

UNIwersYTET WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XV

2014



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg, ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn,
Matthias Schärer – Universität Innsbruck, Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn,
ks. Helmut Sobeczko – UO Opole, ks. Ryszard Sztymiler – UWM Olsztyn
ks. Achim Buckenmaier – Pontificia Università Lateranense Rzym,
Eugeniusz Sakowicz – UKSW Warszawa, ks. Michał Drożdż – UPJPII Kraków

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz, prof. dr hab. Clemens Breuer, ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko
ks. dr hab. Krzysztof Gryz, ks. prof. dr hab. Stefan Iloaie, ks. dr hab. Jan Klinkowski,
ks. dr hab. Bernard Kołodziej, prof. UAM, ks. dr hab. Jerzy Kistorz, prof. UO,
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, prof. UMK, ks. prof. em. dr hab. Alojzy Marcol, ks. dr hab. Paweł Mąkosa,
ks. dr hab. Franciszek Mickiewicz, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec,
ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski, ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad,
dr hab. Jerzy W. Ochmański, prof. UAM, ks. dr hab. Andrzej Pastwa, prof. UŚ,
ks. dr hab. Paweł Podeszwa, prof. UAM, prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz,
prof. dr hab. Krzysztof Stachewicz, prof. dr hab. Mariusz Szram,
ks. prof. dr Denis Vincent Twomey, prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek,
prof. dr hab. Krystian Wojacek, dr hab. Robert Zawłocki, prof. UWM

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza oraz językowa, projekt okładki
Maria Fafińska

Redaktor językowy Mark Jensen (native speaker)

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF (korekta Gabriele Knoller)

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie CEJSH
– The Central European Journal of Social Sciences and Humanities
oraz CEEOL – Central and Eastern European Online Library

Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe
(on-line: <http://wydawnictwo.uwm.edu.pl>, podstrona *Czytelnia*)

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2014

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 160 egz.

Ark. wyd. 12,6; ark. druk. 15,0

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 336

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Stefan Szymik MSF, <i>Starotestamentowe, judaistyczne i grecko-rzymskie pojęcie sumienia</i>	7
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Paweł Apostoł o sumieniu chrześcijańskim w Pierwszym Liście do Koryntian</i>	23
Maria M. Boużyk, <i>Filozoficzna koncepcja sumienia w ujęciu Mieczysława A. Krapca</i>	39
Ks. Marcin Składanowski, <i>Wolność sumienia i odpowiedzialność Kościoła. Problem argumentacji moralnej w katolicko-protestanckich dialogach na temat aborcji</i>	55
Rene Balak, <i>Mandatory vaccination and conscientious objection (Obowiązkowe szczepienia a sprzeciw sumienia)</i>	67
Joanna Haberko, <i>Sumienność lekarza a odmowa udzielenia świadczenia zdrowotnego niezgodnego z sumieniem</i>	83
Sławomir Cebula, <i>Ochrona wolności sumienia i wyznania w polskim Kodeksie karnym</i>	97
Anna Zellma, <i>Formacja sumienia uczestników lekcji religii w czasach „płynnej nowoczesności”</i>	109
Urszula Dudziak, <i>Dojrzałość moralna fundamentem właściwych wyborów</i>	121
Karl Hunstorfer, <i>Medizin in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Eine herausforderung für die ärztliche Praxis (Medycyna w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie. Wyzwanie dla praktyki lekarskiej)</i>	133
Damian Wąsik, <i>Stosunek wielkich religii do sekcji zwłok</i>	149
Tomasz Tulejski, <i>Starotestamentowe źródła Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Rozważania nad fragmentem Contra Faustum</i>	161

Teksty

O. Michał Mrozek OP, <i>Tomasz z Akwinu. Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, II, d. 24, q. 2, a. 3-4</i>	175
--	-----

Recenzje i omówienia

Andrzej Pietrzak, <i>Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 457 (Eugeniusz Sakowicz)	193
<i>Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio</i> , a cura Mons. M. Jędraszewski, don J. Słowiński, Poznań 2013, ss. 615 (ks. Ryszard Sztuchmiller)	196
Wykaz skrótów	203

CONTENTS

Dissertations and Articles

Stefan Szymik MSF, <i>The Concept of Conscience in the Old Testament, Early Judaism and Greek-Roman World</i>	7
Zdzisław Żywica, <i>Paul Apostle about Christian conscience in the First Letter to Corinthians</i>	23
Maria M Boużyk, <i>The philosophical concept of conscience by Mieczysław A. Krąpiec</i>	39
Marcin Składanowski, <i>Freedom of conscience and the responsibility of the Church. The problem of moral argumentation in the Catholic-Protestant dialogues on abortion</i>	55
Rene Balak, <i>Mandatory vaccination and conscientious objection</i>	67
Joanna Haberko, <i>Physician's conscientiousness and the refusal of health services contrary to conscience</i>	83
Sławomir Cebula, <i>Protecting the freedom of conscience and religion in Polish penal law</i>	97
Anna Zellma, <i>Formation of conscience of the participants of religious education lessons in times of "liquid modernity"</i>	109
Urszula Dudziak, <i>Moral maturity as the foundation of proper choices</i>	121
Karl Hunstorfer, <i>Medicine in a multi-cultural and multi-religious society. A challenge for physicians</i>	133
Damian Wąsik, <i>Attitudes of major religions to autopsies</i>	149
Tomasz Tulejski, <i>Biblical sources of the Augustine theory of just war. Some thoughts on a fragment of Contra Faustum</i>	161

Texts

Michał Mrozek OP, <i>Tomasz z Akwinu, Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, II, d. 24, q. 2, a. 3-4 (Thomas Aquinas. Commentary on the Sentences of Peter Lombard, II, d. 24, q. 2, a. 3-4)</i>	175
---	-----

Book Review and Reports

Andrzej Pietrzak, <i>Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej (Models of the Evangelization of Cultures and of Inculturation according to Latin American Theology), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 457 (Eugeniusz Sakowicz)</i>	193
M. Jędraszewski, J. Słowiński (ed.), <i>Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio (Quod iustum est et aequum. Essays in the Honor of Cardinal Zenon Grocholewski on the 50th Anniversary of his Ordination), Poznań 2013, ss. 615 (ks. Ryszard Sztychmiller)</i>	196
Abbreviation	203

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Stefan Szymik MSF, <i>Der alttestamentliche, judaistische und griechisch-römische Gewissensbegriff</i>	7
Zdzisław Żywica, <i>Der Apostel Paulus über das christliche Gewissen im ersten Korintherbrief</i>	23
Maria M. Boużyk, <i>Das philosophische Konzept des Gewissens nach Mieczysław A. Krąpiec</i>	39
Marcin Składanowski, <i>Die Freiheit des Gewissens und die Verantwortung der Kirche. Das Problem der moralischen Autonomie im katholisch-protestantischen Dialog über die Abtreibung</i>	55
Rene Balak, <i>Pflichtimpfungen und der Einspruch des Gewissens</i>	67
Joanna Haberko, <i>Die Gewissenshaftigkeit des Arztes versus die Verweigerung dem Gewissen widersprechender ärztlicher Leistungen</i>	83
97	
Sławomir Cebula, <i>Der Schutz der Gewissens- und Bekenntnisfreiheit im polnischen Strafrecht</i>	109
Anna Zellma, <i>Formation der Teilnehmer des Religionsunterrichts in Zeiten der „fliessenden Modernität“</i>	121
Urszula Dudziak, <i>Die moralische Reife als Fundament richtiger Entscheidungen</i>	
Karl Hunstorfer, <i>Medizin in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft. Eine herausforderung für die ärztliche Praxis</i>	133
Damian Wąsik, <i>Das Verhältnis der großen Religionen zur Autopsie</i>	149
Tomasz Tulejski, <i>Alttestamentliche Quellen der Theorie des gerechten Krieges von Augustinus. Überlegungen anhand eines Fragments von Contra Faustum</i>	161

Texte

Michał Mrozek OP, <i>Tomasz z Akwinu. Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda (Thomas von Aquin. Kommentar zu Sentenzen von Petrus Lombardus), II, d. 24, q. 2, a. 3-4</i>	175
---	-----

Rezensionen und Besprechungen

Andrzej Pietrzak, <i>Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej (Modelle der Evangelisierung der Kulturen und der Inkulturation des Glaubens In der Theologie Lateinamerikas), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 457 (Eugeniusz Sakowicz)</i>	193
M. Jędraszewski, J. Słowiński (Hrsg.), <i>Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio (Quod iustum est et aequum. Schriften zu Ehren von Kardinal Zenon Grocholewski anlässlich seines 50-jährigen Priesterjubiläums), Poznań 2013, ss. 615 (Ryszard Sztychmiller)</i>	196
Abkürzungsverzeichnis	203

Ks. STEFAN SZYMIK MSF
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

STAROTESTAMENTOWE, JUDAISTYCZNE I GRECKO-RZYMSKIE POJĘCIE SUMIENIA

Słowa kluczowe: serce, supnienie, *syneidēsis*, *conscientia*, antropologia biblijna.
Key words: hearth, conscience, *syneidēsis*, *conscientia*, biblical anthropology.
Schlüsselworte: Herz, Gewissen, *syneidēsis*, *conscientia*, biblische Anthropologie.

Współczesna religijna idea sumienia formowała się na podstawie wypowiedzi Nowego Testamentu, w tym zwłaszcza fundament stanowiła myśl Pawła Apostoła, który przejętemu z języka greckiego terminowi *syneidēsis* nadał chrześcijańskie znaczenie. Jednak Pawłowa koncepcja sumienia również ma swoje kulturowe i literackie wzorce, na co wskazuje Stary Testament, pisma żydowskie okresu Drugiej Świątyni i literatura grecko-rzymska¹. Zachowane źródła literackie potwierdzają powszechne wśród starożytnych przekonanie o istnieniu wewnątrz człowieka instancji osadzającej jego czyny. Teksty biblijne i pozabiblijne opowiadają o złożonych ludzkich losach, przeżyciach i ogromnych emocjach, w których doniosłą rolę odegrało właśnie sumienie. Równocześnie przybliżają one naturę tej niezwyklej dyspozycji człowieka².

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr hab. Stefan Szymik, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: stesz@kul.pl

¹ Biblijna i pozabiblijna problematyka sumienia doczekała się ważnych opracowań naukowych zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku. Zob. C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament. A Study of Syneidesis in the New Testament in the Light of Its Sources, and With Particular Reference to St. Paul With Some Observations Regarding Its Pastoral Relevance Today*, Studies in Biblical Theology 15, London 1955; J. Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Abhandlungen zur Moralthologie 1, Paderborn 1961; W. Poplatek, *Istota sumienia według Pisma Św.*, Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 21, Lublin 1961; J. Stepień, *Teologia św. Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 39–79; idem, *Syneidesis (sumienie) w antropologii św. Pawła*, w: idem, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, PNT 9, Poznań–Warszawa 1979, s. 469–482. Por. opracowania słownikowe: C. Maurer, *Synoida, syneidēsis*, w *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, Stuttgart 1964, s. 897–918; X. Léon-Dufour, *Sumienie*, w: idem (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1982, s. 913–917; S. Hareźga, *Sumienie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1198–1199.

² Zob. nowsze opracowania polskojęzyczne: G. Chojnacki, *Sumienie w świetle prawdy. Komparatywna analiza koncepcji sumienia w encyklice «Veritatis splendor» i w Corpus Paulinum*, Biblioteka «Życia i Myśli», Poznań 2003, s. 14–26; B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie w „Sophia*

1. Sumienie w Biblii hebrajskiej i greckiej

Księgi biblijne znają rzeczywistość sumienia, choć najczęściej przedstawiają je opisowo za pomocą obrazów i metafor. Na początku biblijnej historii zbawienia, w opisie stworzenia i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2-3), autor natchniony wskazuje na zdolność rozpoznania przez człowieka dobra i zła oraz możliwość oceny moralnej wartości czynów. Po pierwszym upadku pojawia się w Adamie lęk i strach przed Bogiem wywołany wewnętrznymi wyrzutami. Sumienie oskarża go, wywołuje niepokój i poczucie winy (Rdz 3,8-10; por. *FlavAnt* I, 1,4). Odtąd bowiem człowiek zna dobro i zło (por. Rdz 3,22). Znajomość prawa moralnego stale się pogłębia dzięki Bogu objawiającemu się w słowach i czynach. Słowa proroka Jeremiasza wskazują na punkt docelowy procesu poznawania praw przez człowieka: *Umieszczę swoje prawo w głębi ich wnętrza i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, a oni będą Mi narodem* (Jr 31,33). (Współ)wiedza moralna dzielona przez człowieka z Bogiem jest od początku składnikiem antropologii biblijnej³.

Biblia Hebrajska i następnie grecki przekład Septuaginty nie mają jeszcze wypracowanej terminologii sumienia, jednak wskazać można na kilka przynajmniej antropologicznych terminów biblijnych, mających bezpośredni związek z sumieniem: „serce” (hebr. *lēb* lub *lēbāb*), „nerki” (hebr. *kēlājot*), „mądrość” (hebr. *bînâ*, *hokmâ*), „duch” (hebr. *rûah*), „dusza” (hebr. *nefes*)⁴, które następnie przejęli autorzy żydowscy piszący w języku greckim⁵. W przypadku Septuaginty tłumacze przekładali dość wiernie odnośne teksty hebrajskie na język grecki, niemniej w części przypadków terminy hebrajskie otrzymały nowe znaczenia. Tłumacze Septuaginty sięgnęli również do terminologii greckiej.

Spśród wspomnianych terminów biblijnych na uwagę zasługują przede wszystkim „serce” i „nerki”. Oprócz podstawowego dosłownego znaczenia, „serce” pojawia się często w Piśmie Świętym w znaczeniu przenośnym, przyj-

Salomonos”, w: *Minister Verbi. Liber sollemnis Excellentissimo Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitae Gnesnensi ad honorandum decimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatuque*, Moderatores librum redigentes P. Podeszwa, W. Szczerbiński, Gnesnae 2003, s. 243–280; T. Siemieniec, *Idea sumienia w Biblii hebrajskiej i greckiej*, w: D. Adamczyk (red.), *Fenomen sumienia*, Kielce 2012, s. 25–52; J.A. Palos, *Bóg a sumienie w tradycji biblijnej*, *Communio Polska* 5 (1994), s. 3–18; H. Witczyk, *Sumienie – „serce” otwarte na Boga*, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (2004), s. 25–33.

³ Na temat antropologii biblijnej zob. L. Stachowiak, *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie*, *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* 6 (1983), s. 13–23; H.W. Wolff, *Antropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1972; B. Janowski, *Der Mensch im alten Israel*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), s. 143–175.

⁴ Transkrypcja tekstów biblijnych i autorów pogańskich według zasad podanych przez P. Walewskiego, *Praca naukowa nad Biblią. Cytowanie i skróty*, Series Biblica Paulina 1, Częstochowa 2006, s. 28–32.

⁵ Zob. B. Ponizy, *Terminologia określająca sumienie*, s. 244; autor przybliży etyczno-moralny wymiar tych terminów. Por. W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 43–56.

mując treści antropologiczne i teologiczne⁶. Serce symbolizuje istotę człowieka i wszystko to, co stanowi o ludzkiej osobie. Uważane jest za centrum duchowego życia człowieka, ośrodek świadomości i wolnej woli oraz najbardziej intymne miejsce, na które spogląda Bóg (por. 1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39). Co więcej, z natury swej człowiek powołany jest do wspólnoty z Bogiem, a Ten nie tylko zna troski i zmartwienia człowieka, ale przenika go i ogarnia całego (Ps 139). Różnorodność duchowych funkcji serca ilustrują teksty biblijne, w świetle których serce zdolne jest rozróżniać między dobrem i złem, czego dobrym przykładem jest prośba Salomona kierowana do Boga: *Daj Twemu słudze serce pojętne, aby mógł sądzić Twój lud, rozpoznać między tym, co jest dobre, a tym, co złe* (1 Krl 3,9). Serce jest siedliskiem wartości moralnych i ludzkich uczuć (Ps 131,1: *moje serce się nie pyszni i oczy moje nie są wyniosłe*). W sercu rodzą się emocje i w nim podejmowane są decyzje. Autorzy biblijni przypisują sercu także funkcje, które opisuje termin sumienie. Podstawą jest znajomość prawa Bożego, które wpisane jest w serce człowieka: *Słowo to bowiem [Boże] jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twym sercu, abyś je mógł wypełnić* (Pwt 30,14). Prawo wpisane w ludzkie serce jest elementem wiedzy, którą człowiek dzieli z Bogiem. Znając prawo Boże, człowiek zdolny jest rozpoznać dobro i zło i czynić właściwe wybory. Jednak ludzkie wybory mogą być niewłaściwe i złe, jak pokazują to losy biblijnych bohaterów. Przykładem jest król Dawid, który ma poczucie winy za popełnione złe czyny. Poczucie winy zrodziło się w nim, gdy odciął część królewskiej szaty pomazańca Pańskiego (1 Sm 24,6)⁷. Również po przeprowadzeniu spisu ludności, jak pisze autor natchniony, *serce Dawida zadrdzało* (2 Sm 24,10). W obu tekstach pojawia się identyczna hebrajska fraza *wajjak lēb Dāwid*, opisująca reakcję serca Dawida na popełnione zło. Poczucie lęku i winy nieobce było Dawidowi (1 Sm 25,30-31), ale również Szimei świadomy był zła, jakie wcześniej wyrządził królowi (1 Krl 2,44; por. 2 Sm 16,5-12)⁸.

O niepokoju serca mówią często psalmiści, a niepokój ten wynika z autentycznej troski o prawe życie i kroczenie drogą Pana. Potwierdza to autor Ps 139, który pisze: *Zbadaj mnie, Boże, i poznaj moje serce; doświadcz*

⁶ W Biblii termin „serce” występuje nieco mniej niż tysiąc razy, w samej Księdze Psalmów około 130 razy. W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 43–48; B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie*, s. 268–271; T. Siemieniec, *Idea sumienia w Biblii*, s. 26–29. Na temat symbolicznego znaczenia serca zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 358–359.

⁷ Wina Dawida polegała na naruszeniu integralności osoby króla Saula, pomazańca będącego własnością Pana i dlatego nietykalnego (por. 2 Sm 1,16), czego zewnętrznym znakiem była królewska szata. Zob. H.J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, Kommentar zum Alten Testament 8,1, Gütersloh 1973, s. 439; J.P. Fokkelmann, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. 2, *The Crossing of Fates* (I Sam. 13-31 and II Sam. 1), Assen-Maastricht 1986, s. 455–456, 458.

⁸ B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie*, s. 246: „Serce w ten sposób rozumiane jest sumieniem moralnym, zasadą życia moralnego daną człowiekowi przez Boga i świadkiem człowieka przed Bogiem”.

i poznaj moje troski. I zobacz, czy jestem na drodze nieprawej, a skieruj mnie na drogę odwieczną! (Ps 139,23-24). Modlący się psalmista ma na myśli troski nurtujące jego wnętrze (hebr. *sar'afim*), najpewniej niepokojące dręczące jego sumienie (por. Ps 94,19). Modlący się chce pozostać pod opieką wszechwiedzącego i wszechmocnego Boga i pod jego osąd oraz werdykt się poddaje (por. Syr 17,8-24). Grzeszność bowiem może być realnym i trwałym doświadczeniem człowieka, który wówczas potrzebuje uleczenia (Ps 32,3-5). Takie oczyszczenie i odnowa dokonują się wyłącznie dzięki interwencji Boga, który – można powiedzieć – na nowo stwarza serce człowieka: *Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste (lēb tāhōr b'ērā' lī) i odnow w mej piersi ducha niezwykłego!* (Ps 51,12). Wyrażenia *serce czyste (lēb tāhōr* – Ps 51,12; Prz 22,11) oraz *czystość serca (bar lēbāb* – Ps 24,4; 73,1) oddają pojęcia *dobre sumienie* i *wewnętrzny spokój* człowieka, który żyje zgodnie z wolą Bożą. Jego przeciwieństwem jest *serce obłudne*, rozdwojone i podzielone przez grzech (Oz 10,2; por. Syr 1,28). Nie bez racji więc konstatuje Syrach: *Serce człowieka zmienia jego twarz, raz na dobro, to znów na zło* (Syr 13,25)⁹.

Podobną funkcję obrazową jak serce spełnia w antropologii biblijnej inny organ wewnętrzny, jakim są nerki (*kēlājot*)¹⁰. W Starym Testamencie termin wzmiankowany jest okazjonalnie, w odniesieniu do sfery duchowej człowieka – tylko wyjątkowo. Nerki są ośrodkiem gwałtownych emocji i silnych wzruszeń oraz miejscem skrytych myśli i uczuć człowieka, które poznać może tylko Bóg *przenikający serce i nerki*. Tylko Bóg zna tajemne procesy, jakie dokonują się w głębi ludzkiego ducha. Zatem nie dziwi, że nerki wymieniane są często w łączności z sercem (Ps 7,10; 26,2; Jr 11,20; 17,10; 20,12; por. Mdr 1,6). Wyjątkowo nerki wskazują na zamiary sumienia: *Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek, bo nawet nocami upominają mnie nerki* (Ps 16,7; por. Jr 12,2)¹¹.

Nową wartość do nauki o sumieniu wniosła Septuaginta. Z jednej strony tłumacze powtarzają w greckiej szacie słownej terminologię i obrazowy sposób mówienia o sercu obecny w Biblii Hebrajskiej. Z drugiej strony pojawiają się w Septuagincie elementy nowe, przejęte z języka greckiego: czasownik *synoidā emautō(i)* (Hi 27,6; por. Kpł 5,1) i rzeczownik *syneidēsis* (Koh 10,20; Mdr 17,10; por. Syr 42,18)¹².

⁹ Może istnieć także serce trwale nieposłuszne Bogu, jak wyraża to zwrot „upór, zatwardziałość (*szērirūt*) serca”. Zob. Pwt 29,18; Ps 81,13; Jr 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17.

¹⁰ W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 54–55; B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie*, s. 271–273; T. Siemieniec, *Idea sumienia w Biblii*, s. 29.

¹¹ W przekładzie Biblii Tysiąclecia czytamy: *upomina mnie serce*. Jednak tekst Ps 16,7 mówi o nerkach: hebrajski (*kiljōtāj*), grecki (*nefroi mou*), łaciński (*renes mei*).

¹² W Starym i Nowym Testamencie brak terminu *syneidos*, natomiast *syneidēsis* występuje w Septuagincie trzy razy: Koh 10,20; Syr 42,18 (jako wariant w *Kodeksie Synajskim*) i Mdr 17,10. W Nowym Testamencie 30 razy: Dz – 2 razy, Rz – 3 razy, 1 Kor – 8 razy, 2 Kor – 3 razy, Listy Pastorskie – 6 razy, Hbr – 5 razy, 1 P – 3 razy. Termin wprowadził do teologii chrześcijańskiej św. Paweł. Zob. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 47–48; C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 907–908.

Oskarżany przez przyjaciół Hiob stwierdza, że jest niewinny i bez grzechu: *Daleki jestem od tego, by słuszość wam przyznać, jak długo żyć będę, twierdząc, że jestem czysty; że strzegę prawości, a nie porzucam: serce nie dręczy mnie nigdy* (Hi 27,5-6). Ostatnie stwierdzenie Hioba (*serce nie dręczy mnie nigdy*) tłumacz Septuaginty oddał sięgając do czasownika zwrotnego: *ou gar synoidā emautō(i) atopa praxas*, stąd wiersz można tłumaczyć „sumienie nie wyrzuca mi niczego złego”. Przekład ten uznać należy za pierwszy w Biblii przypadek opisanie idei sumienia za pomocą terminów greckich¹³.

W kolejnym tekście autor Księgi Koheleta napomina: *Nawet w myśli swojej (b^emddā'ākā) nie złorzecz królowi, ani w sypialni swojej nie przeklinaj możnego* (Koh 10,20), co tłumacz oddał następująco: *Nawet w sumieniu swoim (en syneidēsei sou) nie złorzecz...* (Koh 10,20 LXX). Podczas tłumaczenia nastąpiła zmiana sensu tekstu hebrajskiego spowodowana użyciem terminu greckiego. Parafrazując, tekst można rozumieć następująco: *twoje sumienie nie pozwala ci złorzeczyć*. Jednak jest to tylko jedna z możliwości jego rozumienia¹⁴.

Najbardziej oczywisty wpływ myśli greckiej na biblijne ujęcie sumienia znajduje się w Księdze Mądrości, jednej z dwóch ksiąg biblijnych napisanych bezpośrednio w języku greckim¹⁵. Ukazane w niej funkcje sumienia są porównywalne do cech znanych z literatury hellenistycznej: *Tchórzliwa bowiem jest niegodziwość oskarżająca samą siebie, zawsze obawia się najgorszego dręczona sumieniem (synechomenē tē(i) syneidēsei)* [przekład własny] (Mdr 17,10). Wiersz zbudowany jest na zasadzie paralelizmu, którego dwa człony charakteryzują ludzką niegodziwość (*ponēria*) i jej skutki dla człowieka. Strach jest przejawem złego sumienia, które wie o popełnionej niegodziwości, oskarża i wyraża obawę w odniesieniu do nadchodzącej przyszłości. Są to fundamentalne funkcje sumienia (*syneidēsis*), jak ujmowali je autorzy greccy i rzymscy: świadomość zła (współwiedza), oskarżenie samego siebie i potępiający osąd¹⁶.

W świetle danych Objawienia sumienie istnieje od samego początku, od chwili stworzenia człowieka. Ono jest również, jak ukazuje to antropologia biblijna,

¹³ A. Tronin proponuje tłumaczyć: „sumienie nie gani żadnego z moich dni”. Zob. A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 15*, Częstochowa 2005, s. 364 i 372; por. T. Siemieniec, *Idea sumienia w Biblii*, s. 33.

¹⁴ Zob. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 48. C. Maurer (*synoida, syneidēsis*, s. 907) uważa, że tłumacz księgi popełnił błąd, a wiersz ze względu na paralelizm winien brzmieć następująco: „Nawet na łożu twoim (*maddā'* – łożo) nie złorzecz królowi, ani w sypialni twej nie przeklinaj możnego”. Zob. dalej T. Siemieniec, *Idea sumienia w Biblii*, s. 34 i przyp. 36.

¹⁵ Pismo powstało w Aleksandrii zapewne około 40 r. po Chr. Zob. B. Poniży, *Między judaizmem a hellenizmem. Σοφία Σαλωμωνος księgą spotkania*, Poznań 2013, s. 31–32.

¹⁶ Zob. J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 48; B. Poniży, *Terminologia określająca sumienie*, s. 276–277; por. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 908: „Hier wird zum ersten Mal in der Begegnung zwischen alttestamentlichem und hellenistischem Gedankengut das moralische Gewissen mit Vorstellungen aus der rechtlichen Sphäre verbunden und erhält so die Funktion des Anklägers und Richters in einer Person”.

konstytutywnym składnikiem duchowego życia człowieka. Sumienie jest tajemniczą rzeczywistością i uzdolnieniem ludzkiego wnętrza do podejmowania sądów moralnych, które autorzy natchnieni przedstawiają za pomocą obrazów. Największe znaczenie dla zrozumienia sumienia w Starym Testamencie ma idea serca. Serce człowieka ma świadomość dobra i zła, ono także jest miejscem podejmowania decyzji i wyborów. Równocześnie ludzkie serce, czyli to, co najbardziej wewnętrzne, trwa w łączności z Bogiem. Posłuszeństwo Bogu jest miarą moralnej postawy człowieka Starego Testamentu, który winien słuchać i strzec praw Bożych.

2. Judaizm palestyński i hellenistyczny

Autorzy żydowscy, piszący w okresie Drugiej Świątyni, pogłębiają biblijne pojęcie sumienia. Członkowie wspólnoty z Qumran, rabini żydowscy i autorzy apokryfów nie znali jednego określenia na ludzkie sumienie, jednak znany był im fenomen sumienia.

Analogiczne do starotestamentowego ujęcie sumienia znaleźć można w pismach z Qumran. W sercu człowieka wyryte są prawa i przykazania, które ten winien zachowywać: „Przez cały czas mego istnienia wyryta ustawa winna być na mym języku niczym owoc uwielbienia i dar moich warg” (1QS 10,8; 11,18)¹⁷. Obowiązkiem członka wspólnoty było dokonanie wyboru między dobrem a złem, a następnie trwanie po stronie dobra. Wiedzę o czynach i ich moralnej wartości człowiek dzieli z Bogiem, który jest jego sędzią (1QS 10,11-13: „Wybiorę to, czego uczy mnie, i jego wyrok na mnie ochoczo przyjmę”)¹⁸. Również literatura apokryficzna wpisuje się w nurt wypowiedzi Starego Testamentu o sumieniu, przejmując terminologię hebrajską i grecką. Dobrze ilustruje to Testament Dwunastu Patriarchów, w świetle którego serce jest świadkiem i oskarżycielem człowieka, ale równie dobrze to sumienie może dręczyć i oskarżać człowieka. O sercu w funkcji ludzkiego sumienia dobitnie mówi patriarcha Juda¹⁹:

Wiecie już, dzieci moje, że dwa duchy zajmują się człowiekiem, duch prawdy i duch fałszu. Pośrodku znajduje się duch rozeznania umysłu, który zwraca się tam, gdzie chce. Czyny prawdy i fałszu wypisane są w sercu człowieka. Pan zna jedno i drugie. Nie ma takiej chwili,

¹⁷ Teksty za polskim przekładem: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Biblioteka zwojów 5, Kraków 2000, s. 36.

¹⁸ Ibidem, s. 38.

¹⁹ *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Lublin–Warszawa 1999, s. 59. Por. podobną myśl: „Sprawiedliwy bowiem i pokorny wstydzi się postępować niegodnie, nie ze względu na kogoś patrzącego, ale ze względu na własne swe serce, ponieważ Pan widzi jego myśli” (*Testament Gada* 5,3; tłum. A. Paciorek). Zob. ibidem, s. 71.

w której mogłyby się ukryć czyny ludzi, ponieważ człowiek sam wypisuje je w głębi serca przed Panem. Duch zaś prawdy poświadcza wszystko i oskarża ze wszystkiego. I rumieni się grzesznik wobec własnego swego serca i nie może podnieść swego oblicza ku Sędziemu.

TestJud 20,5; tłum. A. Paciorek

Apokryfy mówią także o czystości serca (*TestNef 5,3*) i sercu dobrym (*TestSym 4,7*). W pismach apokryficznych można znaleźć wpływ terminologii greckiej, jak dowodzi tego Testament Rubena²⁰:

Do śmierci ojca naszego nie miałem odwagi spojrzeć na jego twarz ani rozmawiać z którymkolwiek z braci moich z powodu hańby. Aż dotąd sumienie (*syneidēsis*) dręczy mnie z powodu mego grzechu.

TestRub 4,3; tłum. A. Paciorek

Według rabinów żydowskich serce (hebr. *lēb* lub *lēbāb*; aram. *libba*) było najważniejszym centrum i ośrodkiem wewnętrznych przeżyć człowieka. Przyznawali mu oni zatem to samo znaczenie, co autorzy Starego Testamentu. Rabinów nauczali o sercu jako źródle dobrego lub złego postępowania²¹. Wskazywali także na obecność w sercu człowieka dwóch skłonności, ducha dobrego i ducha złego (*jēcer tōb* i *jēcer hāra'*), między którymi rozgrywa się walka. „Duch dobry” był częścią, którą poprzez studium Prawa należało formować od młodości i kierować na sprawy Boże; „duch zły” był grzeszną, wrodzoną skłonnością (pożądliwością)²².

Pośród starożytnych autorów pozabiblijnych, wypowiadających się na temat sumienia, miejsce szczególne zajmuje Filon Aleksandryjski (zm. 40 po Chr.)²³. W swym wykładzie Filon połączył myśl żydowską (biblijną) i grecką (filozoficzną), m.in. tworząc także syntezę nauki o sumieniu. W pismach Filona na określenie sumienia występuje głównie termin *syneidos*, natomiast *syneidēsis* podkreśla wiedzę o złych uczynkach²⁴. Sumienie ma zdolność oskarżenia i sądzenia, i to jest jego zasadniczym zadaniem i funkcją (gr. *elenchein*). Sumienie, zwane przez Filona jedynym nieprzekupnym oskarżycielem i nieomylnym sędzią (zob. *De fuga et inventione* 118; *De virtutibus* 206), służy do walki z grzechem i prowadzi do nawrócenia oraz umożliwia rozpoznanie grzechów i ostrzega przed kolejnymi wykroczeniami. Ostatecznie jednak wszystko jest dziełem

²⁰ Ibidem, s. 47; por. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 909.

²¹ Por. sentencję rabiego Eleazara: „Il leur disait: allez voir quelle est la voie du bien, à laquelle on doit s'attacher. R. Eliézer dit: un œil bon (*sans envie*); R. Yośua: un compagnon bon; R. Yosé: un voisin bon; R. Šiméon: voir les conséquences; R. Eléazar: un cœur bon. Il leur dit: je préfère la sentence de Eléazar b. Arak aux vôtres, car elle contient les vôtres” (*Pirqé Abot* 2,12) – tekst cytowany za J. Bonsirven (wyd.), *Textes rabbiniques de deux premiers siècles chrétiens*, Roma 1955, s. 6.

²² Szerzej W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 58.

²³ Zob. omówienia: W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 39–40; C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 910–912; zwłaszcza: J. Stepien, *Teologia św. Pawła*, s. 52–53; G. Chojnacki, *Sumienie w świetle prawdy*, s. 24–27.

²⁴ Zob. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 910.

Boga, który w dziele nawrócenia i zbawienia człowieka posługuje się sumieniem jako narzędziem. Bóg jest tym, który dzieli (współ)wiedzę z człowiekiem²⁵.

W rozważaniach nad liczbą siedem Filon wspomina Mojżesza, który najwyżej uhonorował tę liczbę i wyrył w świadomości Izraela nakazując, by po sześciu dniach świętować dzień siódmy przez wstrzymanie się od pracy. Natomiast dozwolonym zajęciem w dniu szabatu była refleksja prowadząca do poprawy obyczajów i rachunek sumienia, które Filon charakteryzuje następująco²⁶:

Ono, będąc ustanowione sędzią w naszej duszy, nie wstydzi się czynić zarzutów i raz ostro grozi, to znowu łagodniej ostrzega. Grozi w takich przypadkach, kiedy jest oczywiste, że ktoś z pełną premedytacją źle czyni. Ostrzega, kiedy ktoś grzeszny wbrew woli i z braku zastanowienia, aby nigdy więcej nie upadał w ten sposób.

De opificio mundi 128; tłum. L. Joachimowicz

W poglądach na temat sumienia Filon Aleksandryjski zależny jest wprawdzie od pitagorejczyków i znacząco także od szkoły stoickiej, jednak przede wszystkim widzimy u niego oddziaływanie myśli Starego Testamentu.

Także żydowski historyk Józef Flawiusz znał rzeczywistość sumienia. W pisanych przez siebie dziejach narodu wskazuje nieustannie na wszechobecną Bożą opatrność, przed którą nie ma dla człowieka schronienia i podobnie nic się nie ukryje przed ludzkim sumieniem. Według Flawiusza istnieją dwie instancje osądzające człowieka: Bóg i sumienie. Takie jest przesłanie słów Rubena, który starając się powstrzymać braci od zbrodni zamierzonej na Józefie przekonywał²⁷:

Jeśli zaś dokonają tej zbrodni, nie będzie takiej kary, jakiej nie zesłałby Bóg na bratobójców, gwałcicieli Jego opatrności, wszędzie obecnej, przed którą żaden czyn – czy to na pustkowiu dokonany, czy w mieście – ukryć się nie może; albowiem gdziekolwiek znajduje się człowiek, tam – należy o tym pamiętać – jest i Bóg. Także i własne sumienie (*syneidos*), mówił, będzie ich wrogiem w tym niegodziwym przedsięwzięciu, sumienie, przed którym – zarówno przed czystym, jak i przed takim, jakie odezwie się po zamordowaniu brata – żaden człowiek umknąć nie może.

FlavAnt II, 3,1; tłum. Z. Kubiak

Tekstów, w których Flawiusz sięga do grupy terminów *synoida*, *syneidos* i *syneidēsis* jest dużo więcej. Autor żydowski akcentuje bardziej wymiar racjonalny i poznawczy czynów człowieka, aniżeli wolitywny jego działania. Bóg jest wszędzie i zawsze obecnym świadkiem czynów człowieka, jego oskarżycielem i sędzią²⁸.

²⁵ J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 53.

²⁶ Filon z Aleksandrii, *Pisma*, t. I, *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 67.

²⁷ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, red. E. Dąbrowski, Poznań 1979², s. 143.

²⁸ Według Flawiusza sumienie jest także, oprócz Boga i Prawa, trzecim świadkiem przyszłego powstania z martwych (*FlavAp* II, 30). Zob. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 909; J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 53–54.

Można stwierdzić, że wzorem Starego Testamentu również autorzy żydowscy okresu Drugiej Świątyni, palestyńscy i judeohellenistyczni, znają rzeczywistość sumienia. Podobnie jednak brak im konkretnej nazwy. Oprócz biblijnego terminu *serce*, obecnego głównie w pismach judaizmu palestyńskiego, w pracach autorów judeohellenistycznych pojawiają się zwroty greckie – *syneidos*, *syneidēsis*. Najpełniejsze opracowanie problematyki sumienia znaleźć można u Filona Aleksandryjskiego, według którego sumienie jest świadkiem, oskarżycielem i sędzią poczynań człowieka.

3. Idea sumienia u Greków i Rzymian

W literaturze greckiej i rzymskiej spotykamy nieco inną sytuację. Wprawdzie również i tu nieobcy jest obrazowy sposób mówienia o sumieniu, jednak z biegiem czasu pojawiają się terminy opisujące wewnętrzną zdolność oceny moralnej czynów.

Grecy bardzo wcześnie rozpoznali duchową rzeczywistość sumienia. Arcydzieła klasycznej literatury greckiej zawierają sceny, w których bohaterowie działają pod wpływem wewnętrznych nakazów moralnych lub ulegają świadomości osądzającej ich złe czyny, takie jak wiarołomstwo, zdrada, złamanie przysięgi, zabójstwo, niezachowanie lub pogwałcenie prawa, niesprawiedliwe wyroki sędziów²⁹. Przykład zachowań dyktowanych wyrzutami sumienia znaleźć można w tragedii Sofoklesa *Antygona*, w której król Kreon, świadomy swej odpowiedzialności za śmierć Hajmona i Eurydyki, wyznaje publicznie winę³⁰:

Biada mi, przecież na nikogo z ludzi
to spaść nie może, bo sam jestem winny.
Ja, nędzny przecież, ja zabiłem ciebie.
I to jest prawda. Proszę was, o słudzy,
zabierzcie mnie stąd, wyprowadźcie szybko,
bo już nie żyję i jestem już niczym.
Antygona 1317–1325; tłum. R. Chodkowski

Dla tego wczesnego okresu charakterystyczne jest przekonanie Greków o odpowiedzialności winowajcy przed bogami za przekroczenie praw boskich, które według starożytnych wiązały wszystkich ludzi³¹.

²⁹ Sceny takie zawierają arcydzieła Homera (*Iliada*, *Odesja*), Ajschylosa (*Orestesja*) i nieobce są greckiemu dramatowi. Zob. W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 25–27; na s. 25 autor wymienia następujące terminy odnoszone przez autorów greckich do rzeczywistości sumienia: *aidōs*, *aischynē*, *nemēsis*, *sebas*, *dikē*, *nomimon*, *fobos*, *deos*, *alastōs*, *miasmos*, *synnoia*, *synesis*, *synoida*, *syneidos*, *euthymion*, *gnomē*, *aristē*; w okresie późniejszym uzupełnione o *fronēsis*, *emfytos*, *syneidēsis*.

³⁰ Sofokles, *Antygona*, przeł. R. Chodkowski, Biblioteka Antyczna, Warszawa 2004, s. 156.

³¹ Por. dawniejszą opinię: W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 26–27: „w opinii ówczesnych Greków żyło przekonanie o odpowiedzialności wobec bogów za nieposłuszeństwo dla ich praw, że wykroczenia przeciw ich prawom nie są błądzeniem, lecz nieszczęściem dla winowajcy oraz że winę mogą zdjąć z człowieka tylko czynniki ponadludzkie”.

Rozwój myśli filozoficznej przyczynił się do stopniowego wypracowania terminologii sumienia, chociaż ta kwestia nie cieszyła się szczególnym zainteresowaniem filozofów. Nie można mówić również o wewnętrznie spójnej i konsekwentnej historii rozwoju tej terminologii. Na szczególną uwagę zasługuje czasownik *synoida* i rzeczowniki *synesis*, *syneidos* i *syneidēsis* oraz ich łacińskie ekwiwalenty *consciūs* i *conscientia*.

Znany od VII w. przed Chr. czasownik *synoida*³² początkowo wskazywał ogólnie na wiedzę posiadaną przez człowieka i znajomość rzeczy, bycie wtajemniczonym. Jest tak w formie zwrotnej czasownika *synoida emautō(i)*: „wiem, jestem świadomy, zdaje sobie sprawę (co uczyniłem)”. Podobne znaczenie tego czasownika można zakładać w przypadku innych form gramatycznych (trzecia osoba, liczba mnoga). Od czasów Sokratesa w filozoficznej myśli greckiej zwrot *synoida emautō(i)* opisuje racjonalne poznanie i formułowanie sądów empirycznych. Chodziło o problemy natury poznawczej, który ustają w chwili pozyskania odpowiedniej wiedzy³³.

Od IV w. przed Chr. zaczynają się mnożyć w literaturze greckiej przykłady moralnego znaczenia *synoida emautō(i)*. Jest tak w przypadkach, w których sytuacja dotyczy nie tylko poznania stanu rzeczy, ale również odpowiedzialności moralnej i rodzącego się stąd poczucia winy. Człowiek świadomy jest popełnionego przez siebie zła moralnego, czynów niesprawiedliwych lub bezbożnych, które w sumieniu ocenia negatywnie. Czasem bohater nie czuje winy, natomiast jest przekonany, że postąpił dobrze. Co interesujące, tak formułowane sądy ludzkiego sumienia nie miały odniesień do praw boskich i bogów samych, co przypuszczalnie wynikało z faktu, że w myśli greckiej człowiek stał się miarą wszystkich rzeczy³⁴.

W przeciwieństwie do wyrażenia czasownikowego, grupa rzeczowników *synesis*, *syneidos* i *syneidēsis* pojawia się do III w. przed Chr. tylko wyjątkowo,

³² Czasownik *synoida* składa się z przyimka *syn* (= z, razem [z], wspólnie) i czasownika *ōida* (wiedzieć coś, wiedzieć [że]), będącego dawnym *perfectum*, jednak funkcjonujący jako forma czasu teraźniejszego. Z. Abramowiczówna podaje następujące znaczenia *synoida* – wiedzieć coś o kimś, zwl. na jego niekorzyść (1); wiedzieć o czymś wraz z kimś innym, być wtajemniczonym (2); wiedzieć dobrze, mieć pewność (3). Stąd także forma rzeczownikowa *syneidos* – współwina, świadomość, czyste sumienie (świadomość dobrych uczynków). Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1965, s. 226–227; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 420, 585.

³³ Takiego przykładu dostarcza *Uczta* Platona. Pijany Alkibiades, świadom wielkości Sokratesa i równocześnie świadom własnych ograniczeń, stwierdza w mowie pochwalnej wygłoszonej na cześć mędrca: „Bo ja doskonale wiem i czuję (*synoida gar emautō(i)*), że go nie potrafię zbić (*antilegein men ou dynamenō*); ja nie potrafię wykazać, że nie należy tak robić, jak on każe [...]” (*Symposion* 216b). Zob. Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1957, s. 127; tekst grecki zob. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 898.

³⁴ Zob. szerzej J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, s. 44–45; por. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 899–900.

przede wszystkim w znaczeniu wewnętrznego przeświadczenia, (współ)wiedzy czy świadomości³⁵.

Sumienie (*syneidēsis*, łac. *conscientia*) oznaczało wprawdzie świadomość istnienia, jak poświadcza Diogenes Laertios, odnosząc termin do wszystkich istot żywych (*Vit. phil.* VII, 85), a przede wszystkim Seneka (*De bene.* III, 10,2; *De clem.* I, 1). Przez sumienie rozumiano również przeświadczenie (przekonanie) o czyjejś winie, jej poznanie i świadomość. Dopiero później sumienie pojawia się w literaturze greckiej jako instancja moralna, jednak interpretacja poszczególnych tekstów pozostaje bardzo sporna. Wiodącą rolę miał najpierw rzeczownik *syneidos* i dopiero później jego rolę przejęła *syneidēsis*, chociaż były to terminy bliskie znaczeniowo. W okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie chrześcijaństwa omawiane terminy otrzymały sens moralny, głównie w dziełach stoików, opisując moralną świadomość czynów – sumienie moralne. Najczęściej przypadki te dotyczyły sumienia złego, osądzającego czyny popełnione (*conscientia consequens*)³⁶.

Autorzy łacińscy ery przed- i chrześcijańskiej posługują się terminami *consciūs* i *conscientia*, przy czym na uwagę zasługują zwłaszcza pisma Cycerona (106-43 przed Chr.) i Seneki (zm. 65 po Chr.). Jak w myśli greckiej, również w wypowiedziach wspomnianych autorów pojawia się idea (współ)wiedzy (*conscientia*)³⁷, w sensie świadomości, poznania spraw, wtajemniczenia w nie, albo też poczucia winy, będącej skutkiem popełnionych złych czynów. Wspomniani autorzy piszą również o moralnym wymiarze świadomości i (współ)wiedzy i piszą o *conscientia* jako sumieniu. Ono jest świadkiem pochlebnym lub oskarżającym, stosownie do czynów człowieka i stąd nie są potrzebni żadni inni świadkowie. Sumienie jest strażnikiem człowieka i świadkiem jego zachowań³⁸.

³⁵ Najstarsze świadectwo występowania *syneidēsis*, niekoniecznie jednak opisującej świadomość popełnionego zła moralnego (złe sumienie), zawiera frag. 297 pism Demokryta z V w. przed Chr.: „Niektórzy ludzie, co nie wiedzą o zniszczeniu śmiertelnej natury, ale współświadomi nędzy w życiu (*syneidēsei de tēs en tō(i) biō(i) kakopragmosynēs*), zmyślają kłamliwe mity o czasie po śmierci” – zob. J. Stepiń, *Teologia św. Pawła*, s. 45 i dołączony tam komentarz. Por. C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 900-901; W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 32. Szerzej na temat *syneidēsis* pisze C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, s. 21–28 (tło i kontekst terminu), s. 29–39 (jego zastosowania), s. 40–53 (znaczenia).

³⁶ Por. C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, s. 54: „Our enquiry so far has shown to be fully justified the standard conclusion of scholars as to the Greek understanding of conscience; that it is always or almost always a guilty conscience, and that all the Greek words for it look with scarcely in exception to ‘conscience-the judge’ and are primarily connected with shame”.

³⁷ Nieznany wcześniej termin łaciński *conscientia* to dosłowne tłumaczenie *syneidēsis*, co mogło być dziełem Cycerona; nie wszyscy podzielają tę opinię. Zob. G. Chojnacki, *Sumienie w świetle prawdy*, s. 16.

³⁸ Píše na ten temat B. Ponizy: „Sumienie nazywane jest «świadkiem», z którym nie można się nie liczyć. W zależności od tego, czy jest świadkiem cnót czy błędów, powoduje radość albo ból. Może być oskarżycielem i sędzią. Ale może też być strażnikiem, który strzeże człowieka tam, gdzie władza publiczna nie sięga (*Terminologia określająca sumienie*, s. 274).

Na początku ery chrześcijańskiej o sumieniu wypowiada się często Seneka, a jego pogląd jest częścią obszerniejszych rozważań filozoficznych na temat Boga i człowieka³⁹:

Powiadam ci, Lucyliuszu: przebywa w nas święty duch, który widzi i pilnuje wszystkich naszych złych i dobrych uczynków. Obchodzi się on z nami tak, jak my z nim. Nikt zaiste nie może być mężem prawym bez Boga. A czyż zdoła ktoś wznieść się bez pomocy Boga ponad przypadek? Onci to daje wzniosłe i szlachetne rady. W każdym prawym człowieku „Bóg jakiś mieszka, choć wcale nie mamy pewności, jaki”⁴⁰.

Ep. Luc. IV, 41,1; tłum. W. Kornatowski

W innym miejscu jeszcze obszerniej⁴¹:

To sumienie nasze wystawiło odzwierciadła, a nie pycha: żyjemy tak, iż dać się niespodzianie postrzec znaczy tyle, co dać się na czymś przyłapać. Zresztą, cóż pomoże ukrywanie się tudzież unikanie ludzkich oczu i uszu? Czyste sumienie nie boi się przyzwać całego tłumu, nieczyste jest pełne trwogi i niepokoju nawet w samotności. Jeśli postęпки twoje są rzetelne, niech wiedzą o nich wszyscy, jeśli zaś bezecne, to cóż ci po tym, że nikt ich nie zna, skoro znasz je ty sam? O, biednyś ty, jeśli nie dbasz o tego świadka!

Ep. Luc. V, 43,4; tłum. W. Kornatowski

Przywołane przykłady pokazują jak bardzo problematyka sumienia obecna była w literaturze rzymskiej na początku ery chrześcijańskiej. Szczególne miejsce przypada Senecie, o którym G. Reale pisze: „Seneka odkrywa sumienie, uznaje je za duchową i moralną siłę człowieka oraz umieszcza na pierwszym planie, czego w kręgu filozofii greckiej i rzymskiej nikt przed nim nie uczynił”⁴². Źródłem inspiracji dla Seneki był wewnętrzny „głos sumienia”, znany popularnej rzymskiej etyce ludowej i nieobcy również Cynceronowi. Innym doniosłym źródłem inspiracji była dla Seneki pitagorejska koncepcja codziennego rachunku sumienia, która była mu dobrze znana. Jak dopowiada Reale, świadomość dobra i zła wpisana w byt człowieka jest według Seneki pierwotna i nieusuwalna i to ona jest sumieniem. Nikt nie może się przed nim ukryć, nawet jeśli ukryłby się przed karą nakładaną przez prawo ludzkie.

Czyniony przez pitagorejczyków rachunek sumienia, chociaż pitagorejczycy nie posługiwali się terminami *syneidos* czy *syneidēsis*⁴³, miał bez wątpienia

³⁹ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1961, s. 138.

⁴⁰ Przekonanie o obecności bóstwa w człowieku wskazuje na immanencję i stoicki panteizm, które znajdują się u podstaw nauki Seneki o sumieniu.

⁴¹ Ibidem, s. 144–145.

⁴² G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 109.

⁴³ „Wieść głosi, że Pitagoras nakazywał swoim uczniom, aby wracając do domu zadawali sobie następujące pytania: Jaki błąd popełniłem? Co zdziałalem? Jakiego obowiązku zaniedbałem?” (*Vitae philosophorum* VIII, 1,22, tłum. W. Olszewski). Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984, s. 480–481. Na temat sumienia w pismach Seneki zob. G. Reale, *Historia filozofii*, t. 4, s. 109–112; G. Chojnacki, *Sumienie w świetle prawdy*, s. 14–22.

znaczenie dla późniejszego formowania się idei sumienia. W czasach chrześcijańskich stoik Epiktet (ok. 50–135 po Chr.) zalecał taką praktykę swoim uczniom (*Diss.* III, 10; por. IV, 6). Miała ona służyć pracy nad sobą, osobistemu rozwojowi i nieustannemu doskonaleniu się jednostki, co było głównym celem szkół filozoficznych istniejących w okresie hellenistyczno-rzymskim (por. pitagorejczycy, epikurejczycy, stoicy). O takim właśnie zwyczaju pisał Seneka w piśmie kierowanym do Nowata⁴⁴:

Jeśli zaś chodzi o duszę, to trzeba ją przyzwyczaić do codziennego rachunku sumienia (*cotidie ad rationem reddendam vocandus est*). Czynił tak Sekstiusz, który po skończonym dniu, kiedy się już udawał na spoczynek, zapytywał swą duszę: „Jaką chorobę swoją dziś uleczyłeś? Jakiej się wadzie przeciwstawiłeś? Pod jakim względem stałaś się lepsza?”. Ostygnie gniew i stanie się bardziej umiarkowany, jeżeli będzie mu towarzyszyć świadomość, że dzień w dzień stanąć musi przed sędzią dla zdania rachunku (*sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum*). Co jest piękniejsze niż zwyczaj przetrząsania i dokładnego badania całego dnia? Jaki sen smaczny następuje po takim zbadaniu siebie! Jaki spokojny, jaki głęboki, jaki niezakłócony, gdy dusza jako stróż samej siebie i tajny sędzia człowieka po wnikliwym rozpoznaniu swego postępowania albo pochwali swe obyczaje, albo je zgani. Ja również praktykuję ten zwyczaj i dzień w dzień zdaję rachunek przed sobą. Gdy już zabiorą światło sprzed oczu, kiedy umilknie moja żona, która zna dobrze moje przyzwyczajenie, przechodzę w pamięci dzień od świtu do zmierzchu, uważnie badam i wszechstronnie roztrząsam wszystkie swe słowa i czyny. Niczego przed sobą nie zatajam, niczego nie pomijam.

De ira III, 36,1-2; tłum. L. Joachimowicz

Według Epikteta pojęcia moralne są od początku częścią składową ludzkiej natury i od ich stosowania zależy ludzkie szczęście, w czym pomocą jest dany przez Boga „opiekunczy duch”. Sumienie winno kierować życiem człowieka i czuwać nad nim, a lekceważenie tego głosu oznacza odwrócenie się od Boga⁴⁵. Odnotujmy też stanowisko Plutarcha (ok. 50–125 po Chr.), w którego pismach termin *syneidos* i derywaty występuje niezwykle często (np. *De sera* 11; *De tranq.* 19). Według Plutarcha sumienie przypomina człowiekowi popełnione czyny, oskarża i pozwala uznać popełnioną winę⁴⁶.

* * *

W zakończeniu można poczynić kilka sumujących obserwacji. Nie tylko brakuje jednego terminu na określenie sumienia, terminu łączącego świat biblijny i świat pogański, ale nie ma również w wymienionych kręgach kulturowych

⁴⁴ Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. 1, *O krótkości życia, O życiu szczęśliwym, O gniewie, O pocieszeniu do Marcji, O pocieszeniu do matki Helwii, O pocieszeniu do Polibiusza, O niezłomności mędrca, O Opatrzności, O pokoju ducha, O bezczynności*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 19652, s. 412–413; tekst łaciński za: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman> (20.01.2014).

⁴⁵ Por. W. Poplatek, *Istota sumienia*, s. 38–39. Na temat idei Boga i łączności z nim człowieka według Epikteta zob. G. Reale, *Historia filozofii*, t. 4, s. 142–144.

⁴⁶ C. Maurer, *synoida, syneidēsis*, s. 901–902.

jednego, koherentnego spojrzenia na sumienie. W Starym Testamencie i przede wszystkim we wczesnym judaizmie rozwinęło się kilka ujęć sumienia. Biblia Hebrajska mówi głównie o sercu jako centrum życia duchowego i moralnego człowieka, który winien podejmować swoje decyzje w łączności z Bogiem. Judaizm hellenistyczny otworzył się wprawdzie na myśl grecką, ale i tak główną jego inspiracją pozostaje przekaz biblijny. W przypadku świata greckiego stopniowo wyodrębniła się grupa terminów odnoszonych do sumienia (*synoida*, *syneidēsis* i inne), jednak i w tym przypadku brakuje ciągłości ewolutywnej znaczeń tych terminów. Dwa podstawowe zakresy ich użycia, jako „wiedzy” będącej wynikiem poznania i jako „świadomości” moralnej wartości czynów (i zdolność ich oceny), występują w pismach autorów pogańskich równolegle przez kilka stuleci. Pozostaje faktem, że w czasach poprzedzających chrześcijaństwo, *syneidēsis* określała m.in. sumienie, duchową instancję osądzającą postępowanie człowieka.

THE CONCEPT OF CONSCIENCE IN THE OLD TESTAMENT, EARLY JUDAISM AND GREEK-ROMAN WORLD (SUMMARY)

The aim of the paper is to analyse the concept of human conscience developed in the Old Testament, in the writings of Early Judaism and in the Greek and Roman literature as literary, religious and cultural background of New Testament theology. The three parts of the article embrace a broad panorama of the notion of conscience and its terminology. In the first part the author discusses the most important texts of the Hebrew Bible and Septuagint, especially the figurative and metaphorical use of the “heart” as conscience (hebr. *lēb*, *lēbāb*) as well as the use of Greek terminology in the Septuagint (Job 27:6; Ecc 10:20; Wis 17:10). The Jewish writings of the Second Temple period also reflected the concept of conscience. There are links in their writings either to the Hebrew Bible (cf. Qumran, Pseudepigrapha) or at the same time to biblical and Greek ideas (Philo of Alexandria, Josephus Flavius); the works of Philo contain the best elaboration of conscience. An investigation of the topic in the Greek and Roman literature concludes the analysis. The figurative and metaphorical appearance of conscience is known in the Greek literature (cf. Homer, Sophocles and others). On the other hand, the Greek and Latin authors formed their own special terminology (gr. *syneidos*, *syneidēsis*; lat. *conscientia*) and different opinions on the subject under discussion. However, it must be said, there is among the ancient authors no uniform, constant notion or description (definition) of human conscience.

DER ALTTESTAMENTLICHE, JUDAISTISCHE UND GRIECHISCH-RÖMISCHE GEWISSENSBEGRIFF (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel ist eine systematische Besprechung des Themas des Gewissens im Alten Testament, in jüdischen Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels sowie in der griechisch-römischen

Literatur. Dies ist der literarische und kulturelle Kontext dieses Begriffs, der später von den Christen übernommen wurde. Das Alte Testament kennt die Wirklichkeit des Gewissens, wenngleich sie mit Hilfe der Metapher dargelegt wird. Einen besonderen Platz räumen die biblischen Autoren dem Herzen (hebr. *lēb* lub *lēbāb*) ein, dessen Funktionen denen des Gewissens analog sind. Einige Texte der Septuaginta verraten schon den Einfluss des griechischen Denkens (Hi 27,6; Eccl 10,20; Weish 17,10). Genauso kennt das Gewissensphänomen die Literatur des frühen Judentums. Neben den Verweisen auf biblische Begriffe, tauchen vor allem bei den judenhellenistischen Autoren griechische Benennungen auf. Ein überaus ausführliches Studium des Gewissens wurde durch Philo von Alexandria dargelegt. Zudem treffen wir in der griechisch-römischen Literatur auf eine bildliche Sprechweise über das Gewissen (vgl. Homer, Sophokles). Die griechischen und dann auch die lateinischen Autoren haben jedoch eine Terminologie erarbeitet, welche die innere Urteilsfähigkeit über den moralischen Wert des Handelns beschreibt (gr. *syneidos*, *syneidēsis*; lat. *conscientia*). Die durchgeführten Analysen erlauben die Feststellung, dass in den biblischen und außerbiblischen Texten ein einheitlicher Gewissensbegriff fehlt. Mehr noch, es fehlt eine einheitliche Darstellungsweise und dies sowohl bei jüdischen, als auch bei griechischen und lateinischen Autoren.

Ks. ZDZISŁAW ŻYWICA
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

PAWEŁ APOSTOŁ O SUMIENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM W PIERWSZYM LIŚCIE DO KORYNTIAN

Słowa kluczowe: sumienie, wiedza, miłość, wolność, mięso, idolatria, grzech, zbawienie.
Key words: conscience, knowledge, love, freedom, meat, idolatry, sin, salvation.
Schlüsselworte: Gewissen, Wissen, Liebe, Freiheit, Fleisch, Idolatrie, Sünde, Erlösung.

Pierwszy List do Koryntian jest chronologicznie pierwszym Pismem, w którym Paweł Apostoł posługuje się terminem i ideą *sumienia*. Ośmiokrotnie stosuje w nim rzeczownik *syneidēsis* – *sumienie* (1 Kor 8, 7. 10. 12; 10, 25. 27. 28. 29) oraz tylko raz czasownik zwrotny *emautō synoida* (1 Kor 4, 4). Rzeczownik stosuje w pouczeniach dotyczących problemu spożywania przez chrześcijan korynckich mięsa ze zwierząt składanych w ofierze bożkom pogańskim. Formę czasownikową natomiast, gdy mówi o wierności w *posłudze* Chrystusowi i *szafarstwie tajemnicami Bożymi* w kontekście obszernego nauczania o mądrości krzyża (1 Kor 1, 10–4, 21). Dotychczasowi interpretatorzy Pism Pawła przedkładają zróżnicowane opinie w kwestii rozumienia przez niego słowa i idei *sumienia* w 1 Kor. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w przedstawianych analizach nie potrafią przezwyciężyć pewnych trudności interpretacyjnych, które rzeczywiście kreują określone niejasności, jeśli chodzi o wskazanie jednoznacznego sensu słowa *syneidēsis* i czasownika *synoida* w tych konkretnych jego zastosowaniach przez Apostoła. Wynika to niewątpliwie w pewnej mierze z rzeczywistych problemów zarówno językowych, jak i tematycznych, jakich przysparzają poszczególne teksty oraz ich bliższe i dalsze konteksty. W związku z powyższym, zdaniem autora niniejszego przyczynku naukowego, pojawia się przestrzeń dla kolejnych badań poświęconych tejże kwestii, by przedstawić nową próbę rozwiązania problemu dotyczą-

cego rozumienia przez Pawła terminu i idei *sumienia* w Liście. Co warto tu podkreślić, w Liście Paweł po raz pierwszy zajmuje się zagadnieniem chrześcijańskiego sumienia.

1 Kor 4, 1-5

Zastosowany przez Pawła w 4, 4 grecki czasownik *synoida* składa się z przyimka *syn* oraz czasownika *oida*, podobnie jak stosowany w rozdziałach 8 i 10 rzeczownik *syn-eidēsis*: *syn-oida*; *syn-eidon* (*syn-eidēsis*). Przyimek *syn* znaczy: *razem z, wspólnie, wewnątrz, w sobie*. Czasownik *oida* to perfectum, a *eidon* aoryst od *horaō*: *wiedzieć, widzieć, zobaczyć, ujrzyć, poznać, dostrzec, zauważyć*. Terminy *synoida* i *syneidēsis* oznaczają zatem: *wiedzieć, widzieć razem/wspólnie/w sobie/wewnątrz; widzieć, poznać w całości/kompleksowo; całościowe widzenie wewnątrz, komplementarne poznanie w sobie; całościowa wiedza wewnętrzna; świadomość posiadania całościowego widzenia/spojrzenia/poznania wewnątrz, w sobie*. Czasownik *synhoraō* znaczy: *zdawać sobie sprawę, dochodzić do siebie*¹.

Czasownik *synoida* użyty w tym kontekście w trybie oznajmującym czasu przeszłego (perfectum) wyraża stan aktualny będący skutkiem czynności uprzedniej. Chodzi tu zatem o posiadaną przez Pawła całościową aktualną wewnętrzną wiedzę, tj. komplementarne poznanie konkretnej kwestii, osiągnięte na drodze analitycznej weryfikacji i syntezy dotychczasowego stopnia poznania i stanu posiadania wiedzy w tejże kwestii. W tym przypadku Paweł dokonuje więc dogłębnego wniknięcia w siebie, wykorzystując przy tym cały swój ludzki potencjał poznawczy, na jaki go stać w tej jednej chwili i sprawie w tym celu, aby *zdać sobie sprawę*, czyli zyskać pełną świadomość co do zakresu i stanu dotychczas posiadanego poznania i wynikającej z niego całościowej wiedzy w kwestii osobistego *posługiwania Chrystusowi i szafarstwa tajemnicami Bożymi* (4, 1). Jakość posiadanej wiedzy weryfikuje w świetle kryterium *wierności* (*pistos*) Bogu, który go powołał na sługę Chrystusa i świadka Jego Ewangelii (1, 2)². Mając powyższe spostrzeżenia na uwadze, Jego słowa: „ouden gar emautō *synoida*” należy przetłumaczyć w następujący sposób: „żadnej bowiem w sobie nie *widzę* [winy]” lub: „nie mam bowiem w sobie *żadnej wiedzy* [o mojej winie]”. Z obu form tłumaczenia wynika, że Paweł nie widzi we wszystkich swoich zachowaniach obejmujących myślenie, wolę, mowę i czyny żadnych uchybień w osobistej *wierności* Bogu, Chrystusowi i Ewangelii. Jednak pomimo tego absolutnie pewnego przekonania, to nie on sam *wyda wyrok*,

¹ Por. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Popowski, Warszawa 1995.

² Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 78.

osądzi³ jakość tejże *wierności* ani tym bardziej nie wydadzą obiektywnego wyroku w tej sprawie chrześcijanie korynccy czy też jakikolwiek *trybunał ludzi* (4, 3). Co więcej, nawet jego *wewnętrzna wiedza* (*synoida* – *syneidēsis* – *sumienie*) jako najwyższa rangą «instancja – rzeczywistość – substancja» obecna w jego osobie nie ma wystarczającego *autorytetu* (*eksousia*) by *uznać go za sprawiedliwego* (*dedikaiōmai*) przed Bogiem Ojcem⁴. Jedynym, który ma autorytet w stopniu umożliwiającym wydanie absolutnie prawdziwego i definitywnego już sądu, to *Kyrios* – *Pan* – *Zmartwychwstały Jezus Chrystus* – *Syn Boży*. Jednoznacznie rozstrzyga o tym Paweł w słowach: „tym, który mnie osądza jest Pan” (4, 4). Nie może być inaczej, jest on przecież tylko *slugą* i *szafarzem*⁵, zaś jego *Pan* to jedyny Zbawiciel świata. Dlatego też tylko On może być jedynym wiarygodnym Sędzią wszystkiego i wszystkich. To właśnie w dziele zbawczym dokonany w Nim i *przez* Niego Bóg Ojciec *odnowił* całe stworzenie, które odtąd już jako *nowe stworzenie* żyjące w komunii z Nim jest w stanie skutecznie zmierzać ku *nagrodzie nieprzemijającej*, będącej owocem Bożego dzieła zbawienia (8, 6b; 9, 25; por. 1 Kor 15). Stąd też dla Pawła tylko On, jako Stwórca *nowego stworzenia*, jest w stanie przeniknąć wszystko i wszystkich, by wydobyć na światło dzienne nawet to, co pozostaje ukryte w ciemności (czyny i słowa) oraz ujawnić w pełnym świetle zbawienia zamiary woli i myśli ukryte w głębi serca ludzkiego (4, 5a). Dopiero po takim „prześwietleńiu” przez *Pana* każdego ze swych sług indywidualnie i po uznaniu go za *sprawiedliwego i wiernego*, otrzyma on od samego Boga Ojca *pochwałę*⁶, czyli *nagrodę nieprzemijającą* (9, 25)⁷.

1Kor 8, 1-13

W całym tym rozdziale Paweł trzykrotnie stosuje rzeczownik *syneidēsis*. Dwukrotnie z przymiotnikiem: *asthenēs* (8, 7) i *asthenous* (8, 10) – *słabe* oraz raz z imiesłowem *asthenousan* – *słabych* (8, 12)⁸.

³ *Anakrinō* – wydawał wyrok, osądzał, oceniał.

⁴ Por. G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* (16), Bologna 1995, s. 216–218.

⁵ Paweł z tak silną emfazą wskazuje tu na własną postawę *slugi* i *szafarza*, aby tym bardziej wyeksponować jej przeciwieństwo u niektórych członków Kościoła korynckiego.

⁶ *Epainos*: *pochwała, uznanie, sława*. Por. 1Kor 4, 5b.

⁷ Por. M. Bassler, *1 Corinthians 4: 1-5, Interpretation* 44 (1990), s. 179–183; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 212–220; D.E. Garland, *1 Corinthians. Baker exegetical commentars on the New Testament*, Grand Rapids 2003, s. 127–129; A.F. Johnson, *1 Corinthians. The New Testament Commentary Series*, Leicester 2004, s. 77–79.

⁸ W rozdziale ósmym nadto Paweł stosuje przymiotnik z rodzajnikiem *tois asthenesin* – *słabych* (8, 9) oraz imiesłów z rodzajnikiem: *ho asthenōn* – *słaby*. Rodzajnik nadaje obu formom znaczenie

W zarządzaniu systemem kultu i składanych w nim ofiar było przyjętą praktyką, że resztę mięsa z ofiarnych zwierząt, już po spaleniu jego części na ołtarzu, wydzieleniu do przygotowania posiłku w czasie sprawowania kultu, obdarowaniu nim kapłanów i samego ofiarodawcy, oddawano do wolnej sprzedaży w punktach handlowych⁹. Kupowanie mięsa w takich miejscach i przygotowywanie z niego posiłków spożywanych w domach oraz w czasie agap chrześcijańskich budziło poważne obawy, szczególnie u chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Obawiali się oni, że będąc gościem w domu etnochrześcijanina bądź podczas agapy może zostać im podane do spożycia mięso ze zwierząt ofiarnych. Obawy te powodowały na tyle silne kontrowersje, że doprowadzały do unikania przez judeochrześcijan zaproszeń etnochrześcijańskich braci oraz zasiadania z nimi przy jednym stole w ich domach i w czasie eucharystycznych agap. Nie dziwi zatem fakt, że sam Apostoł musiał zabrać w tej sprawie głos, by przedłożyć ewangeliczną wykładnię, wiążącą wszystkich chrześcijan Kościoła korynckiego. Nerozwązanie tej kwestii przyczyniłoby się niewątpliwie do jeszcze znacznieszego pogłębienia istniejących tam podziałów. Dotykał on bowiem samego „serca” życia Kościoła, tj. sprawowanej w nim Wieczerzy Pańskiej. Istniało realne niebezpieczeństwo podziału na dwa wrogie sobie stronnictwa i tym samym sprawowania dwóch oddzielnych Eucharystii w jednym Kościele (1 Kor 1, 10-16).

Wykładnię w sprawie legalności spożywania przez chrześcijan pokarmów składanych bożkom Paweł rozpoczyna konstatacją: „wiemy [posiadamy świadomość tego], że wszyscy mamy wiedzę (gnōsis)”¹⁰. Apostoł identyfikuje się tu z grupą chrześcijan, której wszyscy (*pantes*) członkowie posiadali *wiedzę* odnośnie do poruszanej kwestii¹¹. Jaką *wiedzę* (gnōsis) Paweł ma tu na myśli? Jej wykładnię podaje w 8, 4-6. Stwierdza tu, że on i grupa chrześcijan, do której się zwraca, doskonale wiedzą, że nie istnieje w całym kosmosie żaden bożek ani żaden bóg oprócz *Jedyne* (*heis*) *Boga* (*theos*). *A choćby nawet jacyś istnieli, o których mówi się iż są bogami, i rzeczywiście tak zwani bogowie*

rzeczownikowe. Dzięki zastosowaniu tych form Apostoł daje do zrozumienia, że *słabe sumienie* mają chrześcijanie *slabi*, tzn. chrześcijanie nieposiadający odpowiedniej *wiedzy, poznania* (gnōsis). Jej brak sprawia, że ich sumienia działają według wadliwych norm, tzn. nieukształtowanych jeszcze nową *wiedzą*. Por. G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 392–394; T. Patoka, *Kim są „slabi” w Kościele korynckim?*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, Fs. J.B. Szłaga, red. Z. Machnikowski, Pelplin 1998, s. 109–115.

⁹ W greckim mieście takim jak Korynt, zrezygnowanie z mięsa pochodzenia kultycznego, oznaczało w praktyce rezygnację ze spożywania jakiegokolwiek mięsa. Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 135.

¹⁰ Gnōsis – wiedza, poznanie, znajomość sprawy.

¹¹ Nie jest wykluczone, że ci chrześcijanie uważali jedzenie takiego mięsa za swego rodzaju akt chrześcijańskiego wyznania wiary i unosili się pychą, jeśli wątpiący bracia Kościoła brali z nich przykład. Nie uwzględniali przy tym faktu, że bracia postępowali wówczas wbrew własnym sumieniom, co skutkowało ich skalaniem. Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 135n.

i panowie ziemscy istnieją i to wcale nie tak mało (8, 4-5)¹², to prawdziwie dla nas (*hēmin*) – Paweł ma tu na myśli wszystkich chrześcijan – *istnieje jeden Jedyń Bóg Ojciec, Stwórca wszystkiego i wszystkich* – również tzw. panów i bogów ziemskich. Paweł przedstawia tu prawdę o pierwszym stworzeniu, zgodnie z biblijną tradycją o stworzeniu świata przedstawioną w Księdze Rodzaju (1–2). Nie jest to jednak dla chrześcijan pełna prawda o stworzeniu wszechświata, lecz tylko jej pierwsza odsłona. Drugi etap stwarzania przedstawia w dalszej części wersetu szóstego, gdy stwierdza, że w jedności z Bogiem Ojcem istnieje również Jego Syn Jezus Chrystus. Bóg Ojciec w zbawczym dziele dokonanym przez i w Jezusie Mesjaszu i Synu dokonał *nowego stworzenia* świata i ludzkości, a chrześcijanie wierzący w Jedyń Boga Ojca i Jego Syna Jezusa jako *nowe stworzenie* należą odtąd do Chrystusa, a przez Niego i w Nim należą również do Boga Jego Ojca jako Jego *przybrane dzieci* (8, 6; por. 1 Kor 3, 21-23). Apostoł w tych kilku słowach wyraził zwięzłe wyznanie wiary Kościoła, którego znajomość powinna rozwiązywać takie kwestie ortopraksji chrześcijańskiej, jak omawiany problem spożywania pokarmów ofiarnych¹³.

Nie wszyscy jednak – jak pokazało życie – mają taką *wiedzę*. Jest to niezwykle istotny brak, dlatego Apostoł spieszy temu zaradzić. Okazuje się jednak, że nie tylko *słabi* bracia muszą być pouczeni. Korekty potrzebują również ci, którzy mają już wyłożoną przez Pawła *wiedzę* (*gnōsis*). Okazuje się, że posiadana *wiedza*, choć co do swej istoty właściwa, to jednak nie posłużyła dobru ani jednemu, ani drugiemu i tym samym dobru całej wspólnoty korynckiej. Dla tych, którym brakowało *wiedzy* (*gnōsis*) postawa *mocnych* (*eksousia hymōn*) stała się źródłem ich zgorszenia, które może ostatecznie doprowadzić ich do wiecznego potępienia. Tych zaś, którzy ją już posiadali *wbijają w pychę* (*fysioi*)¹⁴, zamiast skłonić do *miłości* (*agapē*), która *buduje* (*oikodomei*) Kościół, tzn. służy budowaniu jego jedności i świętości. Popchnęła ich do grzechu, który przecież niszczy komunię zarówno *słabych*, jak i *mocnych* z Bogiem oraz między braćmi w Kościele (1 Kor 12–14). Nie wystarczy tylko znać prawdę Bożą w danej kwestii, ale w *Kościele Bożym* (1 Kor 1, 2) *należy też wiedzieć jak wiedzieć należy* (8, 2), tzn. każdy musi też mieć pełną świadomość tego, jak z posiadaną *wiedzą* powinno się postępować, by przysłużyć się zbawieniu

¹² Apostołowi chodzi tu o władców ziemskich roszczących sobie prawo do oddawania im czci boskiej.

¹³ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 138n; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 398–404; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 373–375; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 137n; R. Kerst, *1 Kor 8, 6, ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 66 (1975), s. 130–139; J. Murphy-O'Connor, *1 Cor., VIII. 6: Cosmology Or Soteriology?*, *Revue Biblique* 85 (1978), s. 253–267; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Nowy Komentarz Biblijny*, t. VII, Częstochowa 2009, s. 277–281.

¹⁴ *Fysioō* – nadymać pychę, wbijać w pychę, napępniać próżnością.

własnemu i współbraci. Ten, kto kocha Boga doskonale o tym wie, ponieważ w pełni zdaje sobie sprawę, że jedynie ten, kto kocha Boga jest *przez Niego poznany* (*egnōstai hyp' autou*), tzn. wybrany w miłości, uznany w niej i przyjęty oraz włączony we wspólnotę miłości z Nim już tu na ziemi, a która to komunია znajdzie swe doskonale wypełnienie w odwiecznej miłości Bożej w eschatycznej wieczności (8, 3). Widać tu wyraźnie jak Pawłowe rozumienie *gnōsis* jest głęboko zakorzenione w tradycji biblijnej. Biblia nie widzi w *poznaniu* Boga jedynie obiektywnego procesu przyswajania wiedzy o Nim, lecz przede wszystkim pełne miłości oddanie się Mu, właściwe pojmowanie Go i zjednoczenie się z Nim¹⁵.

Niektórzy chrześcijanie z powodu braku wyłożonej przez Pawła *wiedzy* mają *sumienie słabe* (*syneidēsis asthenēs*), które z tej to właśnie przyczyny działa w nich według wadliwych norm. Skutkiem braku *wiedzy* jest więc ich obiektywnie nieprawdziwe przekonanie, że spożywając pokarmy ofiarne włączają się pośrednio w kult bożków (8, 7), choć subiektywnie jest ono prawdziwym przekonaniem podmiotu. To ich wewnętrzne przekonanie o realnym istnieniu powoduje *kalanie się, plamienie* (*molynetai*)¹⁶ ich *słabego sumienia*, rodząc w nich poczucie moralnego zbrukania siebie jako chrześcijan z powodu udziału w kulcie bałwochwalczym¹⁷. Dzieje się tak, choć dla Pawła i dla mających *wiedzę*, jest oczywiste, że to nie pokarm przecież, lecz miłość przybliżyła do Boga Ojca i Jego Syna Jezusa. To jedynie ona buduje prawdziwą komunię z Nim i między braćmi w Kościele, i tylko ona zyskuje u Niego uznanie (8, 3). W świetle głoszonej przez Pawła Ewangelii, chrześcijanie nie stają się ubożsi materialnie i duchowo, gdy przestają spożywać tego rodzaju potrawy, ani też nie wzrastają w znaczeniu u Boga i nie przysparzają sobie ewangelicznego splendoru pośród braci¹⁸.

¹⁵ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 136n; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 395–398; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 363–373; A.R.A. Horsley, *Gnosis in Corinth. 1 Corinthians 8, 1–6*, NTS 27 (1980), s. 32–51; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 135–137; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 281–283.

¹⁶ Czasownik *molynesthai* występuje stosunkowo rzadko w LXX. W Jr 23, 11; Iz 65, 4 i Zch 14, 2 oznacza skalanie rytualne. W Nowym Testamencie występuje, oprócz badanego tekstu, tylko w Ap 3, 4 i 14,4, gdzie oznacza skalanie seksualne i bałwochwalcze.

¹⁷ Por. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums 10, Leiden 1971, s. 425; J.M. Gundry-Volf, *Sumienie*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 795; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 405. H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidēsis bei Paulus: Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissenbegriff* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/10), Tübingen 1983, s. 241 uważa, że *syneidēsis* oznacza w tym miejscu całość człowieka, stąd też widzi tu skalanie nie tylko subiektywne, ale i obiektywne, czyli *splamienie* nie tylko sumienia, lecz całej osoby ludzkiej.

¹⁸ Por. D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 378–385; J. Murphy-O'Connor, *Food and Spiritual Gifts in 1 Cor 8:8*, The Catholic Biblical Quarterly 41 (1979), s. 292–298; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 283n.

W przekonaniu Pawła *splamienie* sumień chrześcijan *słabych* to nie jest najgorsze, co może się wydarzyć. To nie koniec złych konsekwencji błędnych postaw i działań *mocnych*. Od wersetu dziewiątego Apostoł zwraca się do *unoszących się pychą* członków Kościoła w tonie już stanowczo napominającym. Jego słowa brzmią teraz surowiej niż wcześniej, ponieważ zaczynają dotyczyć znacznie groźniejszych konsekwencji postaw i działań *mocnych*. Wyraźnie ostrzega: „Uważajcie jednak, aby wasza *wolność wyboru (eksousia)*¹⁹ nie stała się przyczyną zgorszenia słabych” (8, 9). Dla Pawła to postawa miłości, a nie wynoszenie się nad braci, uchroni ich przed *zgorszeniem się, potknięciem (proskomma)*, które to bez wątpienia oddali ich od Boga i Jego zbawienia w Jezusie. I nie ma tu znaczenia fakt, że *wiedza*, jaką posiadają *mocni*, jest właściwa i sama w sobie może usprawiedliwić ich działania w omawianym przypadku. Chrześcijanie, *mający wiedzę (echonta gnōsin)*, kierując się posiadaną *wolnością*, mogą zapraszać swych przyjaciół na ucztę do świątyni²⁰, a ich sumienie nie osądzi negatywnie tego czynu. Jednak ze względu na skutki, jakie może spowodować, a mianowicie, że *słabi* chrześcijanie biorąc, z nich przykład, zaczną sami spożywać pokarmy z ofiar składanych bożkom i uczestniczyć w ucztach świątynnych, będą nadal wewnętrznie przekonani, że rzeczywiście biorą udział w kulcie bałwochwalczym; tak to osądzi ich *słabe sumienie* (8, 10). Przed takimi postawami i działaniami Paweł napomina *mocnych*: „I tak, to twoja wiedza sprowadza zgubę (apollytai) na słabego brata, za którego umarł Chrystus” (8, 11). Dla Pawła sama tylko *wiedza*, choć co do treści odpowiadająca prawdzie Bożej, lecz pozbawiona miłości może ostatecznie doprowadzić *słabego brata* do upadku i wiecznego potępienia, od którego przecież uwolnił go Chrystus, umierając za niego na krzyżu. Słabi chrześcijanie z powodu przyjęcia obcych dla siebie norm moralnych, choć właściwych dla *mocnych*, będą postępować według norm sprzecznych z ich wewnętrznymi przekonaniem. Mocny chrześcijanin *grzeszy (hamartanontes)* w ten sposób przeciwko słabym braciom. Paweł znacznie surowiej niż poprzednio ocenia tu postawę *mocnych*, bowiem nie chodzi tu już tylko o *splamienie* słabego sumienia. Tę postawę Paweł klasyfikuje jako grzech, ponieważ *mocny* tak postępując, *zadaje ranę (typtontes)* słabym sumieniom braci. Zadana rana uszkadza prawidłowe funkcjonowanie już i tak słabego sumienia, co powoduje, że *zranione* sumienie nie będzie w stanie chronić ich osobistej prawości we wszystkich, a nie tylko w tych konkretnych działaniach i postawach. Jego stan zamiast być lepszym stanie się jeszcze gorszym niż poprzedni, już i tak

¹⁹ *Eksousia* – prawo do [jakiegoś czynu, działania], władza, możliwość, moc, upoważnienie.

²⁰ W starożytności jeśli ktoś nie posiadał wystarczająco dużego pomieszczenia w domu do zorganizowania uczyty dla wielu osób, zapraszał swych przyjaciół na ucztę do świątyni, a tu podawane mięso na pewno było mięsem ofiarnym. Por. Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 140.

przecież niewłaściwy²¹. To dlatego Paweł tak jednoznacznie i nadzwyczaj stanowczo napomina, że postępując w ten sposób *przeciwko samemu Chrystusowi grzeszą* (8, 12). Brak miłości bliźniego jest zatem grzechem nie tylko przeciwko niemu, ale również *grzechem przeciwko Chrystusowi* (*eis Christon hamartanete*; 1 Kor 8,12). Tak surowa ocena postawy *mocnych* jest powodowana przekonaniem, że grzesząc przeciwko braciom nie tylko przyczyniają się do ich potępienia, ale też dlatego, że sami tak postępując, zmierzają niechybnie do zguby wiecznej. Miłość *mocnych* wobec *słabych* nie może ograniczać się jedynie do dobroduszej uprzejmości, lecz musi być radosnym rezygnowaniem z posiadanej *wolności*, by uchronić *słabych* przed zgorzeniem, grzechem i potępieniem. Miłość powinna stawiać granice wolności ze względu na zbawcze dobro brata w taki sam sposób, jak Miłość Boga pogodziła się z ograniczeniem mocy i chwały Krzyża Chrystusa przez tych, dla których stał się on *zgorzeniem* i *głupstwem* (1, 17-31)²².

Należy zauważyć, że w przeprowadzonej argumentacji Paweł ukazuje trzy stany – niejako trzy „oblicza” – sumień chrześcijan Kościoła korynckiego oraz wskazuje na źródła ich pochodzenia. Poszczególne stany przedstawia kolejno w gradacji zstępującej, tj. w coraz to gorszej ich kondycji. Najpierw mówi o sumieniu *słabym* i wskazuje, że jego *słabość* wynika z braku *wiedzy, poznania* Boga i Ewangelii. *Słabe* sumienia *słabych* chrześcijan doznają jeszcze *splamienia, skalania się*. Dzieje się tak w sytuacji, gdy spożywają oni pokarmy z ofiar składanych bożkom, do których rzeczywistego istnienia są nadal przekonani. *Słabe* i *skalane* sumienia mogą zostać nadto *zranione* działaniami chrześcijan *mocnych*. *Zranione* sumienie prowadzi niewątpliwie do zguby wiecznej *słabych* chrześcijan. Dlatego każdy *mocny* chrześcijanin, przyczyniając się do tego grzeszy nie tylko przeciwko bratu, ale również przeciwko samemu Chrystusowi, co w konsekwencji również jego samego doprowadzi do potępienia wiecznego.

W celu uniknięcia zarówno wymienionych skutków, jak i ich przyczyn, *mocni* chrześcijanie powinni brać przykład z Pawła – swego Apostoła. W uroczystej formule zapewnia on wszystkich, że *jeśli pokarm miałby stać się powodem do zgorzenia brata w wierze, to on sam nigdy nie będzie jadł mięsa, by nie gorszyć brata* (8, 13)²³.

²¹ Por. J.M. Gundry-Volf, *Sumienie*, s. 795.

²² Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 141; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 405–410; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 385–391; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 138–142; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 284–287.

²³ Por. G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 410; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 391–393; W.G. Thompson, *1 Corinthians 8: 1-13, Interpretation* 44 (1990), s. 409–411.

1 Kor 10, 1 – 11, 1

Po ukazaniu osobistej wolności w Chrystusie i wierności w posłudze apostołskiej ze względu na wieczną nagrodę (9, 1-27)²⁴, Paweł odwołuje się do niektórych wydarzeń z dziejów Izraela. Przedstawioną tu argumentację prowadzi w sposób głęboko przemyślany w tonie znacznie surowszym niż poprzednio, ponieważ zmierza do postawienia braci przed decydującym i zarazem bardzo trudnym dla nich rozstrzygnięciem. Zażąda od nich natychmiastowej zmiany dotychczasowego postępowania w Kościele, pomimo tego, że są przekonani co do słuszności swego postępowania, tj. zgodnego z dotychczas posiadaną *wiedzą* i ukształtowanym zgodnie z nią sumieniem.

Odwołując się do wydarzeń z okresu wyjścia z niewoli egipskiej i pobytu Izraela na pustyni, Apostoł napomina *mocnych* braci, by nie popełniali teraz tego samego błędu, jaki wówczas popełnili ich przodkowie: *pożądali złego i dlatego, nie znajdując upodobania u Boga, poginęli na pustyni* (10, 1-6)²⁵. Stało się tak, ponieważ *nie wiedzieli jak wiedzieć należy* (8, 2), tzn. nie mieli tej świadomości, że sama przynależność do narodu wybranego, a nawet korzystanie z Bożych dobrodziejstw, nie gwarantuje tego, by każdy Izraelita z osobna znalazł u Niego *upodobanie* (*eudokēsen*)²⁶. Nie kochali oni Boga i dlatego nie zostali przez Niego *uznani* (*egnōstai*; 8, 3) za godnych wejścia do ziemi obietnicy. Z wydarzeń tych wierni Kościoła korynckiego powinni wyciągnąć właściwe wnioski (10, 6. 11). Muszą *wiedzieć jak wiedzieć należy* (8, 2), by osiągnąć *nagrodę nieprzemijającą* (9, 25). Nie wolno im zatem uczestniczyć w kulcie bałwochwalczym²⁷, oddawać się rozpuście, wystawiać Pana na próbę i szemrać przeciwko Niemu (10, 7-10; por. Wj 32, 6; Lb 25, 1. 9; 21, 5n; 14, 2. 35n). Wyliczając te konkretne działania, Apostoł chce powiedzieć, że nie wolno im ulec żadnej pokusie *pożądania złego* (10, 6), stąd napomnienie: „Niech przeto ten, komu wydaje się, że stoi, baczy, aby nie upadł” (10, 12).

²⁴ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 153–155; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 415–455; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 417–444; A. Gieniusz, *Spotkanie ze Zmartwychstałym jako postawa Pawłowej misji do pogan i Żydów*, *Verbum Vitae* 1 (2002), s. 163–184; F.S. Jones, *Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie*, Göttingen 1987, s. 42–53; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 143–152; D.B. Martin, *Slavery as Salvation. The Metaphor of Slavery in pauline Christianity*, New Haven–London 1990, s. 50–85; H.P. Nasuti, *The Woes of the Prophets and the Rights of the Apostle. The internal Dynamics of 1 Corinthians 9*, *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988), s. 246–264; P. Richardson, *Pauline Inconsistency. 1 Corinthians 9: 19-23 and Galatians 2: 11-14*, *The New Testament Studies* 26 (1979), s. 347–362; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 291–309.

²⁵ Por. Wj 13, 21; 14, 20; 16, 4. 35; Pwt 8, 3; Lb 14, 16; 11, 4. 34; Ps 106[105], 14.

²⁶ *Eudokēō* – uznawać za dobre, spodobać się komuś, upodobać sobie kogoś lub coś, mieć upodobanie w kimś lub czymś.

²⁷ Od wersetu 14 Paweł wyjaśnia co uważa za akt bałwochwalczy popełniany przez niektórych wiernych Kościoła – to oddawanie czci demonom.

Niewiedza może prowadzić do pożądania zła, wiedza natomiast może z kolei wieść do pychy. I rzeczywiście doprowadziła do niej niektórych wiernych Kościoła (8,1d). Sądzi, że przy ich mądrości i obfitości darów Ducha Świętego mogą w sposób zupełnie nieograniczony korzystać z wolności chrześcijańskiej, że nie muszą się wcale oglądać na nikogo ani na nic. Paweł jednak stawia granicę tej wolności, jest nią dobro zbawcze bliźniego. Nie wolno nikomu w Kościele ulec pokusie wynoszenia się nad innych i doprowadzać przez to braci do grzechu²⁸. A jeśli już kogoś nawiedzi pokusa, to niech też będzie pewny, że nie jest ona większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi (10, 13a). Oznacza to, że każdą pokusę można pokonać. To przekonanie Apostoła wpływa z jego *poznania* odwiecznej wiernej miłości Boga. Nie dozwala On nikogo kusić ponad to, co każdy jest w stanie znieść²⁹. Zsyłając pokusę wskazuje również sposób jej pokonania (10, 13b)³⁰. Wskazywanym przez Boga, za pośrednictwem Apostoła, narzędziem jej pokonania jest *miłość* (8, 3). Udowadniając, że kochają Boga, koryntianie muszą wyrzec się bałwochwalstwa, czyli uczestnictwa w ucztach świątynnych (10, 14; 8, 10)³¹. Dlaczego? Ponieważ uczestniczą już w Eucharystii, która prawdziwie *jest udziałem we Krwi i Ciele Chrystusa* (10, 16)³². Bierze w niej udział cały Kościół i cały też Kościół przez to uczestnictwo *tworzy jedno Ciał Chrystusa* (10, 17) – Kościół Boga Ojca (1, 2), stąd też chrześcijanie muszą czuć się w pełni odpowiedzialni za swoich *słabych* braci. Nie wolno im wystawiać ich na pokusę bałwochwalstwa, grzechu prowadzącego do wiecznego potępienia (8, 11). Dlaczego Paweł pisze o bałwochwalstwie, skoro on sam i *mocni* wiedzą, że nie ma żadnych bogów ani panów poza Bogiem Ojcem i Jego Synem Chrystusem. Dlatego, ponieważ

²⁸ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 156; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 311–313.

²⁹ Tym, co może zachować chrześcijanina od upadku i utrzymać w postawie *stojącej* jest nieprzerwane czuwanie, by nie polegać tylko na sobie samym, lecz zwracać się nieustannie do *wiernego Boga*. Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 160n.

³⁰ Por. W. Baird, *1 Corinthians 10: 1-13*, Interpretation 44 (1990), s. 5–21; I. Broer, *Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle. 1 Kor 10, 12s im Kontext von 1 Kor 10, 1-13*, w: *Neues Testament und Ethik*, red. R. Schnackenburg, Freiburg 1989, s. 299–325; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 467–480; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 447–469; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 154–165; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 313–315.

³¹ Podobnie jak Apostoł, muszą *poskramiać swoje ciało i brać je w niewolę* (9, 27). Paweł nie kończy pouczeń w nastroju przygnębienia, lecz akcentem pozytywnym (por. 4, 5; 4, 14; 5, 8; 6, 11. 20; 8, 13).

³² Żaden kult nie jest dla Pawła pusty i bezprzedmiotowy. Przenosi on każdego uczestnika w realną wspólnotę z tym, komu jest poświęcony. Dla chrześcijan Krew Chrystusa to nie magiczna substancja, lecz rzeczywista krew Chrystusa przelana na krzyżu, dzięki której ludzkość została odkupiona i uwolniona z grzechów. Przez jej spożywanie dostępują oni rzeczywistego udziału w Ofierze Chrystusa, w jej skutecznej mocy zbawczej. Udział w *Ciele Chrystusa* jest realnym udziałem w tym ciele, które zostało wydane na śmierć na krzyżu. W tym wydarzeniu zostało подарowane chrześcijanom uczestnictwo w cierpieniach i śmierci Jezusa.

mocni bracia nie wiedzą jak wiedzieć należy (8, 2), tzn. nie wiedzą, że poganie, czcząc domniemanych bożków i panów, w rzeczywistości to wszystko co składają im na ołtarzach, *samym demonom składają w ofierze* (10, 20). Dlatego też nie wolno im uczestniczyć w kulcie pogańskim, ponieważ uczestnicząc w nim, w rzeczywistości uczestniczą w kulcie demonów³³. A przecież chrześcijanom *nie wolno pić z kielicha Pana i z kielicha demonów, ani też zasiadać przy stole Pana i przy stole demonów* (10, 21), *aby nie pobudzać do zazdrości Pana* (10, 22a), jak to czynił Izrael na pustyni, za co został surowo ukarany (10, 7). Muszą mieć tego pełną świadomość, *wiedzieć jak wiedzieć należy* (8, 2), stąd też nie pozostaje im nic innego jak całkowicie podporządkować się żądaniom Apostoła. W przeciwnym razie udowodnią, że ulegli pokusie wynoszenia się nawet nad samego *Pana* (10, 22b, a taka postawa jest nie do zaakceptowania w świetle miłości Bożej (10, 23; 8, 1d). Każdy zatem udział w pogańskim kulcie czy w ucztach świątynnych, jest niebezpieczny nie tylko dla braci *slabych*, których może to zgorszyć, lecz również dla *mocnych*, którzy nie mają takiej świadomości. Pogański kult prowadzi bowiem do rzeczywistego spotkania z realnie istniejącymi *demonami*. Dlatego też kto chce zasiadać przy stole Chrystusa i przy stole demonów, próbuje czegoś co nie może ująć bezkarnie³⁴. Jedyną właściwą postawą i działaniem chrześcijanina, by uniknąć kary wiecznej jest miłość Boga, gdyż tylko wtedy znajdzie on *uznanie* u Niego (8, 3) i *nagrodę wieczną* (9, 25)³⁵.

Pozostaje jednak jeszcze pytanie, jak należy rozwiązać problem spożywania pokarmów, w domach i na agapach, sporządzonych z mięsa ofiarowanego bożkom? Paweł odpowiada, że chrześcijanie *mają prawo (eksousia)*, *wolno* im (*eksestin*; 10, 23) kupować wszelkie produkty będące w wolnej sprzedaży w sklepach. Zanim jednak skorzystają z tego daru wolności, muszą rozważyć w świetle woli Bożej wyrażonej w Ewangelii Chrystusa, czy przyniesie to *korzyść, pożytek (symferei)*, czy posłuży to *budowaniu (oikodomei)* (10, 23; 8, 1), czy będzie wyrazem miłości Boga i Jego Kościoła, czy wreszcie posłuży budowaniu właściwego sumienia, tzn. zdolnego pewnie i skutecznie doprowadzić chrześcijanina do *nagrody wiecznej* (9, 25). Ze względu na zbawienie wieczne wszystkich członków Kościoła, żaden z nich nie może unosić się pychą

³³ Za postaciami bożków i panów ukrywają się istoty niewidzialne: *demony i moce ciemności*.

³⁴ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 163–165.

³⁵ Por. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, in: *Studien zu Antike und Urchristentum*, red. G. Bornkamm, München 1963, s. 138–176; R. Fabris, *Eucaristia e comunione ecclesiale in Paolo (1Cor 10)*, Parola Spirito e Vita 7 (1979), s. 142–158; E. Franco, *Comunione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paolino*, Brescia 1986, s. 45–69; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 480–489; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 473–482; E.J. Jezierska, *Udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa*, w: *Eucharystia*, red. J. Krucina, Wrocław 1987, s. 159–178; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 163–168; H.J. Klauck, *Eucharistia und Kirchengemeinschaft*, Wissenschaft und Weisheit 49 (1986), s. 1–14; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 328–333.

i szukać tylko swego (*heautou*), czymkolwiek to swego miałoby być. Zawsze trzeba szukać dobra zbawczego brata w wierze, za którego umarł Chrystusa (8, 11). Ze względu na te nadrzędne wartości, zdecydowawszy się już zakupić pokarmy ze wspomnianych sklepów, powinni to robić bez żadnego *dochodzenia* (*anakrinontes*)³⁶ czy konkretny produkt pochodzi z uboju rytualnego, czy też nie³⁷. Nie powinni tego robić, jak wyjaśnia Apostoł: *ze względu na sumienie* (10, 25). Kryterium rozstrzygającym o przyjęciu takiej właśnie postawy jest zatem dobro sumienia. Chodzi mu tu zapewne o uniknięcie *skalania* sumienia *słabych* braci po spożyciu przez nich potrawy ze świadomością, że pochodzi ona z ofiar kultycznych. Wszystkie te niepokoje, dochodzenia i osądy powinno zastąpić głębokie przekonanie prawdy objawionej, że: *Pańska jest [...] ziemia i wszystko, co ją napelnia* (10, 26)³⁸, że jedyny istniejący *Pan Bóg* jest Stwórcą całego świata. Dlatego też, skoro wszystko od Niego pochodzi, to ze spokojnym sumieniem powinni spożywać wszystko jako pochodzące od Niego dary, składając Mu przy tym dziękczynienie i uwielbienie: *Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie* (10, 31) – słyszą koryntianie od swego Apostoła. Takie rozstrzygnięcie powinni zaakceptować i stosować je w relacjach między wiernymi Kościoła (między braćmi w wierze), jak również w sytuacji, gdy jakiś niewierzący zaprosi ich do własnego domu na ucztę, nic nie mówiąc o pochodzeniu pokarmów postawionych na stole.

Inną natomiast postawę należy przyjmować w sytuacji, gdy niewierzący poinformuje zaproszonego chrześcijanina, że to, co podał do zjedzenia było wcześniej złożone w ofierze bożkom. Wówczas nie powinien on spożywać przygotowanych pokarmów, ale nie ze względu na siebie samego, lecz ze względu na niewierzącego gospodarza (10, 28). Paweł daje tu jednoznacznie do zrozumienia, że sumienie niewierzącego nie ma prawa oceniać postawy chrześcijanina: *Bo dlaczego by czyjeś sumienie miało wyrokować o mojej wolności?* – pyta (10, 29b). Jego własne sumienie go nie oskarża i dlatego nie czuje się winnym grzechu, gdyż ma *wiedzę*, dlatego pyta: „Jeśli ja w łasce uczestniczę, to dlaczego *krzywdząco się o mnie mówi* (*blasfēmō*)³⁹ z powodu tego za co ja dziękuję” (10, 30)⁴⁰. Jednak pozyskana wiedza o kultycznym pochodzeniu pokarmów, powinna okazać się wystarczającym powodem do powstrzymania się od ich spożywania ze względu na dobro informującego go niewierzącego

³⁶ *Anakrinō* – dochodzić, dopytywać się, roztrząsać, osądzać.

³⁷ Cokolwiek dzieje się przy uboju zwierząt, nie powinno to obchodzić chrześcijan.

³⁸ Por. Ps 24[23],1. Nie ma tu sytuacji takiej jak w gospodach świątynnych, tj. stołu demona, przy którym nie wolno zasiadać chrześcijanom.

³⁹ *Blasfēmō* – krzywdząco mówić, bluźnić, przeklinać, lżyć, spotwarzać, urągać komuś.

⁴⁰ Sumienie konkretnej osoby nie ma takiego upoważnienia, by mogło wpływać na kształtowanie sumienia kogoś innego. Taką rangę i władzę ma jedynie Ewangelia Chrystusa, otwiera ona bowiem drogę pełnego poznania Boga w miłości i prawdzie zbawczej.

gospodarza domu. Gość o mocnej *wiedzy* i *sumieniu*, powinien więc powstrzymać się od ucztowania, by uczując w takich okolicznościach nie stać się przyczyną zgorszenia i nie zamknąć gospodarzowi drogi do wiary w Boga Ojca i Jego Syna Jezusa, który umarł dla jego zbawienia. Musi też pamiętać, że spożywając takie pokarmy w tych okolicznościach sam stałby się winnym grzechu przeciwko Chrystusowi (8, 12). Zatem kryterium rozstrzygającym o spożywaniu bądź niespożywaniu potraw pochodzenia kultycznego jest ostatecznie zbawcze dobro brata w wierze, własne oraz osób niebędących jeszcze chrześcijanami. Imperatyw Pawła nie pozostawia tu żadnych wątpliwości. Chrześcijanie słyszą jego zdecydowany nakaz: *Nie bądźcie, zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego* (10, 32). Muszą zatem postępować tak jak sam Apostoł ze względu na zbawienie braci i własne. Kierując się logiką miłości, oddaje tym samym chwałę Bogu, a nie sobie samemu (10, 33). Zbawienie dokonuje się nie tylko dzięki głoszeniu Słowa. Niezwykle ważne przy tym jest również świadectwo życia nim. Dobry przykład ułatwia zbawcze działanie Boga, natomiast utrudnia je postawa gorsząca ewangelizatorów. Paweł głosi Ewangelię i daje dobre świadectwo życia jej Słowem w każdym czasie i w każdych okolicznościach, dlatego też założony przez niego Kościół powinien brać przykład życia ewangelicznego od niego jako ich Apostoła i ojca w wierze (11, 1; por. 1Kor 4, 9-13; 8, 13; 9, 19-22; Flp 2, 5n; 2, 16)⁴¹.

Podsumowanie

Termin *sumienie* – *syneidēsis* (*synoida*) Paweł mógł przejąć od Kościoła korynckiego⁴². Argumenty przemawiające za tą hipotezą to: zastosowanie przez niego terminologii po raz pierwszy właśnie w 1 Kor, i to aż dziewięciokrotnie. Nadto w 2 Kor używa jej jeszcze trzykrotnie. W sumie w dwóch Listach do Koryntian występuje aż dwanaście razy, podczas gdy w pozostałych jego Pismach pojawia się osiem razy (Rz-3; 1Tm-4; Tt-1). Ponadto, kontekst w którym pojawia się po raz pierwszy termin *syneidēsis* w 1 Kor (w sumie

⁴¹ Por. W. de Boor, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 1167–1171; H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidēsis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff*, Tübingen 1983, s. 265–276; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 490–513; D.E. Garland, *1 Corinthians*, s. 487–503; F.S. Jones, *Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus*, s. 53–57; G. Garbaglio, *La Prima Lettera ai Corinzi*, s. 480–489; A.F. Johnson, *1 Corinthians*, s. 168–177; M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, s. 339–346; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen 1989, s. 220–235; U. Vanni, *Duchowość Pawła*, w: *Historia duchowości*, t. 2: *Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, Kraków 2003, s. 145–185; W.L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico 1985, s. 223–263.

⁴² Por. C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, London 1958, s. 64n; J.M. Gundry-Volf, *Sumienie*, s. 794.

osiem razy) wskazuje, że funkcjonował on tam jako kategoria etyczno-moralna, gdyż chodzi tu o rozstrzygnięcia w kwestii spożywania bądź odmowy spożycia przez chrześcijan pokarmów z mięsa zwierząt składanych w ofierze pogańskim bożkom, czyli o pewną formę uczestnictwa chrześcijan w kulcie bałwochwalczym. Wreszcie, wierni Kościoła korynckiego od samego początku jego istnienia w przeważającej większości to etnochrześcijanie, stąd też Paweł był niejako zobligowany do stosowania terminologii bliskiej tej właśnie części Kościoła, która to z biegiem czasu, jeszcze za życia Apostoła, szybko rozrastała się liczebnie, w przeciwieństwie do grupy judeochrześcijan. Paweł miał więc świadomość, że przyszłość Kościoła Jezusa leży poza judaizmem i dlatego świadomie przejmował terminologię świata hellenistycznego, do którego z coraz większym rozmachem wchodziło chrześcijaństwo. Sam wychował się też w środowisku diaspory, więc nieobca mu była kultura i religia hellenistyczna, co znacznie ułatwiało mu przejmowanie i nadawanie pojęciom etycznym religii pogańskich sensu i znaczenia ewangeliczno-chrześcijańskiego Kościoła Jezusa, żyjącego i działającego w tym właśnie świecie. Przejmując tę terminologię jako pogańską kategorię etyczną, nadawał jej sens i znaczenie zgodne z przesłaniem Ewangelii Chrystusa, czyniąc z niej w ten sposób chrześcijańską kategorię moralną.

Z przeprowadzonych powyżej analiz tekstów można zasadnie wnosić, że Paweł rozumie *sumienie* jako swego rodzaju wewnętrzny „trybunał” sprawdzający i pomagający chrześcijaninowi kierować swoim własnym zachowaniem obejmującym wolę, myśli, słowa i działania. Nie ma ono jednak na stałe, tj. od początku aż do końca swego istnienia i funkcjonowania w konkretnym podmiocie, charakteru absolutnie doskonałego i nieomylnego w ocenach i osądach. Dlatego, aby mogło ono spełnić swoją funkcję w sposób obiektywny – w pełnej prawdzie i sprawiedliwości, czyli w sposób zamierzony przez Stwórcę i Zbawiciela ludzkości – musi podlegać procesowi nieustannej formacji i udoskonalania *poznaniem* (*gnōsis*) Boga i Jego woli ogłoszonej w osobie i zbawczym dziele Jezusa – w Ewangelii Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa i Syna Bożego. *Poznanie* to nie polega na zdobywaniu samej tylko intelektualnej wiedzy (informacji) o Bogu i Jego dziele zbawczym, lecz przede wszystkim na egzystencjalnym doświadczeniu Jego odkupieńczej miłości i osobistej miłości odkupionego jako odpowiedzi na nią w Duchu Świętym. Sama wiedza o Bogu również musi być osiągnięta na drodze miłości, miłości wzrastającej w swej jakości i stopniu aż do absolutnie pełnego zjednoczenia się z Nim w doskonałej harmonii jako odwieczną Miłością zbawczą skierowaną przez Stwórcę do swojego stworzenia. Dla Pawła wewnętrzny „trybunał” w swej istocie to *poznanie* Boga Ojca i Jego Syna Jezusa w miłości i *przez* miłość, która stawia granice nawet wolności ludzkiej. Nie jest ono dla Apostoła jakąś rzeczywistością zewnętrzną względem podmiotu, stojącą nad nim jako sędzia (inny podmiot

osądzający), lecz jawi się jako wewnętrzna intelektualno-duchowa substancja podmiotu, kształtowana i udoskonalana na drodze *poznawania* Boga w miłości. Konstytutywna funkcja tej substancji polega na ocenie i osądzie zachowania samego podmiotu w kategoriach dobra bądź zła, zbawienia bądź potępienia, zdobycia bądź niezdobycia nagrody nieprzemijającej⁴³. Zatem fundamentalnym i niezbywalnym przymiotem sumienia jest wypełnić swą konstytutywną funkcję, tj. doprowadzenie podmiotu do zbawienia wiecznego. To właśnie ten eschatologiczny zbawczy cel każdego człowieka, jakim jest życie wieczne w Bogu, stanowi samą esencję istoty i autentyczny sens istnienia i funkcjonowania sumienia w każdej osobie ludzkiej.

PAUL APOSTLE ABOUT CHRISTIAN CONSCIENCE IN THE FIRST LETTER TO CORINTHIANS (SUMMARY)

Paul defines a conscience as inner "tribunal" seat testing and advises Christians on how to guide their behaviour. However, it is neither absolutely perfect nor unmistakable in its assessments or opinions. Thus, it shall be continuously improved by the recognition of God and His will, claimed in the person and saving creation of Jesus, the Son of God. Not only does this particular cognition refer to intellectual knowledge but, above all, it is linked with existential experience of His redemption love and personal love of the redeemed. What is more, the knowledge about God shall also be gained through love of Him as far as absolute communion with Him is concerned in perfect harmony as perpetual redemption and love to all creation. For Paul, his inner judgment seat, in essence, means the knowledge of God the Father and His Son Jesus Christ in love and through it, which sets borders even to human love. However, for the Apostle, there is no external reality towards the subject, but appears to be an intellectually-spiritual subject substance which is formed and improved through the knowledge of God in love. The constitutional function of this substance depends on assessments and opinions of the subject in categories of good and evil, salvation or condemnation and reception or denial of an eternal reward.

DER APOSTEL PAULUS ÜBER DAS CHRISTLICHE GEWISSEN IM ERSTEN KORINTHERBRIEF (ZUSAMMENFASSUNG)

Paulus versteht das Gewissen als ein inneres urteilendes „Tribunal“, das dem Christen hilft, sein eigenes Handeln zu leiten. Es besitzt jedoch nicht den stabilen vollkommenen und irrtumsfreien Charakter in seinen Urteilen und Weisungen. Es muss deswegen einem ständigen Formations- und

⁴³ Inaczej to przedstawia H.J. Eckstein (*Der Begriff syneidēsis bei Paulus*, s. 312), a za nim J.M. Gundry-Volf (*Sumienie*, s. 794). Uważają oni, że sumienie nie ustala norm moralnych ani nie dostarcza wiedzy na ich temat, sama zaś wiedza nie może być utożsamiana z sumieniem, które widzą jako zewnętrzny trybunał osądzający zachowanie człowieka.

Vervollkommnungsprozess durch die Erkenntnis Gottes und seines Willens durch die Person und das Heilswerk des Sohnes Gottes Jesus unterliegen. Diese Erkenntnis besteht nicht nur in der Erwerbung eines intellektuellen Wissens über Gott und sein Heilswerk, sondern vor allem in der existentiellen Erfahrung seiner erlösenden Liebe sowie der persönlichen Liebe der erlösten Person. Das Wissen über Gott muss seinerseits ebenfalls auf dem Weg der Liebe erreicht werden bis hin zur Harmonie der vollkommenen Vereinigung mit ihm als der erlösenden Liebe aller Kreatur. Für Paulus besteht dieses innere „Tribunal“ in der Erkenntnis des Gottvaters und seines Sohnes Jesus Christus in der Liebe und durch die Liebe, die sogar der menschlichen Freiheit Grenzen setzt. Sie ist für den Apostel keineswegs eine dem Subjekt äußere Wirklichkeit, sondern sie zeigt sich als eine innere, intellektuell-geistliche Substanz des Subjekts, die auf dem Weg der Gotteserkenntnis in der Liebe gestaltet und vervollkommnet wird. Die konstitutive Funktion dieser Substanz besteht in der Beurteilung des Handelns dieses Subjekts in den Kategorien von Gut oder Böse, Heil oder Verdammung, Erreichen oder Verlieren der nicht vergehenden Belohnung.

MARIA M. BOUŻYK
Wydział Nauk Pedagogicznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

FILOZOFICZNA KONCEPCJA SUMIENIA W UJĘCIU MIECZYSŁAWA A. KRĄPCA

Słowa kluczowe: poznanie praktyczne, wolność, norma działania, wychowanie.

Key words: practical cognition, freedom, norm of conduct, education.

Schlüsselworte: praktische Erkenntnis, Freiheit, Handlungsnorm, Erziehung.

W dzisiejszej humanistyce akcentuje się potrzebę prowadzenia multidyscyplinarnych badań oraz konieczność wypracowania całościowej wiedzy o człowieku ze względu na daleko posuniętą specjalizację nauki. Problematykę dotyczącą sumienia można znaleźć w różnych dyscyplinach naukowych: psychologii, socjologii, pedagogice, teologii, a także w filozofii. Stając więc przed zadaniem budowania integralnej antropologii, musimy również zastanowić się nad kwestią multidyscyplinarnych badań dotyczących sumienia. Prowadzenie takich badań wymaga jednak dobrze rozezanego problemu relacji między poszczególnymi naukami¹. Zazwyczaj zwraca się uwagę na fundamentalność badań filozoficznych, które ukazują najbardziej podstawowe aspekty bytowe badanych przedmiotów. Można więc oczekiwać, że filozofia odsłoni istotę sumienia.

W artykule przedstawimy koncepcję sumienia opracowaną przez polskiego filozofa Mieczysława A. Krąpca². Zanim przejdziemy do zasadniczej części artykułu, zaznaczymy, że filozofia, którą uprawiał Krąpiec była refleksją metafizyczną i wpisywała się w wielowiekową tradycję wiedzy mądrościowej nazywanej też *philosophia perennis*. Rozważania Krąpca dotyczące sumienia mają więc

Adres/Adresse/Anschrift: dr Maria M. Boużyk, Instytut Nauk Pedagogicznych UKSW, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, e-mail: mmbouzyk@gmail.com

¹ S. Kamiński, *Jak filozofować?*, Lublin 1989.

² Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008): współczesny filozof, teolog, pedagog, główny twórca Polskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, długoletni rektor KUL i czynny uczestnik życia społeczno-kulturalnego Polski. Zob. więcej: Z.J. Zdybicka i in. (red.), *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL. O prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 5–51.

metafizyczny charakter i czerpią z tradycji filozofii klasycznej. Krapiec bardzo często przywołuje w swoich publikacjach dzieła takich autorów, jak Arystoteles czy Tomasz z Akwinu.

W naszych analizach stawiamy sobie za cel wydobyć z bogatego dorobku filozoficznego Krapca najistotniejszych fragmentów dotyczących właśnie problematyki sumienia oraz odniesienie ich do tematów, które wynikają z refleksji nad aktualnym stanem kultury, np. w debatach pedagogicznych zwraca się uwagę na silną dezorientację aksjologiczną u współczesnych ludzi, a jednocześnie apeluje się o diagnozowanie przestrzeni kulturowych, w których wolność człowieka wydaje się być zagrożona. W rozpoznaniu przyczyn obu tych zjawisk i związanej z nimi głębokiej erozji życia moralnego, dobrze jest uwzględnić filozoficzną teorię sumienia. Mamy nadzieję, że filozoficzne treści przedstawione w naszym artykule okażą się ważne dla procesu formułowania zintegrowanej teorii sumienia.

W potocznym rozumieniu sumienie postrzegane jest jako obecny w człowieku „wewnętrzny głos” oceniający jego postępowanie, jako oparcie potrzebne do zachowania własnej suwerenności w stosunku do wszelkiego rodzaju ideologii, mód czy prób manipulacji. Sumieniu przypisuje się rolę przewodnika w rozpoznawaniu wartości, łącząc tę rolę z odpowiedzialnością za podejmowane przez człowieka wybory oraz z kształtowaniem jego kultury osobistej. Idąc tropem takiego myślenia o sumieniu, skupimy nasze analizy wokół dwóch kwestii. Najpierw odpowiemy na pytanie, czym według filozofa jest w ogóle sumienie, następnie przedstawimy podawane przez niego wyjaśnienie roli sumienia w procesie budowania się w człowieku wolności³.

1. Określenie sumienia

Szukając w tekstach Krapca filozoficznego odpowiednika dla tego, co potocznie nazywa się sumieniem (osobistym przewodnikiem w świecie wartości: wewnętrznym głosem, odczuciem, intuicją), napotykamy wskazówkę, aby w sumieniu dostrzec aktywność poznawczą człowieka związaną z postępowaniem. Sumienie ujawnia się w ludzkich poszukiwaniach prawdy o dobru.

³ Musimy zaznaczyć, że w naszym artykule pominiemy problemem kształtowania się filozoficznych poglądów Krapca dotyczących sumienia. W związku z tym nie będziemy przedstawiać wypowiedzi filozofa na temat sumienia w porządku chronologicznym albo analizować ich kontekstu ontologiczno-antropologicznego, który miał swoją historię. Zakładamy po prostu, że taki kontekst istnieje, a przeszło pięćdziesięcioletnia praca Krapca na polu filozofii była procesem krystalizowania się jego teorii rzeczywistości, człowieka i kultury. Kolejny problem, który jedynie sygnalizujemy dotyczy odczytania myśli Krapca w kontekście nurtów współczesnej filozofii. Polemiczny charakter niektórych filozoficznych wypowiedzi Krapca, np. interpretacji ludzkiego działania, w tym sumienia, skłania do podjęcia takiej refleksji, niemniej jednak ze względu na objętość artykułu nie będą one przedmiotem naszej analizy.

1.1. Sumienie jako poznanie praktyczne

Interesująca nas problematyka sumienia pojawia się w sformułowanej przez Krąpca teorii poznania praktycznego. Poznanie praktyczne pełni rolę jednego z trzech czynników konstytuujących działanie człowieka: czynnika formalnego (nazywanego też przyczyną wzorczą). Oprócz niego Krąpiec wskazuje na byt-dobro oraz na ludzką wolę. Wola pełni rolę przyczyny sprawczej, a byt (dobro) – celowej⁴. Determinacja poznawcza, z której płynie ukierunkowanie działania polega, jak pisze Krąpiec, na odczytaniu przez człowieka treści dobra i sformułowaniu sądu praktycznego, tj. sądu, który mówi, by zrobić coś w pewien sposób⁵. Treści poznawcze, co Krąpiec mocno podkreśla, pochodzą od poznawanej rzeczy, a zatem to byt-dobro, o ile jest poznany, ostatecznie stoi za ukierunkowaniem ludzkiego działania⁶.

Krąpiec nazywa sumienie świadomością-refleksją moralną o charakterze aktywnym i nieaktywnym. W przypadku refleksji nieaktywnej (tzw. towarzyszącej) odnosi termin sumienie do świadomości aktu, który został (lub nie został) przez człowieka uczyniony. Wyjaśniając tę kwestię, filozof odwołuje się do wewnętrznego doświadczenia dostępnego każdemu człowiekowi: do świadomości podmiotowania własnych aktów. Ten właśnie rodzaj wiedzy Krąpiec interpretuje jako wiedzę o charakterze refleksyjno-sprawozdawczym, czyli jako współ-wiedzę, (ś)wiadomość siebie, czyli sumienie. Refleksję aktywną, tj. rozważanie przez człowieka prawości lub nieprawości własnego postępowania, tłumaczy natomiast jako zastosowanie jakiejś wiedzy do czegoś lub jako „wiedzę z czymś”, ale również w stosunku do niej używa nazwy sumienie (łac. *conscientia*)⁷. Krąpiec dla wyjaśnienia specyfiki działania refleksji towarzyszącej poznaniu stosuje wyrażenia „sumienie świadczy”, „świadomość zaświadcza”, natomiast o refleksji aktywnej powie, że nakłania do czegoś, naprowadza na coś lub wyrzuca coś, oskarża.

1.2. Sumienie jako rozumowanie

Racjonalnym motywem każdego praktycznego poznania, pisze Krąpiec, jest sąd pierwotny „dobro należy czynić”⁸. Człowiek, ze względu na swoją rozumność, przygodność i spotencjalizowanie, kieruje się tym sądem we wszystkich decyzjach. Nawet, gdy chce świadomie zła, to i tak do dobra odnosi się

⁴ M.A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 57–66.

⁵ Ibidem, s. 64.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, s. 95.

⁸ Idem, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 207.

przez sam fakt, że dobra nie chce. Jeśli natomiast wybiera nieświadomie złe postępowanie, to czyni tak ze względu na mylnie postrzegane dobro. Sąd „czyń dobro!” („dobro należy czynić”) według Krapca jest podstawą całego ludzkiego postępowania. Krapiec nazywa go wręcz pierwszą zasadą poznania praktycznego, a więc zasadą, która kształtuje sposób poznania praktycznego analogicznie do tego, jak zasady poznania teoretycznego (tj. zasady: tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji ostatecznej i celowości) kształtują ludzki sposób poznania nakierowanego na rozumienie rzeczywistości. Krapiec pisze: „[...] w dziedzinie praktycznej dobro przejawia się poznawczo w postaci sądu, będącego istotnym wyrażeniem naturalnego prawa: dobro jest pożądalne i należy go pożądać (czynić), a zło (odczute jeszcze spontanicznie i nierefleksyjnie) wzbudza odrazę i należy go unikać. Uszczegółowieniem tego podstawowego sądu-prawa są pierwsze nakazy regulujące realizowanie dobra w podstawowych ludzkich skłonnościach naturalnych. Gdy te właśnie nakazy pierwsze jako zaaplikowanie prawa naturalnego do podstawowych ludzkich inklinacji posiadamy w naszej psychicznej dyspozycji – posiadamy przez to samo zespół pierwszych moralnych zasad, zwanych tradycyjnie *synderesis*”⁹. Inna nazwa, używana przez Krapca, na określenie pierwotnego usprawnienia rozumu (*synderezy*) w dziedzinie poznania praktycznego to *prasumienie*¹⁰.

Wiedza na temat pierwszych zasad porządku poznania informacyjnego (teoretycznego) i wiedza pierwszych zasad postępowania mają charakter intuicyjny¹¹. Sąd „dobro należy czynić” stoi u podstaw wszystkich motywacji postępowania, bo jest nakazem bezpośrednio zrozumiałym. Wydaje się, że potoczne postrzeganie głosu sumienia jako czegoś naturalnego człowiekowi, czy jako intuicji dobra, można uznać za pewien skrót myślowy, który swoją podstawę ma w zakorzenieniu całego poznania praktycznego (sumienia) w *prasumieniu*, czyli w podstawowej sprawności porządku poznania praktycznego. Sumienie („wiedza z czymś”) jest zastosowaniem już tej „pierwszej” praktycznej wiedzy o czynieniu dobra do konkretnego aktu decyzji. W wyniku dokonującego się „zastosowania” sumienie staje się w człowieku regułą postępowania moralnego.

Krapiec, określając rolę sumienia jako regułę postępowania, wyjaśnia: „Czyniąc namysł nad koniecznością podjęcia działania, rozpoznaję zarysowany stan rzeczy: a) rozumiem rzeczywistość, która jest czymś w sobie dobrym, b) posiadam wewnętrzne nakierowanie ku niej, by realnie dobro czynić, co jest wyrazem prawa naturalnego: »czyń dobro, a unikaj zła«, c) w stosunku do rozumianej (i wyrażonej w sądach teoretycznych) rzeczywistości jawią mi się

⁹ Idem, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1998, s. 303.

¹⁰ Ibidem, s. 306.

¹¹ Ibidem, s. 303.

różne sądy praktyczne: »rób tak, a tak«, d) rozum mój ukazuje mi, który z sądów praktycznych jest zgodny, a który niezgodny z moim rozumieniem świata, wyrażonym w sędach teoretycznych; rozpoznają relację sądów praktycznych o konkretnym dobru do dobra rozumianego ogólnie (analogicznie) w sędach teoretycznych, e) rozpoznawaną relację zgodności sądu praktycznego z **moim** [wyróżnienie pochodzi od autorki artykułu] sądem teoretycznym powinieniem realizować”¹². Istotne jest, aby człowiek działał zgodnie ze swoim rozumieniem świata.

2. Rola sumienia w procesie budowania się w człowieku wolności

Analizując historię filozofii, zauważamy, że temat ludzkiej wolności często powraca w rozważaniach filozofów. Do czasów nowożytnych w obrębie tego tematu znajdowała się i kwestia ostatecznego celu ludzkiego życia, i problem właściwego korzystania z wolności¹³. Dziś jesteśmy świadkami zarówno absolutyzowania ludzkich wyborów (wyborowi podlega wszystko), jak i eliminowania z dziedziny moralności zagadnienia celu ostatecznego. Trwający kryzys kultury w swej istocie dotyczy zakwestionowania zasad porządku moralnego. Dość powszechnie przyjmuje się, że oceny moralne nie mają żadnych obiektywnych podstaw: są subiektywne i względne. Jednocześnie można dostrzec, że nieumiejętne korzystanie z wolności rodzi frustracje: wolność zaczyna być postrzegana jako zbyt wielki ciężar.

W związku z zaistniałą sytuacją kulturową przed humanistami staje, naszym zdaniem, konieczność ponownego przedyskutowania tematu wolności. W filozofii Krąpca, która jest przedmiotem naszej analizy, znajduje się wiele cennych uwag odnoszących się do natury ludzkiej wolności – m.in. te, które interesują nas w związku z problematyką sumienia. Dotyczą one trzech kwestii: aktu decyzji, prawa moralnego oraz wychowania do wolności. Spróbujemy je krótko zreferować.

2.1. Sumienie jako norma działania

Prowadzona przez Krąpca analiza aktu decyzji pokazuje na czym polega aktywność sumienia w ludzkim działaniu, tj. w działaniu, którego człowiek jest sprawcą (nie chodzi o czynności organiczne – o nich raczej powiemy, że zachodzą w człowieku lub dzieją się w nim). Sumienie człowieka, praktyczny

¹² Idem, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 144–145.

¹³ J. Kłos, *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007, s. 46.

sąd rozumu, podpowiada człowiekowi, co ma czynić. Gdy potocznie mówi się o rozważaniu czegoś w sumieniu, to wskazuje się na potrzebę rozpoznania wartości moralnej tego, co należy zrobić (lub: co zostało zrobione). Krapiec pisze, że sumienie, czyli akty rozumu praktycznego, nieustannie sugeruje człowiekowi „zrób to”, „nie rób tego”, „rób tak a tak”. Krapiec porównuje rolę, jaką odgrywają te wskazówki-sądy praktyczne do roli sądów egzystencjalnych w poznaniu teoretycznym. Sądy egzystencjalne (tj. sądy typu: „x jest”), przez właściwe im stwierdzanie istnienia danej rzeczy, rozpoczynają dalszy proces poznawania tej rzeczy. Rola sumienia według Krapca jest podobna: stwierdzając, co trzeba uczynić, sumienie staje się źródłem decyzji¹⁴.

Decyzja – tak, jak ją przedstawia Krapiec – uwyrażnia całą specyfikę ludzkiego wolnego i rozumnego działania. „Każdy czyn człowieka – zauważa filozof – wypływa z ludzkiego ukonstytuowanego «źródła» – początku właściwego tylko człowiekowi. Owo specyficzne «źródło» działania [tj. decyzja – M.M.B.] jest tym samym «początkiem» ludzkich czynności moralnych i pierwszym przejawem naszego osobowego sposobu bytowania i działania”¹⁵. Decyzja, zdaniem Krapca, jest zasadniczym aktem moralnym człowieka i nadaje ludzkiemu działaniu walor wyjątkowości.

Krapiec postrzega wyjątkowość ludzkiego działania w kontekście zdeterminowanych działań przyrody i zauważa, że akt decyzji jest „nieodłączny od bycia człowiekiem; więcej, on kształtując osobową twarz człowieka, jest tym aktem, który jest nieoddzielalny od człowieka, jak nieoddzielalne jest ludzkie działanie”¹⁶. Akt decyzji pozostaje źródłem realnego działania moralnego człowieka nawet w sytuacji pojawienia się przeszkód uniemożliwiających wykonanie czynu¹⁷.

Krapiec wskazuje na dwie zasadnicze fazy aktu decyzji: zamierzenie i wykonanie oraz na poprzedzający je moment pierwszej myśli o przedmiocie i pierwszego w nim upodobania. Obie fazy (zamierzenie i wykonanie) są w sobie złożone i w obu mamy do czynienia z aktami poznania praktycznego (obecnością sumienia). Również w fazie wstępnej decyzji obecny jest akt poznania praktycznego. On rozpoczyna cały proces decyzyjny: pojawia się myśl (pomysł) o jakimś przedmiocie jako dobrym lub złym. Odpowiedzią na to pierwsze poznanie (sąd praktyczny) jest pierwsze upodobanie (lub nieupodobanie), ze względu na które następują (albo nie następują) dalsze działania – poznawcze (wyrażone sędami praktycznymi) i pożądarkowe (wyrażone aktami woli) – składające się na proces decyzyjny. Krapiec określa ten pierwszy moment upodo-

¹⁴ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, s. 289.

¹⁵ Idem, *U podstaw*, s. 100.

¹⁶ Ibidem, s. 115.

¹⁷ Ibidem, s. 116.

bania (lub nieupodobania) duchowym napięciem: przyłgnięciem do danego przedmiotu lub odstrychnięciem się od niego¹⁸. O ile na bazie tego duchowego napięcia zrodzi się pragnienie posiadania przedmiotu, poznanie zostaje skierowane na osiągnięcie konkretnego dobra. Ów cel wymaga od człowieka kolejnych aktów poznania: najpierw rozważenia środków potrzebnych do osiągnięcia celu, a następnie rozsądzenia, które z nich są najwłaściwsze. Odpowiedzią na każdy z tych aktów jest jakieś pożądanie. Najpierw ma ono formę przyzwolenia na jakieś środki, a następnie jest wyborem jednego z nich.

Moment wyboru sądu praktycznego, a więc „odpowiedzi” pożądanía na poznanie, tzn. na rozważenie środków potrzebnych do osiągnięcia celu, Krąpiec określa jako centrum każdej decyzji: człowiek przez wybór konkretnego sądu praktycznego (sądu o dobru) autodeterminuje się do działania. W związku z tym Krąpiec uważa, że sam moment wyboru jest „w najściślejszym tego słowa znaczeniu ukonstytuowaniem się nowego bytu moralnego, albowiem w akcie tak pojętej decyzji [ograniczonej do tego fragmentu procesu decydowania – M.M.B.] zachodzi ukonstytuowanie się przyczyny sprawczej wraz z jej koniecznością, nieodzielalną relacją do reguły postępowania ludzkiego [tj. sumienia – M.M.B.]”¹⁹, czyli treści ostatniego sądu praktycznego, poprzez który człowiek sam siebie zdeterminował do działania.

Analizując dalej proces decyzyjny, Krąpiec zaznacza, że moment wyboru zamyka pierwszą fazę tego procesu, tzw. fazę zamierzenia. Na drugą, nazywaną fazą wykonania, składają się również akty poznania i pożądanía. Po dokonanych wyborze sądu praktycznego następuje zarządzenie i wykonanie czynu, a wreszcie: zadowolenie z osiągniętego celu i osąd przebiegu całej czynności. Zauważmy: sąd praktyczny był początkiem decyzji i ją zakończył.

Przedstawiona przez Krąpca szczegółowo struktura decyzji pozwala nam nazwać decyzję swojego rodzaju „dialogiem” trwającym między rozumem i wolą człowieka. Wyraźnie więc widzimy, że wyboru, który jest zawsze manifestacją ludzkiej wolności, nie można nazwać wnioskiem uczuciowym – jak czasami się to pojmuje. W swoistym dialogu głos woli wyraża się w pożądaníu dobra, a głos rozumu w rozumieniu tego dobra i determinowaniu środków do jego uzyskania. Decyzja jawi się jako splot duchowego pożądanía z duchowym poznaniem. Inaczej mówiąc, ogniskuje w sobie dwa istotne elementy realnego działania: poznanie (kończące się konkretnym sądem praktycznym) oraz pożądanie (zwieńczone aktem wolnego wyboru sądu praktycznego)²⁰. Sumienie, aktywność rozumu wyrażona w sądach praktycznych, podpowiada człowiekowi, jakie dobro powinien uczynić celem swojego działania, jakie podjąć godziwe

¹⁸ Ibidem, s. 109.

¹⁹ Ibidem, s. 113.

²⁰ Ibidem, s. 115.

środki do jego osiągnięcia. Sąd praktyczny (sumienie) jest także fundamentem aktu wyboru, po którym znowu następuje kolejny sąd praktyczny: nakaz (lub zakaz) płynący z sumienia. W sumieniu, ostatecznie, będzie też człowiek osadzał swój czyn²¹.

Jeśli za Krapcem przyjmiemy, że punktem centralnym złożonego procesu decydowania się jest dokonany przez wolę wybór jednego z sądów praktycznych, to możemy również za Krapcem uznać, że sumienie bądź uprzedza wybór owego sądu, bądź rejestruje ten wybór lub go ocenia. W skrócie powiemy: „sumienie przeduczynkowe”, „aktualny głos sumienia”, a także: „sumienie pouczynkowe” – gdy doświadcza się tzw. wyrzutów sumienia lub spokoju sumienia.

Podając bardzo dokładny przebieg budowania się w człowieku decyzji, Krapiec wyraźnie zaznacza, że na co dzień człowiek nie zawsze potrafi jednoznacznie określić, czy zaistniał w nim akt decyzji, czy tylko prowadził szczegółowy namysł i tylko chciał jakiegoś czynu. W związku z tym, dodaje filozof, ostateczne rozstrzygnięcie uzyskuje się poprzez analizę zrealizowanego zewnętrznie czynu²². Śledząc rozważania Krapca, musimy pamiętać, że refleksja filozoficzna ustala tylko ogólny model postępowania. Jest on jednak niezbędny do wyjaśnienia, na czym polega wolne działanie człowieka i jaką rolę pełni w nim sumienie. Dzięki szczegółowo zarysowanej strukturze decyzji widzimy, dlaczego Krapiec określał decyzję jako podstawowy akt moralny i uważał, że wszystkie inne działania człowieka nabierają moralnego charakteru właśnie ze względu na ich realne powiązanie z aktem decyzji. Ponadto dzięki filozoficznie uchwyconej strukturze decyzji możemy doprecyzować sam przedmiot sumienia. Sumienie, będąc ogólnie nazywane oceną moralnego postępowania człowieka, w sensie ścisłym dotyczy moralności decyzji (racji ludzkiego działania). Sumienie (poznanie), podpowiadając, co trzeba uczynić, staje się źródłem decyzji, a zarazem suwerenności człowieka: jest normą regulującą ludzkie działanie.

2.2. Granice wolności sumienia

Moralność jest relacją zgodności lub niezgodności czynu ludzkiego z normą postępowania. Wyjaśnienie tego, czym jest owa norma ma decydujące znaczenie dla odczytania natury ludzkiego działania: jego autonomii lub heteronomii. Krapiec, za klasykami, zwłaszcza za św. Tomaszem z Akwinu, pokazuje, że wolność człowieka ma swoje źródło w wolności sumienia: w sumieniu (sądach rozumu praktycznego), każdy człowiek sam odczytuje realne, konkretne dobro, które ma czynić²³. W związku z tym Krapiec uważa, że określając

²¹ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność*, s. 60.

²² Idem, *U podstaw*, s. 115.

²³ Idem, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 39.

moralność, trzeba zwrócić uwagę na funkcje sumienia w wyłanianiu aktu decyzji: ono „wiąże” osobę (reguluje ludzkie działanie), bo w nim jest odczytane dobro. Niemniej jednak Krąpiec zaznacza, że sumienie samo jest związane powinnością takiego, a nie innego działania²⁴. W sumieniu należy więc widzieć nie tylko normę, która normuje postępowanie, ale także normę, która sama jest normowana.

Krąpiec podkreśla, że treściowa zawartość sądu praktycznego, wybrana dobrowolnie przez człowieka, jest w koniecznej, nieusuwalnej relacji do obiektywnego ujęcia stanu rzeczy, na który składa się poznanie samego siebie, innych osób oraz świata przyrody i kultury. Ostatecznie, co Krąpiec uzasadnia ontyczną strukturą rzeczywistości, sąd praktyczny pozostaje w stosunku do prawa odwiecznego, jako ostatecznego wyjaśnienia inteligibilności bytu²⁵. Regułą ostateczną ludzkiego postępowania jest więc Absolut – stwórca rzeczywistości i gwarant prawidłowości naturalnych oraz rozumnych skłonności ku rzeczom dobrym.

Odczytując rolę sumienia, jako reguły świadomego i wolnego postępowania człowieka, w dwóch wymienionych kontekstach (prawa odwiecznego i ludzkiej wiedzy), Krąpiec wskazuje jednocześnie na dwie główne niezgodności, które mogą pojawić się w ludzkim postępowaniu. Są to: niezgodność w obrębie posiadanej wiedzy (o naturze rzeczy-dobra, o jej skłonnościach i celach), a sądem sumienia, oraz niezgodność między tym sądem a odwiecznym prawem, tj. układem boskich idei o danej rzeczy²⁶. Mimo że samo niepoznanie natury rzeczy nie jest złem moralnym, ale intelektualnym (tj. brakiem wiedzy), to jednak, jak podkreśla Krąpiec, „nieuzgodnienie się poznawcze, nawet teoretyczne, z naturą rzeczy [...] może nosić charakter moralnego zła już wówczas, gdy poznanie teoretyczne staje się dla mnie jakąś przesłanką lub bodźcem do wydania sądu praktycznego”²⁷. W sensie ścisłym mamy do czynienia ze złem moralnym dopiero wtedy, gdy człowiek mając właściwe poznanie rzeczy-dobra, wydaje sąd praktyczny, który nie jest zgodny z tym poznaniem. Zło moralne – pisze Krąpiec – jest nie tylko wyrazem niezgodności pomiędzy postępowaniem człowieka a naturą rzeczy, ale i niezgodności z odwiecznym prawem²⁸.

Cały wybór moralny rysuje się jako swego rodzaju wnioskowanie, które w tradycji filozofii klasycznej i teologii moralnej przedstawia się czasem jako syllogizm moralny. Pierwsza (większa) przesłanka tak określonego rozumowania jest jakąś zasadą praszumienia, prawa naturalnego lub zostaje sformułowana w oparciu o wiedzę z zakresu etyki, teologii moralności, czy po prostu o życiową

²⁴ Ibidem.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 305.

²⁶ Ibidem, s. 314–316.

²⁷ Ibidem, s. 315.

²⁸ Ibidem, s. 316.

mądrość i doświadczenie moralne. Drugą przesłankę (tzw. mniejszą) stanowi sąd o naturze przedmiotu decyzji moralnej, a konkluzją jest konkretny sąd praktyczny: „czyń” (lub: „nie czyń”).

Krapiec przyznaje temu schematowi, podobnie jak schematowi decyzji, wartość wyjaśniającą, niemniej jednak zwraca uwagę na jego aspektywność i przestrzega przed pojmowaniem życia moralnego na wzór życia naukowego, w którym stosowane są ściśle zasady dedukcji²⁹. W postępowaniu moralnym występuje duża złożoność poznawczo-pożądawcza. Ponadto samo poznanie (tj. poznanie jako takie), mimo że jest funkcjonalnie czymś jednym, to łączy w sobie bardzo zróżnicowane struktury, zależne nie tylko od poznawanego przedmiotu, ale i od poznającego podmiotu. W poznaniu praktycznym te struktury są szczególnie widoczne. Często, w przypadku decyzji ważnych i wyłaniających „w biegu” życia, zmysłowa percepcja poznawcza (wzmocniona emocjami, nawykami, upodobaniami) może zaciemniać, a niekiedy nawet uniemożliwiać poznanie danego przedmiotu-dobra. W przesłankach aktów sumienia – pisze Krapiec – nie zawsze dokonuje się poznanie natury rzeczy (jej wewnętrznych relacji, jej relacji celowościowych, jej relacji do odwiecznego prawa) i w rezultacie decyzja ma charakter natychmiastowy³⁰. Silny nacisk uczuć i pragnień nie pozwala na spokojne rozeznanie dobra. Zmniejszenie świadomości refleksyjnej powoduje, że sam uczynek jest „moralnie zmniejszony” w stopniu, w jakim zaistniał brak w poznaniu różnokierunkowych relacji zachodzących *de facto* w przedmiocie-dobru moralnego działania³¹. Zastosowanie schematu sylogistycznego do takich sytuacji decyzyjnych musi być bardzo ostrożne.

Krapiec wręcz zaznacza, że „pomniejszone uczynki moralne” są raczej regułą niż wyjątkiem w ludzkim działaniu, dlatego w dziedzinie postępowania mówi się jedynie o pewności moralnej: w przypadku konkretnej decyzji najczęściej trudno jest, bez specjalnego rozeznania, określić jej stopień wolności³². Do decyzji moralnie prawych trzeba się, jego zdaniem, wychowywać: biologiczna, zmysłowa i emocjonalna strona ludzkiego bytu, przy braku opanowania duchowego (kultury duchowej), łatwo zaczyna dominować w postępowaniu człowieka. Środowisko, w którym się dorasta i żyje, religia, którą się wyznaje to także czynniki kształtujące ludzkie działanie. Refleksja filozoficzna prowadzona przez Krapca te wszystkie elementy ludzkiego działania ujawnia i porządkuje, a tym sposobem uzasadnia potrzebę ukierunkowania rozwoju człowieka na wzrastanie w wolności oraz zostawia przestrzeń dla badań psychologicznych, socjologicznych i teologicznych w tej dziedzinie.

²⁹ Ibidem, s. 313.

³⁰ Ibidem, s. 314.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

„Wydestylowana” przez filozofa istota ludzkiego działania, na którą składają się wolność woli oraz świadomość intelektualna, mająca oparcie w poznaniu natury dobra, pozwala nam określić filozoficznie granice „wolności” sumienia (ściślej: wolności człowieka). Jest to o tyle ważne, że współczesne trendy kulturowe absolutyzują wolność, rozmywają sens dobra i zła moralnego, a w sumieniu widzą regułę, która nie podlega już żadnemu „miarowaniu”. Tymczasem, jak wynika z przeprowadzonej przez nas analizy filozofii Krąpca, człowiek jest tylko naturalnie przyporządkowany do poznania prawdy oraz umiłowania dobra, nie rodzi się więc ani prawy moralnie, ani nieprawy: wolność jest dla człowieka zadaniem.

Wyjaśniony w poznaniu filozoficznym problem ludzkiej wolności może być przyczynkiem do formułowania zintegrowanej teorii sumienia, a więc teorii, w której uwzględnione są wyniki badań różnych nauk oraz przestrzegane są zasady autonomii metod naukowych.

2.3. Wychowanie sumienia

Rola, która odgrywa według Krąpca sumienie w ludzkim postępowaniu jest doniosła: kształtując decyzję, kształtuje człowieka – jego osobowe oblicze. Człowiek przez swoje decyzje konstituuje siebie źródłem działania o określonym profilu osobowościowym. Krąpiec bardzo mocno podkreśla bytową niepowtarzalność każdego człowieka oraz indywidualność ludzkich działań: szczególnie aktów intelektualno-wolitywnych. One są zawsze aktami „tego oto” człowieka. Jak istnieją tylko konkretni ludzie, tak istnieją też tylko konkretne ludzkie czyny³³.

Obecność sumienia, jako czynnika kluczowego w rozwoju ludzkiej wolności, zaznacza się w refleksji, którą człowiek prowadzi nad swoim działaniem. Czasem praca ta jest spontanicznym, czasem żmudnym poznawaniem relacji sądu praktycznego do poznawanego układu rzeczy (tj. do obiektywnej normy prawa naturalnego), w niektórych przypadkach okazuje się być po prostu chaotyczna³⁴. W związku z tym Krąpiec podkreśla, że dla dorastania w wolności człowiek potrzebuje sprawności sumienia: wyćwiczenia swojej refleksji aktowej (zamierzonej i zorganizowanej) w różnych aspektach, ale przede wszystkim potrzebuje świadomości siebie jako działającego sprawnie i dobrze³⁵. Współcześnie oba te elementy kształtowania dojrzałych postaw są zazwyczaj lekceważone. Absolutyzacja wolności sumienia, subiektywizm wartości w procesach wychowawczych prowadzi do tego, że wolność zaczyna człowiekowi

³³ Ibidem, s. 300.

³⁴ M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność*, s. 149.

³⁵ Idem, *U podstaw*, s. 99.

ciążyć. Krąpiec natomiast pokazuje, że chociaż nie da się w stu procentach zrationalizować wolności, to jednak człowiek, ze względu na zdolność poznania prawdy o dobru, może kształtować swoje postępowanie.

Rozwój człowieka, rozumiany jako wzrastanie w wolności, wiąże się z rozwojem zarówno zdolności intelektualnego poznania (w różnych formach), jak i z usprawnianiem w wyborze właściwego dobra oraz podejmowaniem odpowiedzialnej decyzji. W tradycji filozofii klasycznej sumienie w formie w pełni zorganizowanego aktu refleksji nosiło nazwę cnoty roztropności. Krąpiec kontynuując tę tradycję, zauważa, że wiele czynników ma wpływ na kształtowanie roztropności, a więc na gromadzenie takich aktów poznawczych, które pozwolą na trafny wybór najbardziej odpowiedniego środka do osiągnięcia zamierzonego celu³⁶. Refleksja aktowa potrzebuje w związku z tym wieloaspektowego usprawnienia. Formułując bowiem osąd, człowiek bierze pod uwagę zarazem teraźniejszość, przeszłość, przyszłość. W dokonaniu osadu ważne są i rozpoznanie faktycznej sytuacji, i doświadczenia, przez które się przeszło, i przewidywanie różnych okoliczności czynu. Sprawne decydowanie wymaga: kształtowania pamięci, inteligencji, otwartości na dobre rady, umiejętności „znalezienia się” w działaniu dobrym, rozumności w szukaniu środków, przezornego przewidywania działań koniecznych, umiejętności dobierania środków do celu, ostrożności w rozróżnianiu dobra realnego od pozornego³⁷. Wymienione przez Krąpca usprawnienia (inaczej: cnoty) poznania praktycznego, składające się na roztropność tego poznania, są odpowiednikami cnót nazywanych przez stoików: *memoria*, *intellectum*, *docilitas*, *solertia*, *ratio*, *providentia*, *circumspectio*, *cautio*.

Znaczenie cnoty roztropności dla kształtowania kultury osobistej człowieka, a także kultury społecznej, Krąpiec ukazuje również na tle całego katalogu aretologicznego, a więc cnót składających się na sprawiedliwe, umiarkowane i mężne postępowanie człowieka, które jest nie bez znaczenia dla formowania relacji społecznych. Krąpiec widząc kluczową rolę roztropności w procesie budowania się w człowieku wolności, nazywa roztropność w duchu klasycznej aretologii „woźnicą cnót”. Ponadto mając na uwadze społeczny wymiar ludzkiego życia, wskazuje na potrzebę kształtowania również szczególnych typów roztropności, odpowiadających pełnionym przez człowieka funkcjom społecznym. Możemy więc mieć jeszcze do czynienia z roztropnością w rządzeniu, w gospodarowaniu dobrami, czy z roztropnością żołnierską (obronną). Roztropność (wraz z innymi cnotami) jest nie tylko gwarantem wolności ludzkiego działania, ale nadaje temu działaniu sprawność. Wychowana wolność przestaje

³⁶ Ibidem, s. 98–99.

³⁷ Ibidem, s. 140–141.

być dla człowieka ciężarem, a wypracowana sprawność moralna, bez wątpienia, staje się dla niego źródłem satysfakcji.

Osobnym tematem związanym z kwestią formowania sumienia jest wychowawcza rola religii. W związku z ograniczonymi ramami objętościowymi artykułu, jedynie sygnalizujemy, że w dorobku Krąpca znajdujemy nie tylko analizę związków między dziedzizną religii i moralności, ale uzasadnienie, że religia jest ogniskową kultury, a religijność danego człowieka nie pozostaje bez wpływu na kształt jego sumienia³⁸. Krąpiec zajmował się także kulturowym znaczeniem chrześcijaństwa.

Podsumowując, pragniemy zauważyć, że pojęcie sumienia pojawia się w dziełach Krąpca w związku z analizą ludzkiego działania i pozwala zrozumieć dynamikę rozwoju ludzkiej wolności – tematu bardzo ważnego we współczesnych dyskusjach antropologicznych. Według Krąpca rozwój wolności człowieka zależy od sprawności w integrowaniu dwóch podstawowych wartości osobowych: prawdy i dobra. Sumienie – jako refleksja (świadomość) o charakterze tak aktywnym, jak i nieaktywnym – to rodzaj poznania, które wiąże się z ludzkim postępowaniem moralnym. Sumienie nie jest jakąś szczególną władzą ani sprawnością moralną człowieka. Swoje uzasadnienie bytowe uzyskuje w funkcji rozumu, tj. poznawczej władzy duchowej człowieka, odniesionej do postępowania. W języku filozofii klasycznej tę funkcję rozumu (ten aspekt aktywności rozumu) nazwano w skrócie „rozumem praktycznym”. Sumienie, w tym sensie, oznacza uobecnienie się praktycznego rozumu w dziedzinie oceny moralnej, którą człowiek podejmuje, przede wszystkim wobec własnego postępowania. Sumienie, precyzując dalej, jest refleksją nad stosunkiem czynu do prawa moralnego, wyrażającą się sądem praktycznym o tym, co mamy robić lub co zrobiliśmy. W aktach sumienia człowiek stosuje zawsze do rozpoznania moralnego konkretnego czynu swoją własną wiedzę (nie chodzi o wiedzę obiektywną, naukową!), a w szczególności: wiedzę prasuśmienia (tj. zasady porządku naturalnego). Sumienie jest więc swego rodzaju rozważaniem – rozumowaniem w zakresie tego, co zostało nazwane poznaniem praktycznym. Nie jest natomiast ani uczuciem, ani jakąś szczególną intuicją dobra.

Mimo że sumieniem są sądy praktyczne, nie będzie błędem powiedzenie o sumieniu, że jest rozumem, a o kimś, że jest człowiekiem sumienia. Oczywiście dokonujemy wtedy dużych uproszczeń. Niemniej jednak uznaje się je za dopuszczalne ze względu na to, że źródłem sądów praktycznych jest ludzki rozum. Nie będzie również błędem, gdy po prostu powiemy: „człowiek ma sumienie”, „ludzkie sumienie” czy „roztropny człowiek”. Sądy praktyczne

³⁸ Zob. np. M.A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995, s. 132–134; idem, *Ja – człowiek*, s. 316–317; idem, *Ludzka wolność*, s. 83, 89, 145; idem, *Suwerenność*, s. 211; idem, *U podstaw*, s. 243.

podmiotuje wprawdzie rozum, ale w głębszym metafizycznym wyjaśnianiu obecnym u Krąpieca, znajdziemy stwierdzenie, że rozum jest władzą duszy, a ta jest elementem struktury bytowej człowieka. Człowiek sprawny w ocenie moralnej, to właśnie człowiek roztropny: człowiek sumienia.

THE PHILOSOPHICAL CONCEPT OF CONSCIENCE BY MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC (SUMMARY)

In her analysis, the author aims to bring out from M.A. Krąpiec's philosophical works the most important pieces concerning the issues of moral conscience and refer them to the current socio-cultural problems, such as axiological disorientation, the absolutisation of freedom and the objectification of a human being. The author points out that Krąpiec's theory of moral conscience is metaphysical and draws on the tradition of classical philosophy, e.g. of Aristotle and Thomas Aquinas. According to Krąpiec, moral conscience is: the norm regulating human conduct (e.g. a practical judgment that tells man what to do); awareness that accompanies human action in a reflective or non-reflective manner; a key factor in the development of human freedom; the norm which itself is normalized by objective good and therefore can be subject to education. People can shape their own conduct, although it is impossible to fully rationalize human behaviour. Therefore, Krąpiec points out that man must work to improve his moral judgment (moral consciousness): to recognize in any matter at hand what is good and what is evil. Krąpiec's study of human actions leaves room for psychological, sociological and theological research in this area. Moreover, his explanation of the issue of moral conscience can contribute to formulating an integrated theory of moral conscience, i.e. the theory in which the results of research in various fields of science are taken into account and in which the autonomy of different scientific methods is respected.

DAS PHILOSOPHISCHE KONZEPT DES GEWISSENS NACH MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC (ZUSAMMENFASSUNG)

In ihren Analysen versucht die Autorin jene Fragmente aus dem philosophischen Gedankengut von Mieczysław A. Krąpiec herauszufiltern, welche das Thema des Gewissens betreffen. Sie werden dann mit den für den aktuellen Stand der Kultur wichtigen Themen, wie z. B. mit der axiologischen Desorientierung, dem Absolut setzen der Freiheit oder der Versachlichung des Menschen zusammengebracht. Die auf das Thema Gewissen bezogene Reflexion von Krąpiec hat einen metaphysischen Charakter und ist dem Erbe der klassischen Philosophie, z.B. Aristoteles oder Thomas von Aquin, verpflichtet. Nach Krąpiec ist das Gewissen: ein praktisches Urteil, das dem Menschen vorgibt, was zu tun ist (die das Handeln normierende Norm); das moralische Bewusstsein vom reflexiven, wie auch nicht reflexiven (begleitenden) Charakter; der entscheidende Faktor in der Entwicklung der Freiheit; die nach dem objektiv Guten normierende (zu erziehende) Norm. Das menschliche Handeln lässt sich zwar nicht gänzlich rationalisieren, der Mensch kann es jedoch gestalten. In diesem Zusammenhang betont Krąpiec, dass der Mensch seine Fähigkeit des moralischen Urteilens (Gewissen) vervollkommen soll. Die von Krąpiec angestellten Untersuchungen des menschlichen Handelns

lassen Raum für weitere psychologische, soziologische und theologische Vertiefungen auf diesem Gebiet. Die von ihm vorgeschlagene Theorie des Gewissens kann ein Beitrag zu einer integrierten Theorie des Gewissens bilden, also einer Theorie, in der die Ergebnisse der Forschung von verschiedenen Disziplinen unter der notwendigen Wahrung der methodologischen Autonomie einer jeden von ihnen berücksichtigt werden.

KS. MARCIN SKŁADANOWSKI
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

WOLNOŚĆ SUMIENIA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ KOŚCIOŁA.
PROBLEM ARGUMENTACJI MORALNEJ
W KATOLICKO-PROTESTANCKICH DIALOGACH
NA TEMAT ABORCJI

Słowa kluczowe: sumienie, aborcja, prawo moralne, dialog ekumeniczny.
Key words: conscience, abortion, moral law, ecumenical dialogue.
Schlüsselworte: Gewissen, Abtreibung, Moralgesetz, ökumenischer Dialog.

Wprowadzenie

Współczesny dialog ekumeniczny napotyka coraz więcej problemów etycznych. Choć wciąż nie można bagatelizować istniejących między Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi rozbieżności w dziedzinie podstawowych prawd wiary i ich interpretacji, to jednak nie budzą one dzisiaj tak wielkich kontrowersji, jak w epoce konfrontacji podzielonych denominacji chrześcijańskich. Tymczasem rozbieżności etyczne stają się coraz większe, ponieważ Kościoły i Wspólnoty w różny sposób reagują na presję wywieraną na nie przez współczesne przemiany kulturowe i obyczajowe, zachodzące zwłaszcza w świecie zachodnim. Coraz wyraźniejszy staje się wśród chrześcijan podział na denominacje konserwatywne i progresywne, a co za tym idzie – próby dialogu na tematy etyczne napotykają rosnące trudności.

Na tym niezwykle obszernym polu badawczym dla współczesnej teologii, a zwłaszcza dla ekumenistów i moralistów, wyróżnia się zagadnienie sumienia, które niekiedy – w toku gorących dyskusji i polemik – wymyka się uwadze, a przez to poważniejszej analizie teologicznej. Można zaobserwować, że do wolności sumienia ludzi wierzących odwołują się te Kościoły i Wspólnoty, które wielu kwestii etycznych – takich jak szczegółowe problemy związane

z ochroną i godnością przekazywania ludzkiego życia – nie chcą rozstrzygać, pozostawiając swoim wiernym decyzję o dopuszczalności praktyk takich, jak aborcja, eutanazja, antykoncepcja, zapłodnienie pozaustrojowe oraz postaw i postępowania takiego, jak seksualne relacje pozamałżeńskie czy też związki osób tej samej płci. Wolność sumienia staje się niekiedy decydującym argumentem tych Kościołów i Wspólnot, które uchylają się od wskazywania wiernym konkretnych zasad postępowania i wyboru moralnego z obawy przed utratą ich zaufania czy też przed ich odejściem do denominacji mniej wymagających.

W artykule autor prezentuje tego typu argumentację, uwypuklając jej znaczenie. Argumentacja ta zazwyczaj opiera się na dowartościowaniu wolności sumienia wierzących i jest obecna w próbach ekumenicznego dialogu na temat aborcji prowadzonych przez Kościół katolicki ze Wspólnotami protestanckimi. W tym celu najpierw zostaną ukazane główne treści dokumentów dialogowych poruszających kwestię przerywania ciąży. W tym świetle przedstawione będzie znaczenie kościelnego nauczania moralnego, jak również wpływ dyskusji na temat sumienia i obowiązywalności prawa moralnego na zbliżenie denominacji chrześcijańskich i perspektywy rozwoju ruchu ekumenicznego.

1. Aborcja w dokumentach dialogowych – przegląd argumentacji

W dialogach prowadzonych przez Kościół katolicki ze Wspólnotami protestanckimi (w tym również z anglikanami) w stosunku do kwestii aborcji można zauważyć pewną prawidłowość. Wszystkie dialogujące strony uważają przerywanie ciąży za zło, sprzeciwiające się zarówno godności życia ludzkiego, jak również woli Bożej względem człowieka. Niemniej jednak ta zasadnicza zgoda bynajmniej nie wyraża się w jednolitym stosunku Kościołów i Wspólnot do aborcji ani też w zbieżnej doktrynie moralnej. O ile Kościół katolicki podkreśla fakt obiektywnego zła w przerywaniu ciąży, wyprowadzając zeń zakaz jej przeprowadzania, o tyle Wspólnoty protestanckie, wyrażając swoje negatywne stanowisko, ostateczną odpowiedzialność pozostawiają sumieniu poszczególnych osób rozważających możliwość przerywania ciąży, nie uważając się za kompetentne do wskazania jednoznacznych zasad moralnych. Wyjątkiem są tutaj jedynie Wspólnoty protestanckie o charakterze ewangelikalnym.

Wskazana prawidłowość w podobny sposób obecna jest w różnych dokumentach dialogowych. Tytułem przykładu warto wskazać najbardziej reprezentatywne teksty. Niektóre dokumenty dialogowe, takie jak katolicko-metodystyczny *Raport z Denver*, potwierdzają wspólną, zakorzenioną w Biblii naukę o nienaruszalności i godności życia ludzkiego oraz wynikający z niej obowiązek jego obrony i zachowania, dodając jednocześnie, że dialogujące strony różnią się

w interpretacji tej nauki, a więc w formułowaniu praktycznych osądów moralnych¹. Inne gremia ekumeniczne formułują obszerniejsze stanowiska, umożliwiające zrozumienie, na czym polega zasadniczy problem dialogów na tematy etyczne podejmowanych przez Kościół katolicki ze Wspólnotami protestanckimi.

W bardzo obszernym tekście poświęconym zagadnieniom moralnym *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (Życie w Chrystusie. Moralność, komunia i Kościół) ogłoszonym przez drugą Międzynarodową Komisję Anglikańsko-Rzymskokatolicką (ARCIC II) stwierdza się, że mimo prób porozumienia katolicy i anglikanie wciąż wyrażają zdecydowaną niezgodę, jeśli chodzi o ocenę aborcji (ponadto obszary niezgody to: małżeństwo osoby rozwiedzionej za życia poprzedniego małżonka, dopuszczalne metody kontroli poczęć oraz ocena praktyk homoseksualnych)². Interesujący jest motyw, który często przewija się w dokumentach ARCIC: anglikańscy i katoliccy ekumeniści sądzą, że zauważona rozbieżność nie dotyczy fundamentalnych wartości moralnych, lecz jedynie sposobu ich zastosowania w praktyce kościelnej³. Wyjaśniając ten jedynie „praktyczny” charakter rozbieżności, stwierdza się, że anglikanie nie wypracowali jednolitego nauczania dotyczącego dokładnego momentu, od którego należy objąć życie ludzkie rozwijające się w łonie matki pełną ochroną należną osobie ludzkiej. Stwierdza się, że tylko nieliczni anglikanie są zdania, że taka ochrona należy się istocie ludzkiej w każdej sytuacji od momentu poczęcia. Stanowisko katolickie jest zdecydowanie odmienne: zgodnie z nim każdy embrion ludzki winien być traktowany jako osoba ludzka od momentu poczęcia. Ekumeniści katoliccy i anglikańscy nie dostrzegają jednak skali tej nieprzezwyciężalnej różnicy. Tekst dialogowy relatywizuje ją, odwołując się do sytuacji konfliktu między „prawami matki” i „prawami płodu” i widząc w sposobach rozwiązywania tego konfliktu najważniejszą rozbieżność, polegającą na tym, że – w odróżnieniu od nauki katolickiej – dla anglikanów w pewnych sytuacjach konfliktowych bezpośrednia i zamierzona aborcja jest moralnie usprawiedliwiona. To stanowisko nie przeszkadza członkom ARCIC II mówić o tym, że anglikanie i katolicy podzielają naukę o świętości życia ludzkiego i prawie do życia wszystkich osób ludzkich, jak również są zaniepokojeni rosnącą liczbą przypadków przerywania ciąży⁴. Zdaniem katolickich i anglikańskich ekumeni-

¹ The Joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council, *The Denver Report* (1971), nr 77, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc_pc_chrstuni_doc_19710901_denver-report_en.html (21 X 2013).

² ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church* (1993), p. 54, w: J. Gros, H. Meyer, W. G. Rusch (red.), *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*, Geneva-Grand Rapids 2000, s. 357.

³ „The disagreements between us are not on the level of fundamental moral values, but on their implementation in practical judgments”. Ibidem, p. 84, s. 365.

⁴ Ibidem, p. 85, s. 365.

stów trudność leży jedynie w tym, w jaki sposób rozumie się znaczenie indywidualnego sumienia oraz rolę wspólnoty kościelnej w formułowaniu osądów moralnych. Anglikanie, deklarując niezmiennie poszanowanie świętości ludzkiego życia, uważają, że nauczanie kościelne nie może formułować żadnej doktryny moralnej w formie kategorycznego zakazu, tak jak to – np. w przypadku aborcji – czyni Kościół katolicki. Decyzja w tak złożonych kwestiach musi zostać pozostawiona indywidualnemu osądowi każdej zainteresowanej osoby⁵. Poszanowanie dla wolności sumienia – w anglikańskim rozumieniu – obejmuje zatem również powstrzymanie się od takiego formułowania doktryny moralnej, które narzucałoby wiernym jedyne możliwe postępowanie albo jednoznacznie zakazywałoby określonych praktyk. Takim spostrzeżeniem na temat roli indywidualnego sumienia anglikanie i katolicy uzasadniają kontrowersyjną tezę, że ich nauczanie w kwestii obrony życia ludzkiego jest zasadniczo zbieżne.

Zbliżony sposób sformułowania problemu widoczny jest w obszernym dokumencie dialogu katolicko-luterańskiego w Niemczech *Gott ist ein Freund des Lebens* (*Bóg jest przyjacielem życia*) ogłoszonym przez Ewangelicki Kościół w Niemczech (EKD) i Niemiecką Konferencję Biskupów. Dokument poświęcony jest wielu zagrożeniom dla życia ludzkiego we współczesnych rozwiniętych społeczeństwach Zachodu. Porusza się w nim również kwestię aborcji. Istotne jest jednak, że w rozpatrywaniu tego problemu katolicy i luteranie pomijają jego istotę, a zatem pytanie o to, czy jest moralnie dopuszczalne bezpośrednio i celowe uśmiercenie płodu ludzkiego. Zwraca się natomiast uwagę na inne kwestie: aborcję jako zjawisko społeczne⁶, a przede wszystkim jako rezultat konfliktowych sytuacji związanych z ciążą (takich jak niechciane ciążę, konieczność zmiany stylu życia rodziców mającego przyjść na świat dziecka czy też trudności materialne związane z ewentualnymi narodzinami)⁷. W ten sposób ekumeniści katolicki i luterańscy przesuwają problem w obszar subiektywnych doznań oraz społecznego, materialnego i psychologicznego kontekstu życia osób, które decydują się na aborcję. Zauważa się wręcz, że w wyjątkowych sytuacjach osoby te mogą – wciąż dostrzegając konieczność zachowywania prawa Bożego – uznać aborcję za jedyne możliwe rozwiązanie trudności materialnych, rodzinnych czy społecznych związanych z ciążą, nie widząc możliwości przyjęcia nienarodzonego dziecka i zachowania go przy życiu. W dokumencie stwierdza się wprawdzie, że granicą ludzkiej wolności decyzji jest prawo do życia innego człowieka⁸. Jednak zaraz potem dodaje się,

⁵ Ibidem, p. 86, s. 365–366.

⁶ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland – Deutsche Bischofskonferenz, *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens* (1989), VI, 2, <http://ekd.de/EKD-Texte/44678.html> (21 X 2013).

⁷ Ibidem, VI, 2a.

⁸ Ibidem, VI, 2c.

że gdy kobieta w ciąży uważa, że nie jest w stanie przyjąć dziecka, które w niej się rozwija, jej decyzja o aborcji – chociaż jest sprzeczna z przykazaniem Bożym – nie może być osądzana jako egoistyczne i grzeszne szafowanie życiem ludzkim. Na podstawie ekumenicznego dokumentu można skonstatować, że dokonanie aborcji powinno raczej motywować do zastanowienia się nad przyczynami i okolicznościami tego kroku, aby ostatecznie pobudzić wspólnotę chrześcijańską do dialogu, współczucia i konkretnej pomocy kobiecie, która zdecydowała się na usunięcie ciąży⁹. Z takiej postawy, podkreślającej znaczenie indywidualnego sumienia oraz dokonywanych na jego podstawie życiowych wyborów, wynika również sceptycyzm luteranów wobec penalizacji przerywania ciąży w prawie państwowym¹⁰. W tym świetle nieprzekonujące wydają się jednak deklaracje katolików i luteranów stwierdzających, że aborcja jest sprzeczna z wolą Bożą oraz zobowiązujących się do wspólnego działania na rzecz ochrony godności życia ludzkiego¹¹ i zmniejszenia liczby przypadków przerywania ciąży¹².

W podobny sposób problem możliwości moralnej oceny przerywania ciąży rozmywa się w dialogu katolicko-reformowanym. Tekst katolicko-reformowanej amerykańskiej konsultacji na temat aborcji rozważa ją jako zjawisko znajdujące się w sieci różnych przejawów „zła społecznego” (*social evils*), zaznaczając także brak porozumienia, jeśli chodzi o moment zaistnienia osoby ludzkiej czy też wartość prawa do życia dzieci narodzonych wówczas, gdy są one w konflikcie z prawami matki. Przyczyn aborcji upatruje się w nacisku środowiska, tradycjach kulturowych, a nawet kościelnych, które miałyby deprecjonować kobiety. Dokument dialogowy domaga się takiego podejścia Kościołów do problemu aborcji, aby uwzględniało ono fakt, że jest to tylko jedna z licznych kwestii związanych z wartością życia ludzkiego, niekoniecznie najważniejsza. Ponadto w refleksji nad aborcją nie można oddzielać praw nienarodzonego od praw kobiet w ciąży, rodziny, społeczeństwa i wspólnoty religijnej. Z tego powodu – mimo że zauważa się źródło wartości życia ludzkiego w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże – dokument dialogowy stwierdza, że ostateczna odpowiedzialność za moralną decyzję dotyczącą przerywania ciąży spoczywa na indywidualnym sumieniu kobiety kierowanym przez rozum i łaskę¹³. Dialog katolicko-reformowany w ocenie godziwości aborcji przyznaje prymat indywidualnemu sumieniu matki i innych osób zainteresowanych.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, VI, 2e/4c

¹¹ Ibidem, VI, 2c.

¹² Ibidem, VI, 2b.

¹³ Roman Catholic-Reformed Consultation, *Ethics and the Search for Christian Unity. The Statement on Abortion* (1980), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/reformed/upload/Ethics-and-the-Search-for-Christian-Unity.pdf> (21 X 2013).

W dokumencie nie rozważa się istoty przerywania ciąży, podobnie jak nie stawia się jasno kwestii odpowiedzialności Kościołów i znaczenia moralnego nauczania wspólnoty wierzących, wzywając jedynie do działań o charakterze społeczno-charytatywnym, mających na celu zmniejszenie liczby dokonywanych aborcji.

W tym przeglądzie argumentów zawartych w dokumentach dialogowych trzeba zwrócić uwagę na odrębne stanowisko wyrażane przez dialogujących z katolikami przedstawicieli Wspólnot ewangelikalnych. W ich ujęciu radykalny sprzeciw wobec aborcji wynika z odczytania woli Boga wobec każdego człowieka, wyrażającej się również w nakazie ochrony życia ludzkiego¹⁴. Warto zauważyć, że w dialogach z chrześcijanami ewangelikalnymi nie pojawia się rozbudowana argumentacja dotycząca sytuacji społecznej ani też kluczowego znaczenia indywidualnego sumienia. Jedynym i decydującym argumentem moralnym jest wyraźna wola Boża, którą chrześcijanin powinien w sposób wolny przyjąć i wypełniać. Wierność słowu Bożemu, z której nie zwalnia chrześcijanina ani kontekst życia, ani indywidualne doświadczenia czy poglądy, sprawia, że ocena moralna przerywania ciąży jest dla wspólnoty wierzących jednoznaczna i bezdyskusyjna.

2. Znaczenie i zakres kościelnego nauczania moralnego

Przytoczone przykłady argumentacji moralnej związanej z problemem przerywania ciąży wskazują na kwestię relacji między sumieniem a wspólnotą wierzących jako poważną trudność dialogów ekumenicznych podejmujących zagadnienia etyczne.

Z jednej strony w dokumentach dialogowych obecne są stwierdzenia podkreślające znaczenie nauczania moralnego Kościołów. Dialog episkopalno-katolicki (anglikańsko-katolicki) w Stanach Zjednoczonych pozwala na stwierdzenie, że moralności indywidualnego życia chrześcijan nie sposób oddzielić od wspólnoty wiary. Jest to ważne zwłaszcza w czasach, w których podstawowe przekonania moralne i postawy życiowe właściwe dla chrześcijan należących do różnych tradycji wyznaniowych podlegają kontestacji, wewnętrznej erozji czy też zdecydowanemu odrzuceniu wskutek oddziaływania przeciwnym światopoglądów czy systemów wartości¹⁵.

¹⁴ *Evangelicals & Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium* (1994), <http://www.firstthings.com/article/2007/01/evangelicals—catholics-together-the-christian-mission-in-the-third-millennium-2> (21 X 2013).

¹⁵ The National Consultation of the Episcopal and Roman Catholic Churches in the USA, *Where We Are: A Challenge for the Future. A Twelve-Year Report* (1977), p. A,5, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/where-we-are-challenge-for-future.cfm> (21 X 2013).

Z drugiej jednak strony w wielu tekstach obecne są wypowiedzi, które w imię dowartościowania indywidualnej decyzji wierzącego opartej na jego własnym sumieniu podważają sens ocen moralnych przekazywanych w doktrynie Kościołów¹⁶. Stąd wspomniany już anglikańsko-katolicki dokument *Life in Christ* wskazuje, że anglikanie, nawet jeśli podzielają te same wartości moralne, które są ważne dla katolików, nie mogą zgodzić się na taką koncepcję prawa moralnego, która stawiałaby pewne wymagania czy zakazy, od których nie byłoby żadnych wyjątków. Zdaniem anglikanów każda reguła moralna musi mieć wyjątki, ponieważ jej zastosowanie zawsze powinno być skontekstualizowane i zorientowane pastoralnie, a nie jurydycznie. Troska o zachowanie podstawowych wartości moralnych musi uwzględniać nieporządek właściwy światu i ludzkiej naturze. W tym kontekście w dokumencie mówi się o prymacie „etyki odpowiedzi” (*an ethic of response*) opartej na wolności sumienia nad etyką posłuszeństwa (*an ethic of obedience*), która miałaby wyrażać dominację bezosobowego prawa nad ludzką wolnością¹⁷. Ostatecznie stanowisko anglikańskie, w części poparte przez katolickich członków komisji dialogowej¹⁸, sprowadza się do relatywizacji znaczenia moralnej doktryny Kościoła w imię podkreślenia wartości wolnej odpowiedzi człowieka, opierającej się na swobodnym, nieskrępowanym przez narzucone prawo moralne, indywidualnym sumieniu.

Ten motyw bezwzględnej primatu sumienia nad nauczaniem kościelnym jako znaku wolności i godności człowieka obecny jest również we francuskim tekście katolicko-luterańsko-reformowanym poświęconym relacji wyborów etycznych do wspólnoty kościelnej¹⁹. O ile katolicy uznają wskazania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła za uprawnione interpretacje objawionego przez Boga

¹⁶ L.S. Mudge, *Veritatis Splendor and Today's Ecumenical Conversation*, *The Ecumenical Review* 2 (1996), s. 158–159.

¹⁷ ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, p. 52, s. 357.

¹⁸ Można wysnuć taki wniosek na podstawie deklaracji samej Komisji, która – po wskazaniu różnic między anglikańskim a katolickim rozumieniem roli moralnego nauczania Kościoła – stwierdza, że zarówno anglikanie, jak i katolicy odchodzą dzisiaj od koncepcji prawa moralnego (*moral law*) jako głównego źródła doktryny moralnej (*moral teaching*). Prawo moralne miałoby mieć tę słabość, że jest bezosobowym systemem, niepasującym do nowego prawa przyniesionego przez Chrystusa, któremu odpowiada jedynie dowartościowanie wolności osób we wspólnocie (*persons-in-community*) (ibidem). Za takim wnioskiem przemawia również interpretacja dokumentu *Life in Christ* dokonana przez anglikańsko-katolicką komisję dialogową w Stanach Zjednoczonych. Komentując omawiany fragment dokumentu ARCIC, amerykańska komisja stwierdza, że różnice między anglikanami a katolikami w kwestii roli indywidualnego sumienia oraz moralnego nauczania Kościoła mają charakter nie tyle zasadniczej niezgody, co raczej różnie rozłożonych akcentów (zob. Anglican – Roman Catholic Consultation USA, *Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue: Anglican Roman Catholic International Commission II and Recent Papal Teachings* (1995), nr 2, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/ethics-in-ecumenical-dialogue.cfm> (21 X 2013)).

¹⁹ Comitato misto cattolico-protestante in Francia, *Scelte etiche e comunità ecclesiale* (1992), Appendice I, III, 2, w: G. Cereti, J.F. Puglisi (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 4, *Dialoghi locali 1988-1994*, Bologna 1992, p. 902.

prawa naturalnego, służące do odpowiedniej formacji sumienia wiernych²⁰, o tyle protestanci poddają kościelną interpretację nakazów moralnych wynikających ze słowa Bożego wolnemu osądowi chrześcijan, mówiąc o nadrzędnym prawie sumienia oświeconego przez wiarę²¹. W tym sensie można również mówić o „kreatywności etycznej” każdego wierzącego²², o ile każdy we właściwy sobie sposób interpretuje zawarte w słowie Bożym normy i stosuje je we własnym życiu.

3. Czy prawo moralne jest przeszkodą w dialogu ekumenicznym?

Zagadnienie przerywania ciąży, w którym nakaz moralny wynikający z Objawienia Bożego łączy się z różnymi konkretnymi sytuacjami życiowymi wielu kobiet i mężczyzn, spotyka się wśród Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich z różnymi typami argumentacji oraz krańcowo różnymi wskazaniami praktycznymi²³. Zdaniem przedstawicieli Wspólnot protestanckich zaangażowanych w dialog ekumeniczny z Kościołem katolickim fakt ten nie jest powodem wystarczającym do stwierdzenia głębokich, zasadniczych i niepokonalnych różnic między dialogującymi stronami. Rozbieżności ukazują się raczej jako odmienne formy odpowiedzi dawanych przez Kościoły na problemy współczesnego świata²⁴. Stwierdza się wręcz, że odmienny stosunek do aborcji nie narusza wspólnego szacunku do świętości i nienaruszalności życia ludzkiego, a jedynie wyraża uprawnione zróżnicowanie wyznaniowego dyskursu etycznego. W tym kontekście zauważa się, że utrwalone przekonanie, jakoby droga do pojednania chrześcijan stawała się coraz bardziej utrudniona wskutek pogłębiających się różnic moralnych, nie jest uprawnione²⁵.

Jednakże z katolickiego punktu widzenia ocena sytuacji jest odmienna. Wspólnoty poreformacyjne charakteryzują się brakiem jedności doktrynalnej, zwłaszcza w kwestiach moralnych. Wynika to właśnie z miejsca, jakie zajmuje w ich nauce indywidualne sumienie²⁶. Katolicy członkowie ekumenicznej Grupy

²⁰ Ibidem, p. 904; por. J. Ratzinger, *Misja biskupa i teologia w obliczu problemów moralności naszych czasów*, w: idem, *Opera omnia*, t. 12, Lublin 2012, s. 273.

²¹ Comitato misto cattolico-protestante in Francia, *Scelte etiche e comunità ecclesiale*, Appendice 1, III, 2, p. 905.

²² Ibidem, p. 906.

²³ B. Williams, *Ethical Disagreement as an Obstacle to Ecclesial Communion*, *The Ecumenical Review* 2 (1996), s. 179.

²⁴ The National Consultation of the Episcopal and Roman Catholic Churches in the USA, *Where We Are: A Challenge for the Future. A Twelve-Year Report*, p. A, 5.

²⁵ Anglican – Roman Catholic Consultation USA, *Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue: Anglican Roman Catholic International Commission II and Recent Papal Teachings* nr 1.

²⁶ R. Hütter, *The Twofold Center of Lutheran Ethics. Christian Freedom and God's Commandments*, w: K.L. Bloomquist, J.R. Stumme (red.), *The Promise of Lutheran Ethics*, Minneapolis 1998, s. 49.

z Dombes stwierdzają, że miejsce przyznawane sumieniu przez protestantów jest tak znaczące, że niekiedy rodzi się wrażenie, że w podejmowaniu decyzji moralnych obowiązuje ich wyłącznie sumienie – jako nie tylko instancja najwyższa, ale wręcz jedyna. Prowadzi to do zamętu doktrynalnego. Skoro bowiem w doktrynie moralnej ostateczną instancją dla protestantów jest słowo Boże rozpoznawane przez sumienie, to w praktyce wierzy się w Ewangelię tylko na tyle, na ile się ją pojmuje, lub też wierzy się jedynie w to, co mówi indywidualne sumienie. Z katolickiej perspektywy jest to jednak doktrynalny indywidualizm i subiektywizm²⁷.

„Hipertrofia” indywidualnego sumienia w protestantyzmie, przy jednoczesnym negowaniu autorytetu doktrynalnego wspólnoty wierzących²⁸, prowadzi również do znaczącego, pogłębiającego się oddalenia Wspólnot protestanckich od Kościoła katolickiego. Nie jest to bynajmniej problem błahy, wyrażający uprawnioną konfesyjną różnorodność. W tym kontekście przypomina się, że już w 1979 r., zwracając się do zgromadzenia ekumenicznego w czasie pierwszej wizyty w Stanach Zjednoczonych, papież Jan Paweł II mówił o „głębokim podziale, który wciąż istnieje w kwestiach moralnych i etycznych”²⁹. Powiedział wówczas, że „życie moralne i życie wiary są tak głęboko zjednoczone, że jest niemożliwe ich oddzielenie”³⁰. W świetle doktryny katolickiej, powtarzanej wielokrotnie w dokumentach magisterialnych, zapewnienia o „substancjalnej jedności” czy też „fundamentalnej zgodzie”, pojawiające się w wielu ekumenicznych tekstach, stają się wątpliwe³¹.

Wnioski

Sposób ujęcia zagadnienia sumienia w argumentacji moralnej obecnej w dialogach katolicko-protestanckich wskazuje, że nie jest to jedynie problem doktryny moralnej i formułowania przez Kościoły i Wspólnoty konkretnych reguł postępowania obowiązujących ich wiernych. Jest to, jak się wydaje, problem szerszy, światopoglądowy, dotyczący tożsamości denominacji chrześcijańskich. Ukazanie roli sumienia w argumentacji moralnej wiele mówi o tym,

²⁷ Gruppo di Dombes, „*Un solo Maestro*” (Mt 23,8). *L'autorità dottrinale nella chiesa* (2004), nr 372–373, w: G. Cereti, J.F. Puglisi (red.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, t. 10, *Dialoghi locali 2002–2005*, Bologna 2010, p. 498–499.

²⁸ Ibidem, nr 381, p. 507.

²⁹ „Deep division which still exists over moral and ethical matters”. Zob. Anglican – Roman Catholic Consultation USA, *Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue: Anglican Roman Catholic International Commission II and Recent Papal Teachings*, nr 1.

³⁰ „The moral life and the life of faith are so deeply united that it is impossible to divide them”. Zob. ibidem.

³¹ Ibidem, nr 3.

w jaki sposób poszczególne Kościoły czy Wspólnoty rozumieją swoje posłuszeństwo wobec Objawienia Bożego, jak interpretują rangę zawartych w nim konkretnych wskazań oraz – w relacji do tego – jaką rolę przypisują kontekstowi społecznemu i kulturowemu, jak też indywidualnym poglądom chrześcijan, funkcjonującym w tym kontekście i kształtującym w nim swoje przekonania i postawy. Nie da się oderwać rosnącego znaczenia indywidualizmu i subiektywizmu w protestanckiej argumentacji moralnej od współczesnych przemian kulturowych świata zachodniego. Nie sposób także nie połączyć radykalnej wierności chrześcijan ewangelikalnych wobec nakazów zawartych w Biblii z ich zasadniczą postawą bezwarunkowego posłuszeństwa słowu Bożemu, nawet jeśli sprzeciwia się ono prądom filozoficznym i światopoglądowym, które zdominowały współczesny dyskurs etyczny.

Trzeba w tym miejscu zauważyć także, że trudności etyczne – ujawniające się na przykładzie roli sumienia w dyskusji na temat moralnej oceny aborcji – mają, wbrew niektórym wypowiedziom dialogowym, duże znaczenie. Chociaż widoczna jest zgoda katolików i protestantów w wielu kwestiach, to jednak są to zagadnienia dzisiaj oczywiste i niekontrowersyjne (jak chociażby problem sprawiedliwości społecznej czy chrześcijańskiego zaangażowania na rzecz pokoju)³². Osiągnięte w tych sprawach porozumienie nie może przesłonić faktu, że w problematyce tak trudnej, a zarazem ważnej dla walki o poszanowanie godności życia każdego człowieka, jak kwestia aborcji, katolicy i większość protestantów dają odpowiedzi krańcowo różne. Ta odmiennosc odpowiedzi nie ujawnia się wprawdzie w warstwie teoretycznej – bowiem wszyscy chrześcijanie uznają przerywanie ciąży za zło. We wskazaniach praktycznych różnica jest jednak zasadnicza i nieprzezwycięzalna: to, co dla Kościoła katolickiego jest niedopuszczalne, dla wielu Wspólnot protestanckich pozostaje jedynie kwestią osobistego wyboru, której wspólnota wierzących nie ma prawa osądzać.

W tym kontekście, po ponad stu latach istnienia ruchu ekumenicznego, należy zauważyć, że Kościoły i Wspólnoty chrześcijańskie coraz bardziej oddalają się od siebie w kwestiach etycznych, które – w przeciwieństwie do innych zagadnień doktrynalnych – bezpośrednio dotyczą codziennego życia chrześcijan, wymagając od nich podejmowania konkretnych, poważnych, motywowanych wiarą decyzji. Z tego powodu stan dialogów doktrynalnych poświęconych problemom etycznym należy uznać za bardzo niezadowolający. Mimo wielu deklaracji osiągniętego zbliżenia czy zbieżności konieczne są dalsze dialogi, które jednak sięgną podstaw chrześcijańskiej moralności: jej zakorzenienia w Objawieniu oraz znaczenia słowa Bożego dla życia chrześcijańskiego w każdym kontekście i we wszystkich okolicznościach.

³² ARCIC II, *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, p. 83, s. 365.

FREEDOM OF CONSCIENCE AND THE RESPONSIBILITY OF THE CHURCH. THE PROBLEM OF MORAL ARGUMENTATION IN THE CATHOLIC-PROTESTANT DIALOGUES ON ABORTION (SUMMARY)

What one observes in the contemporary ecumenical movement is that ethical differences between churches and church communities are becoming increasingly important. This difficulty can be seen in different, sometimes contradictory, moral judgments formulated by Christian denominations. For this reason, much attention is given to ethical issues in the dialogue documents. The article discusses the different understanding of the relation of conscience to the moral teaching of the Church in Catholic-Protestant ecumenical dialogues. These differences manifest themselves clearly in the approach to the problem of abortion. This paper presents selected ecumenical documents on this subject. It indicates that for the Protestant Communities (except Evangelicals) freedom of conscience is the most important issue in the moral judgement of abortion. For this reason, the moral teaching of the Protestant Communities does not explicitly prohibit abortion, but refers to moral decisions made by believers individually in accordance with their conscience. From the Catholic point of view, it makes Protestant moral teaching (theological ethics) highly individualistic and subjectivist. Therefore, doubts arise about its meaning and importance because it is not able to give clear ethical guidelines for believers. As a result, the ethical differences between the Catholic Church and the Protestant Communities become sharper. This, in turn, raises serious questions about the credibility of the ecumenical movement.

DIE FREIHEIT DES GEWISSENS UND DIE VERANTWORTUNG DER KIRCHE. DAS PROBLEM DER MORALISCHEN AUTONOMIE IM KATHOLISCH-PROTESTANTISCHEN DIALOG ÜBER DIE ABTREIBUNG (ZUSAMMENFASSUNG)

In der heutigen ökumenischen Bewegung kann man eine zunehmende Differenz in den ethischen Sachverhalten zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die sich in verschiedenen, bisweilen gegensätzlichen Weisungen äußern, welche von verschiedenen christlichen Gruppierungen formuliert werden, feststellen. Daher wird in den Dialogpapieren eine verstärkte Aufmerksamkeit auf diese Fragen gelegt. Im folgenden Artikel wird die unterschiedliche Relation zwischen dem individuellen Gewissen und der moralischen Lehre der Kirche, wie sie in den katholisch-protestantischen Dialogen formuliert wird, aufgezeigt. Die Differenzen werden sichtbar vor allem im Bezug auf die Abtreibung. Im Artikel werden verschiedene ökumenische Dokumente bezüglich dieser Frage vorgestellt. Es wird festgestellt, dass der wichtigste Gesichtspunkt für die protestantischen Gemeinschaften (ausgenommen die evangelikalen) die Freiheit des Gewissens für die Beurteilung der Abtreibung ist. Aus diesem Grund verbietet die moralische Unterweisung der protestantischen Gemeinschaften die Abtreibung nicht explizit, sondern verweist stattdessen auf die individuellen, von einzelnen Gläubigen getroffenen Entscheidungen, die mit ihrem Gewissen vereinbart werden können. Aus katholischer Sicht wird diese protestantische moralische Unterweisung (theologische Ethik) für individualistisch und subjektivistisch gehalten. Es werden sogar Zweifel über die Sinnhaftigkeit einer solchen Lehre geäußert, die den Christen keine klaren ethischen Weisungen zu geben vermag. In diesem Licht werden die ethischen Differenzen zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Gemeinschaften verschärft. Dies zieht ernsthafte Fragen über die Glaubwürdigkeit der ökumenischen Bewegung nach sich.

RENÉ BALÁK
University of Ss. Cyril and Methodius
Department of Philosophy
Trnava, Slovakia

MANDATORY VACCINATION AND CONSCIENTIOUS OBJECTION

Słowa kluczowe: szczepienie, sprzeciw sumienia, wolność religijna, wolność sumienia, godność ludzka.

Key words: vaccination, conscientious objection, religious freedom, freedom of conscience, human dignity.

Schlüsselworte: Impfung, Gewissens, Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Menschenwürde.

Over the last few decades, the problem of mandatory vaccination has become a profound bioethical issue that has stirred controversy in moral, medical and law fields, especially in Catholic families. This relates to the question of claiming conscientious objection, as well as an analysis of the rationale¹ for claiming this natural human right. It is necessary to analyse the reasons, on a moral and theological basis, which would justify a person using conscientious objection. Within moral and theological research of mandatory vaccination, it is vital to consider the medical facts about vaccination (primary, in terms of the individual and, secondary, in terms of social dimension) as well as the legal sphere of the issue. This regards the expression of respect towards a human being and dignity in relationships among particular members of society, as well as within the relationship between an individual and society². Some of

Adres/Adresse/Anschrift: Dr René Balák, PhD, University of Ss. Cyril and Methodius, Department of Philosophy, Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava, Slovakia, e-mail: info@theologiamoralis.info

¹ The most significant arguments for claiming conscientious objection are, primarily, vaccinations, developed and made on the basis of vast number of artificial terminations of pregnancy (abortions), and secondarily, intoxication of children with poisonous adjuvants in vaccines and negative side effects of vaccination. This study intends to initiate more intense moral and theological discussion about this serious bioethical issue. Some of the medical facts are represented schematically which, according to the author, is a significant reason for refusing mandatory vaccination.

² Basic information on the discussion of this issue is available from the following articles: T. Tomljenovic. *The vaccination policy and the Code of Practice of Joint Committee on Vaccination and Immunisation (JCVI): are they at odds?* In: *BSM March 2011 The Health Hazards of Disease Prevention.*, D.L. Vinedge. *Aborted Fetal Cell Line Vaccines And The Catholic Family: A Moral and Historical Perspective. Original Appeal Filed With The National Catholic Bioethics Center And The US Conference of Catholic Bishops.* October 2005, R. Leiva. *A Brief History of Human Diploid Cell Strains.* The National Catholic Bioethics Quarterly Autumn 2006, p. 443–451.

the solutions to these moral and theological reflections are represented only schematically or just in the form of references to particular documents of the Magisterium without explanation of their specific meaning in the first part of the reflection.

1. Solutions and fundamentals in the context of the contemporary situation

Starting with the biblical concept of the creation process of a person in God's image³, which is possible to consider as the theological foundation of human dignity, it is exactly this biblical concept that is the cornerstone for the inviolability of life of a human being in the context of Christian personalism⁴. The foundation of dignity is Imago Dei, which is the constitutive and transcendent essence of human nature⁵. We can consider human dignity as a real category that defines a person's acts and relationships in society, provided that it belongs to every human being explicitly on the basis of its relevancy to humanity, namely, from the beginning of its existence⁶. Basically, we are dealing with an ontological and anthropological view of a person in the bioethical sphere⁷, which is an important basis for moral reflection about conscientious objection in mandatory vaccination. In the theological sphere, it is not possible to omit the documents of the Magisterium in its particularity and mutual connection, thereby shaping the completion of the Christian heritage of the person in various dimensions of his existence⁸.

³ Cf. Gn 1, 26.

⁴ Cf. J. Wróbel. *Člověk i medicyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków 1999, p. 33–67.

⁵ This schematic statement is explained in a broader sense in the fifth chapter of publication: R. Balák. *Mysterium vitae – Život člověka v rukách člověka*. Kraków 2012, pp. 99–111.

⁶ Cf. E. Schockenhoff. *O nebezpečí antropologických kroků spět*, in: Konrad Adenauer Stiftung (ed.), *Bioetika nová zvyžva pro politiku a společnost*. Praha 2002, p. 7.

⁷ Cf. R. Lucas. *Antropologia e problemi bioetici*, Alba 2001. The significance and universality of the anthropological concept appear in the course of all bioethical issues (the 4th and 5th chapters partially are especially helpful for this reflection), inasmuch as it mentions the ontological unchangeability of the status of innocent human life, that cannot be used as a means to achieve a goal, because it is inviolable, sacred, possessing transcendental finality and can be disposed as a means to achieve a goal, because it is inviolable, sacred, possessing transcendental finality and can be disposed of only by God. Cf. Gn 2,7, Ws 2, 23, Ps 103,14, Ws 1, 13–14, Dt 32,39.

⁸ Cf. John Paul II. *Redemptor hominis* (anthropology), *Veritatis splendor* (truth and morality of human act), *Fides et ratio* (complementarity of knowledge in natural and transcendental sphere) and mainly *Evangelium vitae* (sacredness and inviolability of human life). Based on the teachings of these documents of the papal Magisterium, we can accurately apply specific documents of the Academy Pro Vita *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*, Roma 2005 and Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dignitas Personae*, Roma

In connection to mandatory vaccination, it is precisely human dignity that demands that parents express their free, voluntary and informed consent with this legislatively enforced act. Therefore, within the issue of mandatory vaccination, free and informed consent⁹ in practice is a serious medical, ethical and legal issue, forasmuch as paediatricians seldom instruct parents in an adequate way as required by law. Professional and competent disposition of information about mandatory vaccination for children must contain the entire truth about the essence of an actual medical intervention in the body as well as the composition of vaccines or risks, combined with vaccination in the form of negative side effects¹⁰. Instructions should not be presented in a way that would initiate presumptions or impair the freedom of the parents to make decisions. A paediatrician is obliged to truthfully and completely inform a patient about the composition of a vaccine, its possible risks and consequences in the medical sphere for the health of patient, as well as of the possibility of an alternative procedure. It also relates to the question of vaccine effectiveness, which is discredited in some cases by scientific proof and raises the question: are the risks and negative effects¹¹, connected with vaccination at all proportional to the good that is declared as the goal of vaccination? Instructions on the risks, negative side effects and possible long-term impact on a person's health, particularly child patients, are required from an ethical point of view.

If a person (child's parent, patient) is not informed by a doctor in this way, not only are his fundamental human rights broken, but also laws obliging a doctor to give precise information and, particularly, human dignity. For this reason, such practice of a paediatrician is possible to consider as an adequate argument for parents to claim conscientious objection. Indeed, a person cannot consciously agree with a medical act, the effects of which he is not adequately familiar with, whereby the act is not of a therapeutic, but only preventive,

2008 (nr. 34 a 35) to the issue of mandatory vaccination. The teachings of the Magisterium in this way inspire the moral theological attitude of the author towards mandatory vaccination, although theological and ethical analysis of the issue in the light of these documents is not a primary theme of this reflection.

⁹ Cf. Pontifical Council for Health Care Workers, *Charter for Health Care Workers*, nr. 72–74.

¹⁰ Vaccination brochures inform about the negative side effects of every vaccine. Herein it is important to mention the fact that a person is responsible for the negative side effects, even if foreseen. Because evil should be taxatively (under obligation) avoided, a person has a moral obligation to prevent evil acts by not committing them. Cf. A. Günthör, *Morálna teóloia, 1/b. Všeobecná morálna teóloia*, Rome 1989, p. 72 (note: original title: *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. Vol. I: Morale generale*, Alba 1974).

¹¹ For example, thimerosal, as a poisonous component of many vaccines, has serious negative consequences on health, which has been repeatedly scientifically proven. Cf. for ex. A. Khan, Z.L. Sulkowski, T. Chen et al., *Sex-dependent Changes in cerebellar thyroid Hormone-dependent Gene Expression following perinatal Exposure to Thimerosal in Rats*. In: *Journal of Physiology and Pharmacology*. 63 (2012) nr. 3, 277–283, H.A. Young, D.A. Geier, M.R. Geier, *Thimerosal exposure in infants and neurodevelopmental disorders: An assessment of computerized medical records in the Vaccine Safety Datalink*, *Journal of the Neurological Sciences*, April 2008, doi.10.1016/j.jns.2008.04.002.

character. Arguments for not granting informed consent and claiming the right to conscientious objection can also preferentially carry a religious and ethical character¹², which means that they also concern religious freedom and freedom of conscience when a person refuses something which, in the case of various used and even legally required vaccines in many countries¹³, is a great moral evil.

Secondarily, there are also medical arguments (negative side effects with significant characteristics¹⁴) and legal arguments, on behalf of which a person can refuse a vaccination program, if this program (on the basis of medical facts) represents a great moral evil and disproportionate health risks for children and adults. Paediatricians or parents can come to such a responsible approach, in particular, by systematic studies of ethical, medical and legal aspects of bioethics as well as scientific medical facts connected with vaccination, realizing their moral obligation before God and people, their own health and life, as well as the health and life of people (children) who are entrusted to them as a gift.

Considering that the state is for the good of a person and considering the natural primacy of a human being before society (which is before the state), a patient person is always more important than a solitary society or state with its legislation¹⁵. These realities result in the fact that the issue of mandatory

¹² Cf. for ex. biblical commandment Thou shalt not kill! (Ex 20 – 2 – 17) as well as the teachings of Pope John Paul II in the encyclical *Evangelium vitae* (in particular articles 57–63), Papal Academy Pro Vita. *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*. Roma 2005, Congregation for the Doctrine of the Faith. *Dignitas Personae*. When it concerns vaccines, which are developed and made on the basis of a vast number of abortions, it is evident that from the point of faith and ethics that a person has the right and obligation to refuse this kind of vaccine.

¹³ Varivax, Poliovax, Vivaxim, G-CSF, MMR, Priorix, Meruvax II, ProQuad/MMR-V, Avaxim, Epaxal, DT PolAds, Varilrix, Zostavax, Pentacel, Imovax, Quadracel, Pulmozyme, Vaxta, Havrix, Twinrix, MR Vax, Eolarix, Biavax II, Enbrel, Acambis 1000. Most of these vaccines can be sold in various countries under a different trade name. In Slovakia, the following unethical vaccines are being used: MMR VaxPro, Vaxta 50U, Avaxim, MMR II, Havrix, Priorix, Priorix – Tetra. However all of these vaccines are developed and made with the use of various cell strains (WI-26 VA4, Hamster, WI38, HEK – 293, MRC – 5, RA – 273), originating from aborted human fetuses. According to the producers, DNA from aborted human fetuses is present in the vaccines. The producers continue practicing furthermore, the proof of which is cell culture IMR-90, developed in Coriell Institute for Medical Research, and also PER.C6, developed in the Crucell company in Holland.

¹⁴ Cf. for ex. N. Agmon-Levin, G.R.V. Hughes, Y. Shoenfeld, *The spectrum of ASIA: 'Autoimmune (Auto-inflammatory) Syndrome induced by Adjuvants'*, Lupus 21 (2012), p. 118–120; L. Tomljenovic, C.A. Shaw, *Aluminium vaccine adjuvants: are they safe?*, Current Medicinal Chemistry 18 (2011) issue 17, p. 2630–2637; R.J. Mitkus, M.A. Hess, S.L. Schwartz, *Pharmacokinetic modeling as an approach to assessing the safety of residual formaldehyde in infant vaccines*. Vaccine 31 (2013) issue 25, p. 2738–2743; R.L. Blaylock, *The danger of excessive vaccination during brain development: The case for a link to autism spectrum disorders (ASD)*, Medical Veritas 5 (2008), pp. 1727–1741.

¹⁵ Atheistic and materialist conceptions of ethics and philosophy have always denied the natural primacy of a human being before society and state, this way bringing forth the destruction of truthful understanding of this relationship. But the human being is the subject, who creates and establishes society or government to serve him in those spheres of human life, where a person as an individual is not able to naturally provide a particular good. Even from the point of the solitary genesis of society and state, a human person has primacy before society.

vaccination also concerns (besides general ethical and special bioethical principles) social and ethical principles of solidarity and subsidiarity, as well as the important aspect of respecting the freedom of conscience of every patient and their parents. It is sufficient to appeal to various international documents (declarations, conventions), which are relevant in the relationships between patients and the state from a legal point of view¹⁶, although the latter is not the most important.

Certainly, a society or a state, which does not accept the conscientious objection of parents, automatically becomes totalitarian – it denies one of the constitutive elements of human nature and human dignity, which is the freedom of a human being (i.e. freedom of conscience and religious freedom). Formulated concretely, it concerns aspects of human freedom, which are externally expressed as a natural and unlimited parental right to act in accordance with their own conscience in the course of vaccination and to act in agreement with conscience and beliefs, resulting from the religious¹⁷, philosophical or worldwide background of a concrete human person. That is why it is only a totalitarian state that does not respect the fact that a citizen (doctor or patient) can at any time freely and responsibly claim conscientious objection and that anyone can freely and responsibly choose not to participate in an act that represents destruction of the nature of human dignity or human freedom (which is the greatest gift of God) or destruction of a human life or patient's health.

A child's parent who claims conscientious objection on the basis of justified arguments, must be unconditionally protected against not only criminal actions, but also against any legal, discipline or economic harm¹⁸, which could be caused by various laws (resulting in some penalty) bringing these kinds of consequences to a doctor or a patient. If parents are considered guilty in the legal sphere and are penalized in the form of a financial fine because of their religious and ethical attitude in terms of mandatory vaccination (where they refuse vaccination, claiming conscientious objection due to precise and serious health risks in the form of vaccination side effects, or because of religious and ethical causes or the way of development and production of various vaccines), in that case, the state is a totalitarian institution and legislatively creates a state of injustice¹⁹.

¹⁶ Cf. UNESCO: *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, OSN: *Universal declaration of Human Rights*, *Convention on Human Rights and Biomedicine*, *European convention on Human rights* 1950, Basic agreement between Slovak republic and Holy See (art. 7, valid for the territories, where the agreement applies only) and etc.

¹⁷ Herein it is appropriate to mention the contents of the document *Dignitatis humanae*, which is a clear message of immanent bond between the dignity of human person and his religious freedom, practically expressed in the freedom of conscience.

¹⁸ Cf. EV nr. 69, 73 and in particular 74. These articles explain the context and some general aspects of the issue, which have an essential impact on the author's attitude.

¹⁹ Regardless of the fact that the right to conscientious objection occurs or not in constitutions world-wide and that a state must respect it without any kind of threat, pressure or discrimination.

Society and state always have to unconditionally respect the religious freedom of a person, as well as his freedom of conscience and any disrespect of this principle is a serious danger to the existence of society and the individual. Because the moral character of a democratic society is not automatically present in-itself, but always depends on the agreement of such society with a moral law – which it is obliged to conform to as with any other human activity²⁰.

2. Conscientious objection

Religious freedom and freedom of conscience are inseparable parts of the basic conception of human rights, which form the principal basis for arranging interpersonal relationships in society. Nowadays, in the spirit of legal positivism, in medical law there has been a myth created that individual expression of conscientious objection is not an inalienable and unlimited basic human right of every human person. A false concept has arisen that the expression of conscientious objection automatically leads to a conflict with the other human rights of third parties. Ideologically, there is a claim that it should be regulated, so that a claim of conscientious objection would not threaten basic individual human rights and the freedoms of other individuals²¹. According to this view, the right to claim conscientious objection (as one of basic human rights and, implicitly, all basic human rights) constitutes a denial of the basic human rights of other individuals. That would mean that if a person consciously wants to live in essential harmony with his nature and dignity (which are keystones for basic human rights), he automatically violates the individual dignity of another person.

This cardinal mistake results from a misunderstanding of the ontological and anthropological essence of fundamental human rights (especially its transcendent dimension and origin), as well as from the Marxist collectivist conception of these rights, which has an individual (not a group) character and refers to an individual (not a group). The natural limits of fundamental human rights (which is also a right to conscientious objection) are given by human nature and dignity, which are an image of the Creator in a person. A right to conscientious objection essentially covers a person – an individual, particular person – because in his reciprocal relationship towards other people, it protects him from the destruction of human dignity by third parties.

²⁰ Cf. EV nr. 70.

²¹ Cf. E.U. Network of Independent Experts on Fundamental Rights: *The right to conscientious objection and the conclusion by EU member states of concordates with the Holy See*. CFR-CDF. Opinion 4-2005, Brussels 2005.

In connection with mandatory vaccination, it is necessary to indicate the general wide-spread error that fundamental human rights in the sphere of medicine are granted to a person by a totalitarian society or a state in the form of its laws in declarations and constitutions or in medical law. It creates the impression that society or a state (often understood as an earthly guarantee of rights) has the right to restrict or to completely take away the rights of anybody, provided that all statutory requirements have been met. However, fundamental human rights, as an expression of human dignity within the interpersonal relationships of a person in society, do not originate in society or a state, but in a person himself. This means, in his *natura humana* in the context of *dignitatis humanae* (with both based on the transcendent *Imago Dei*, which is a primary source). Thus, the right of conscience belongs to a person, because he is created in the image of God and concerns his private and public life, where he expresses his religious beliefs.

For an adequate understanding of the issue, is it necessary to point out that the right to conscientious objection (primarily in the moral realm and, secondarily, in the legal realm) is the realization of protection of one's personal religious freedom and freedom of conscience in every aspect of human life, which is in every life situation. In the sphere of medical care, this religious freedom and freedom of conscience means that every person has the right to freely and responsibly choose and act, so that one's religious beliefs and conscience are in accordance with his acting. Thus, all people must be protected against pressure from the side of individuals or social groups and from any human force at all, so that, in the religious sphere, nobody is forced to act against one's own conscience and is not restrained from acting within proper limits according to his own conscience, privately or publicly, individually or in connection with others²².

A parent's conscience warns the parent against committing an evil act²³, to which a state may compel parents with laws, which may be, for him, ethically unacceptable (wrong), inconvenient or even life-threatening²⁴. In this way, a per-

²² Cf. Second Vatican Council. *Dignitatis humanae* 2.

²³ The evil of this act consists in a distant material cooperation (Cf. Papal Academy Pro Vita, *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*, Roma 2005) in the horrible crime of the serial and intentionally performed vast number of murders of unborn children. The evil consists in indirect use of such murders of unborn children (abortions) as means to achieve declarative good goal (which in practice does not mean that the goal is good in reality). The evil of that act lays also in negative side effects, which were scientifically discovered and, therefore, are foreseen.

²⁴ According to official statistics, the use of multivalent vaccines, together with an increase in the number of vaccines, partake in a radical increase of child mortality after vaccination. Cf. G.S. Goldman, N.Z. Miller, *Relative trends in hospitalizations and mortality among infants by the number of Vaccine Adverse Event Reporting System (VAERS), 1990–2010*, Human Experimental Toxicology 31 (2012) 10, p. 1012–1021.

son (a parent, representing his child, or a doctor) has a natural right, even a moral obligation, to refuse an action when asked to commit an immoral act. There is a clear conflict between law and morality, as well as a conflict between a person's freedom (doctor, patient, child's parent) and the state, which is legally bound to medical acts that are medically and morally questionable, at least.

Conscientious objection or freedom of conscience²⁵ in such cases means that a person (a doctor, patient or a parent, representing a child) is obliged to obey the voice of his conscience, even though society or the state expect and legislatively demand something different. A person can, and always must, act according with his conscience, because it immanently results in his attitude of faith (if he is a believer) and in his dignity – the gift of freedom that he received from God. However, it is necessary to bear in mind that if a person (doctor, patient or a parent, representing a child) acts according to his conscience and this way respects his own religious (and philosophical) beliefs, he may break a law or regulation of the state and he can be penalized by the state.

It is the natural condition of every fair society that a person will not get into such a position which is, according to the legislature of every state, not in accordance with natural moral law. The laws of the state should be consistent with objective ethical principles to implement just and right formulations of mutual interpersonal relationships in society – specifically between a doctor and a patient or, in the case of children – their parents. Society (the state), or a majority of society, does not have the right to dictate or legislatively order or command an act to be committed, which is refused by the conscience of a doctor or a patient for serious religious, ethical or medical reasons. Religious people (Catholics) in their conscience can never accept the killing of the unborn [...], or respect such a law that violates the principle of justice [...] and cannot at any level justify any kind of action aimed against human life²⁶, which means that they have to refrain from any kind of cooperation²⁷ in actions which are evil in their essence (*ex toto genere sue*). Discussion about ethical dimensions has been going on for a longer period of time and, although some forums ignore the ethical dimensions of the issue, it does not mean that some people are exempt from the requirements of natural moral law. In the Catholic Church, there is agreement that the ethical dimension is essential, although the documents of the Magisterium handle this bioethics issue on a general basis and concrete

²⁵ Which is guaranteed by the Agreement between Slovak Republic and Holy See (art. 7).

²⁶ Cf. J. Nagórny. *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009, p. 143.

²⁷ Cf. Papal Academy Pro Vita. *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*. Roma 2005, part: *Il principio della lecita cooperazione al male*, where there is a schematic description of ethical fundamentals and distinction between basic methods of cooperation with evil.

statements about the issue are apparently not formulated on the basis of all available medical facts, leading to different statements by bishops all over the world.

Since the way that some vaccines are developed and produced is clearly immoral and it is impossible to consider the issue of the use of such vaccines as morally neutral, parents are not obliged to use those vaccines, because we cannot commit evil for the good that comes out of it²⁸. This is exactly why it

²⁸ Cf. R. Vasa. *Lives are saved, but some vaccines aren't morally neutral*, Catholic Sentinel 19 (2009). There is a moral paradox, where the Bioethics subcommittee (a part of the Theological committee in the Episcopal Conference of Slovakia) in its statement to a given issue declared that "On the other hand, as long as there is no available vaccine, which could be prepared with the help of cell or tissue culture made in an ethically appropriate way, parents are morally justified, even obliged – considering the serious reasons for protection of life and health of their child – to vaccinate their child with an existing vaccine", which is in direct contradiction to the papal teachings of the Magisterium. Cf. *Statement of Bioethics Subcommittee of the Theological committee in the Episcopal Conference of Slovakia towards some ethical aspects of mandatory vaccination*. Nr. 4. (Štrbské Pleso 26. October 2013) <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-komisii-a-rad-konferencie-biskupov-slovenska/c/stanovisko-k-niektorym-etickym-aspektom-povinného-ockovania> (9 IV 2014). On the contrary, there is a strict teaching of the papal Magisterium (Cf. EV, nr. 57–63). In this way, the subcommittee declared as ethically evil any act of indirect material distant cooperation in the vast amount of abortions as a moral obligation. Accordingly, indirect use of abortions for a good goals (in different words, implicitly accepting evil as a means to achieve good), the use of instrumentalism of the human life of aborted children (the development and production of vaccines, using the tissues of aborted children), imperative denial of natural moral law – doing good and not committing evil, denial of the freedom of conscience (which is protected by the church in the teachings of Magisterium), is declared as acceptable and even as a moral obligation. Paradoxically, both documents (*Dignitas personae* and *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*) emphatically urge faithful parents to resist, while on the other hand in two sentences (*Dignitas personae*, nr. 35: „Of course, within this general picture there exist differing degrees of responsibility. Grave reasons may be morally proportionate to justify the use of such “biological material”. Thus, for example, danger to the health of children could permit parents to use a vaccine which was developed using cell lines of illicit origin, while bearing in mind that everyone has the duty to make known their disagreement and to ask that their healthcare system make other types of vaccines available.” but *Dichiarazione: Riflessioni morali circa i vaccini preparati a partire da cellule provenienti da feti umani abortiti*: „Ma se questi fossero esposti a pericoli di salute notevoli, possono essere usati provvisoriamente anche i vaccini con problemi morali. La ragione morale è che il dovere di evitare la cooperazione materiale passiva non obbliga se c'è grave incomodo. In più, ci troviamo, in tale caso, una ragione proporzionata per accettare l'uso di questi vaccini in presenza del pericolo di favorire la diffusione dell'agente patologico, a causa dell'assenza di vaccinazione dei bambini.” – “However, if the latter are exposed to considerable dangers to their health, vaccines with moral problems pertaining to them may also be used on a temporary basis. The moral reason is that the duty to avoid *passive material cooperation* is not obligatory if there is grave inconvenience. Moreover, we find, in such a case, a *proportional reason*, in order to accept the use of these vaccines in the presence of the danger of favouring the spread of the pathological agent, due to the lack of vaccination of children “carefully and conditionally allow the temporary use of such vaccines. From the logical view: How can explicit condemnation of abortions (ex. in *Evangelium vitae*) be in accordance with conditional and temporary approval of use of unethical vaccines (which means indirect use of abortions) for the good of another? Thus, if a person does not agree with the crime of abortion, how can he use it for the good of another subject without the fact that such use of the vaccine would not be at the same time an implicit approval of how some vaccines were developed and made (intentionally wanted abortions)? Refusal of such vaccines is evidently morally

is necessary and just that, what is called conscientious objection, is defined and accepted by the law, because only in this way is it possible to respect a human person (doctor and patient). This, consequently, brings benefits and good not only for individuals, but also for a state itself, because if a state accepts the freedom of conscience of an individual, a person (doctor and patient) should reciprocally also respect the state. Every worker in the medical sphere has the right and obligation to express a protest (objection) of conscience to immoral acts towards cooperation in immoral actions²⁹, which is a true implementation of the freedom and responsibility of a human being. In fact, a person received conscience as a constitutive gift within its nature and his religious beliefs are expressed as a significant source, from which emanate generally valid moral norms which adequately and reasonably standardize and shape his maturation. It is valid all the more if it concerns human life and patient health in pediatric medical care.

Nowadays, the constitutions of every state, as well as international legal norms, regulations, ethical codes and biomedical agreements (either about patient rights or of general character) declare (frequently and unisonous) respect of freedom of thought, conscience, religious beliefs and faith. However, with the help of legal positivism, they marginalize a person's freedom through secondary limits, when such freedom is allegedly possible to restrict or take away from any subject, if they meet statutory requirements. The fact that all personal freedoms, given by God, are mutually related as combined pots which cannot exist without each other (freedom of conscience, freedom of religion, freedom of speech) is ignored. Conscientious objection and laws on mandatory vaccination ought to protect every parent or child patient in defined fields, respecting his religious beliefs and resulting moral attitudes, social status and worldwide opinion. It is necessary to eliminate the permanent attacks of some doctors or the state in the field of mandatory vaccination and thereby respect conscientious objection through adequate and precise laws, where the expression of conscientious objection considered from the point of ethics and its principles³⁰ is natural and unlimited.

right and, at the same time, a protection of the lives of those children, who are being killed nowadays based on the development of new vaccines (new cell cultures, for the reason that old cell cultures cannot be used endlessly). However, it is necessary to add that alternative vaccines do exist and, in this way, one of the requirements for conditional and temporary use of unethical vaccines can be dropped out. In the statement of Bioethics Subcommittee of Episcopal Conference of Slovakia there is no clear and distinct condemnation of development method and production, or the use of unethical vaccines, to which both Vatican documents clearly and emphatically appeal. Deep theological and moral reflection of this issue would be a subject to a different study.

²⁹ Cf. A. Bartoszek, *Obrona klauzuli sumienia*, *Roczniki teologii moralnej* 2 (2010), p. 125.

³⁰ Moral principles naturally stand above legislative norms, which concerns its validity and moral obligation within conscience.

3. Selected medical arguments for expressing the right of conscience

Several medical studies have indicated not only the uncertainty and ineffectiveness³¹ of some common vaccines, but have even found serious negative side effects³² of these vaccines to human life and health, especially for child patients (who are not technically patients, because they do not yet suffer from the illness against which they are being vaccinated), and adult patients. This situation certainly cannot be ignored³³. It is necessary to point out several scientifically recorded serious autoimmune systemic disorders, which were caused by unnatural repetitive stimulation of immunity³⁴, which is also possible to find in child patients nowadays. It is necessary to have serious scientific discussions and research about these discoveries, because it is a profound scientific and moral issue, which is, however, doubted by other authors, especially in the medical sphere, who deny the negative side effects of poisonous components in vaccines on the human body³⁵.

In the sphere of medicine and bioethics there are now very pointed, but nevertheless sometimes open, professional discussions about moral dilemmas³⁶

³¹ In this case, a scientific team admitted the ineffectiveness of vaccination against mumps, where in spite of the high vaccination rate there are epidemic outbreaks of this illness. Cf. A.E. Barskey, C. Schulte, J.B. Rosen et al., *Mumps Outbreak in Orthodox Jewish Communities in the United States*, The New England Journal of Medicine 367 (2012), p. 1704–1713.

³² Cf. E. Miller, L. Stellitano, Ch. Verity et al., *Risk of narcolepsy in children and young people receiving AS03 adjuvanted pandemic A/H1N1 2009 influenza vaccine: retrospectives analysis*, British Medical Journal 346 (2012) 26.2, <http://dx.doi.org/10.1136/bmj.f794> (7 IV 2014); Z. Khan et al., *Slow CCL2-dependent translocation of bio-persistent particles from muscle to brain*, BMC Medicine 11 (2013), P. 99; J.G. Dórea, R.C. Marques, C. Isejima, *Neurodevelopment of Amazonian Infants: Antenatal and Postnatal Exposure to Methyl- and Ethylmercury*, Journal of Biomedicine and Biotechnology 2012, <http://dx.doi.org/10.1155/2012/132876> (9 IV 2014). The list of detected negative side effects can be found in the vaccination brochure and most of them are extremely serious.

³³ Cf. ex. G. Buchwald, *Impfen – Das Geschäft mit der Angst*, Kander 2010; T. O'Shea, *Vaccination is not Immunization*, Smashwords (Library of Congress) 2013; T. Obukhanych, *Vaccine Illusion*, Menlo Park, CA 2012; A. Moritz, *Vaccine-Nation. Poisoning the population one shot at a time*, Smashwords 2011.

³⁴ Cf. K. Tsumiyama, Y. Miyazaki, S. Shiozawa, *Self-Organized Criticality Theory of Autoimmunity*, PLoS ONE 4 (2009), e8382.doi:10.1371.

³⁵ Cf. P. Offit, R.K. Jew, *Addressing Parents' Concerns: Do Vaccines Contain Harmful Preservatives, Adjuvants, Additives, or Residuals?*, Pediatrics 112 (2003) 6, p. 1394–1401. It is sufficient to mention that the claims in the above-mentioned article cannot be considered as objective on account of the fact that the given components are clearly scientifically classified world-wide as poisonous and harmful by medical institutions themselves, namely, on the basis of empirical evidence.

³⁶ Cf. N. Scolding, *Cooperation problems in science: use of embryonic/fetal material*, in: H. Watt (ed.), *Cooperation, Complicity & Conscience. Problems in healthcare, science, law and public policy*, London 2005, p. 105–117. The author describes pressure towards scientists in this field. (p. 107–108). On the other hand, other authors in the spirit of ethical proportionalism and relativism find several vaccines to be helpful. P. Refolo, I. Carrasco de Paula, A.G. Spagnolo, *Analisi etica un processo di HTA del vaccino pneumococcico 13-valente coniugato (Prevenar 13) per l'impiego in pazienti in età pediatrica*, Italian Journal of Public Health 7 (2010), nr. 2 Suppl. 1, pp. 61–67. Introduced vaccine was awarded by Galien Foundation as the best medication in 2011.

which logically result from empirical evidence, proposed by many scientists³⁷ and the public. The fundamental background of these debates ought to be the sincere openness of every participant to the objective truth and the goal of these debates should naturally be what is the essence and the deeper nature of medicine and doctors: *Salus aegrotis suprema lex esto*.

The paradox is that vaccines contain such chemical compounds and elements or components³⁸ that not only are harmful to the health of an adult or child, but many of them even pose a serious threat to the psychosomatic well-being of a person in the short and long terms. Many of these compounds have a proven serious negative impact on the neurological development of a child's brain, because they contain neurotoxic poisons that causes autism³⁹, as well as carcinogenic effects and contains substances that cause cancer. These characteristics of adjuvants and additives in vaccines are also admitted by official medical institutions in different countries, but at the same time they avoid any legal or moral responsibility for negative side effects on the health of child patients. What can ethically justify the application of these chemical compounds, possessing negative medical consequences on the human body? For some, the answer (in the spirit of classic *contra factum non datur argumentum*) is clear, however, not for everyone, especially not for those, who lack the courage to find the truth.

Another reason for claiming conscientious objection is the presence of components that affect not only the biological functionality of the human body, but sometimes some of its basic biological functions. The presence of components in vaccines reducing human capacity to pass life onto the next generations⁴⁰, i.e. a direct cause of infertility (partial or total, temporary or perma-

³⁷ Cf. for ex. M. Hirte, *Očkování – pro a proti*, Brno 2010.

³⁸ In *Centers for Disease Control and Prevention* in the document *Vaccine Excipient & Media Summary Excipients Included in U.S. Vaccines*, by Vaccine, it is possible to see a relatively long list of components that are consistent in vaccines. Cf. <http://www.cdc.gov/vaccines/pubs/pinkbook/downloads/appendices/B/excipient-table-2.pdf> (7 IV 2014). Every person can be informed about the negative side effects not only with the help of vaccination brochures from vaccine manufactureres, where, however, not all scientifically recorded contradictions are listed. For this reason, it is appropriate to recommend scientific and specialistic literature, scientific studies, published mainly in reputable specialized magazines in the sphere of biomedicine. Cf. JD. Grabenstein, *ImmunoFacts: Vaccines and Immunologic Drugs* – 2012 (37th revision), St Louis MO, Wolters Kluwer Health 2011.

³⁹ Cf. J.K. Kern, D.A. Geier, T. Audhya et al., *Evidence of parallels between mercury intoxication and brain pathology in autism*, *Acta Neurologiae Experimentalis* 72 (2012), pp. 113–153; Z.L. Sulkowski, T. Chen, S. Midha et al., *Maternal Thimerosal Exposure Results in Aberrant Cerebellar Oxidative Stress, Thyroid Hormone Metabolism, and Motor Behavior in Rats; Sex – and Strain-Dependent Effects*, *Cerebellum* 12 (2012) issue 2, p. 575.

⁴⁰ It concerns a chemical compound known as Octoxynol 10, squalene or Polysorbate 80. In this connection, it is impossible to ignore the fact that infertility, which until lately was a rare case (diagnosis), in the course of last five decades it has become a serious medical issue in contemporary society.

ment), cannot be denied. The direct or indirect effects of vaccines must not be concealed, especially when they involve negative consequences for a patient's health in the future, or negative effects on the essential biological functions of the human body, including reproduction⁴¹. Such a medical consequence from an ethical point of view is unacceptable and a vaccination program in this way becomes a part of a social engineering program of the demographic regulation of a population without a patient's awareness, i.e. without obtaining his free informed consent. From an ethical point of view, such intervention is unacceptable, because it does not relate to a situation when such action can be ethically justified, as it is in the case of a direct prompt and immediate rescue of human life, which is regarded as a good of priceless value.

Vaccines which contain genetic modifications (recombination) of human and non-human DNA are ethically controversial because such vaccines enter a child's body, even without obtaining the informed consent of parents. Every person has an unlimited natural right to preserve the integrity of his body, which means even from ingredients that can cause a genetic interaction between his own DNA and DNA of xenogenetic origin. Many genetically-modified substances enter the human body through the artificial and unnatural process of vaccination. Under ordinary circumstances, such substances would never enter the human body because of its somatic structure, which sufficiently protects it from such dangers. In every phase of human life (embryonic or prenatal, as well as postnatal), a person cannot be subject to experiments inescapably aimed at his destruction or unavoidable damage [...]. Genetic heritage is a treasure, belonging to a particular being, who has a right to life and full development [...] ⁴², which contradicts the immoral practice of pharmaceutical companies in the course of vaccine development. At the same time, it also shows the immorality of the legal pressure of the state in the field of paediatric medical care, where there is no respect for a patient's integrity or a patient's right not to harm his health.

⁴¹ Cf. J. Menczer et al., *Possible role of mumps virus in the etiology of ovarian cancer*, *Cancer* 43 (1979), pp. 1375–1379; Y. Chen et al., *Risk Factors for Epithelial Ovarian Cancer in Beijing, China*, *International Journal of Epidemiology* 21 (1992) issue 1, p. 23–29; D.W. Crammer et al., *Mumps and ovarian cancer: modern interpretation of an historic association*, *Cancer Causes Control* 21 (2010) nr. 8, pp. 1193–1201. Therefore, it is logically possible to derive a higher risk of development of ovarian cancer, provided that a person overcomes this illness in his childhood thanks to vaccination, if it has this kind of effect. Since one outcome may be a woman's infertility, if mumps has such an impact that overcoming of this illness in childhood builds up immunity to another illness in adulthood when the significance of the matter is much higher, it is questionable what the goal of such a vaccination is.

⁴² Cf. John Paul II, *Discorso al Gruppo di lavoro su „Aspetti legali ed etici del Progetto Genoma Umano“*, in: *I Papi e la Scienza nell'epoca contemporanea*, a cura di: M.S. Sorondo, Milano 2009, p. 338; *Discorso di Giovanni Paolo II Al gruppo di lavoro sul genoma umano promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze* (Sabat, 20. Novembre 1993) nr.7 http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1993/november/documents/hf_jp-ii_spe_19931120_genoma_it.html (29 IV 2014).

This evidence raises reasonable doubt about the ethical quality of such actions, which are forced by state, thus violating one of the most basic norms in the sphere of medicine, which is free and voluntary informed consent, as well as the refusal of such procedures on the basis of religious beliefs through the expression of conscientious objection or religious freedom. The ethical issue of the use of genetically modified DNA (recombination) is all the more important as scientists are not able to even foresee possible medical consequences in the human body and human life – and here is one serious argument for precaution. It is an unreasonable interference with the biological dimension of human nature, mainly as it relates unexplored long-term risks. It pertains to the mutual interaction of substances, contained in vaccines, with proteins and the DNA of a vaccinated person, where there is a risk of incorporation of genetically-modified nucleic acids into the personal genome at the cellular level. This is why procedures without a healing character [...], deforming the genetic code of an individual and human kind, oppose the personal dignity of human existence, its integrity and identity and, therefore, cannot be justified by the eventual good effects for future generations⁴³.

Likewise, there is the ethical issue of the declared presence of nanotechnological components in some vaccines, about which various companies⁴⁴ are carefully and rarely starting to announce, whereby it is not possible to ignore potential health risks to a person and his life. The fact is that until now there have been no scientific studies (independent from vaccine producers), double-blinded by a placebo⁴⁵ effect, which could empirically prove vaccination effectiveness, as well as its safety or absence of a negative impact on the health of (mainly) child patients. Because the pharmaceutical lobby is, in reality, related to politicians and lawmakers, together with other facts (circumstances), this raises reasonable and justified doubt as to the good intention of those organizations towards (child) patients⁴⁶.

⁴³ Cf. Pontifical Council for Health Care Workers. *Charter for Health Care Workers*. nr. 13.

⁴⁴ École Polytechnique Fédérale de Lausanne is one of the few specialized workplaces, which informed about the development and presence of nanoparticles, which effectively transfer vaccination substance to a desired application place, and at the same showed the potential risks of attacking healthy cells and deaths, which has already occurred. Cf. S.T. Reddy, A. van der Vlies, E. Simeoni et. al., *Exploiting lymphatic transport and complement activation in nanoparticle vaccines*, *Nature Biotechnology* 25 (2007), p. 1159–1164. A study of the negative effects of nanoparticles in a vaccination program which confirmed a negative health impact. Y. Song, X. Li, X. Du, *Exposure to nanoparticles is related to pleural effusion, pulmonary fibrosis and granuloma*, *European Respiratory Journal* 34 (2009), pp. 559–567.

⁴⁵ This discovery has an individual character, for it was not possible to find any studies in scientific or specialist journals (*Double blind placebo clinical studies*) that would fulfill the above-mentioned scientific criteria. Therefore, we cannot exclude the theoretical possibility of its existence, which, however, the author considers improbable.

⁴⁶ Cf. S.D. Wells, *25 Amazing (and disturbing) Facts about the Hidden History of Medicine*, Truth Publishing. 2012. The significance of the author's message is evident, although it is necessary to critically examine the author's arguments in a scientific way to avoid faulty results in practice.

One of the reasons for claiming conscientious objection is a real synergetic effect on the life of a child and his health after participation in a complete vaccination program. Have the long-term health effects been studied for children? If the synergetic effect is not yet scientifically known, it is not possible to claim that vaccines are safe or even beneficial to human health. This fact by itself gives cause to doubt there is a real synergetic effect of vaccination and also a reason for its implementation.

Conclusion

From an ethical point of view, inasmuch as a person cannot act if his conscience doubts, he can also express free and informed consent with vaccination only after removing all doubts in his conscience. However, how can a person freely and responsibly decide in his conscience about participation in a vaccination program (which in some countries is even mandatory) if the synergetic effect of participation in the entire vaccination program is not scientifically known, not only in light of declared goals, but also the negative side effects, which are proclaimed as unwanted or proportionally acceptable?

An increasing number of scientists and specialists as well as lay people, see vaccination as an ethical and medical issue and, at the same time, have started to look upon this matter from the visual angle of critical consideration and investigation of medical facts. Everything is in the context of a free and responsible attitude to one's own health or the health of children. It is a certain paradox that ethical reflections about vaccination programs are less visible than the legal or political field of problems, or the sphere of financial interests, however, these ethical reflections will carry a greater significance in the future than today⁴⁷ and ethical conclusions must respect objective ethical criteria. There is a need for mobilization and unity among Catholic health care professionals in order to enhance their education, not only in medical field, but also in the sphere of bioethics, because if biomedical sciences do not serve a person, they are soulless and inhuman⁴⁸. In light of these facts, it appears that the need for theological and moral analyses and discussions is urgent, because human life is inviolable and is a sacred gift of the Creator, which cannot be exploited, abused and terminated even in order to achieve good for another person or a child.

⁴⁷ Cf. J. Schwartz, A.L. Caplan, *Ethics of vaccination programs*, Current Opinion in Virology 1 (2011), p. 1–5.

⁴⁸ Cf. Benedikt XVI. Speech To the Participants in the 25th International Congress of Catholic Pharmacists (October 29, 2007).

OBOWIĄZKOWE SZCZEPIENIA A SPRZECIW SUMIENIA (STRESZCZENIE)

Obowiązkowe szczepienia stanowią problem bioetyczny wywołujący burzliwe kontrowersje w sferze moralności i medycyny, szczególnie w przypadku katolickich rodziców. Za sięgnięciem po narzędzie sprzeciwu sumienia przemawia fakt, że szczepionki są wytwarzane kosztem licznych aborcji, a także istnieje niebezpieczeństwo skażenia dzieci zawartymi w nich szkodliwymi substancjami dodatkowymi, poza tym jest wiele innych negatywnych skutków ubocznych szczepionek. Prawo do sprzeciwu sumienia stanowi realizację ochrony osobistej wolności religijnej oraz wolności sumienia. Sprzeciw sumienia bądź też wolność sumienia w obszarze obowiązkowych szczepień oznacza, że osoba czuje się zobowiązana do posłuszeństwa głosowi własnego sumienia nawet wtedy, gdy społeczeństwo bądź państwo oczekuje i prawnie nakazuje inne postępowanie. Państwo, które nie akceptuje sprzeciwu sumienia rodziców, staje się automatycznie totalitarne, biorąc pod uwagę, że neguje przez to wolność istoty ludzkiej, tzn. wolność sumienia. Rodzice dzieci, którzy sięgają po sprzeciw sumienia w oparciu o usprawiedliwione argumenty, muszą być bezwarunkowo chronieni przed wszelkimi atakami oraz prawnymi, dyscyplinarnymi czy ekonomicznymi szkodami. Sprzeciw sumienia i jego implementacja w systemie prawnym w odniesieniu do obligatoryjnych szczepień ma chronić każdego rodzica bądź dziecko, respektując ich religijne przekonania i wywodzone z nich postawy moralne.

PFLICHTIMPFUNGEN UND DER EINSPRUCH DES GEWISSENS (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Pflichtimpfungen stellen ein bioethisches Thema dar, das für Kontroversen im moralischen und medizinischen Bereich sorgt, speziell bei katholischen Eltern. Argumente für eine Gewissensverweigerung sind folgende: die Tatsache, dass die Impfungen anhand einer großen Zahl der Abortionen entwickelt und hergestellt werden; eine Intoxikation der Kinder mit den in den Impfungen enthaltenen schädlichen Zusatzmitteln sowie auch negative Nebeneffekte der Impfungen. Das Recht auf die Verweigerung aus Gewissensgründen stellt eine Inanspruchnahme des Rechtsschutzes der personalen Freiheit sowie der Gewissensfreiheit dar. Gewissensverweigerung oder Gewissensfreiheit im Kontext der Pflichtimpfungen bedeutet, dass eine Person gegenüber der Stimme ihres Gewissens frei bleibt, sogar dann, wenn die Gesellschaft oder der Staat etwas anderes erwartet oder sogar befiehlt. Ein Staat, der die Gewissensverweigerung der Eltern nicht zu akzeptieren bereit ist, wird totalitär, wenn man bedenkt, dass dies die Verletzung der Freiheit der menschlichen Person bedeutet, die mit der Gewissensfreiheit gleichbedeutend ist. Ein Elternteil, der zur Gewissensverweigerung greift, muss gegen jeden Angriff sowie gegen allen rechtlichen, disziplinären oder ökonomischen Schaden geschützt werden. Gewissensverweigerung und ihre Implementierung innerhalb eines Rechtssystems, in dem die Impfungen verpflichtend sind, muss jeden Elternteil bzw. jedes Kind als Patient schützen, indem ihre religiösen Überzeugungen sowie daraus resultierende moralische Haltungen respektiert werden.

JOANNA HABERKO
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

SUMIENNOŚĆ LEKARZA A ODMOWA UDZIELENIA ŚWIADCZENIA ZDROWOTNEGO NIEZGODNEGO Z SUMIENIEM

Słowa kluczowe: staranność, sumienność, klauzula sumienia, świadczenie zdrowotne, wina, bezprawność, aktualna wiedza medyczna.
Key words: conscientiousness, conscience clause, health services, illegality, current medical knowledge.
Schlüsselworte: Sorgfalt, Gewissensklausel, Gesundheitsleistung, Schuld, Illegalität, aktuelles medizinisches Wissen.

Każdy lekarz powinien postępować sumiennie. Pod pojęciem sumienności lekarza rozumie się działanie staranne, czyli odpowiadające pewnym standardom właściwego postępowania w relacji z pacjentem. Standard sumiennego lekarza wyznaczony jest przez abstrakcyjny wzorzec określony w przepisach ustaw oraz deontologiach zawodowych, np. kodeksie etyki lekarskiej. Lekarz udzielający świadczenia zdrowotnego powinien zatem przystawać właśnie do owego wzorca, lekarza sumiennego, abstrakcyjnie określonego. Wstępnie można przyjąć, że sumienność lekarza jest pojęciem szerszym niż postępowanie zgodnie z sumieniem. Sumiennym lekarzem może być zatem ten, który nie czyni zadość możliwości odmowy świadczenia niezgodnego ze swoim sumieniem i podejmuje się udzielania świadczeń budzących u niego moralny sprzeciw. Warto na wstępie podkreślić także, że zarówno fakt postępowania zgodnie z sumieniem będzie miał wpływ na określenie sumienności lekarza, jak i to, że dokonuje on działań niezgodnych z sumieniem. Wyprzedzając nieco tok rozważań należy uprzedzić czytelnika, że za sumienne, w znaczeniu jakie nadaje temu terminowi prawo, mogą być poczytane także działania lekarza polegające na udzielaniu świadczeń niezgodnych z sumieniem¹. Co więcej, także podejmowanie działań zgodnych

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Joanna Haberko, prof. UAM, Wydział Prawa i Administracji UAM, ul. Święty Marcin 90, 61-809 Poznań, e-mail: jhaberko@wp.pl

¹ Jako przykład takiej sytuacji można podać przypadek udzielenia pomocy przez lekarza małoletniej zgwałconej w zakresie dopuszczalnego przez prawo przerwania ciąży czy lekarza świadka Jehowy przetaczającego krew pacjentowi w sytuacji zagrożenia jego życia.

z sumieniem może być poczytane w określonych sytuacjach jako działanie niestaranne, czyli niesumienne².

Przedmiotem prezentowanych rozważań będzie analiza powinności lekarza określonej w art. 4 kodeksu etyki lekarskiej³ w związku z art. 4 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty⁴, polegającej na nakazie sumiennego postępowania zgodnie ze sztuką wykonywania zawodu, w tym aktualną wiedzą medyczną oraz w zgodzie z sumieniem⁵. Sumiennoscę tę należy widzieć także w sytuacji, w której lekarz powołuje się na niezgodność działań z jego własnym sumieniem. Oznacza to, że tylko dopełnienie obowiązku sumiennego działania będzie w tej sytuacji wyłączało bezprawność po stronie lekarza⁶, a jego działanie nie będzie mogło być oceniane w kategorii winy.

W tym kontekście pozostaje do rozważenia kwestia należytej staranności lekarza udzielającego świadczeń i określenia zakresu jego sumiennego postępowania. Podkreślić należy, że na poczet działań sumiennych zaliczane będą działania zgodne ze sztuką wykonywania zawodu określoną w ustawach i kodeksach etycznych, zgodne z aktualną wiedzą medyczną wyznaczoną przez ministra właściwego do spraw zdrowia, towarzystwa naukowe i konsultantów krajowych odpowiednich dziedzin medycyny⁷. Przywołane wyżej wyznaczniki sumiennosci i staranności, a zwłaszcza ich ujęcie, powoduje, że sytuacja lekarza jest, w wielu przypadkach udzielanych świadczeń zdrowotnych, niezwykle złożona, gdyż ustawodawca nie zajmuje jednoznacznego stanowiska co do wpisanie określonych działań w standard aktualnej wiedzy, a co za tym idzie standard sumiennosci. Mogą oczywiście zdarzać się sytuacje, w których lekarz udziela świadczeń niewpisanych w standard aktualnej wiedzy medycznej⁸. Wydaje się jednak, że inaczej oceniać się powinno sytuację, gdy lekarz odmówiłby wykonania zabiegu wówczas, gdy zabiegi te zostałyby uznane za zgodne z aktualną wiedzą medyczną⁹; w takim przypadku lekarz mógłby powołać się

² Jako przykład posłużyć może udzielenie pomocy mimo odmowy zgody pacjenta na takie działanie.

³ Przyrzeczenie Lekarskie i Kodeks Etyki Lekarskiej z 2.01.2004 r. wraz ze zmianami uchwalonymi w dniu 20.09.2003 r. przez Nadzwyczajny VII Krajowy Zjazd Lekarzy.

⁴ *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty* z 5.12.1996 roku (tekst jednolity: Dz.U. 2005, nr 226, poz. 1943 ze zm.) – dalej jako u.z.l.

⁵ T. Biesaga, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, *Medycyna Praktyczna* 5 (2004), s. 20–25.

⁶ Szerzej A. Bagińska, *Obowiązek udzielenia pomocy lekarskiej oraz prawnie dopuszczalne możliwości od jego odstąpienia* w: J. Haberko, R.D. Kocyłowski, B. Pawelczyk (red.), *Lege Artis. Problemy prawa medycznego*, Poznań 2005, s. 73 i n.

⁷ L. Ogiełło w: L. Ogiełło (red.), *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 15 i n.

⁸ Mowa o świadczeniach w ramach metod zarzuconych lub metod, które przez fakt nowatorstwa lub braku dostępności nie są wpisane w standard aktualnej wiedzy medycznej.

⁹ K. Łanda, *Wytyczne i standardy kliniczne – aktualna wiedza medyczna*, www.hta.pl/dok/wytystand.pdf (25 I 2013); J. Haberko, *Aktualna wiedza medyczna a stosowanie homeopatii*, *Medyczna Wokanda* 1 (2009), s. 47–59.

np. na klauzulę sumienia¹⁰. Czytelnikowi niebędącemu prawnikiem należy się w tym miejscu wyjaśnienie, że pod pojęciem klauzuli sumienia, w znaczeniu, jakie nadaje mu ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty, rozumie się sytuację przewidzianą w art. 39 tej ustawy. W świetle tego przepisu lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30, z tym, że ma obowiązek wskazać realne możliwości uzyskania tego świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej oraz uzasadnić i odnotować ten fakt w dokumentacji medycznej¹¹. Lekarz wykonujący swój zawód na podstawie stosunku pracy lub w ramach służby ma ponadto obowiązek uprzedniego powiadomienia na piśmie przełożonego. Do problematyki klauzuli sumienia w kontekście sumienności lekarza przyjdzie powrócić w dalszych rozważaniach. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że inaczej oceniać należałoby sytuację, wówczas, gdy zabieg nie byłby objęty standardem zawodowym, a odstępianie od niego było podyktowane jedynie zasadami współżycia społecznego.

W sytuacji powołania się na tzw. klauzulę sumienia lekarz powinien spełnić szczegółowe wymogi określone w ustawie o zawodach lekarza i lekarza dentysty¹². Oczywiście mógłby on postąpić w sposób zgodny ze swoim sumieniem, nie podejmując działań zmierzających do przeprowadzenia konkretnego zabiegu, tyle że w takiej sytuacji musiałby wskazać realne szanse uzyskania tego świadczenia u innego podmiotu. Słusznie bowiem podnosi się w doktrynie, że przepis art. 39 u.z.l. stara się pogodzić dwie racje: ochronę moralnego przekonania lekarza w zakresie tego, co jest przez niego postrzegane jako dobre a co jako złe, oraz wyznacza normy, które ewentualną kolizję między sumieniem lekarza a stanem aktualnej wiedzy medycznej mają niwelować, o ile nie usuwać. Trafnie zauważono, że przywilej odmowy udzielenia świadczenia zdrowotnego przez lekarza rodzi bowiem niebezpieczeństwo, że w sytuacji gdy przedstawi-

¹⁰ E. Zielińska, *Klauzula sumienia*, Prawo i Medycyna 13 (2003), s. 25; L. Kubicki, *Sumienie lekarza jako kategoria prawna*, Prawo i Medycyna 4 (1999), s. 5; A. Wojciechowska-Nowak, *Etyczne-prawne aspekty korzystania przez lekarza z klauzuli sumienia*. Seminarium – Wydział Prawa i Administracji UW, 13 III 2002, Państwo i Prawo 7 (2002), s. 97; A. Pyrżyńska, *Kilka uwag na temat nadużycia klauzuli sumienia (art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty)* w: *Lege Artis*, s. 15; J. Haberkro, *Sumienie medycyny i litera prawa w obronie życia i zdrowia ludzkiego* w: *Lege Artis*, s. 19; R.D. Kocyłowski, *Klauzula sumienia w interpretacji lekarza na podstawie zasad zawartych w Kodeksie Etyki Lekarskiej*, w: *Lege Artis*, s. 113; E. Dytus, *Klauzula sumienia – przywilej lekarza, problem pacjenta*, w: *Lege Artis*, s. 147.

¹¹ Art. 30 *Ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty* stanowi, że lekarz ma obowiązek udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, gdy zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia, oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki.

¹² E. Zielińska, *Komentarz do art. 39 ustawy z dnia 5 grudnia 1996 roku o zawodach lekarza i lekarza dentysty* w: E. Zielińska (red.), *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Komentarz*, ABC Warszawa 2008, wersja LEX/OMEGA (8 X 2009).

ciele tego zawodu mają monopol na wykonywanie niektórych świadczeń zdrowotnych, pacjent nie uzyska świadczenia, do którego ma prawo, albo wcale, albo we właściwym czasie. Dlatego też przepis ten określa ponadto, kiedy lekarz z prawa odmowy wykonania świadczenia zdrowotnego skorzystać nie może oraz jakie ma obowiązki w sytuacji, gdy z tego prawa korzysta¹³.

W interesującym nas kontekście wszystko rozbija się zatem o określenie sumienności, czyli staranności lekarza z uwzględnieniem standardu aktualnej wiedzy medycznej oraz konieczności określenia zasad odmowy świadczenia z powołaniem przesłanki sumienia. Działanie sumienne lekarza to działanie zgodne z aktualną wiedzą medyczną, w poszanowaniu praw pacjenta z dołożeniem najwyższej zawodowej staranności w poczuciu swobody podejmowania działań, które pozostają w zgodzie z własnym sumieniem lekarza. W tym kontekście pojawia się konieczność uwzględnienia czy dane świadczenie jest wpisane w standard wykonywania zawodu, czy też nie¹⁴. Innymi słowy, czy spełnia wymóg aktualnej wiedzy medycznej¹⁵. Problem nie jest wyłącznie teoretyczny dlatego, że pojawiają się obecnie próby usprawiedliwienia działań lekarskich niewpisanych do standardu aktualnej wiedzy medycznej jako działań sumiennych lekarza. Można podać tu przykład działań, które nie są regulowane przez prawo, np. posługiwanie się zdobyczami techniki do powołania do życia człowieka lub służące zakończeniu życia czy jego przedłużaniu. Ma to ogromne znaczenie dla oceny sumienności wykonywania zawodu przez lekarza. Jeżeli działania te zostałyby wpisane w standard aktualnej wiedzy medycznej, uprawnieni pacjenci mogliby żądać spełnienia tego świadczenia niezależnie od innych przesłanek. Powołanie się przez lekarza na jakiś czynnik wyłączający zastosowanie działania, np. na klauzulę sumienia, nie zmieniałoby zatem sytuacji możliwości domagania się realizacji uprawnienia. Na lekarzu ciążyłby obowiązek wskazania odpowiedniego podmiotu, który wykonałby sporne świadczenie.

¹³ Ibidem.

¹⁴ W literaturze zauważa się, że odwołanie się do klauzuli sumienia w praktyce ma miejsce w dwóch typach świadczeń zdrowotnych. Po pierwsze, gdy nie mają w ogóle lub mają tylko częściowo charakter terapeutyczny i ze względu na fakt, że ich realizacja oznacza często poświęcenie jednego dobra prawnie chronionego dla ochrony innego dobra (np. dopuszczalny w świetle art. 4a ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży zabieg przerywania ciąży czy też przeszczep organu od żywego dawcy). „Drugi typ świadczeń zdrowotnych to takie, których udzielenie nie oznacza konieczności poświęcenia jednego dobra prawnie chronionego dla ratowania drugiego, lecz może tylko pozostawać w sprzeczności z zasadami religijnymi, moralnymi czy systemem wartości wyznawanym przez danego lekarza. Przykładem może tu być odmowa przez lekarza-świadka Jehowy dokonania transfuzji krwi, odmowa wykonania zabiegu zapłodnienia in vitro”. Zob. E. Zielińska, *Komentarz do art. 39 ustawy z dnia 5 grudnia 1996 roku o zawodach lekarza i lekarza dentyści*. Ten typ świadczeń zawiera zarówno świadczenia wpisane w standard wykonywania zawodu lekarza (dokonanie transfuzji, które jest działaniem zgodnym z aktualną wiedzą medyczną), jak i działania nie stanowiące standardu aktualnej wiedzy medycznej (stosowanie technik in vitro).

¹⁵ Zob. np. *Orzeczenie Sądu Najwyższego z 28 października 1983 roku*, sygn. II CR 358/85, OSP 1984, nr 9, poz. 187, S. 467.

Jeżeli zaś działania obejmujące rozważane, moralnie niepowszechnie akceptowane, świadczenia nie stanowiłyby aktualnej wiedzy medycznej, odmowa ich wykonania niezależnie czy z powołaniem się na sumienie lekarza, czy na zasady współzycia społecznego nie wywierałaby prawnego obowiązku wskazania innej osoby, u której pacjenci mogliby dochodzić wykonania świadczenia. Jeżeli zatem jakieś świadczenie nie jest wpisane w standard wykonywania zawodu lekarza¹⁶, odmowa lekarza nie pociąga za sobą żadnych negatywnych dla niego konsekwencji. Może on po prostu omówić tego rodzaju praktyki, powołując art. 355 § 1 i § 2 k.c. oraz art. 353¹, k.c., nie podając żadnych innych powodów takiego działania, w szczególności nie mając obowiązku znalezienia osoby, u której pacjent mógłby żądane świadczenie uzyskać. Mając na uwadze fakt, że czytelnik nie jest prawnikiem, pewnego wyjaśnienia wymagają przytoczone wyżej przepisy kodeksu cywilnego. Otóż w świetle art. 353¹ k.c. strony zawierające umowę mogą ułożyć stosunek prawny według swojego uznania, jednak bacząc, by jego treść lub cel nie sprzeciwiały się właściwości (naturze) stosunku ani zasadom współzycia społecznego¹⁷. Natomiast przepis art. 355 k.c. wyznacza zakres staranności lekarza, nawiązując właśnie (choć nie *expressis verbis*) do aktualnej wiedzy medycznej¹⁸. Postrzeganie świadczenia niewpisanego w standard aktualnej wiedzy medycznej jako świadczenia sprzecznego z ustawą lub nawet zasadami współzycia społecznego pozwala lekarzowi odmówić jego udzielenia.

Inaczej, i to jest kluczowe dla dalszych rozważań, byłoby natomiast wówczas, gdyby określone świadczenie stanowiło standard wykonywania zawodu lekarza i było zgodne z aktualną wiedzą medyczną. Lekarz, mając na uwadze obowiązek sumiennego wykonywania zawodu, powinien kierować się właśnie ową aktualną wiedzą medyczną. W takiej sytuacji możliwość odmowy udzielenia świadczenia przyznana jest lekarzowi jedynie w sytuacjach przewidzianych ustawą. Na podstawie wykładni przepisów powszechnie obowiązujących oraz zasad postępowania określonych przez środowisko medyczne (kodeksów etycznych, zasad i standardów postępowania, rekomendacji i zaleceń towarzystw medycznych¹⁹) można doprecyzować zakres pojęcia aktualnej wie-

¹⁶ W obecnym stanie prawnym jako przykład można podać przeprowadzenie diagnostyki preimplantacyjnej.

¹⁷ W świetle art. 58 § 1 i 2 k.c. czynność prawna sprzeczna z ustawą, jak i zasadami współzycia społecznego jest nieważna. Zob. też M. Safjan, w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 1, K. Pietrzykowski (red.), Warszawa 2004, s. 751–760, 765–769; P. Machnikowski w: E. Gniewek, P. Machnikowski (red.), *Kodeks cywilny. Komentarz*, Warszawa 2013, s. 546–552, 554–559.

¹⁸ L. Ogiełło, *Ustawa...*, s. 15.

¹⁹ Np. Stanowisko Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego dotyczące technik wspomaganego rozrodu w leczeniu niepłodności; rekomendacje dotyczące diagnostyki i leczenia: Algorytmy diagnostyczno-lecznicze w niepłodności opracowane przez Polskie Towarzystwo Medycyny Rozrodu, dostępne na http://rozrodczosc.pl/ptmr/index.php?page=pl_rekomendacje (5 III 2014).

dzy medycznej i standardu wykonywania zawodu. Są to wszelkie zasady, które obowiązują lekarza w związku z wykonywanym przez niego zawodem. Zostają one określone zarówno na poziomie rangi ustawowej, jak i w drodze rozporządzenia właściwego ministra, ale również poprzez zalecenia i rekomendacje tworzone przez towarzystwa naukowe czy konsultantów krajowych w poszczególnych dziedzinach medycyny i zawierające standardy postępowania medycznego. Wszystkie powyższe elementy składają się na określenie aktualnej wiedzy medycznej. Sumienność lekarza ocenia się jednak z uwzględnieniem art. 4 k.e.l. i w tym kontekście pojawia się konieczność sprecyzowania czym jest postępowanie zgodne z sumieniem. To jednak, mimo istoty oceny i prawnego charakteru tej oceny, może sprawiać pewne trudności. Ustawodawca, posługując się terminem „sumienie”, nie definiuje tego pojęcia i pozostawiając, trafnie zresztą, definicję etykom czy teologom moralistom²⁰. Należy jednak odnotować, że nawet oni nie udzielają jednoznacznej odpowiedzi²¹.

Powracając do standardu sumienności lekarza w kontekście dopuszczalności odmowy udzielenia świadczenia z powołaniem swobody sumienia, można założyć, że niepominięte częściej problemy interpretacyjne wywoływać będą sytuacje, w których odmowa udzielenia świadczenia będzie dotyczyć przypadków, w których świadczenie to jest objęte standardem aktualnej wiedzy medycznej. Wówczas powołanie się przez lekarza na klauzulę sumienia i odmowa udzielenia świadczenia wymykać się będzie jednoznacznym prawnym kryteriom. Jednocześnie wystarczy, by lekarz powołał własne sumienie jako podstawę wstępnie uzasadniającą nieudzielenie świadczenia. Wolność takiego działania zdaje się znajdować swoje uzasadnienie w przepisach Konstytucji RP, w szczególności art. 53. W świetle tego przepisu każdemu zapewnia się bowiem wolność sumienia i religii. W literaturze przyjmuje się, że działanie niezgodne z sumieniem pojawia się wówczas, gdy godzi w przekonania wypływające z określonego światopoglądu, wierzeń religijnych czy wyznawanych zasad moralnych²².

Fakt motywacji etycznej lekarza i powołania się na sumienie nie podlega sprawdzaniu i ocenie. Jednocześnie ocenie podlega to czy dana sytuacja nie stanowi przypadku niecierpiącego zwłoki w rozumieniu art. 30 ustawy²³. Ozna-

²⁰ A. Pyrzyńska, *Kilka uwag...*, s. 15.

²¹ F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo Milano 1999, s. 201; A. Auer, *Was ist eigentlich das Gewissen?*, *Katholische Blätter* 104 (1979), s. 595–603.

²² L. Kubicki, *Sumienie...*, s. 5.

²³ Zob. na ten temat A. Zoll, *Prawo lekarza do odmowy udzielenia świadczeń zdrowotnych i jego granic*, *Prawo i Medycyna* 13 (2003), s. 19–20, stanowisko to analizuje szerzej W. Janus, *Odmowa udzielenia świadczeń zdrowotnych przez lekarza*, praca magisterska Wydział Prawa i Administracji UAM, Poznań 2013, s. 33 [praca niepublikowana].

cza to, że sumienne wykonywanie zawodu lekarza nawet powołującego się na sumienie będzie oceniane w kontekście standardu aktualnej wiedzy medycznej i obowiązku udzielania świadczenia zdrowotnego w sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia człowieka. Oznacza to dalej, że dopuszczalność powołania sumienia jako przesłanki uzasadniającej odmowę udzielenia świadczenia pozostaje ograniczone przez dobro o charakterze nadrzędnym, jakim pozostaje życie i zdrowie człowieka. Fakt, że ustawodawca pozwala powołać sumienie lekarza jako jedyną i ostateczną przesłankę uzasadniającą odmowę udzielenia świadczenia w sytuacji, w której nie pojawia się bezwzględny obowiązek ratowania życia lub zdrowia zdaje się czynić z sumienia lekarza kategorię prawną. Stanowisko polskiego ustawodawcy jest bowiem następujące: dopuszcza się powołanie pewnych przekonań światopoglądowych lub religijnych dla odmowy udzielenia świadczenia bez konieczności uzasadnienia tego czy innego wyboru. Lekarz może zatem powołać przesłankę niezgodności sumienia w każdym przypadku udzielania świadczeń zdrowotnych, nie musi nikomu wyjaśniać swojego stanowiska ani uzasadniać powodów odmowy. Oznacza to, że powołanie przesłanki sumienia lekarza może skutecznie i ostatecznie zablokować udzielenie świadczenia zdrowotnego przez tego lekarza pacjentowi, o ile ten nie znajduje się w sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia, czyli gdy nie zachodzi przypadek określony w art. 30 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Lekarz nie musi tłumaczyć swojego postępowania. Nie ma też obowiązku ciągłego powoływania się na przesłankę sumienia w sytuacji świadczeń podobnych choć ma taką prawną możliwość, gdyż ustawodawca używa w przepisie określenia „świadczeń zdrowotnych niezgodnych z sumieniem”. To dopuszcza interpretację, że chodzi o wielość możliwych różnorodnych świadczeń, ale i świadczeń podobnych²⁴. Jednak nieudzielenie świadczenia zdrowotnego z powołaniem sprzeczności tego świadczenia z sumieniem lekarza w sytuacji A, nie będzie go obligowało do podobnego działania w tożsamej przedmiotowo sytuacji A1²⁵. Co więcej, lekarz nie będzie miał obowiązku podawania wyjaśnienia swojego działania ani w jednym, ani w drugim przypadku. Oznacza to, że powołanie się przez lekarza na niezgodność udzielanego świadczenia z własnym sumieniem nie wymaga ani w jednym, ani w drugim przypadku weryfikacji czy kontroli. Działania lekarza nie muszą też mieć charakteru działań powtarzalnych czy ciągłych. Nie będzie mogło także być uznane za sumienne działanie oświadczenie złożone

²⁴ A. Dyszlewska-Tarnawska, *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty. Komentarz*, w: L. Ogiegło (red.), *Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty – komentarz*, Warszawa 2010, s. 341.

²⁵ Lekarz nie może jednak różnicować zakresu udzielanych świadczeń zdrowotnych powołując jakąkolwiek przesłankę dyskryminacyjną. W świetle art. 3 k.e.l. lekarz powinien zawsze wypełniać swoje obowiązki z poszanowaniem człowieka bez względu na wiek, płeć, rasę, wyposażenie genetyczne, narodowość, wyznanie, przynależność społeczną, sytuację materialną, poglądy polityczne lub inne uwarunkowania.

przez lekarza niejako „z góry”, że pewnych świadczeń nie udziela z powołaniem na klauzulę sumienia²⁶.

W kontekście powyższych uwag, a zwłaszcza wobec przepisu art. 39 u.z.l. konieczne wydaje się udzielenie odpowiedzi na pytanie, czym jest sumienie²⁷. Odpowiedź w tym zakresie jest niezwykle złożona. Z jednej bowiem strony sumienie lekarza zdaje się być kategorią prawną określającą zasady i swobodę wykonywania zawodu lekarza, z drugiej strony nie ma jednoznacznej definicji właściwej dla wszystkich podmiotów wykonujących określony zawód. Trzeba widzieć także drugi podmiot udzielanego świadczenia zdrowotnego, którym jest pacjent, zwykle znajdujący się w przymusowej sytuacji²⁸. Sumienie jest terminem, którego użycie wydaje się zasadne, gdy mowa o moralności osoby i nim samym jako podmiocie moralnym i tak postępującym²⁹. Sumieniu przypisuje się działanie, które jeśli je postrzegać w aspekcie życia moralnego odnosi się do takich zdolności ludzkich, jak rozum i wola. Funkcję rozumową identyfikować należy ze zdolnością formułowania i wydawania ocen moralnych. W tym przypadku sumienie jest wykładnikiem jednej z władz ludzkich i pomaga w procesie indywidualnego formułowania oceny moralnej. Oceny tej dokonuje się po to, by później, znalazła swoje odzwierciedlenie we własnym życiu. Intelktualna faza poszukiwań może prowadzić do identyfikowania tego, co nazywamy sumieniem, z tym, co człowiek czyni w kontekście moralnym. Sumienie, rozpatrywane w aspekcie intelektualnym, to przede wszystkim dokonywane przez człowieka poszukiwanie oceny działań moralnie dobrych, czyli ocena prawości moralnej własnego zachowania i ocena uczciwości moralnej własnego postępowania³⁰. Podmiot moralny dąży do ciągle lepszego poznania zachowania moralnego w sobie, by dostosować do niego własne zachowanie i by poznać, które z wielu możliwych zachowań będą zachowaniami autentycznie moralnymi. Jest to weryfikacja moralna własnego postępowania i zachowania, które nazwiemy formułowaniem oceny sumienia³¹.

Należy jednak zadać pytanie, jaki powinien być punkt odniesienia dla sumienia lekarza, jego prawości i dobrych wyborów?³² Pojawia się bowiem niebezpieczeństwo związane z tym, że ustawodawca, nie definiując pojęcia

²⁶ W ten sposób nietrafnie A. Dyszlewska-Tarnawska, *Ustawa...*, s. 341.

²⁷ Mając na uwadze, że cały numer czasopisma, który poświęcony jest sumieniu, w prezentowanym tekście uznano za uzasadnione odstępianie od przeprowadzenia analizy tego zagadnienia.

²⁸ Szerzej na temat tego konfliktu pisałam w: J. Haberko, *Sumienie...*, s. 19–32.

²⁹ F. Vitale, *Obiezione di coscienza e tutela della vita umana sin dal concepito, realta e Prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti*, (red.) B. Perrone, Milano 1992, s. 177.

³⁰ S. Leone, S. Privitera, *Nuovo dizionario di Bioetica*, Roma 2004, s. 253.

³¹ Ibidem, s. 255.

³² Por. działanie lekarza podejmującego wbrew ustawie współpracę z firmą farmaceutyczną, które polega na zobowiązaniu (nawet nieformalnym) do przepisywania pacjentom drogiego specyfiku zamiast tańszego odpowiednika innej firmy.

„sumienia”, nie jest zainteresowany weryfikowaniem jakości tego sumienia, a jednocześnie przy ocenie działań lekarza dokonuje oceny z powołaniem się na to sumienie i obowiązujące w społeczeństwie zasady słuszności i dobre obyczaje³³.

Określenie czy działanie lekarza powołującego się na niezgodność świadczenia z sumieniem jest działaniem sumiennym rodzi dalej wiele wątpliwości w teorii i praktyce medycznej. Rozstrzygnięcie tych wątpliwości nie wydaje się być jedynie kwestią rozwiązania akademickiego kazusu. W analizowanej sytuacji mogą się bowiem każdego dnia znajdować lekarze, których działania będą podlegały ocenie z punktu widzenia określenia ich staranności i prawności udzielanych świadczeń. Kwestia ta przekłada się również w sposób bezpośredni na możliwość przyjęcia czy działanie lekarza powołującego niezgodność świadczenia z sumieniem jest działaniem zgodnym z prawem oraz czy nie jest działaniem zawinionym.

Najważniejszym zadaniem lekarza w tej sytuacji jest określona treść przepisu art. 39 u.z.l. obowiązkowa weryfikacja stanu zdrowia pacjenta w kierunku wykluczenia czy nie zachodzi przypadek określony w art. 30 u.z.l. W związku z takim sformułowaniem przepisu art. 39 u.z.l. (w związku z art. 30 u.z.l.) mogą się pojawiać wątpliwości interpretacyjne w zakresie określenia standardu staranności lekarza. Otóż, przepis art. 30 u.z.l. nakazuje lekarzowi udzielać pomocy lekarskiej w każdym przypadku, w którym zwłoka w jej udzieleniu mogłaby spowodować niebezpieczeństwo utraty życia, ciężkiego uszkodzenia ciała lub ciężkiego rozstroju zdrowia oraz w innych przypadkach niecierpiących zwłoki³⁴. Natomiast przepis art. 39 u.z.l. dopuszczający odmowę udzielenia świadczeń zdrowotnych z powołaniem się na niezgodność świadczenia z sumieniem zawiera zastrzeżenie, iż lekarz może się powstrzymać od udzielenia wskazanych wyżej świadczeń niezgodnych z sumieniem, z zastrzeżeniem art. 30 u.z.l. Dalej, określone zostają obowiązki lekarza w takim przypadku.

Udzielenie odpowiedzi na pytanie o standard sumienności lekarza jest w tym kontekście niezmiernie trudne z następującego powodu. Po pierwsze, przepis art. 30 u.z.l. odnosi się do obowiązku pomocy lekarskiej natomiast

³³ A. Pyrzyńska zauważa, że w języku tekstów prawnych z reguły pojęcie „sumienie” nie występuje samodzielnie (wyjątek stanowią przepisy u.z.l. oraz na gruncie aktu korporacyjnego k.e.l.), jest obecne w zwrotach: „wolność sumienia”, „swoboda sumienia”, „wolność sumienia i wyznania”. Zob. art. 53 ust.1 *Konstytucji RP*, w świetle którego „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”; art. 9 ust. 1 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284 ze zm.), która stanowi, że „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania”; ustawę z 17.05.1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. 2005, nr 231, poz. 1965 ze zm.), tytuł rozdziału XXIV KK (*Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*) czy wreszcie w art. 23 k.c., gdzie swoboda sumienia jest wymieniana jako jedno z dóbr osobistych. Zob. A. Pyrzyńska, *Kilka uwag...*, s. 15.

³⁴ A. Dyszlewska-Tarnawska w: *Ustawa...*, s. 286.

przepis art. 39 u.z.l. do świadczenia zdrowotnego. Pomoc lekarska jest pojęciem szerszym niż świadczenie zdrowotne. Niemniej jednak nie można wyłączyć istnienia sytuacji, w których udzielenie świadczenia zdrowotnego nie będzie postrzegane w kontekście pomocy lekarskiej³⁵. Po drugie, odmowa udzielenia świadczenia zdrowotnego z powołaniem przesłanki sumienia wymaga od lekarza dołożenia staranności tego rodzaju, by dokonał on weryfikacji czy nie zachodzi przypadek określony w art. 30 u.z.l. Oznacza to konieczność przeprowadzenia, choćby ograniczonej, diagnostyki w kierunku ustalenia czy odmowa udzielenia świadczenia nie narazi pacjenta na wskazane w przepisie niebezpieczeństwo. Jednocześnie, należy zauważyć, że ustalenie czy nie zachodzi przypadek niecierpiący zwłoki, o którym mowa w art. 30 u.z.l, który może skutecznie blokować możliwość powołania klauzuli sumienia. Lekarz nie ma bowiem możliwości odmowy, o ile przypadek taki zachodzi. O ile racjonalnością ocen prawodawcy i wyznawanym przez niego systemem wartości można uzasadniać wpisanie w standard sumienności lekarza niemożności odmowy z powołaniem sumienia w sytuacji, w której pacjentowi groziłaby śmierć lub poważne niebezpieczeństwo dla życia lub zdrowia, o tyle przyjęcie, że odmowa jest niemożliwa w przypadkach niecierpiących zwłoki zdaje się godzić w istotę wolności lekarza. Trzeba bowiem podkreślić, że przypadek niecierpiący zwłoki może być przypadkiem, który nie rodzi po stronie pacjenta wskazanych wyżej niebezpieczeństw, a jednocześnie nie zyskuje akceptacji lekarza z punktu widzenia jego sumienia i wyznawanych przez niego wartości. Dobrym przykładem takiej sytuacji zdaje się być przypadek, w którym pacjent (częściej pacjentka) domagałby się od lekarza przepisania środków antykoncepcyjnych typu „pigulka po stosunku”. Z medycznego punktu widzenia i skuteczności zastosowania tego rodzaju środków konieczne jest, by zostały podane w dość krótkim terminie od stosunku. Oznacza to, że nie jest możliwe odraczanie zastosowania tego rodzaju środków nieskończenie długo w czasie. Nie ma w tym zakresie oczywiście konieczności przyjęcia, że mamy tu do czynienia z przypadkiem niecierpiącym zwłoki. Zarówno jedna, jak i druga argumentacja znalazłaby swoich zwolenników. Wydaje się jednak, że przepis jest niezwykle pojemny, i że wskazane wyżej przypadki mogłyby być traktowane jako te niecierpiące zwłoki. Oznaczałoby to, że sumiennie działający lekarz nie mógłby odmówić udzielenia świadczenia w omawianej sytuacji z powołaniem się na niezgodność świadczenia z sumieniem. Jednocześnie należy zauważyć, że przepis art. 30 u.z.l. odnosi się do obowiązku udzielenia pomocy. Pozostaje do wyjaśnienia kwestia tego czy udzielenie analizowanego świadczenia może być traktowane jako udzielenie pomocy. I znów, zarówno interpretacja w kierunku uznania, że mamy do czy-

³⁵ Jako przykład można podać świadczenie zdrowotne polegające na przeprowadzeniu zabiegu przerwania ciąży w sytuacji określonej w art. 4a ust. 1 pkt 3 u.z.l.

nienia z pomocą, jak i w kierunku uznania, że świadczeniu nie można takiego charakteru przyznać, znajdzie uzasadnienie³⁶. W tym przypadku sumienność i staranny charakter udzielanych świadczeń powinny przemawiać za przyjęciem trafności tezy działania na korzyść pacjenta. W razie sporu lekarz będzie musiał dowieść, że jego działanie było prawne, tzn. że nie można mu przypisać winy w postaci braku staranności działania. Będzie on zatem musiał dowieść, że działanie było zgodne z aktualną wiedzą medyczną, a po stronie pacjenta nie zachodził przypadek niecierpiący zwłoki, a on sam nie próbował odwieść pacjenta od świadczenia zdrowotnego przez fakt odwlekania decyzji o jego udzieleniu³⁷.

Analiza przepisów ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentysty uzasadnia trafność tezy, że ustawodawca wyznacza pewien standard sumiennego, czyli starannego działania także w sytuacji, gdy lekarz powoła się na niezgodność udzielanego świadczenia ze swoim sumieniem, a nie zachodzi przypadek określony w art. 30 u.z.l. Działanie lekarza tylko wówczas będzie działaniem prawnym, gdy wobec odmowy fakt ten odnotuje w dokumentacji medycznej pacjenta oraz wskaże realne możliwości uzyskania świadczenia u innego lekarza lub w innym zakładzie opieki zdrowotnej. Ocena staranności lekarza w tym zakresie jest niezwykle złożona z kilku powodów. Po pierwsze, jak wskazano wyżej, lekarz nie ma obowiązku uzasadniania powodów powołania się na klauzulę sumienia, nie ma obowiązku wyjaśniania pacjentowi dlaczego jego sumienie jest takie a nie inne, i dlaczego nie pozwala mu wykonać spornego świadczenia zdrowotnego. Jednocześnie ustawodawca w treści analizowanego przepisu art. 39 u.z.l. zakłada konieczność pewnego uzasadnienia. Wydaje się, że uzasadnienie, o którym mowa odnieść należy do faktu wskazania realnych możliwości uzyskania spornego z punktu widzenia sumienia lekarza świadczenia. Oznacza to, że lekarz w dokumentacji medycznej ma obowiązek uzasadnienia dlaczego właśnie, u tego a nie innego lekarza, czy też w tym a nie innym zakładzie opieki zdrowotnej, pacjent uzyska świadczenie zdrowotne. Treść uzasadnienia powinna wskazywać nie tylko fakt wskazania lekarza czy zakładu, ale przede wszystkim realny charakter uzyskania świadczenia zdrowotnego. Obowiązek ten rodzi po stronie lekarza konieczność weryfikacji czy „odesłanie” pacjenta do innego lekarza, czy innego zakładu opieki zdrowotnej nie będzie wiązało się z nadmiernymi uciążliwościami. Chodzi tu o to, czy uzyskanie świadczenia w tych okolicznościach będzie nie tylko możliwe (w sensie potencjalności – tzn. że wskazany lekarz też ma kwalifikacje i kompetencje do udzielenia świadczenia

³⁶ Zob. oczywiście nietrafne stanowisko wyrażone w: E. Zielińska, *Komentarz do art. 39 ustawy z dnia 5 grudnia 1996 roku o zawodach lekarza i lekarza dentysty*.

³⁷ Zob. w tym kontekście wyrok SN z 13 X 2005 r., IV CK 161/05, OSP 2006, z. 6, s. 328 z głosem M. Nesterowicza, OSP 2006, z. 6, s. 333 oraz P. Sobolewskiego, OSP 2006, z. 11, s. 585.

zdrowotnego), ale przede wszystkim nastąpi (w sensie realności – tzn. że wskazany lekarz rzeczywiście, realnie i ostatecznie świadczenia udzieli). Nie można przyjąć staranności lekarza powołującego się na klauzulę sumienia w sytuacji, w której nie ma on pewności co do faktu realnego charakteru udzielanych świadczeń u wskazanego przez siebie lekarza. Należy przyjąć, że nie będzie działaniem zgodnym ze sztuką wykonywania zawodu odesłanie do lekarza, który jest na urlopie albo sam miałby powołać się na klauzulę sumienia. Należy zauważyć, że dochowanie sumienności lekarza, który w razie konfliktu świadczenia z własnym sumieniem miałby udzielenia świadczenia odmówić, jest niezwykle trudne. Oznacza bowiem konieczność sprostania wielu przesłankom, których niedopełnienie będzie przesądzać o braku należytej staranności i w konsekwencji bezprawnym działaniu lekarza i jego winie.

Podsumowując należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt zagadnienia. Sumiennosc lekarza nabiera bowiem w ostatnich latach innego niż dotąd, tradycyjnie pojmowanego, znaczenia³⁸. Często pojawia się potrzeba, a niekiedy i konieczność przeprowadzenia procedur diagnostycznych czy terapeutycznych, które nie zyskują jednoznacznej moralnej akceptacji wszystkich lekarzy³⁹. Na pytanie czy lekarz udzielający świadczenia, które – rzecz jasna – w sporym uproszczeniu określić można jako wątpliwe moralnie, działa sumiennie, udzielić odpowiedzi musi sobie sam zainteresowany. Decyzja ta podejmowana jest na jego własne ryzyko. Powód tego stanowiska jest następujący: ustawodawca zdecydował się dla oceny sumiennosci lekarza posłużyć klauzulami generalnymi i zwrotami nieostrymi. Nie sposób przez to jednoznacznie przyjąć, że działania lekarza są nielegalne tylko dlatego, że wykonanie pewnych zabiegów⁴⁰ godzi w zasady współżycia społecznego czy jest niezgodne z jego własnym sumieniem. Jest to powodowane tym, że owa zgodność z zasadami współżycia społecznego, zgodność z sumieniem czy – w mniejszym stopniu, ale także – aktualna wiedza medyczna wyłamują się jednoznacznym klasyfikacjom, jednocześnie wymagają od lekarza ciągłego poszerzania wiedzy i śledzenia aktualnych standardów wykonywania zawodu⁴¹. Lekarz nie może bowiem poprzestać na tym, czego nauczył się na studiach medycznych czy w trakcie zdobywania specjalizacji. Musi podnosić swoje kwalifikacje także w zakresie określenia tego,

³⁸ B. Chazan, *Lekarz wobec wyzwań bioetycznych*, w: L. Bosek, M. Królikowski (red.), *Współczesne wyzwania bioetyczne*, Warszawa 2010, s. 23 – pisze o współczesnych problemach i dylematach lekarza w związku z postępem technologicznym w medycynie.

³⁹ T. Biesaga, *Klauzula sumienia w etyce medycznej* Medycyna Praktyczna 12 (2008), dostępny na stronie <http://www.mp.pl/etyka/?aid=41541> (28 VI 2013).

⁴⁰ Dobrym przykładem są tutaj procedury wspomaganej medycznie prokreacji.

⁴¹ Zob. także J.W. Ochmański, *Wybrane zagadnienia prawne regulujące problematykę komórek macierzystych*, w: L. Pawelczyk, J. Wiśniewski (red.), *Klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych wyzwaniem dla medycyny, etyki, prawa i społeczeństwa*, Poznań 2007, s. 201.

co składa się w danym momencie na aktualną wiedzę medyczną. Oznacza to, niestety, także trudność interpretacyjną w zakresie konieczności oceny zasad współżycia społecznego oraz oceny legalności odmowy udzielenia świadczenia zdrowotnego z powołaniem przesłanki niezgodności świadczenia z sumieniem. Może się bowiem zdarzyć i tak, że to co dla lekarza stanowić będzie naruszenie zasad współżycia społecznego i przesądzać będzie o nielegalności zabiegów, dla pacjenta tego charakteru mieć nie będzie. Wówczas istota rozstrzygnięcia sporu sprowadzać się będzie do określenia standardu sumienności lekarza i odpowiedzi na pytanie czy sporne świadczenie jest wpisane w standard aktualnej wiedzy medycznej. Problem przeciwny zdaje się nie wymaga analizy, gdyż sytuację niezgodności świadczenia z sumieniem pacjenta i wyznawanymi przez niego zasadami współżycia społecznego dostatecznie mocno i ostatecznie zabezpiecza instytucja zgody pacjenta. Nie sposób jednak tracić z pola widzenia faktu, że działanie lekarza proponującego zastosowanie metod nieuznanych czy zarzuconych może być uznane jako działanie bezprawne i zawinione.

PHYSICIAN'S CONSCIENTIOUSNESS AND THE REFUSAL OF HEALTH SERVICES CONTRARY TO CONSCIENCE (SUMMARY)

This paper presents the required range of medical conscientiousness in the case of health services. Physician's conscientiousness means proceeding in accordance with the art of the profession and current medical knowledge. The subject of discussion is an analysis of medical duties set out in Art. 4 of the Code of Medical Ethics in conjunction with Art. 4 of the Act on the Professions of Doctor and Dentist. Duty means acting in accordance with his conscience as a doctor. Conscientiousness should be seen as a situation in which the doctor refers to the incompatibility of the activities with his own conscience. The author analyses the current medical knowledge which determines the standard of medicine practice and his conscientiousness in relation to the patient. The refusal by a physician of a procedure depends on whether it is included in the current medical knowledge. The text answers the question of whether cases of refusal of health services, when they are examples of standard practice and are consistent with current medical knowledge, should be treated differently from cases when they lack such a character. The author defines the scope of a conscientious doctor in the case of a conscience clause.

DIE GEWISSENSHAFTIGKEIT DES ARZTES VERSUS DIE VERWEIGERUNG DEM GEWISSEN WIEDERSPRECHENDER ÄRZTLICHER LEISTUNGEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel präsentiert den Umfang der von einem Arzt geforderten Gewissenhaftigkeit in der Situation, in der er einem Patienten die gesundheitlichen Leistungen zukommen lässt. Unter Gewis-

senhaftigkeit, d.h. Sorgfalt, verstehen wir eine mit den Standards des Arztberufs zu vereinbarende Handlungsweise des Arztes, welche das aktuelle medizinische Wissen miteinschließt. Den Gegenstand der Ausführungen bildet die Analyse der ärztlichen Verpflichtungen, die im Art. 4 des *Kodexes der ärztlichen Ethik* in Verbindung mit dem Art. 4 des *Gesetzes über den Beruf des Arztes sowie des Zahnarztes* formuliert ist. Sie bestehen in der medizinischen Sorgfalt sowie im Handeln gemäß dem Gewissen des Arztes. Die Sorgfalt lässt sich auch in einer Situation erblicken, in der der Arzt zum Gewissensvorbehalt greift. Die Autorin des Artikels analysiert den Umfang des aktuellen medizinischen Wissens, anhand deren der Standard der Ausübung des Arztberufes und die Sorgfalt des Arztes gegenüber dem Patienten bestimmt werden. Die Zulässigkeit des Gewissensvorbehalts sowie der Charakter der Gründe des Vorbehalts und ihr rechtlicher Stand werden nämlich von der Bestimmung einer ärztlichen Handlung als zum Standard des gegenwärtigen medizinischen Wissens zugehörig abhängen. Die Analysen konzentrieren sich also auf die Antwort auf die Frage, ob man die zwei Situationen unterschiedlich betrachten muss: eine, wenn es die Verweigerung einer zum medizinischen Standard gehörenden Leistung betrifft, und eine andere, wo die seitens des Patienten erwartete Leistung nicht zu den Standards der ärztlichen Kunst zugezählt wird. Die Autorin verweist auf den Umfang der ärztlichen Sorgfalt in einer Situation, in der er die Gewissensklausel in Anspruch nimmt, also im Falle des Konfliktes zwischen dem Willen des Patienten und dem Urteil des Gewissens des Arztes.

SŁAWOMIR CEBULA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

OCHRONA WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA W POLSKIM KODEKSIE KARNYM

Słowa kluczowe: wolność sumienia i wyznania, prawo karne, dyskryminacja wyznaniowa, przeszkadzanie w obrzędach religijnych, obraza uczuć religijnych.
Key words: freedom of conscience and religion, Polish penal law, religious discrimination, interfering with the performance of religious rites, insulting religious feelings.
Schlüsselworte: Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, Strafrecht, religiöse Diskriminierung, Störung der religiösen Zeremonien, Beleidigung der religiösen Gefühle.

Wprowadzenie

Przynależąca do kategorii praw człowieka oraz praw i wolności obywatelskich wolność sumienia i wyznania chroniona jest prawem międzynarodowym, a wpisana w liczne ustawy zasadnicze leży u podstaw funkcjonowania demokratycznych państw prawa. Gwarantowana również w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej jako wolność sumienia i religii¹ znajduje rozwinięcie w aktach prawnych niższego rzędu. Wyrazem tego są m.in. przepisy rozdziału XXIV części szczególowej Kodeksu karnego² zatytułowanego „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania”.

Chociaż treść artykułów ujętych w kodeksie karnym bez wątpienia nawiązuje do wcześniej obowiązujących w Polsce regulacji prawnych, ich interpretacja napotyka niekiedy trudności. Niemniej jednak, nie wydaje się, by unormowania kodeksu karnego były aż tak niejednoznaczne, aby uniemożliwiać stwierdzenie czy w określonej sytuacji dochodzi do naruszenia prawa, czy też nie.

Adres/Adresse/Anschrift: dr Sławomir Cebula, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanoniczna 9, 31-002 Kraków, e-mail: slawomir.cebula@upjp2.edu.pl

¹ Por. art. 53 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*. Mimo że konstytucja zawiera zwrot „wolność sumienia i religii”, podczas gdy inne ustawy łącznie z kodeksem karnym operują określeniem „wolność sumienia i wyznania” – wykładnie oraz komentarze nie pozostawiają wątpliwości, że chodzi tutaj o tę samą wolność.

² *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553 z późn. zm. (dalej: k.k.).

Ewentualna nieprecyzyjność przepisów powinna być bowiem rozstrzygnięta przez orzecznictwo i objaśniana stosownymi komentarzami. Zatem spróbujmy dokonać szczegółowej analizy treści rozdziału XXIV k.k., zwracając uwagę na kwestie niejasne lub sporne, jednocześnie szukając ich rozwiązań.

* * *

Polska ustawa karna penalizuje trzy rodzaje przestępstw godzących w wolność sumienia i wyznania. Są nimi: dyskryminacja wyznaniowa (art. 194), przeszkadzanie w wykonywaniu obrzędów religijnych lub pogrzebowych (art. 195) oraz obraza uczuć religijnych (art. 196). Typizowanie tych przypadków jako czynów zabronionych wskazuje, że ustawodawca uznał je za szczególnie drastyczne formy zamachu na wolność sumienia i wyznania³.

Wszystkie przestępstwa ujęte w rozdziale XXIV k.k. są występkami⁴, a przewidziane za nie sankcje są identyczne i przewidują: grzywnę, karę ograniczenia wolności albo karę pozbawienia wolności do lat 2. Wszystkie z omawianych występków ścigane są z oskarżenia publicznego (z urzędu, bez potrzeby składania wniosku) i muszą być popełnione w sposób umyślny. Są to wreszcie przestępstwa powszechne, co oznacza, że mogą być popełnione przez każdą osobę poczytalną, będącą w wieku, od którego przewidziana jest odpowiedzialność karna⁵.

1. Dyskryminacja wyznaniowa

Treść art. 194 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego brzmi:

„Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

Otwierający rozdział XXIV, art. 194 k.k. opisuje przestępstwo dyskryminacji wyznaniowej oraz dyskryminacji na tle bezwyznaniowości. Uwzględnienie bezwyznaniowości w treści tego przepisu wyjaśnia historia jego powstania. Jest on bowiem kopią art. 192 tzw. Kodeksu karnego z 1969 r.⁶, obowiązującego w Polsce w latach 1970–1998, który z kolei wzorował się na art. 2 Dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania⁷. Dokument ten

³ Por. M. Filar (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 808.

⁴ Od występków, ze względu na wysokość sankcji należy odróżnić zbrodnie.

⁵ Granicą wieku odpowiedzialności karnej jest ukończony 17 rok życia przed popełnieniem czynu zabronionego, a w przypadku przestępstw o wysokiej społecznej szkodliwości – może być ona obniżoną do 15 roku życia. Por. art. 10 k.k.

⁶ Kodeks karny z dnia 19 kwietnia 1969 roku, Dz.U. 1969, nr 13, poz. 94.

⁷ Dekret z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania, Dz.U. 1949, nr 45, poz. 334.

był w istocie narzędziem represji wobec Kościoła katolickiego. Obecny zapis różni się od pierwotnego użyciem określenia „człowiek” zamiast „obywatel”, przedstawieniem ochrony wyznania na pierwsze miejsce oraz obniżoną sankcją.

Tabela 1

Geneza art. 194 Kodeksu karnego

Dokument	Art. 2 Dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania	Art. 192 Kodeksu karnego z 19 kwietnia 1969 r.	Art. 194 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego z 6 czerwca 1997 r.
Hipoteza	Kto ogranicza obywatela w jego prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową, przekonania religijne lub bezwyznaniowość	Kto ogranicza obywatela w jego prawach ze względu na jego bezwyznaniowość lub przynależność wyznaniową	Kto ogranicza człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową albo bezwyznaniowość
Sankcja	podlega karze więzienia do lat 5	podlega karze pozbawienia wolności do lat 5	podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2

Przedmiotem ochrony omawianego przepisu jest wolność religii oraz prawo do zachowania przekonań areligijnych. Zastosowanie przepisu art. 194 k.k. ma miejsce w przypadkach, gdy nastąpi ograniczenie praw innej osoby ze względu na jej stosunek do religii⁸. Dzieje się tak, kiedy jakaś osoba lub instytucja uprawniona do podejmowania określonych decyzji czy czynności odmawia zainteresowanemu korzystania z przysługujących mu praw, a jego religijność lub areligijność stanowi powód owej decyzji lub określonego zachowania⁹. Ograniczenie, o jakim mówi przepis, dotyczyć może wszystkich praw przysługujących na mocy Konstytucji, ustaw, a nawet powszechnie uznawanych zwyczajów¹⁰. Ze względu na charakter penalizowanego czynu, może on być zarówno działaniem, jak i zaniechaniem. Z naruszeniem art. 194 k.k. mamy do czynienia tylko i wyłącznie w przypadku, gdy formułowane w nim ograniczenie dotyczy konkretnej osoby lub grupy osób. Nie wypełnia bowiem znamion tego przestępstwa zapowiedź ograniczenia (czy to skierowana ku konkretnej osobie lub grupie), lecz dochodzi ono do skutku w przypadku faktycznego zaistnienia ograniczenia¹¹. Dyskryminacja może mieć formę działania (np. zwolnienie z pracy, odmowa przyjęcia do przedszkola) lub zaniechania (np. brak awansu mimo spełnienia wymaganych kryteriów).

⁸ A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna*, Kraków 1999, s. 492.

⁹ Może to być np.: odmowa przyjęcia do przedszkola, szkoły czy pracy, nierówne traktowanie w miejscu pracy lub nauki, odmowa wynajmu sali, odmowa wykonania jakiejś czynności usługowej lub handlowej, odmowa wykonania praw wyborczych czy polecenie wykonywania pracy w dni świąteczne.

¹⁰ M. Filar (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, s. 808–809.

¹¹ Ibidem, s. 809.

Nieco inaczej przepis ten interpretuje się w odniesieniu do stowarzyszeń o charakterze religijnym bądź partii politycznych kultywujących wartości religijne, gdzie odmowa przyjęcia osoby bezwyznaniowej lub deklarującej odmienny światopogląd może być uzasadniona konfliktem z realizacją celów statutowych i w związku z tym jest dopuszczalna przez prawo.

Zagadnienia omówione dotąd, a w szczególności kryteria penalizacji nie budzą w Polsce znaczących wątpliwości. Od czasu do czasu powraca natomiast pytanie dotyczące stosowania przepisu art. 194 k.k. w sytuacji ekspozycji symbolu religijnego w postaci krzyża w miejscach sprawowania władzy publicznej lub w budynkach użyteczności publicznej. Do kwestii tej odniósł się w 1998 r. Sąd Apelacyjny w Łodzi, nie dopatrując się dyskryminacji osób bezwyznaniowych przez wywieszenie krzyża w budynku władzy publicznej¹². Podobnie Sąd Najwyższy uznał, że obecność krzyża w lokalu wyborczym nie jest dyskryminacją innych wyznań¹³.

2. Przeszkadzanie w wykonywaniu obrzędów religijnych lub pogrzebowych

Treść art. 195 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego brzmi:

„§ 1. Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2.

§ 2. Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędom żałobnym”.

Artykuł 195 k.k. składa się z dwóch paragrafów. W § 1 mamy do czynienia z przestępstwem złośliwego przeszkadzania w wykonywaniu obrzędów religijnych, zaś § 2 odnosi się do złośliwego przeszkadzania pogrzebowi oraz uroczystościom lub obrzędom żałobnym. Źródłami tych zapisów są: ustawodawstwo międzywojenne, jeśli chodzi o § 1 (rozdział XXVI „Przestępstwa przeciw uczuciom religijnym” Kodeksu karnego z 1932 r.)¹⁴ oraz wspomniany już komunistyczny kodeks z 1969 r.¹⁵ jeśli chodzi o § 2. Natomiast Dekret

¹² Wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z 28 października 1998 r., I ACa 612/98.

¹³ Orzeczenie Sądu Najwyższego z 15 lipca 2010 r., III SW 124/10, OSNP 2011, nr 3–4, poz. 60. Przykładem analogicznego rozstrzygnięcia cywilnego jest wyrok Sądu Apelacyjnego w Warszawie z 9 grudnia 2013 r. w sprawie sygn. akt I ACa 608/13, oddalającego apelację od wyroku Sądu Okręgowego w Warszawie z 14 stycznia 2013 r. sygn. akt I C 716/12. Sprawa ta dotyczyła obecności krzyża na Sali Posiedzeń Plenarnych Sejmu.

¹⁴ Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. Kodeks karny, Dz.U. 1932, nr 60, poz. 571.

¹⁵ Kodeks karny z 19 kwietnia 1969 r., Dz.U. 1969, nr 13, poz. 94.

z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie sumienia i wyznania przyjmował inne rozwiązanie, skupiając się w art. 3 na karaniu przypadków zmuszania do udziału w obrzędach religijnych oraz bezprawnym powstrzymywaniu od udziału w takich obrzędach, dlatego nie stał się on inspiracją dla ustawodawcy wprowadzającego obecnie obowiązujący Kodeks karny.

Tabela 2

Geneza art. 195 Kodeksu karnego

Dokument	Art. 174 Kodeksu karnego z dnia 11 lipca 1932 r.	Art. 197 § 1 Kodeksu karnego z dnia 19 kwietnia 1969 r.	Art. 195 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego z dnia 6 czerwca 1997 r.
Hipoteza	Kto złośliwie przeszkadza publicznemu zbiorowemu wykonywaniu aktu religijnego uznanego prawnie wyznania lub związku religijnego	Kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym albo znieważa zwłoki, prochy ludzkie lub miejsce spoczynku zmarłego	§ 1. Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, § 2. kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym
Sankcja	podlega karze aresztu do lat 2	podlega karze pozbawienia wolności do lat 3	podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2

Przedmiotem ochrony, do którego nawiązuje art. 195 k.k. są wolność religijna, która przejawia się m.in. poprzez prawo do publicznego wykonywania kultu religijnego. Dodatkowo w § 2 ochroną objęte zostały uroczystości pogrzebowe (religijne bądź niereligijne). Najważniejszym ze znamion przestępstwa przeszkadzania w wykonywaniu obrzędów religijnych jest złośliwość, która wskazuje na umyślny charakter czynu zabronionego popełnianego w zamiarze bezpośrednim¹⁶. Nie będzie penalizowane zakłócanie aktu religijnego lub pogrzebu, jeśli po stronie sprawcy brak znamienia złośliwości (np. fałszowanie podczas śpiewu wynikające z braku słuchu muzycznego¹⁷, zakłócenie uroczystości przez człowieka w stanie mocnego upojenia alkoholowego, który nie rozpoznaje znaczenia swych czynów¹⁸). Przeszkadzanie może polegać na utrudnianiu bądź zakłócaniu aktu religijnego, jak i na całkowitym uniemożliwieniu jego wykonania¹⁹. Istotny jest tu również publiczny charakter wykonywanego aktu religijnego,

¹⁶ Sprawca chce popełnić czyn zabroniony, a nie jak w przypadku zamiaru ewentualnego nie chce, ale przewiduje realną możliwość jego popełnienia. Zob. A. Marek, S. Waltoś, *Podstawy prawa i procesu karnego*, Warszawa 1999, s. 77.

¹⁷ M. Filar (red.), *Kodeks karny. Komentarz*, s. 811.

¹⁸ L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 1999, s. 242.

¹⁹ A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna*, s. 496.

polegający na możliwości uczestniczenia w nim bliżej nieokreślonej liczby osób. Natomiast przeszkadzanie pogrzebowi może polegać w szczególności na niedopuszczeniu do pochówku, zakłócaniu spokoju uczestników pogrzebu, zakłócaniu mszy lub nabożeństwa pogrzebowego, lub spotkania odbywającego się przy okazji pogrzebu (bezpośrednio przed lub po pogrzebie), jak również utrudnianie przejścia konduktowi żałobnemu.

Samo pojęcie aktu religijnego typizowanego w art. 195 k.k. rozumie się jako wszelkie publiczne wykonywanie kultu i innych czynności religijnych, którymi mogą być w szczególności: msza, nabożeństwo, publiczna modlitwa, czuwanie, adoracja, medytacja, błogosławieństwo, procesja, pielgrzymka czy poświęcenie. Istotnym zapisem art. 195 k.k. jest również zastrzeżenie o naruszeniu prawa tylko w przypadku, gdy przestępstwo jest skierowane przeciw kościołowi lub związkowi wyznaniowemu o uregulowanej sytuacji prawnej. Oznacza to, że dany kościół lub związek wyznaniowy musi działać na podstawie odrębnych ustaw²⁰ bądź też musi być wpisany do rejestru wyznań, który prowadzi przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych²¹.

W odróżnieniu pozostałych dwóch artykułów rozdziału XXIV, przepis art. 195 k.k. nie budzi współcześnie kontrowersji oraz nie przysparza problemów interpretacyjnych. Jego treść nie poddawana jest również krytyce.

3. Obraza uczuć religijnych

Treść art. 196 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego brzmi:

„Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”.

Trzeci artykuł rozdziału „Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania” wprowadza odpowiedzialność karną za obrazę uczuć religijnych. Podobnie jak w przypadku art. 194 k.k., treść art. 196 zaczerpnięta jest

²⁰ Na podstawie odrębnych ustaw działa w Polsce 15 Kościołów i związków wyznaniowych: 1. Kościół Katolicki, 2. Autokefaliczny Kościół Prawosławny, 3. Kościół Ewangelicko-Augsburski, 4. Kościół Ewangelicko-Reformowany, 5. Kościół Ewangelicko-Metodystyczny, 6. Kościół Chrześcijan Baptystów, 7. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, 8. Kościół Polskokatolicki, 9. Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, 10. Kościół Katolicki Mariawitów, 11. Kościół Starokatolicki Mariawitów, 12. Kościół Zielonoświątkowy, 13. Wschodni Kościół Staroobrzędowy, 14. Muzułmański Związek Religijny oraz 15. Karański Związek Religijny.

²¹ Obecnie w rejestrze MSW wpisanych jest 158 Kościołów i innych związków wyznaniowych, [<http://bip.msw.gov.pl/bip/informacje-maic/rejestry-ewidencje-arc/rejestry/15644,Rejestr-koosciolow-i-innych-zwiazkow-wyznaniowych.html>] (23 XII 2013).

z wcześniejszych regulacji, tj. Kodeksu karnego z 1969 r. oraz Dekretu z 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania. Obecne brzmienie przepisu łącznie z sankcjami jest tożsame z zapisem kodeksu karnego z 1969 r.

Tabela 3

Geneza art. 196 k.k.

Dokument	Art. 5 Dekretu z dnia 5 sierpnia 1949 r. o ochronie wolności sumienia i wyznania	Art. 198 Kodeksu karnego z 19 kwietnia 1969 r.	Art. 196 obecnie obowiązującego Kodeksu karnego z 6 czerwca 1997 r.
Hipoteza	Kto obraża uczucia religijne, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do wykonywania obrzędów religijnych	Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych	Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych
Sankcja	podlega karze więzienia do lat 5	podlega karze pozbawienia wolności do lat 2, ograniczenia wolności albo grzywny	podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2

Artykuł 196 k.k. chroni uczucia religijne, które opisywane są jako składowa wyrażania wolności religijnej. Objaśnienie treści przepisu wymaga zwrócenia uwagi na kilka istotnych kwestii. Otóż, znieważenie uczuć religijnych musi dotyczyć przynajmniej dwóch osób²². Jest to przestępstwo umyślne przejawiające się zarówno poprzez zamiar bezpośredni (sprawca działa w celu obrażenia uczuć religijnych innych osób), jak i ewentualny (sprawca jedynie przewiduje, że jego działania mogą obrazić uczucia religijne). Wątpliwości dotyczące stosowania art. 196 k.k. w sytuacji obrazy światopoglądu ateistycznego nie znalazły akceptacji wśród teoretyków prawa ze względu na brak ateistycznej analogii w stosunku do przedmiotu czci religijnej i miejsca kultu²³. Właściwsze wydaje się stosowanie w przypadku naruszenia praw osób o światopoglądzie ateistycznym przepisów art. 216 k.k. penalizującego występki zniewagi lub art. 212 k.k. penalizującego występki zniesławienia.

Znieważenie, będące czynnością wykonawczą art. 196 k.k., może mieć zdaniem Lecha Gardockiego postać werbalną lub polegać na lekceważącym zachowaniu sprawcy²⁴. Należy dodać, że werbalny charakter zniewagi może polegać na wypowiedzi ustnej, jak również pisemnej. Z kolei Piotr Stanisław zwraca uwagę na możliwość obrazy uczuć religijnych również poprzez gesty

²² L. Gardocki, *Prawo karne*, s. 242.

²³ E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, Prokuratura i Prawo 2 (2011), s. 39–40.

²⁴ L. Gardocki, *Prawo karne*, s. 243.

bądź rysunki²⁵. Istotnym jest, tak jak w przypadku innych przestępstw rozdziału XXIV k.k., by czynność wykonawcza miała miejsce w przestrzeni publicznej. Art. 196 k.k. można naruszyć np. poprzez rysunki, hasła na ścianach, wystawy, prasę, książki, emisje radiowe i telewizyjne, umieszczanie w Internecie czy poprzez demonstracyjne okazywanie pogardy w formie gestów, zachowań czy parodiowania, jak również przez doprowadzenie do zniszczenia przedmiotu lub miejsca kultu bądź też jego naruszenia lub uszkodzenia.

Zgodnie z wykładnią językową i funkcjonalną, można obrazić uczucia religijne jedynie osób religijnych²⁶. Poczucie się urażonym w czymś imieniu nie podlega ściganiu w myśl art. 196 k.k.

Pojęcie przedmiotu czci religijnej należy do dość pojemnych. Jest nim zarówno przedmiot materialny (figura, obraz, przedmiot liturgiczny), obiekt – podmiot kultu (np. Jezus, Matka Boska, Budda), jak i dogmaty, symbole i słowa czy imiona uznawane za święte²⁷. Należy dodać, że wątpliwości dotyczące rozciągnięcia znaczenia „przedmiotu czci religijnej” również na „podmiot czci religijnej” zgodnie z wykładnią językową i celowościową są rozstrzygane pozytywnie. Jeśli kult może skupiać się na przedmiocie, to tym bardziej na podmiocie. Nie sposób sporządzić pełnej listy potencjalnych przedmiotów czci, dlatego uzasadnioną wydaje się tu definicja Erwina Kruczonja, określająca przedmiot kultu jako „każdy przedmiot, który przez daną wspólnotę religijną uważany jest za przedmiot kultu, godny najwyższego szacunku, poważania i uwielbienia²⁸”. Niewątpliwą wadą zapisów art. 196 k.k. jest brak wyodrębnienia oprócz „przedmiotu czci religijnej”, także „przedmiotów przeznaczonych do oddawania czci religijnej”, jak szaty czy naczynia liturgiczne, które nie są przedmiotami czci religijnej, a spełniają ważne funkcje we wspólnotach religijnych²⁹.

Pojęcie miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych nie przysparza problemów interpretacyjnych. Miejscami takimi są: świątynie i domy modlitwy (kościół, cerkwie, zbory, meczety, synagogi, sale zgromadzeń), cmentarze oraz kapliczki, krzyże i figury będące elementem krajobrazu. Ponadto do kategorii tej zaliczają się czasowe miejsca obrzędów religijnych, jak ołtarze polowe czy place i ulice podczas mszy i procesji.

²⁵ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisz, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011, s. 128–129.

²⁶ E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, s. 39; M. Pietrzak, *Ochrona wolności sumienia i wyznania na gruncie prawa karnego i cywilnego*, w: A. Mikulska (oprac.), *Wolność myśli, sumienia i wyznania. Poradnik prawny*, Warszawa 2003, s. 65–66; J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, s. 294.

²⁷ A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna*, s. 501.

²⁸ E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, s. 48.

²⁹ Zwolennikiem uzupełniania art. 196 k.k. o „przedmioty przeznaczone do oddawania czci religijnej” jest Wojciech Janyga. Zob. W. Janyga, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*, Warszawa 2010, s. 223.

Kwestia obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym budzi wiele wątpliwości i kontrowersji. Najczęstszym ze zgłaszanych problemów jest wyznaczenie granicy pomiędzy przestępstwem obrazy uczuć religijnych a uprawnioną działalnością artystyczną oraz korzystaniem z wolności słowa. Nie budzi wątpliwości kwestia wykorzystania przedmiotu czci religijnej jako elementu kreacji artystycznej do momentu, jak w jej formie nie dostrzeże się elementów poniżających lub obelżywych³⁰. Niezwykle ważną wskazówką interpretacyjną odnoszącą się do tego problemu jest orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r., w którym czytamy, że „uczucia religijne, ze względu na ich charakter, podlegają szczególnej ochronie prawa. Bezpośrednio powiązane są bowiem z wolnością sumienia i wyznania, stanowiącą wartość konstytucyjną. Potwierdzają to także akty międzynarodowe [...] Dlatego też działania naruszające uczucia religijne mogą być przedmiotem zakazu ustawowego także wówczas, gdyby były podejmowane za pomocą środków służących realizacji wolności słowa”³¹.

Wnioski

Rozbieżności interpretacyjne i niekonsekwencje w kwestii ścigania przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania wywoływać mogą przeświadczenie o zawłości unormowań rozdziału XXIV k.k. Co więcej, nie sposób przewidzieć, czy sądy w analogicznych sprawach będą dopatrywały się przestępstwa, czy też nie. Niemniej jednak przeprowadzona analiza treści pozwala w znacznym stopniu sprecyzować rozumienie przepisów, tym bardziej że orzecznictwo i komentarze odnoszą się również do kwestii najbardziej spornych, którymi są obecność symboli religijnych w miejscach sprawowania władzy publicznej oraz granica pomiędzy przestępstwem obrazy uczuć religijnych a działalnością artystyczną i wolnością słowa.

Sprawa obecności symboli religijnych w miejscach sprawowania władzy publicznej należy do jednoznacznie rozstrzygniętych. Dlatego podważanie np. obecności krzyża w urzędach, lokalach wyborczych i tym podobnych miejscach należy traktować jako presję grup niezadowolonych z takiego stanu prawnego. W myśl obowiązującego prawa reakcją sądów powinno być w takich sytuacjach potwierdzanie zasadności prawnej obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej. Kluczowa dla zasadności utrzymania ochrony praw większości, co dotyczy się właśnie krzyża, jest struktura wyznaniowa Polski oraz uwarunkowania historyczne i kulturowe.

³⁰ A. Zoll (red.), *Kodeks karny. Część szczególna*, s. 502.

³¹ Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r., cz. 1, poz. 11, s. 90.

Z kolei granicę pomiędzy obrazą uczuć religijnych a działalnością artystyczną i wolnością słowa wyznacza zniewaga, przejawiająca się okazywaniem lekceważenia lub pogardy, którą odróżnić należy od krytyki, pozbawionej elementu zniewagi, a więc niebędącej przestępstwem.

Złożoność i różnorodność zjawisk religijnych z jednej strony oraz zmiany społeczno-kulturowe z drugiej, wywołują niekiedy trudności w rozstrzygnięciu konkretnych spornych przypadków. Orzecznictwo i komentarze pozostają tu istotnymi wskazówkami interpretacyjnymi. Są one znaczącym uzupełnieniem wszelkich prawnych regulacji z konstytucyjną gwarancją wolności sumienia i wyznania na czele. Niemniej jednak należy podkreślić, że źródeł wciąż powracających publicznych dyskusji na temat rozumienia granic wolności religijnej czy znamion przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania na pewno nie należy upatrywać w nieprecyzyjności zapisów prawnych, lecz raczej w sferze światopoglądowej, gdy bezstronność mylnie utożsamiana bywa ze świeckością lub gdy lekceważony bywa jakiś rodzaj wolności.

PROTECTING THE FREEDOM OF CONSCIENCE AND RELIGION IN POLISH PENAL LAW (SUMMARY)

Guaranteed by international law and the Constitution of the Republic of Poland, freedom of conscience and religion is also protected by the regulations of Chapter XXIV of the Polish Penal Code (1997) entitled „Crimes against Freedom of Conscience and Religion”. The Penal Code specifies three types of crime against the freedom of conscience and religion. These include: religious discrimination (Article 194), interfering with the performance of religious rites or burial (Article 195) and insulting religious feelings (Article 196). The selection of these cases as criminal offenses indicates that the legislature considered it to be a particularly drastic form of crime against the freedom of conscience and religion. Although the content of the articles of the Penal Code refers to the legal regulations, which were previously in force in Poland, their practical application faces a number of difficulties. The jurisdiction and comments help in solving any doubts of interpretation. In addition to fundamental analysis, it also relates to the most controversial issues, which are: the presence of religious symbols in public offices or the distinction between the crime of insulting religious feelings and artistic activities and freedom of speech. Recurrent public discussions on understanding the limits of religious freedom or the constituent elements of crimes against freedom of conscience and religion is definitely not caused by the imprecision of legal provisions, but rather as an ideological discourse.

DER SCHUTZ DER GEWISSENS- UND BEKENNTNISFREIHEIT IM POLNISCHEN STRAFFRECHT (ZUSAMMENFASSUNG)

Die durch das internationale Recht sowie das Grundgesetz der Republik Polen garantierte Gewissens- und Bekenntnisfreiheit wird ebenfalls durch einige Bestimmungen im Kapitel XXIV des polnischen Strafgesetzbuches (1997) unter dem Titel „Straftaten gegen die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit“ geschützt. Das Strafgesetz formuliert drei Arten der Straftaten, die gegen die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit gerichtet sind: die mit dem Bekenntnis verbundene Diskriminierung (Art. 194), die Störung bei der Durchführung der Religions- und Bestattungszeremonien (Art. 195) sowie die Verletzung der religiösen Gefühle. Die Auswahl dieser Fälle als verbotene Taten verweist darauf, dass sie vom Gesetzgeber als besonders drastische Formen des Angriffs auf die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit verstanden werden. Obwohl der Inhalt des im Strafgesetzbuch genannten Artikels mit den früher in Polen geltenden Rechtsbestimmungen zusammenhängt, stößt ihre praktische Umsetzung auf zahlreiche Schwierigkeiten. Bei der Lösung der Interpretationsprobleme sind die Rechtsprechung sowie die Kommentare behilflich. Neben der grundsätzlichen Analyse verweisen sie auch auf die am meisten strittigen Fragen: das Vorhandensein der religiösen Symbole an Orten der Handhabung der öffentlichen Gewalt oder die Grenzziehung zwischen der Verletzung der religiösen Gefühle, der künstlerischen Betätigung und der Meinungsfreiheit. Die Quellen der ständig wiederkehrenden Diskussionen über das Verständnis der Grenzen der religiösen Freiheit oder der Merkmale der Straftaten gegen die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit liegen sicher nicht in der mangelnden Präzision der Rechtsbestimmungen, sondern in der weltanschaulichen Sphäre.

ANNA ZELLMMA

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

FORMACJA SUMIENIA UCZESTNIKÓW LEKCJI RELIGII W CZASACH „PŁYNNEJ NOWOCZESNOŚCI”

Słowa kluczowe: formacja sumienia, sumienie, nauczanie religii, „płynna nowoczesność”, nauczyciel religii, uczestnicy lekcji religii.

Key words: formation of conscience, conscience, religious education, “liquid modernity”, religious education teacher, participants of religious education lessons.

Schlüsselworte: Gewissensbildung, Gewissen, Religionsunterricht, „fließende Modernität”, Religionslehrer, Teilnehmer am Religionsunterricht.

Współcześnie nauczanie religii, realizowane w polskiej szkole, staje w obliczu nowych wyzwań. Są one warunkowane szybkimi, a zarazem złożonymi przemianami społecznymi i kulturowymi, które znacząco wpływają na mentalność uczestników lekcji religii. Dzieci i młodzież stanowią niejednorodną grupę katechetyczną. Różnice te uwidaczniają się tak pod względem religijnym, jak też emocjonalnym, społecznym, moralnym. Niejednokrotnie uczestnicy lekcji religii przejawiają brak zainteresowania kwestiami religijnymi i negują uniwersalne wartości. Podążają przede wszystkim za tym, co proponuje współczesna kultura. Są to propozycje pozorne, pozbawione fundamentów, nieustannie zmieniające się, ambiwalentne, zwiększające autonomię jednostki. Brakuje w nich jasno określonych zasad społecznych, a zwłaszcza poszanowania godności każdego człowieka, troski o prawdę, uczciwość, dobro wspólne. Skutkiem tego jest rosnąca rywalizacja, zanikająca solidarność, wzrost egoizmu i bezwzględności. Często uczestnicy lekcji religii żyją w pustce aksjologicznej. Co ważne, jakość swojej egzystencji mierzą jedynie posiadanymi dobrami materialnymi, zapominając o Dekalogu. Udział znacznej części dzieci i młodzieży w lekcjach religii jest pozorny, pozbawiony wewnętrznego zaangażowania i wyraźnych oddziaływań wychowawczych. W związku z powyższym redefinicji wymaga sposób realizacji założeń programowych nauczania religii, a szczególnie zadań, które

mają pomóc uczniom nie tylko w spotkaniu z Jezusem Chrystusem, ale także w zjednoczeniu z Nim, wyznawaniu wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz postępowaniu zgodnie z ewangelią. Za istotną – nie tylko dla teorii, ale również dla praktyki katechetycznej – należy uznać formację sumienia. Powstaje zatem pytanie o to, jak formować sumienie uczestników lekcji religii w czasach „płynnej nowoczesności”. Z tym wiążą się kolejne pytania: jakie zagadnienia podejmować w toku lekcji religii i w jaki sposób to czynić w czasie „płynnej nowoczesności”? Poszukiwanie odpowiedzi wymaga umiejscowienia analiz w kontekstach „płynnej nowoczesności”. Stąd też metafora ta zostanie krótko scharakteryzowana. Zostaną przy tym uwzględnione przemiany, które są istotne dla problematyki określonej w tytule niniejszego przedłożenia. Dopiero w tym kontekście zajmiemy się takimi zagadnieniami, jak: stałe i zmienne elementy formacji sumienia (w tym poszukiwanie metod, postawa i zaangażowanie nauczyciela religii). Punktem odniesienia będą tu założenia programowe nauczania religii w polskiej szkole.

W zamyśle autorki prezentowany tekst jest jedynie przyczynkiem do dyskusji na temat jakości holistycznej formacji uczestników lekcji religii, obejmującej m.in. formację sumienia. Nie pretenduje do formułowania ostatecznych rozwiązań. Ma raczej formę szkicu, sygnalizującego problematykę, która w przyszłości będzie wymagała dyskursu prowadzonego w gronie polskich katechetów, nauczycieli religii i pedagogów. Niemniej istotna może okazać się również weryfikacja empiryczna poprzez realizację badań ilościowych i jakościowych w gronie nauczycieli religii i uczniów.

Wokół zjawiska „płynnej nowoczesności”

W naukach humanistycznych i społecznych początku XXI w. pojawia się wiele pojęć i interpretacji tendencji społeczno-kulturowych, kreujących współczesną rzeczywistość¹. Aktualnie oprócz określeń „postmodernizm”², „ponowoczesność”³, coraz częściej występuje określenie „płynna nowoczesność”⁴.

¹ Zob. więcej o tym np. w: Z. Bauman, *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*, Warszawa 2007; J. Habermas, *Między naturalizmem a religią: rozprawy filozoficzne*, Warszawa 2012; Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Kultura, tożsamość i edukacja: migotanie znaczeń*, Kraków 2010; V. Nemoian, *Postmodernism & Cultural Identities: Conflicts and Coexistence*, Washington 2010.

² Zob. np. W. Szukalski (red.), *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem*, Bydgoszcz–Lublin 2013.

³ Zob. np. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000; M. Błachuta (red.), *Ponowoczesność*, Wrocław 2007.

⁴ Zob. np. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2007; por. np. J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej i edukacyjnej*, Kraków 2012, s. 21–39.

Metafora ta po raz pierwszy została użyta przez polskiego socjologa Zygmunta Bauman'a na określenie współczesnych tendencji, które występują w życiu społecznym i kulturowym⁵. Wspomniany autor, dokonując wykładni „płynnej nowoczesności”, stwierdził, że „płynna nowoczesność” wypiera „stałą nowoczesność”, opartą na trwałych zasadach moralnych⁶. „Płynna nowoczesność” stoi w opozycji do tego, co stałe, twarde, ciągłe, zakorzenione w tradycji, będące źródłem poczucia stabilizacji życiowej i wewnętrznej pewności. Charakteryzują ją procesy odwrotne do wyżej wymienionych, takie jak: mobilność, szybkie zmiany w sferze społecznej, fragmentaryczność, niepewność, szybko zmieniające się sytuacje i kontakty⁷. Współczesny człowiek ma wiele możliwości w zakresie szybkiego przemieszczania się w przestrzeni życia społecznego i komunikowania. Może błyskawicznie zmieniać miejsce pobytu, czemu sprzyja dostęp do szybkich i tanich linii lotniczych. Z kolei nowe technologie informacyjne (np. telefony komórkowe, Internet) pozwalają szybko zdobywać i przekazywać informacje, zmieniać miejsce i formę pracy, bez nawiązywania i podtrzymywania więzi grupowych⁸. Podejmowane przez jednostkę formy aktywności stają się przez to powierzchowne. Człowiekowi coraz trudniej połączyć nową jakość życia w całościowy system. Nie dają się one ująć w określone ramy czy formy, a przez to wydają się być lekkie. W takiej rzeczywistości nie ma miejsca na obiektywny porządek moralny oraz na zakorzenienie w przeszłości⁹. Charakterystyczne są też takie zjawiska, jak: negacja zdolności rozumu do poznania obiektywnej prawdy, subiektywizm i relatywizm moralny, indywidualizm, dyferencjacja, ekonomizm (w tym produkcjonizm, konsumpcjonizm) i globalizacja¹⁰. „Jednostka [ludzka – A.Z.], jak trafnie zauważa Piotr Sztompka, zostaje [...] obdarzona niezbywalnymi prawami, nie tylko jako obywatel, członek społeczeństwa, ale jako osoba ludzka, sama decyduje o swojej biografii, mając do dyspozycji wiele wzorów życia czy kariery, a także sama ponosi odpowiedzialność za swoje sukcesy czy porażki [...]”¹¹. Z tym wiąże się zakwestionowanie obiektywnej prawdy, absolutyzowanie subiektywizmu oraz jednostkowej „wolności od” wszystkiego i od wszystkich. Takie tendencje widoczne są szczególnie w wymiarze życia osobistego, rodzinnego, obyczajowego i w kulturze¹².

⁵ Zob. np. Z. Bauman, *Płynne czasy: życie w epoce niepewności*, s. 20.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem; M. Nowicka-Kozioł, *Samotność podmiotu ponowoczesnego*, *Annales Academiae Pedagogicae Cracoviensis* 1 (2008), s. 45–47.

⁸ M. Nowicka-Kozioł, *Samotność podmiotu ponowoczesnego*, s. 45–47.

⁹ P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2003, s. 563.

¹⁰ Ibidem; J. Szempruch, *Nauczyciel w warunkach zmiany społecznej...*, s. 21–33.

¹¹ P. Sztompka, *Socjologia*, s. 563.

¹² Ibidem.

W „płynnej nowoczesności” prawda jest postrzegana z różnych perspektyw, „[...] za każdym razem błyszczy [ona – A.Z.] inaczej, a jako że nie ma fundamentu wspólnego dla ludzi nowoczesnych – za wyjątkiem Wolności [od wszystkiego – A.Z.] – każda optyka będzie postulowała inna wersję prawdy historycznej”¹³. Stąd też w „płynnej nowoczesności” często twierdzi się, że prawda obiektywna nie jest możliwa do poznania. Co więcej, prawdę obiektywną uznaje się za zbędną. Zdaniem zwolenników myśli ponowoczesnej, ludzie, którzy żyją w „płynnej nowoczesności” powinni nauczyć się żyć bez Prawdy. W konsekwencji brak możliwości poznania obiektywnej prawdy prowadzi do uznawania wielości prawd i braku możliwości odkrycia obiektywnego sensu istnienia¹⁴. Jednostka ludzka zdana jest na samą siebie, co uwidacznia się np. w kwestiach dylematów moralnych. Skutkiem takiego myślenia jest subiektywizm oraz propagowanie własnych przekonań i odczuć. W „płynnej nowoczesności” ma też miejsce chaos normatywny. Zanikają drogowskazy moralne. Następuje wyraźne rozmycie kategorii dobra i zła. Obiektywne normy moralne tracą znaczącą rolę w kierowaniu zachowaniami ludzkimi. Często są one odrzucane, bo okazują się zbyt ciasne dla człowieka i ograniczające go w dążeniu do spełniania wszystkich zachcianek. Co więcej, obiektywne normy moralne zostają zastąpione przez wartości pragmatyczne¹⁵.

Człowiek „płynnej nowoczesności” dąży do zaspokajania egocentrycznych pragnień. Stąd też następuje apoteoza miłości własnej. Niemodne staje się poświęcanie dla innych. „Płynna nowoczesność” narzuca nowy pozytywny egoizm¹⁶. Człowiek nie ukrywa, że jest dla siebie pępkiem świata, że własne oczekiwania, potrzeby, cele życiowe i dążenia są dla niego najważniejsze. Za istotny uznaje się spontaniczny, zgodny z własnymi odczuciami i przekonaniami, rozwój jednostki. Propaguje się tezę, że myślenie o sobie dodaje energii, motywuje do działania oraz staje się źródłem siły i oparcia, a jednocześnie pozwala odnaleźć radości i spokój we współczesnym świecie¹⁷. W „płynnej nowoczesności” człowiek jest sam dla siebie wartością. Przestaje udowadniać sobie i innym, że szlachetnie jest być dobrym i pomocnym dla bliźnich¹⁸. Z takim myśleniem wiąże się przekonanie, że człowiek przede wszystkim jest istotą jednostkową, a nie społeczną. Stąd też w „płynnej nowoczesności” ma prawo dążyć do własnego dobra (także sukcesów osobistych) bez względu na dobro

¹³ A. Heller, *Nowoczesność z perspektywy ponowoczesnej. Założenia filozoficzne*, tłum. T. Markiewka, Świat i Słowo 1 (2005), s. 84.

¹⁴ Ibidem, s. 82–84.

¹⁵ Szerzej o tym zob. np. w: J. Mariański, L. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008.

¹⁶ M. Hadaj, *Sztuka egoizmu oświeconego*, Dziennik Gazeta Prawna 198 (2013), s. A6–A7.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

innych. „W konsekwencji indywidualne »ja« – jak trafnie zauważa Elżbieta Tkocz – staje się najwyższą i jedyną normą postępowania”¹⁹. To, co sprawia przyjemność jest wyznacznikiem postaw i zachowań. Rezygnuje się przy tym z autorytetu Boga, wychowawców i innych osób znaczących. Człowiek sam dla siebie jest największym autorytetem. Jakiegokolwiek naśladowanie innych jest niedopuszczalne²⁰. Postrzega się je jako kopiowanie, które ogranicza realizację własnych potrzeb i dążeń, czy też uniemożliwia bycie asertywnym i kreatywnym²¹. Słusznie zatem twierdzi Edward Wiszowaty, że jest to „kolejna, utopijna ideologia, [...] [która – A.Z.] proponuje drogę do własnego, prywatnego szczęścia, którą konkretny człowiek wytycza sam dla siebie. Innymi słowy, ile jednostek, tyle dróg, dlatego nieuniknioną konsekwencją takiego punktu widzenia jest relatywizm”²². Właśnie relatywizm uwidacznia się w myśleniu, że „wszystko jest dozwolone, o ile stanowi efekt wolnego, niczym nieskrępowanego wyboru konkretnej jednostki”²³.

W „płynnej nowoczesności” człowiek zostaje zmuszony do udowadniania własnej wartości rynkowej poprzez bycie elastycznym, aktywnym, przedsiębiorczym, zdolnym do sprostania wymaganiom konkurencji, gotowym do reagowania na każde wyzwanie²⁴. Często jego wartość mierzona jest ilością zgromadzonych dóbr materialnych (w tym także pieniędzy). Stąd też nasilają się tendencje konsumpcjonistyczne.

Istotną cechą „płynnej nowoczesności” jest zepchnięcie życia religijnego do sfery prywatnej²⁵. Towarzyszy temu desakralizacja kultury, eklektyzm i brak jednoznacznego etycznego systemu, co ma także wpływ na postawy wobec nauczania religii w szkole. W „płynnej nowoczesności” następuje połączenie różnych koncepcji (także stylów) nauczania i wychowania. Próbuje się „urządzić edukację w kształcenie hybrydy, mieszanki chrześcijaństwa z wolnym rynkiem. Sami [nauczyciele, wychowawcy, rodzice – A.Z.] szarpią się pomiędzy porządkiem hierarchicznym i liberalnym agnostycyzmem [...]”²⁶. I dlatego wpajają

¹⁹ E. Tkocz, *Niedostosowanie społeczne młodzieży na tle wychowawczych reperkusji postmodernistycznych przemian społeczno-kulturowych*, w: R. Buchta, S. Dziekoński (red.), *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, Katowice 2011, s. 58.

²⁰ M. Hadaj, *Sztuka egoizmu oświeconego*, s. A6–A7.

²¹ Ibidem.

²² E. Wiszowaty, *Rodziny policyjne w ponowoczesności*, w: Z. Kępa, A. Szerauc, R. Wisniewski (red.), *Rodzina – mundur – służba*, Płock 2012, s. 48.

²³ Ibidem, s. 49.

²⁴ Zob. więcej o tym np. w: Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości*, Warszawa 2003, s. 117 nn.

²⁵ Zainteresowanych tymi kwestiami odsyła się np. do: J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006; idem, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym: studium socjologiczne*, Warszawa 2010.

²⁶ A. Nalaskowski, *Zateizowana transcendencja czyli niejasność wychowania*, w: W. Pasierbek (red.), *Pedagogika ignacjańska wobec wyzwań współczesnego humanizmu*, Kraków 2008, s. 217.

młodym niepewność, wątplenie, zagubienie, wyraźny chaos aksjologiczny²⁷. Rozchwianie systemów wartości i rozbieżności w środowiskach wychowawczych (np. w kształceniu ogólnym, na lekcji religii, w rodzinie) wpływa zawsze ujemnie na prawidłowy rozwój młodego pokolenia, także w zakresie formacji sumienia.

Stale elementy formacji sumienia w założeniach programowych nauczania religii

Współczesne nauczanie religii w polskiej szkole stoi wobec nowych wyzwań. Obejmują one m.in. formację sumienia, o której wspomina „Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce”²⁸, „Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”²⁹ i „Program nauczania religii rzymskokatolickiej”³⁰. W dokumentach tych zawawarto zapis założeń programowych, w zakres których wchodziły cele, zadania i treści nauczania na temat zagadnień dotyczących formacji sumienia³¹. Co ważne, formacja sumienia zajmuje szczególne miejsce na każdym etapie edukacji religijnej w szkole³². Zostaje bowiem wpisana w obszar działań edukacyjnych w szkole podstawowej, gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych. Formację sumienia zaplanowano w ramach chrześcijańskiej formacji moralnej³³. Ta pierwsza jest zatem istotną częścią nauczania i wychowania moralnego polegającego na: 1) przekazywaniu uczniom zasad, dzięki którym będą mogli rozróżniać i oceniać różne systemy wartości; 2) wspieraniu uczniów w podejmowaniu wysiłków związanych z poszukiwaniem dobra, umiłowaniem go i czynieniem; 3) motywowaniu do nawrócenia, internalizacji wartości i kształtowania postaw³⁴.

Charakterystyczną cechą formacji sumienia, niezależnie od etapu edukacji religijnej, jest przekaz rzetelnej wiedzy. Uczniowie stopniowo poznają pojęcie, rodzaje i rozwój sumienia. Uczą się też o znaczeniu prawidłowo formowanego

²⁷ Ibidem.

²⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

²⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.

³⁰ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Kraków 2010.

³¹ Zob. np. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, s. 30, 41, 55, 75.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Zob. szerzej na ten temat np. w: A. Marcol, *Wychowanie moralne*, w: R. Chałupniak, J. Kochel, J. Kistorz, W. Spyra (red.), *Wokół katechezy posoborowej*, Opole 2004, s. 435–437.

sumienia w życiu człowieka. Słusznie ta wiedza zostaje powiązana z przykazaniem miłości Boga i bliźniego³⁵. Wielokrotnie też przypomina się uczniom, że sumienie jest „głosem” nakłaniającym do wyboru dobra i odrzucenia zła³⁶. Jednocześnie zwraca się uwagę na fakt, że sumienie rozwija się i podlega różnym wpływom zewnętrznym. Do nich zalicza się m.in. zmiany zachodzące we współczesnej kulturze i społeczeństwie³⁷. Tak ogólne stwierdzenia nie zostają jednak ukonkretnione przez autorów dokumentów programowych nauczania religii w szkole. Brakuje przy tym takich kwestii, jak np. sprzeciw sumienia i konflikt sumienia. Stąd też założenia programowe wymagają doprecyzowania, zwłaszcza na etapie przygotowywania podręczników do religii czy też podczas zajęć w gimnazjum i w szkołach ponadgimnazjalnych. Zarówno autorzy podręczników, poradników metodycznych i pomocy dydaktycznych, jak też sami nauczyciele religii są zobowiązani do ukazania uczniom przemian zachodzących w „płynnej nowoczesności”, które mają wyraźny wpływ na formację sumienia młodego pokolenia. Dla nauczycieli religii szczególnie istotne wydają się wyżej wspomniane problemy wynikające z indywidualizmu oraz z rozchwiania systemu wartości i dezorientacji aksjologicznej. Zagadnienia te należy powiązać z prawdą, że „sumienie jako najbliższa norma moralności stanowi zobowiązujący punkt odniesienia w podejmowaniu decyzji moralnych, nie jest jednak nieomylnym organem bezbłędnie rozpoznającym dobro i zło”³⁸. Uczniowie bowiem coraz częściej odwołują się do sumienia formowanego pod wpływem przemian zachodzących w „płynnej nowoczesności”, traktując własne sumienie jako nieomyślne kryterium dokonywania samodzielnych wyborów moralnych³⁹. Błędnie też postrzegają wolność nie jako dar od Boga, wymagający dokonywania wyboru między dobrem a złem, lecz jako samowolę. Stąd też uczestnikom lekcji religii należy przypominać, że wolność jest wielkim darem ofiarowanym przez Stwórcę każdemu człowiekowi. Dar ten, jak słusznie przypominają autorzy dokumentów programowych nauczania religii, wymaga rzetelnego poznania całej prawdy o człowieku i o świecie⁴⁰. Stąd też katechizowanym uczniom należy ukazywać związek między wolnością i prawdą⁴¹, jednocześnie przypominając, że tylko

³⁵ Zob. np. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, s. 45–47, 53–54.

³⁶ Ibidem, s. 75, 83–84, 108, 165, 183, 185.

³⁷ Ibidem.

³⁸ M. Machinek, *Formacja moralna*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, Warszawa 2007, s. 207.

³⁹ Do takich wniosków prowadzą m.in. wyniki badań empirycznych, prowadzonych przez socjologów religii. Zob. więcej o tym np. w: R. Boguszewski, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012; J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009: studium socjologiczne*, Lublin 2011.

⁴⁰ Zob. np. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego...*, nr 26.

⁴¹ Ibidem.

osoby kierujące się prawym sumieniem moralnym są zdolne wybrać w sposób wolny i odpowiedzialny to, co jest dobre⁴².

Bez wątpienia współczesne przemiany, jakie zachodzą w kulturze „płynnej nowoczesności”, niejednokrotnie przyczyniają się do konfliktów wewnętrznych i dylematów moralnych, przeżywanych przez uczestników lekcji religii. Katechizowani doświadczają licznych trudności w zakresie rozpoznawania tego, co jest dobre moralnie i rozróżniania dobra od zła. Dobrze zatem, że autorzy dokumentów programowych nauczania religii przypominają o potrzebie otwierania uczniów na działanie łaski Bożej i miłosierdzie Boże⁴³. Za istotne uznają też kształtowanie postawy pokuty i pojednania. Słusznie zwracają uwagę na potrzebę uświadamiania dzieciom i młodzieży związków pomiędzy sakramentem pokuty i pojednania a formacją sumienia. Wszystkie te działania, zdaniem autorów dokumentów programowych nauczania religii, wymagają powiązania z motywowaniem katechizowanych uczniów do systematycznego przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania⁴⁴. Oznacza to, że w formacji sumienia uczestników lekcji religii podkreśla się zarówno elementy naturalne, jak i nadprzyrodzone. Założenie to jest słuszne. Wynika wprost z natury szkolnych lekcji religii oraz z zasady wierności Bogu i człowiekowi.

Zmienne elementy formacji sumienia – w poszukiwaniu skutecznych metod

Rzetelne wspieranie uczestników lekcji religii w formacji sumienia wymaga poszukiwania i zastosowania zróżnicowanych rozwiązań metodycznych. Zadanie to nabiera szczególnego znaczenia w kulturze „płynnej nowoczesności”. Z uwagi na mentalność uczestników lekcji religii nie wystarczy bowiem klasyczny wykład na temat sumienia czy też metoda perswazji. Za istotne trzeba uznać zróżnicowane działania dostosowane do wieku, poziomowi rozwoju intelektualnego, emocjonalnego, religijnego i moralnego uczniów. W edukacji religijnej dzieci będą to przede wszystkim różnorodne sytuacje, które dostarczają okazji do oceniania własnego postępowania czy też przeżywania stosunku do własnego i innych postępowania. W kategorii oceny moralnej niemniej istotne są również

⁴² Na ten fakt zwrócił uwagę Jan Paweł II w orędziu skierowanym do młodzieży z okazji VI Światowych Dni Młodzieży. Zob. Jan Paweł II, *Otrzymałście Ducha przybrania za synów* (Rz 8, 15). *Orędzie do młodzieży całego świata z okazji VI Światowego Dnia Młodzieży* (Watykan, 15.08.1991), L Osservatore Romano (wyd. pol.) 7–8 (1990), s. 32 (p. 5).

⁴³ Zob. np. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej...*, s. 54, 95–96, 124–125.

⁴⁴ Zob. np. ibidem, s. 47–48, 54, 87, 95, 120.

pogadanki nauczyciela religii nie tylko na temat zachowań, ale również skutków, do jakich mogą one prowadzić tak w życiu sprawcy określonego czynu, jak i innych osób. Stopniowo należy uczyć katechizowanych wartościowania, uwrażliwiać na poczucie winy i grzechu oraz wspierać w internalizacji zasad postępowania moralnego. Osiąga się to poprzez wdrażanie uczniów do właściwie prowadzonego codziennego rachunku sumienia, podczas którego człowiek spotyka się z Bogiem, rozpoznaje Jego miłość i wezwanie do miłowania Boga, bliźniego i samego siebie. W tym procesie formacji sumienia istotną rolę spełnia uczenie katechizowanych, w jaki sposób powinni postępować na drodze doskonalenia siebie i dążenia do świętości. „Należy [przy tym – A.Z.] unikać przyzwyczajania dziecka do prostego przypominania sobie i liczenia grzechów, nawet gdyby temu towarzyszył żal za grzechy”⁴⁵. Większe znaczenie ma bowiem rozpoznawanie tego, jak Bóg kocha i prowadzi człowieka w codziennym życiu oraz zdolność odczytywania poruszeń Ducha Świętego i odpowiadania na Boże wezwania⁴⁶. Taki sposób prowadzenia rachunku sumienia pozwala dostrzegać nie tylko własne skłonności i upodobania, ale również motywacje i intencje.

Wraz z rozwojem intelektualnym i emocjonalnym uczniów warto stopniowo wzbogacać dotychczasowe, podstawowe sposoby formacji sumienia, ukierunkowane na osiąganie dojrzałości. Służą temu m.in. inicjatywy, które pomagają rozpoznawać motywy postępowania i internalizować wartości. Nauczyciel religii jest zobowiązany do ukazywania uczniom z gimnazjum i ze szkół ponadgimnazjalnych znaczenia pracy nad sobą i motywowania do samowychowania. W omawianiu zagadnień dotyczących formacji sumienia szczególne znaczenie mają metody oparte na dialogu, a szczególnie różne odmiany dyskusji, opartej na merytorycznych argumentach. Stanowią one punkt wyjścia w ukazywaniu roli sumienia w życiu człowieka. Metody te warto wzbogacić o rozwiązywanie problemów egzystencjalnych oraz dokładne analizowanie przykładowych przypadków, czyli metodę sytuacyjną. Przedstawienie młodym uczestnikom lekcji religii sytuacji wymagającej podjęcia decyzji, a następnie motywowanie ich do zaproponowania kilku propozycji rozwiązań i omawianie konsekwencji każdej z nich sprzyja umiejętności analizowania trudnych sytuacji, podejmowania odpowiednich decyzji i dostrzegania przewidywanych następstw postępowania zgodnego z tymi decyzjami. Wskazane jest również wykorzystanie nowych technologii informacyjnych, co pozwala na wyemitowanie na lekcji krótkiego filmu lub pokazanie prezentacji multimedialnej. Takie rozwiązania pozwalają

⁴⁵ A. Skreczko, *Kształtowanie sumienia dziecka*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/sum.html> (12 XI 2013), s. 1.

⁴⁶ Szerzej o tym zob. w: A. Zellma, *Wdrażanie katechizowanej młodzieży do „modlitwy miłującej uwagi”*, w: S. Kulpaczyński (red.), *Modlitwa w katechezie*, Lublin 2002, s. 297–304.

łączyć klasyczne metody z innowacjami dydaktycznymi⁴⁷. Wzbudzają większe zainteresowanie wśród młodzieży i motywują do aktywnego udziału podczas dyskusji. Są też dobrą okazją do ukazywania właściwych modeli postępowania moralnego.

W formacji sumienia szczególne znaczenie ma osoba nauczyciela religii – jego postawa i sposób postępowania. Poprzez bezpośredni, dobry przykład następuje wzmocnienie różnych sposobów przekazywania wiedzy na temat sumienia i działań służących formacji sumienia. Bardzo istotny jest fakt, aby sam nauczyciel religii stawał się dla swoich uczniów autorytetem i wzorem. W kulturze „płynnej nowoczesności”, w której ma miejsce negacja autorytetów i rezygnacja z niezmiennych, uniwersalnych norm, zadanie to wydaje się trudne, a zarazem zasługujące na szczególną uwagę. Nauczyciel religii poprzez swoje poglądy, przekonania i zachowanie ma stawać się wzorem osobowym, skłaniającym uczniów do refleksji oraz weryfikacji własnego myślenia i działania. Rezultaty takiego oddziaływania wychowawczego zależą od wielu czynników. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje umiejętność przekonywania uczniów, że formacja sumienia spełnia ważną rolę w integralnym rozwoju osoby. Właściwie kształtowane sumienie wytycza bowiem drogę do prawdziwego człowieczeństwa. Co ważne, „jest swoistą »busolą serca«, która wskazuje drogę do Boga”⁴⁸, objaśniającą człowiekowi jak powinien żyć, aby mógł kształtować swoje szlachetne człowieczeństwo, na miarę godności dziecka Bożego⁴⁹.

W praktyce wyżej wymienione rozwiązania metodyczne podlegają modyfikacji. Wymagają one kreatywności ze strony nauczyciela religii tak, aby każde działanie zostało dostosowane m.in. do uczestników lekcji religii, ich potrzeb, zainteresowań, poziomu rozwoju intelektualnego i emocjonalnego. Niemniej istotną rolę spełnia przy tym zaistnienie wewnętrznego związku między katechetą a uczniami. Wiąż w kontaktach wychowawczych wzmacnia każde działanie metodyczne. Sprawia, że każdy uczeń czuje się akceptowany i szanowany jako osoba, niezależnie od deklarowanych poglądów i przejawianych zachowań. To z kolei motywuje ich do refleksji oraz zmiany myślenia i postępowania.

⁴⁷ Pomocne mogą tu być interesujące propozycje zamieszczone w nowej serii podręczników do nauczania religii w gimnazjum, jakie ukazały się pod redakcją ks. Pawła Mąkosy. Zob. np. P. Mąkosa (red.), *Spotykam Twoje słowo* – multibook – klasa I gimnazjum; idem, *Spotykam Twoje słowo. Podręcznik dla I klasy gimnazjum*, Lublin 2012; idem, *Spotykam Twoje słowo. Poradnik metodyczny dla I klasy gimnazjum*, Lublin 2012; idem, *Z Tobą idę przez życie. Podręcznik dla I klasy gimnazjum*, Lublin 2013; idem, *Z Tobą idę przez życie. Poradnik metodyczny dla II klasy gimnazjum*, Lublin 2013.

⁴⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *List pasterski „Sumienie drogowskazem człowieka”* (14 VI 2003), w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/list_sumienie_14062003.html (18 XI 2013), s. 1.

⁴⁹ Ibidem.

Zakończenie

Podjęte analizy ukazały, że formacja sumienia uczestników lekcji religii zajmuje ważne miejsce w założeniach programowych nauczania religii. Zwraca się przy tym uwagę na rozumienie sumienia, jego rodzaje i etapy formacji. Pomija się konteksty społeczno-kulturowe, które mają istotny wpływ na formację sumienia młodego pokolenia. Co ważne, nie uwzględnia się kwestii szczegółowych, takich jak np. konflikt sumienia, sprzeciw sumienia. Liberalizacja postaw moralnych, relatywizm moralny, negacja autorytetów implikują potrzebę zintensyfikowania formacji sumienia uczestników lekcji religii. Tego rodzaju działania edukacyjne podczas lekcji religii trzeba ukonkretnić, wiążąc je z procesami zachodzącymi w „płynnej nowoczesności”. Od strony dydaktycznej na uwagę zasługuje adekwatność sposobów mówienia o sumieniu, argumentowania oraz aktywizowania uczniów do refleksji i wspierania ich w interioryzacji wartości. Za istotny trzeba również uznać proces wspierania uczniów w rozwijaniu zdolności poznawczych, które są niezbędne w procesie wartościowania i oceniania.

W dynamikę formacji sumienia uczestników lekcji religii wpisany jest dialog nauczyciela religii z uczniami, prowadzony w miłości i prawdzie. Zasługuje on na uwagę w pracy z młodzieżą. Dzięki tego rodzaju działaniom metodycznym możliwe jest przełamanie niechęci do świata wartości uniwersalnych czy też negatywnych nastawień do norm moralnych, których broni Kościół. Wzajemna wymiana myśli, zwłaszcza podczas lekcji religii w szkołach ponadgimnazjalnych, może skłaniać do refleksji etycznej.

Dobrze prowadzona formacja sumienia uczestników lekcji religii wymaga świadectwa wiary nauczyciela religii. Przymioty ludzkie i chrześcijańskie ukonkretnione w działaniu są pomocne w poszukiwaniu prawdy. Świadczą o autentyczności i potwierdzają, że nauczyciel religii nieustannie troszczy się o formację własnego sumienia. Tym samym staje się on wiarygodnym nauczycielem i wychowawcą chrześcijańskim.

FORMATION OF CONSCIENCE OF THE PARTICIPANTS OF RELIGIOUS EDUCATION LESSONS IN TIMES OF “LIQUID MODERNITY” (SUMMARY)

In times of “liquid modernity” there is a lack of clearly-defined social rules. A severe negation of universal values is taking place. The universal “I” is treated as the highest norm of conduct. Under the influence of socio-cultural changes, the mentality of the participants of religious education lessons changes as well, together with their attitude towards moral issues. The aim of the analyses under-

taken in the article is an attempt to answer the question of how to form the conscience of the participants of religious education lessons in times of “liquid modernity”. In search of the answer, a short description of “liquid modernity” has been given. The lack of lasting moral principles, axiological emptiness, lack of rootedness in tradition, mobility, inner uncertainty and fragmentariness have been mentioned. Next, the constant and changing elements in the formation of conscience are characterised. The premises of religious education in Polish schools concerning the concept and types of conscience, as well as the formation of conscience, constituted the reference point. It has been observed that the curricula omit contemporary socio-cultural factors which influence the formation of pupils’ conscience. While describing the changing elements, the methods of teaching religious education which support the formation of conscience have been brought to attention. Among them, the most significant ones include: motivating pupils to examine their conscience daily, engaging in dialogue and discussion, solving existential problems, or situational methods. The significance of the testimony of faith on the part of the religious education teacher is also emphasised.

FORMATION DER TEILNEHMER DES RELIGIONSUNTERRICHTS IN ZEITEN DER „FLIESSENDER MODERNITÄT” (ZUSAMMENFASSUNG)

In Zeiten der „fließenden Identität” fehlen klar bestimmte gesellschaftliche Maßstäbe. Eine deutliche Infragestellung der universellen Werte wird sichtbar. Als höchste Handlungsnorm wird das universelle „Ich” etabliert. Unter dem Einfluss der sozio-kulturellen Umwälzungen ändert sich die Mentalität der Teilnehmer des Religionsunterrichts sowie ihre Haltung gegenüber moralischen Normen. Das Ziel der im folgenden Artikel vorgenommenen Analysen ist der Versuch einer Antwort auf die Frage, wie in den Zeiten der „fließenden Modernität” das Gewissen der Teilnehmer vom Religionsunterricht geformt werden soll. Auf der Suche nach einer Antwort wurde zuerst kurz der Begriff der „fließenden Modernität” charakterisiert. Es wurde auf das Fehlen der festen moralischen Grundsätze, die axiologische Leere, die fehlende Verwurzelung in der Tradition, die Mobilität, die innere Unsicherheit und die Fragmentierung verwiesen. Dann wurden die festen und die variierenden Elemente der Wissensformation berücksichtigt. Den Bezugspunkt bildeten dabei jene Elemente der Programmvoraussetzungen des Religionsunterrichts in der polnischen Schule, die auf den Begriff und die Arten des Gewissens, sowie auf die Weisen der Wissensformation bezogen sind. Es wurde bemerkt, dass in den programmatischen Dokumenten heutige gesellschaftlich-kulturelle Bedingungen, die die Formation der Schüler beeinflussen, nicht wahrgenommen wurden. Bei der Beschreibung der variierenden Elemente wurde auf die Methoden des Religionsunterrichts, die die Formation des Gewissens fördern, Wert gelegt. Als wichtig wurden Motivierung der Schüler für die tägliche Gewissenserforschung, Dialog und Diskussionen, Lösung der existentiellen Probleme sowie situative Methoden bezeichnet. Es wurde zudem Wert auf das persönliche Zeugnis des Religionslehrers gelegt.

Urszula Dudziak
Katedra Psychofizjologii Małżeństwa i Rodziny
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

DOJRZAŁOŚĆ MORALNA FUNDAMENTEM WŁAŚCIWYCH WYBORÓW

Słowa kluczowe: moralność, rozwój, demoralizacja, wychowanie, akceptacja norm, rodzina.
Key words: morality, development, demoralization, education, acceptance norms, family.
Schlüsselworte: Moral, Entwicklung, Demoralisierung, Erziehung, Normakzeptanz, Familie.

Konieczność podejmowania decyzji i liczne wybory – czasami dobre, czasami złe – których dokonuje każdy człowiek, skłaniają do podjęcia rozważań na temat ich uwarunkowań. Jednym z warunków prawidłowości dokonywanych wyborów jest dojrzałość osoby podejmującej określone decyzje, a w szczególności jej dojrzałość moralna. Owa dojrzałość nie jest dana człowiekowi od razu, lecz wymaga rozwoju. Rozwój każdego jest procesem uczenia się i wychowania, efektem wielu starań i wysiłków. Na drodze ku dojrzałości moralnej zazwyczaj napotykamy różne przeszkody. Należy umieć je z rozsądkiem pokonywać, ale jeśli to możliwe – unikać. Trzeba również wskazywać na czynniki mogące zaburzyć, albo nawet zniweczyć osobowy rozwój.

Właściwe kształtowanie postaw polega m.in. na tym, by wykazać, do czego mogą prowadzić niewłaściwe wybory i jakie mogą być tego konsekwencje. Świadomość ponoszenia odpowiedzialności za własne błędy, a także dostrzeganie skutków, do jakich prowadzą niewłaściwe wybory, pomaga w roztropniejszym podejmowaniu wielu decyzji. Poznanie konsekwencji, do jakich prowadzą niewłaściwe wybory, doświadczenie porażek życiowych, dostrzeganie licznych problemów indywidualnych i społecznych niesie również zobowiązanie do udzielenia wsparcia moralnego. To zobowiązanie dotyczy wszystkich podmiotów wychowujących, a zwłaszcza osób, którym udało się osiągnąć wyższy poziom dojrzałości. Odnieść je można przede wszystkim do starszego pokolenia kształtującego postawy młodszego, dopiero wchodzącego w życie i oczekującego pomocy na kolejnych etapach rozwoju.

Rozwój ku dojrzałości moralnej

Narodziny małego człowieka to nadzieje, oczekiwania, ale także poczucie niepewności, które nasilają tak sformułowane pytania: Kim będzie w przyszłości? Jak się będzie rozwijać? Czy będzie zdrowo rosnąć? Rodzice chcą dla swego potomka jak najwspanialszej przyszłości. Mają związane z nim marzenia i wyczekują, że nadchodząca przyszłość przyniesie ich ziszczenie. Potencjalny rozwój człowieka obrazowany bywa pąkiem kwiatu i definiowany jako „rozkwit czegoś, przechodzenie z rzeczywistości mniej doskonałej do bardziej doskonałej”¹. Dotyczy to sfery fizycznej, psychicznej, duchowej i społecznej.

Fakt rozwoju motorycznego zazwyczaj nie budzi niczych wątpliwości. Dla poszczególnych członków rodziny oczywiste jest, że małe dziecko w określonym wieku siada, raczkuje, wstaje, robi pierwszy krok. Podobnie jest z rozwojem somatycznym: rodzice czekają i cieszą się, widząc u swego dziecka pierwszy ząbek. Razem przeżywają okres prenatalny, noworodkowy, niemowlęcy, przedszkolny. Śledzą wzrost i rozwój ciała dziecka. Mają też nadzieję na prawidłowy rozwój uczuciowy i intelektualny. Spodziewają się dobrych ocen w szkole, gdy ich syn lub córka stają się uczniami, liczą na udane relacje z rówieśnikami.

Oprócz rozwoju interpersonalnego trzeba jednak wskazać i docenić intrapersonalny rozwój człowieka, na który składa się nie tylko prawidłowy rozwój psychiczny, ale także duchowy. Rozwój duchowy, oprócz wiedzy, wymaga także zaangażowania serca i konkretnych, dobrych czynów wynikających z pobudek religijnych. Dojrzała duchowość wyraża się poprzez głęboką relację z Bogiem, autentyczną pobożność i moralność, życie sakramentalne, liturgiczne oraz misyjną troskę. Odpowiedzialności za religijne wychowanie dzieci nie można scedować wyłącznie na katechetów i duszpasterzy. Uczenie zgodnych z moralnością wyborów życiowych to pierwszorzędne zadanie rodziców. Aby wypełnić to zadanie, konieczna jest świadomość moralno-społeczna.

Za twórcę teorii rozwoju moralnego uznaje się żyjącego w latach 1927–1987 Lawrence’a Kohlberga. Wymienił on trzy zasadnicze poziomy rozwoju moralnego: prekonwencjonalny, konwencjonalny i postkonwencjonalny. Stojący u początku rozwoju moralnego człowiek za dobre ocenia to, co dla niego przyjemne, wygodne, korzystne i opłacalne. Już małe dziecko wydaje się być wyraźnie zadowolone rozpoznając, że dostało do zjedzenia coś słodkiego, a krzywi się, gdy poczuje gorzki smak. Nie jest jeszcze w stanie zrozumieć tego, że to co gorzkie, może być dobre, i np. gorzki lek może być najbardziej skuteczny w walce z chorobą². Egoistyczne i prekonwencjonalne podejście do moralności

¹ R. Nęcek, J. Nagórny, *Rozwój*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 474.

² J. Skubikowski, *Na dobre i na złe*, Warszawa 1999.

odzwierciedla znane z książki Henryka Sienkiewicza stanowisko głoszące, że „kiedy Kali ukraść komuś krowę to dobrze, a kiedy Kalemu ukraść krowę to źle”³.

Osoba, która w rozwoju moralnym osiąga poziom konwencjonalny decyduje i postępuje tak jak inni. Nie wnika w głębsze racje, nie rozeznaje słuszności decyzji, a podejmuje ją tylko dlatego, że tak czyni większość. Taką właśnie mentalnością oznaczał się tłum, który okrzykami „na krzyż z nim”, „ukrzyżuj go” przyczynił się do skazania Chrystusa. Większość chorych psychicznie lub uzależnionych pensjonariuszy psychiatrycznych oddziałów szpitalnych nie decyduje o tym, że do normy osobowej człowieka należy bycie chorym lub uzależnionym. O normie więc nie stanowi statystyczna większość, bo większość też może się mylić i po prostu wybrać źle. Wówczas słuszniej i właściwiej być w mniejszości, która oparła się wpływowi tłumów, nie uległa przekupstwu, podpuszczeniu czy zafałszowaniu poprzez zamierzoną manipulację i dzięki temu dokonała właściwego wyboru.

Umiejętność przeciwstawienia się większości, która może błędzić, świadczy o wejściu na poziom postkonwencjonalny. Nie każdy go osiąga, być może tylko nieliczni, zwłaszcza że tak podejmowane decyzje wymagają właściwego rozeznania, bezkompromisowości, jednoznaczności i bezinteresowności. Wymagają opowiedzenia się za Prawdą, za co niejednokrotnie przyjdzie zapłacić niezrozumieniem, doświadczeniem krzywdy, niesprawiedliwości, negatywnej oceny, posądzenia, potępienia i opuszczenia. Rozwój wymaga podjęcia trudu. Uczni piszą o trudzie rozwoju⁴. Przykładem trudu są żmudne treningi sportowca i ćwiczenia muzyka. Dążenie ku dojrzałości wymaga trudu, porównywanego ze wspinaczką na wysoką górę, z wejściem schodami na ostatnie piętro wieżowca. Przyznać jednak należy, że ze szczytu góry można ujrzeć znacznie piękniejszy i rozleglejszy widok niż u jej podnóża, podobnie z dziesiątego piętra widać więcej niż z poziomu suteryny. Rozwój moralny daje nam szerszy i głębszy obraz rzeczywistości. Jest wart podjęcia bez względu na doświadczone trudy. Jest gwarantem właściwych wyborów, daje poczucie spełnienia i przynosi autentyczną satysfakcję.

Ludzkie wybory

Podejmowane przez człowieka wybory wymagają dojrzałości, pragnienia dobra i wiedzy o tym, co rzeczywiście jest dobre. Właściwy wybór nie jest

³ H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1911.

⁴ Zob. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, Warszawa 1988; K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979; idem, *Osobowość i jej kształtowanie poprzez dezintegrację pozytywną*, Lublin 1984; idem, *Psychoterapia przez rozwój*, Warszawa 1979; idem, *Pasja rozwoju*, Warszawa 1982; idem, *Trud istnienia*, Warszawa 1986; idem, *Elementy filozofii rozwoju*, Warszawa 1989.

zadaniem łatwym, każdy stawia wybierającego przed konkretnymi alternatywami⁵. Może to być wybór z kategorii „dobro-dobro” powodujący konflikt, który moglibyśmy określić wyrażeniem „dążenie-dążenie”, co można by ująć prosto: tego szkoda, i tego żal zostawić. Dobrym przykładem będzie tu maturzysta, który stojąc przed wyborem studiów takich, jak medycyna i prawo ma przed sobą dwie pozytywne opcje. W procesie podejmowania decyzji powinien uwzględnić swe talenty, zdolności, możliwości, uwarunkowania zewnętrzne, potrzeby społeczne.

Zdarza się jednak i tak, że człowiek stawiany jest przed wyborem, w którym alternatywami są „dobro-zło”. Wybór pomiędzy dobrem a złem odzwierciedla relacja: życie czy śmierć? Tu odpowiedź jest jedna – *wybierajcie więc życie* (Pwt 30, 15), wybierajcie dobro, bo zło zawsze należy odrzucić.

Czasami otrzymujemy takie propozycje, z których każda jest zła. Sugerowany wybór dotyczy więc kategorii „zło-zło”. Wówczas niektórzy przyjmują opcję tzw. mniejszego zła. Niektórzy próbują zachęcać innych albo siebie tłumaczyć, mówiąc o wyborze mniejszego zła. Tego czynić nie wolno. Nigdy nie wolno wybierać zła, które krzywdzi i zniewala, a ostatecznie degraduje wybierającego. Zawsze należy wybierać dobro. Zamiast szukać mniejszego zła trzeba wybierać większe dobro. Przykładem z kategorii „zło-zło” może jest podejmowanie wyboru pomiędzy antykoncepcją hormonalną a antykoncepcją mechaniczną (barierową). Obie, bez względu na liczbę skutków ubocznych, są niegodziwe moralnie. Mając więc taką alternatywę, zgodnie z zasadą „odrzuć zło – wybierz dobro”, zamiast sięgania po jakąkolwiek antykoncepcję, należy wybrać naturalne rozpoznawanie płodności i umiejętne pokierowanie współżyciem małżeńskim poprzez dostosowanie go do zamierzeń prokreacyjnych. Oznacza to w przypadku planowania poczęcia dziecka – podjęcie współżycia w dniach płodnych, a w przypadku, gdy z różnych względów poczęcie dziecka jest niezamierzone – podjęcie współżycia w dniach niepłodnych. Takie postępowanie jawi się jako logiczne, konsekwentne i prawe.

Trudności w jednoznacznym rozumieniu rzeczywistości i brak odwagi do przeciwstawienia się naporowi zła mogą być powiązane z niedorozwojem moralnym. Rozwój ten jest utrudniony przez rozmaite przeszkody. Ich poznanie i wyeliminowanie może stać się pomocą w rozwoju moralnym, i wychowaniu człowieka umiającego zinterioryzować normy i żyć według nich.

⁵ Przekonuje o tym historia osła, który nie mogąc dokonać wyboru, czy posilić się sięgać do żłobu z sianem, czy z owsem, w wyniku swego niezdecydowania, pada z głodu. Zob. A. Fredro, *Osiółkowi w żłoby dano*, Warszawa 2010.

Przeszkody i utrudnienia w rozwoju moralnym

Wśród przeszkód i utrudnień rozwoju moralnego należy wymienić: brak dobrego przykładu danego dzieciom przez rodziców, nauczycieli, wychowawców, idoli, a także brak wymagań ze strony autorytetów wychowujących i brak ich konsekwencji. Oprócz zaniedbań, spotyka się w środowisku społecznym również celowe działanie, którego konsekwencją jest zagubienie moralne osób poddanych tej niekorzystnej presji. Do takich działań należy demoralizacja, czyli negowanie istniejących norm, celowe prezentowanie niemoralnych zachowań, dawanie niegodziwych propozycji i stwarzanie okazji do wyborów niezgodnych z normami moralnymi. Przeszkody w rozwoju moralnym mają nie tylko charakter zewnętrzny, ponieważ poważną przeszkodę stanowi także brak aktywności własnej, czyli tzw. duchowe lenistwo.

Istnieją bariery rozwoju moralnego, a nawet źródła demoralizacji, których nie tylko należy samemu unikać, ale także innych ludzi – zwłaszcza dzieci i młodzież – przed nimi ochronić. Współcześnie, za typowe i niestety powszechne źródła deprawacji dzieci i młodzieży należy uznać: liczne programy telewizyjne, w których promuje się luz seksualny; lansowaną modę, w której odrzuca się skromność, ucząc zmysłowego eksponowania ciała ludzkiego; niektóre, pełne pornografii, pornowizji i pornofonii czasopisma, książki i filmy video, w których miłość zrównana jest z pożądaniem; uliczne billboardy epatujące erotyzmem; coraz powszechniejszą reklamę prezerwatyw; ukazywaną na wielu plakatach i kalendarzach oraz opakowaniach prezerwatyw nagość kobiet, nierzadko w wyuzdanych pozach. Zdarza się, że w bibliotekach szkolnych, a więc miejscu, w którym spodziewać się można pozytywnej, nieniosącej zgorszenia literatury edukacyjnej, uczniowie mają możliwość wypożyczenia deprawujących książek o tematyce seksualnej. Niebezpieczeństwem dla wychowania moralnego dzieci i młodzieży są pojawiające się propozycje laicko-permisywnej edukacji seksualnej i próby narzucenia szkolnictwu takiego modelu jako jedynie obowiązującego. Reklamy agencji towarzyskich oraz „chłopców i dziewcząt na telefon” stwarzają poczucie powszechnej aprobaty dla niegodziwego procederu, jakim jest handel własnym ciałem. Spotykane na ulicach miast sex-shopy, lokale ze stripteasem, promocje taneczno-erotycznego show, a także rozwijający się ruch naturystyczny tworzą złudne poczucie normalności i przyzwolenia w imię zasady „co nie jest zakazane, to jest dozwolone”. Szczególnie niekorzystne dla formacji młodego pokolenia jest to, że w środkach społecznego przekazu, podczas rozmów towarzyskich, a nawet w kontaktach wewnątrzrodzinnych pojawiają się wypowiedzi aprobujące przedmałżeńskie współżycie i zamieszkiwanie razem. Objawem demoralizacji jest zewsząd płynąca zachęta do stosowania antykoncepcji, nawet przez nastoletnie dzieci, o czym świadczy zamiesz-

czanie reklam tego typu na planach lekcji oraz proponowanie dziewczętom i chłopcom, by wyjeżdżając na wakacje pod namiot nie zapomnieli o zabraniu do plecaka prezerwatyw i środków plemnikobójczych lub hormonalnych⁶.

Konsekwencje demoralizacji

Skutkiem niewłaściwych moralnie oddziaływań jest opisywane przez Franza Xawera Kaufmanna religijne zobojętnienie prowadzące do katastrofalnych następstw⁷. Początkowo obojętność dotyczy wskazań Kościoła, głoszonych przez niego norm i środków do zbawienia, po tym następuje odrzucenie chrześcijańskiego systemu sensów i znaczeń. Kolejnym etapem jest pominięcie wszelkich religijnych systemów moralnych, które prowadzi do lekceważenia jakichkolwiek zobowiązań i powinności. Prowadzi to do agnostycyzmu, nihilizmu, oportunistu, rodzi alienację, zaburza działanie sumienia i wpływa negatywnie na osobową tożsamość. Rezultatem utraty norm jest utrata siebie samego.

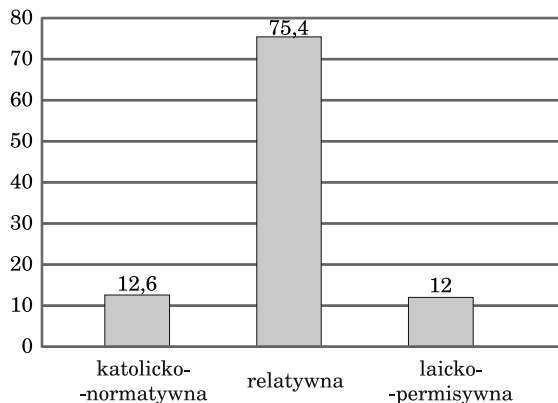
Demoralizujące oddziaływania w sferze seksualnej i prokreacyjnej prowadzą do: wypaczenia rozwoju psychoseksualnego młodego pokolenia, rozwiązłości, wzrastającej liczby zachorowań na choroby przenoszone drogą płciową, wzrostu ciąż nastolatków, porzucania dzieci, prób dokonywania aborcji farmakologicznych i chirurgicznych wraz z nieustającym dążeniem do ich legalizacji. Skutkiem niewłaściwych oddziaływań moralnych jest także: niewierność małżeńska, brak stałych związków, rozwody, bezpłodność, strata pieniędzy na propagowanie tzw. bezpiecznego seksu, korzystanie z pornografii, dewiacje i przestępstwa seksualne, prostytutcja dzieci, deprawacja sumień⁸.

⁶ Zob. U. Dudziak, *Seksualność a polityka od socjalizmu do liberalizmu*, Toruń 1999; eadem, *Profilaktyka przedwczesnej inicjacji seksualnej*, w: *III Kongres Trzeźwości na Podhalu. Ocalić w człowieku obraz i podobieństwo Boże*, Ludźmierz 2002, s. 29–36; eadem, *Potrzeba przeciwdziałania presji seksualnej wobec młodzieży*, w: A. Margasiński, B. Zajęcka (red.), *Psychopatologia i psychoprofilaktyka*, Kraków–Częstochowa 2000, s. 239–254.

⁷ Zob. F.X. Kaufmann *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen 1989; idem, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004.

⁸ Zob. J.C. Dobson, *Zasady nie są dla tchórzy. Jak zachować równowagę między miłością a dyscypliną w wychowaniu dzieci*, tłum. U. Kowalczyk, Warszawa 1993; U. Dudziak, *Wychowanie do miłości. Materiały dla nastolatków, ich rodziców i nauczycieli*, Częstochowa 2002; J. McDowell, *Dlaczego czekać?* [kaseta VHS], Poznań [b.r.w]; J. McDowell, *Mity edukacji seksualnej*, tłum. B. Kośmider, Warszawa 2000; W.B. Skrzydlewski, *Seks przedmałżeński – ma sens czy nie?* Kraków 1999; V. Riches, *Handlarze marzeń*, tłum. A. Przecieszewska, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*, Warszawa 1994, s. 186–190; V. Riches, *Następstwa edukacji seksualnej*, tłum. H. Dankiewicz, Gdańsk 1994; J. Salij, *Seks, miłość, obyczaje*, Poznań–Kraków 2000; L. Trivelli Alesandrii, *Czy można odzyskać dziewictwo?*, tłum. J. Olszewski, *Głos dla życia* 6 (2001), s. 30–31; W. Wermter, *Czystość – Twoje szczęście*, Częstochowa 2000; *Wczesny seks przyczyną niepłodności*, *Medical Tribune* 7–8 (1993), s. 144; E. Wójcik, *O wychowaniu dzieci i młodzieży*, Pelpin 1993.

Poważnym problemem jest to, że większość nauczycieli nie może być właściwym przykładem dla swoich uczniów. Ujawniają to wyniki badań przeprowadzonych przeze mnie wśród 603 nauczycieli szkół ponadpodstawowych⁹. Dane te zostały opublikowane w wydanej przez Wydawnictwo KUL pracy *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli* i zobrazowane na zamieszczonym poniżej wykresie.



Wykres 1. Postawy nauczycieli wobec wychowania seksualnego uwzględniające akceptację lub dezakceptację norm moralnych regulujących zachowania seksualne i prokreacyjne (zestawienie procentowe)

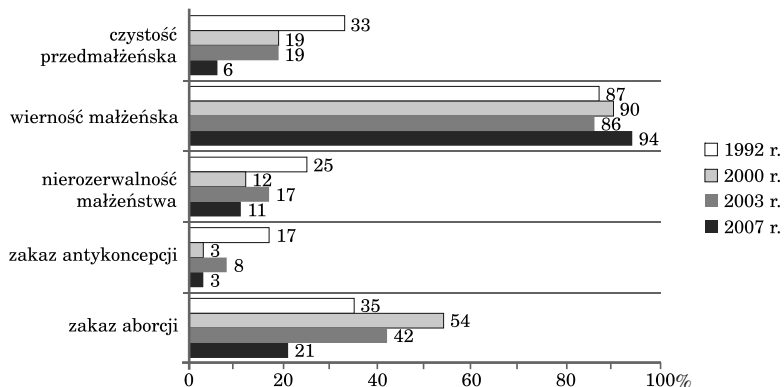
Z zebranych wypowiedzi kwestionariuszowych wynika, że aż 87,4% nauczycieli w dziedzinie zasad kierujących zachowaniami seksualnymi i prokreacyjnymi ujawnia poglądy niezgodne z moralnością katolicką. W tej grupie 12% nie akceptuje żadnej z norm takich, jak: czystość przedmałżeńska, wierność małżeńska, nierozzerwalność małżeństwa i odpowiedzialne rodzicielstwo sprzeciwiające się aborcji, antykoncepcji i zapłodnieniu in vitro. Pozostałe 75,4% przejawia relatywizm moralny, jedne normy akceptując, inne nie, lub uzależniając akceptację norm od określonej sytuacji.

Takie postawy nie stanowią właściwego wzoru dla wychowanków. Zamiast kształtowania prawidłowych odniesień życiowych nauczyciele aprobujący laicko-permisywną koncepcję wychowania seksualnego mogą stać się powodem zgorznienia dla powierzonych ich pieczy uczniów.

Z 603 ankietowanych nauczycieli jedynie 12,6% aprobuje normy moralne regulujące zachowania seksualne i prokreacyjne, będące wyznacznikiem dojrzałego traktowania małżeństwa i rodziny. Tylko tym nauczycielom katolicy rodzice mogą zaufać, traktując ich oddziaływanie jako korzystne wsparcie wychowania ich dzieci. Takie postawy mogą być gwarantem prowadzenia ku dojrzałości moralnej młodego pokolenia.

⁹ U. Dudziak, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2009, s. 628.

W obecnej, potwierdzonej badaniami empirycznymi rzeczywistości społecznej, zadanie wspomagania w rozwoju ku dojrzałości moralnej wymaga zintensyfikowania. Dowodzą tego odniesienia do norm moralnych uczniów III klas licealnych¹⁰. Wartością badań jest ich długofalowość umożliwiającą porównanie stopnia wyrażonej przez uczniów akceptacji norm regulujących życie małżeńskie i rodzinne w kolejnych latach. Podkreślić należy, że badania zostały przeprowadzone wśród katechizowanej młodzieży, jednak poglądy przedstawiane przez większość respondentów zdecydowanie odbiegają od nauki Kościoła katolickiego w dziedzinie zachowań seksualnych i prokreacyjnych. Analiza rezultatów badań z lat 1992, 2000 i 2003 stała się przedmiotem pracy *Akceptacja niektórych norm moralnych. Badania empiryczne wśród młodzieży licealnej* mego autorstwa¹¹, a dane z roku 2007 opracował Piotr Puacz w pracy *Postawy młodzieży licealnej wobec wybranych norm współżycia małżeńskiego i rodzinnego*¹².



Wykres 2. Stopień akceptacji norm moralnych regulujących zachowania seksualne i prokreacyjne wyrażony przez uczniów III klas licealnych w latach 1992, 2000, 2003, 2007

Z danych wynika, że wyrażona przez uczniów akceptacja norm moralnych w kolejnych latach ulega zmniejszeniu. Świadczy to o słabnącej kondycji moralnej młodych Polaków. Zjawisko to można prześledzić analizując przeprowadzone wiele lat wcześniej, bo już w 1977 r. badania Franciszka Adamskiego¹³, w 1984 r. – Witolda Zdaniewicza¹⁴ i Janusza Mariańskiego z lat 1991, 1995,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ U. Dudziak, *Akceptacja niektórych norm moralnych. Badania empiryczne wśród młodzieży licealnej*, [praca magisterska – Archiwum KUL], Lublin 2004.

¹² P. Puacz, *Postawy młodzieży licealnej wobec wybranych norm współżycia małżeńskiego i rodzinnego*, [praca licencjacka – Wyższa Szkoła Umiejętności Pedagogicznych i Zarządzania w Rykach], Ryki 2007.

¹³ F. Adamski, *Młodzi przed ślubem. Koncepcje modelowe małżeństwa i rodziny w świadomości nupturientów*, *Roczniki Nauk Społecznych* 5 (1977), s. 130–243.

¹⁴ W. Zdaniewicz, *Problem akceptacji wybranych norm etyki życia małżeńskiego i rodzinnego*, w: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Dziecko*, Warszawa–Poznań 1984, s. 107–117.

2003, 2008¹⁵. W przedstawianych na wykresie drugim badaniach własnych prowadzonych we wszystkich klasach trzecich losowo wybranego liceum w latach 1992–2000–2003 i badaniach Piotra Puacza z roku 2007¹⁶ – akceptacja czystości przedmałżeńskiej, którą w 1992 r. wyrażał co trzeci ankietowany licealista, w 2007 r. wyrażana jest jedynie przez 6% wypełniających ankietę uczniów. Gdy w 1992 r. nierozterwalność małżeńską wraz z moralnym zakazem rozwodów aprobował co czwarty ankietowany, to w 2007 r. normę tę uznało za słuszną jedynie 11% respondentów. Najniżej aprobowaną normą moralną jest zakaz stosowania antykoncepcji, który uznaje 3% badanej grupy uczniów. Może być to rezultat szerokiej reklamy środków antykoncepcyjnych, liberalnego i hedonistycznego podejścia do współżycia seksualnego, brak rzeczywistej odpowiedzialności seksualnej i prokreacyjnej, brak wychowania do miłości i czystości, przyjęcie za pewnik, że stosowanie antykoncepcji jest wyrazem odpowiedzialności, nowoczesności i uświadomienia, brak wiedzy na temat metod rozpoznawania płodności, niedorozwój sfery moralnej. Zmiany w postawach wobec przerywania ciąży uwidocznione w okresie przed i po zmianie ustawy dotyczącej ochrony życia dziecka w łonie matki dowodzą istotnego wpływu prawodawstwa, a także roli, jaką mają działania edukacyjne poprzez marsze dla życia, katechezy, kazania, filmy, zamieszczane w gablotach gazetki szkolne i przykościelne, jak również audycje radiowe i telewizyjne. Rezultaty badań potwierdzają istotność oddziaływań wychowawczych, które należy traktować jako wymóg, zarówno w kategoriach indywidualnych, jak i społecznych.

Zobowiązanie do udzielenia wsparcia w rozwoju ku dojrzałości moralnej

W kształtowaniu postaw społecznych ma znaczenie obowiązywalność ustaw, ale także to, czy w programach radiowych i telewizyjnych dochodzą do głosu obrońcy życia (*pro life*), czy też feministki optujące za wolnym wyborem śmierci (*pro choice*). Istotna jest też świadomość, że praca nad kształtowaniem postaw moralnych musi być permanentna. Nie wolno jej zaprzestać ani spowol-

¹⁵ Zob. J. Mariański, *Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Lublin 2003; idem, *Charakterystyka religijno-moralna współczesnej młodzieży*, w.: S. Kułpaczyński (red.), *Katecheza młodzieży*, Lublin 2003, s. 15–70; idem, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Lublin 2008; idem, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991; idem, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995; idem, *Moralność religijna młodych Polaków w nowoczesnym społeczeństwie*, *Roczniki Nauk Społecznych* 1 (1993), s. 137–154; J. Mariański, J. Smyczek (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, Kraków 2008.

¹⁶ P. Puacz, *Postawy młodzieży licealnej wobec wybranych norm współżycia małżeńskiego i rodzinnego...* .

nić, ponieważ oddziaływanie osób i organizacji upatrujących korzyści w zachęcaniu do wyborów niemoralnych przedstawianych jako nowoczesne, łatwe i wygodne przynosi w konsekwencji desensytyzację sumień.

W trosce o rozwój ku dojrzałości moralnej trzeba zastanawiać się nad oddziaływaniem środków społecznego przekazu, edukacji szkolnej, grup rówieśniczych i ocenić ich zasięg oddziaływania. Rodzicom odpowiedzialnym za wychowanie dziecka nie może być obojętne, jakie programy ogląda, czyich nauk słucha, do jakich grup czy subkultur należy. To rodzice mają zadbać o to, by w domu i rękach dziecka znalazły się właściwe czasopisma i książki, aby dziecko poprzez doświadczenie życia rodzinnego uczyło się, że człowiek powinien umieć dokonywać właściwych wyborów, np. programów, które ogląda. Rodzice powinni znać podręczniki, z których uczą się ich dzieci i podejmować rozmowy z nimi na temat niektórych lekcji, wypowiedzi nauczycieli, dziennikarzy, polityków, a także treści oglądanych filmów. Rolą rodziców jest komentowanie rozmaitych sytuacji, wyrażanie aprobaty lub dezaprobaty dla określonych zachowań, staranie o przynależność dziecka do takich organizacji, w których uczestnictwo przyczyni się do jego rozwoju, a nie degradacji. Początkowo, rolą rodziców jest organizowanie czasu wolnego dzieciom, potem wyrażanie zainteresowania wobec tego, co dziecko planuje już samodzielnie. Dorastający, a nawet dorosły syn i córka mają prawo oczekiwać, że ojciec i matka zawsze będą gotowi udzielać im dobrej rady, pomocy, wsparcia.

Dla osób odpowiedzialnych za kształtowanie postaw oczywiste powinno być, że demoralizacja powoduje niewłaściwe wybory. Prawidłowe wybory wymagają dojrzałości moralnej, a jej osiągnięcie wymaga wsparcia. Zarówno nauka, jak i wychowanie człowieka składa się z określonych etapów. Każda czynność wymaga w procesie uczenia stopniowania trudności i formułowania konkretnej zachęty: *Popatrz, jak ja to robię; Zróbmy to razem; Zrób ty, ja popatrzę; Zrób to sam.*

Dostrzegane braki dojrzałości moralnej nie powinny skłaniać do poprzestania na ich krytyce, ale powinny stać się mobilizacją do tym intensywniejszego udzielania pomocy w podjęciu trudu rozwoju. Wykazanie mankamentów socjalistycznej i liberalnej edukacji seksualnej dokonane w książce *Seksualność a polityka od socjalizmu do liberalizmu*¹⁷ skłoniło mnie do odpowiedzi na pytanie: Jak być powinno? i Co zrobić, żeby było tak, jak być powinno? Odpowiedzi na te pytania znajdujemy w następujących publikacjach: *Wychowanie do miłości. Materiały dla nastolatków, ich rodziców i nauczycieli*¹⁸, *Kochać, ale jak?*¹⁹

¹⁷ U. Dudziak, *Seksualność a polityka od socjalizmu do liberalizmu*, Toruń 1999.

¹⁸ Eadem, *Wychowanie do miłości. Materiały dla nastolatków, ich rodziców i nauczycieli*, Częstochowa 2002.

¹⁹ Eadem, *Kochać, ale jak?*, Częstochowa 2003.

(scenariusze katechezy prorodzinnej), *Psychoseksuologia i wychowanie*²⁰, *Zapłodnienie in vitro w ocenie nauczycieli*²¹ (wieloaspektowe ukazanie problemu zapłodnienia pozaustrojowego), *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*²² (opracowanie teoretyczne, jak i empiryczne).

Zarówno indywidualne, jak i społeczne, doczesne, jak i wieczne znaczenie dokonywanych wyborów, troska o to, by te wybory były właściwe, świadomość związku pomiędzy dojrzałością moralną a dokonywaniem wyborów powinny skłaniać do odpowiedzialności za rozwój moralny i do udzielania pomocy w procesie tego rozwoju. Zobowiązanie do udzielenia wsparcia w rozwoju ku dojrzałości moralnej dotyczy wszystkich autorytetów wychowujących: rodziny, Kościoła, szkoły, ruchów, stowarzyszeń, fundacji, osób występujących publicznie, a także grup rówieśniczych. W związku z tym, że pierwszymi wychowawcami dziecka są rodzice, to nade wszystko im trzeba uświadamiać, że troska o rozwój dziecka obejmuje nie tylko – jakże często podejmowane – dodatkowe lekcje języka angielskiego, gry na gitarze, zajęcia na basenie, ale dotyczy także zapomnianej przez niektórych sfery moralności. Rodzinę warto też zapewniać o wielkiej wartości, jaką stanowi, bo to ona dla dzieci „jest szkołą właściwych wyborów”²³.

MORAL MATURITY AS THE FOUNDATION OF PROPER CHOICES (SUMMARY)

The integrated development of a person is composed not only of physical, psychological and social spheres, but also a spiritual one. The development of a moral sphere deserves special consideration. It determines the quality of choices made and specific actions. Lawrence Kohlberg mentions three levels of the moral development: pre-conventional, conventional and post-conventional. Reaching subsequent levels is not made spontaneously, but it requires specific efforts. There are many factors which could cause demoralization and desensitization of conscience. Their influence disturbs personal development, with the behaviour of individuals being its external expression. Lack of moral experience leads to improper choices and behaviours, against which both individuals and society should be protected. Promoting the moral development of children and youth is the educational responsibility of the older generation for the younger one. This is done by protection against factors disturbing moral development and by providing the models favourable for development. The family has a special task in this regard. The family stimulates the development and is the school of proper decisions by teaching norms, showing the cause-effect context of behaviour, giving a chance to follow suit with proper behaviour and helping in making responsible decisions.

²⁰ Eadem, *Psychoseksuologia i wychowanie*, Częstochowa 2001.

²¹ J. Budzyńska, U. Dudziak, *Zapłodnienie in vitro w ocenie nauczycieli*, Częstochowa 2003.

²² U. Dudziak, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli*, Lublin 2009.

²³ Sympozjum organizowane przez Fundację dla Życia i Rodziny im. Jana Pawła II pod nazwą *Rodzina szkołą właściwych wyborów*, Częstochowa 26 V 2012.

DIE MORALISCHE REIFE ALS FUNDAMENT RICHTIGER ENTSCHEIDUNGEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Die integrale menschliche Entwicklung umfasst nicht nur die physische, psychische und soziale, sondern auch die geistige Sphäre. Eine besondere Aufmerksamkeit muss der Entwicklung der moralischen Sphäre geschenkt werden. Sie bedingt die Qualität getroffener Entscheidungen und konkreter Handlungsweise. Lawrence Kohlberg zählt drei Ebenen moralischer Entwicklung auf: vorkonventional, konventional und postkonventional. Das Erreichen der nächsten Ebene geschieht nicht automatisch, sondern verlangt nach einer Anstrengung. Es gibt verschiedene Faktoren, welche die Demoralisierung und Abstumpfung des Gewissens verursachen. Ihr Einfluss stört die personale Entwicklung sowie die auf sie zurückgehende Verhaltensweise des Einzelnen. Das Fehlen der moralischen Reife führt zu falschen Entscheidungen und Handlungen, vor denen sowohl der Einzelne als auch die Gesellschaft geschützt werden muss. Zur Verantwortung im Bereich der Erziehung, welche der alten Generation gegenüber der jungen obliegt, gehört das Fördern der moralischen Entwicklung von Kindern und Jugendlichen. Dies geschieht durch den Schutz vor Einflüssen, die die moralische Entwicklung stören sowie das Bereitstellen von Vorbildern, die diese Entwicklung fördern. Eine besondere Rolle auf diesem Gebiet spielt die Familie. Indem sie die Normen weitergibt, auf Ursachen und Folgen der Verhaltensweisen verweist, eine Chance zur Nachahmung des richtigen Verhaltens bereitstellt, sowie beim Treffen der richtigen Entscheidungen hilft, stimuliert die Familie die moralische Entwicklung und ist damit eine Schule der richtigen Entscheidungen.

KARL HUNSTORFER
Krankenhaus Barmherzige Brüder
Wien

MEDIZIN IN EINER MULTIKULTURELLEN
UND MULTIRELIGIÖSEN GESELLSCHAFT.
EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE ÄRZTLICHE PRAXIS

Słowa kluczowe: relacja lekarz-pacjent, wielokulturowe i wieloreligijne społeczeństwo, lekarski etos zawodowy, etyka medyczna.

Key words: physician-patient-relationship, multi-cultural and multi-religious society, professional medical ethics, medical attitudes, bioethics.

Schlüsselworte: Arzt-Patient-Verhältnis, multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft, ärztliches Berufsethos, Medizinethik.

Einleitung

Eine wichtige Grundlage ärztlichen Handelns besteht in einem guten Arzt-Patienten Verhältnis. Menschen suchen den Arzt/die Ärztin auf, weil sie sich unwohl fühlen, glauben erkrankt zu sein. Die Symptome können unterschiedlichster Art sein, weshalb sie Hilfe benötigen. In ihrer Hoffnung Hilfe zu erhalten, bringen sie den Ärzten/Ärztinnen ein Vertrauen entgegen, das in angemessener Weise angenommen werden soll und dem sich Ärzte/Ärztinnen bewußt sein sollen. Da sich ärztliches Handeln in einem Beziehungsgeschehen vollzieht, sind verständlicherweise auch Konflikte, die in Konfliktfeldern beschrieben werden können, kaum zu verhindern. Die Bandbreite kann hier von Gewissenskonflikten, sowohl auf ärztlicher wie auch auf Patientenseite, bis hin zu Missverständnissen im aufklärenden Gespräch, wie auch kulturellen oder religiösen Grundauffassungen, die in die Behandlung auf Wunsch des Patienten miteinfließen sollen, oder auch Anliegen von Patienten, die wir in den Rahmen einer wunscherfüllenden Medizin einordnen würden, reichen. Die Unterschiedlichkeit der Konflikte können auch klinischen Fachrichtungen, in denen sie auftreten, ob in der Ordination oder im Spital zugeordnet werden. Man denke nur an die

Fachgebiete der Gynäkologie, der Onkologie, der Anästhesie, der Palliativmedizin, oder Psychiatrie z.B. jedes Fachgebiet hat ihre eigenen Schwerpunkte und damit auch ihre je eigenen Fragestellungen, ob es nun den Lebensanfang, das Lebensende, oder eine das halbe oder ganze Leben begleitende chronische Erkrankung oder Behinderung betrifft. Auch hier sind wiederum die Situationen unterschiedlich und auch die Patienten bringen hier ihre eigenen Werte, Vorstellungen und sozialen Hintergrund mit.

Seit der Antike gilt für die Medizin „salus aegroti suprema lex“. Das Wohl des Patienten gehört zu den ersten Werten und Pflichten der Medizin. Kein Arzt, keine Ärztin¹, die aus Berufung ihre Tätigkeit tagtäglich verrichtet, wird diesen Leitsatz aus den Augen lassen. Das ärztliche Ethos verpflichtet im Hilfe suchenden Menschen, den ‚Menschen‘ zu sehen. Dieses ‚Humanum‘ der Medizin, im ärztlichen Handeln begleitet in der heutigen westlichen, hochtechnologisierten Medizin die Fragestellungen, wenn es z.B. um Therapiebegrenzung oder – abbruch u.ä.m. geht. Die Qualität der Behandlung, der Betreuung steht im Vordergrund, wie auch die Frage nach dem Ziel und der damit verbundenen Lebensqualität. Eine der wichtigsten Voraussetzungen für ein gelingendes Handeln besteht in einem guten Arzt-Patienten-Verhältnis. Soll Kommunikation gelingen, sind Offenheit, eine Haltung der Hinwendung und sachlich-fachliche Kompetenz notwendig.

Aufgrund des Themas einer Medizin in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft und den damit verbundenen Herausforderungen in der ärztlichen Praxis ist eine Beschränkung mit Einsicht vorzunehmen. Die Herausforderungen sind vielfältig, und wie bereits erwähnt auch immer dem jeweiligen Fachbereich eigen, ebenso dem Handlungsbereich ob in einer Ordination oder im Krankenhaus.

Wir werden hier von den Erfahrungen aus dem ambulanten und stationären Bereich im Rahmen der Onkologie und Palliativmedizin ausgehen. Und uns aus diesem Blickwinkel einer Thematik stellen, die bei uns in zunehmendem Maße eine Realität ärztlichen Handelns darstellt und die es zu bewältigen gilt. Wir meinen damit die Vielfalt der Patienten mit unterschiedlichem kulturellen, wie religiösen Hintergrund. Wertvorstellungen, Lebensziele, Lebensgestaltungen fordern zunehmend mehr das ärztliche Handeln heraus. Eine freie, offene Gesellschaft stellt eine besondere Herausforderung für den ärztlichen Bereich dar. Schon lange geht es nicht mehr darum, dass der Patient, wie in der Vergangenheit – in einem paternalistischem Verständnis – den Anordnungen des Arztes ohne Widerspruch folgt. Patientenrechte und Patientenautonomie gehö-

¹ In weiterer Folge gelten die männlichen Bezeichnungen auch für die weiblichen: Arzt/Ärztin, Patient/Patientin.

ren heute zum Standard des Gesundheitssystems und werden auch beständig weiter ausgebaut. Wie soll nun auf diesem Hintergrund ärztliches Handeln gelingen?

In den folgenden Abschnitten wollen wir uns mit dieser Thematik näher auseinandersetzen und auf der Grundlage der bisher bestehenden Literatur diese beleuchten².

1. Medizin in einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft

Was bedeutet nun Medizin, ärztliches Handeln in einer vielfältigen Gesellschaft? Jeder Mensch, der zu uns in die ärztliche Praxis, die Ambulanz oder in das Spital kommt, hat ein, so wie es der Patient selbst annimmt, ein gesundheitliches Problem. Er kommt und erwartet Hilfe, professionelle Hilfe und hofft, dass wir ihn verstehen und helfen können. In dieser Hinsicht, so meine Erfahrung, sind alle Menschen gleich. Unterschiede, verschiedene Anliegen, Ansichten zeigen sich im Verlauf des ersten Gespräches, der Untersuchung und den therapeutischen Maßnahmen, die notwendig sind. In diesem Vorgang liegen nun viele unterschiedliche Problemthemen und – aspekte, die wir wahrnehmen und denen wir in entsprechender Weise begegnen sollten.

Die Probleme und den Schwierigkeiten, denen wir hier begegnen können sind vielfach: z.B. Sprachschwierigkeiten, kulturell bedingte Auffassungen über Krankheit und Kranksein, manche Patientinnen – muslimische – möchten lieber eine Ärztin, vor allem in der Gynäkologie – der körperliche Kontakt bei Untersuchungen ist für einige Patienten aufgrund der Religion problematisch. Manche Patienten möchten oder sollen auch Rücksprache mit dem geistlichen Oberhaupt ihrer Religion halten, oder der Patient entscheidet nicht alleine im Sinne unserer westlichen Patientenautonomie, sondern das Familienoberhaupt entscheidet. Manche Patienten haben ein Problem mit religiösen Symbolen anderer Religionen – etwa das Kreuz in konfessionell-christlichen Spitälern –. Patienten möchten ihren religiösen Verpflichtungen, Speisevorschriften und Gebetszeiten – wie etwa muslimische, jüdische Patienten – nachkommen. Es gibt auch Patienten, die die Ursache ihrer Erkrankung in spirituellen Gründen sehen, sie möchten auch Behandlungsfomen (Schamanismus), die aus ihrem eigenen kulturellen und religiösen Bereich stammen; oder das Leben in der „Fremde“ bewirkt bei nicht wenigen Ursachen für psycho-somatische Erkrankungen, oder die durch Immigration hervorgerufenen sozialen und kommunikativen Schwierigkeiten, erschweren den Zugang zu einer guten medizinisch-ärztlichen Versorgung. Wir haben

² Im folgenden orientieren wir uns u.a. an Arbeiten aus dem Buch: M. Peintinger, *Interkulturell kompetent. Ein Handbuch für Ärztinnen und Ärzte*, Wien 2011.

auch das Problem des Hungerstreiks oder Selbstverletzungen bei Asylwerbern oder Schwangerschaft bei Asylwerberinnen, um ein Aufenthaltsrecht zu erwirken. Die Problemstellungen sind vielfach und können auch nicht durch einfache Lösungen oder Strategien behoben werden.

In dieser Vielfalt an Fragestellungen, die sich auf diesem Hintergrund ergeben, können drei generelle Themen gesehen werden, denen wir uns näher widmen:

- Das Verständnis der naturwissenschaftlich orientierten westlichen Medizin (evidence based medicine) im Verhältnis zu unterschiedlichen Welt- und Lebensauffassungen;

- Was bedeutet Kultur und kulturelle Zugehörigkeit?

- Was heißt Religiosität/Spiritualität, Religion/Konfession?

Diese Fragen sind von den Ärzten ja nicht zu beantworten, dazu sind andere angehalten. Für uns ist es aber doch hilfreich zu wissen, was darunter zu verstehen ist, und wie wir dieses Wissen in unsere Arbeit integrieren können im Sinne eines guten Arzt-Patienten-Verhältnisses.

2. Zum Verhältnis der evidence based medicine und unterschiedlichen Welt- und Lebensauffassungen

Die naturwissenschaftlich orientierte Medizin folgt in ihren Grundlagen des Erkenntnisgewinnes über Ursachen der Erkrankungen und den Therapiemöglichkeiten den Maßstäben der naturwissenschaftlichen Methoden. Besser heute auch bekannt unter dem Begriff der evidence based medicine. Dass die Ausrichtung der Medizin nach diesem wissenschaftlichen Paradigma vor ca. 150 Jahren zu erheblichen Problemen in der Behandlung von Patienten geführt hat, ist bekannt. Nicht mehr der Patient als Mensch steht im Focus der Behandlung, sondern das erkrankte Organ oder Organe. Mit diesem Verständniswechsel des Begriffes Krankheit geht die personal-seelisch-körperliche Dimension des Krankheitsbegriffes verloren. Nicht mehr ein Mensch ist krank, sondern ein Organ oder Teile des Körpers. Der Widerstand gegen ein solches stark eingeschränktes Verständnis auf mechanistisch-funktionales Verstehen von Krankheit liess nicht lange auf sich warten. Zahlreiche prominente Ärzte verwiesen auf subjektive Dimensionen des Krankseins, mit denen sie tagtäglich in der Praxis konfrontiert waren und durch naturwissenschaftliche Methoden nicht erfaßt werden und bis heute nicht erfaßt werden können. Trotz der Erfahrungen und der täglichen Realität konnte dies die Überhandnahme des naturwissenschaftlichen Konzeptes nicht verhindern. Erst durch die Zunahme der Forderung nach mehr Freiheit und Autonomie, Selbstbestimmungsrechte der Bürger in einem

demokratischen Rechtsstaat und viele andere Anlässe, wie Forschung am Menschen, Rechtsverletzungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit im medizinischen Bereich, hat die Aufmerksamkeit im gängigen medizin-wissenschaftlichen Selbstverständnis zu einem Umdenken geführt. Dafür stehen Patientenautonomie, Aufklärungspflicht, partnerschaftliches Arzt-Patient-Verhältnis, Patientenrechte. Mit diesem Umdenken vor allem auf der Ebene des Arzt-Patienten-Verhältnisses kommt nun der Patient als erkrankter Mensch wieder mehr zur Geltung und damit auch die Bedeutung von personalen, sozio-kulturellen sowie sozio-kommunikativen Aspekten. Heute so wird man sagen dürfen, hat sich das Verständnis von Kranksein und Krankheit geändert. Dafür stehen Bio-psycho-soziale Konzepte und ähnliche Modelle, die den erkrankten Menschen in seiner Gesamtheit als Menschen wahrzunehmen versuchen. So manche Aspekte dieser Modelle sind mittlerweile zur Routine geworden. Zusammenfassen könnten wir diese Anstrengungen unter dem Schlagwort des „Vertrauensverhältnisses“ zwischen Arzt und Patient. Dieses stellt eine Art Angelpunkt, eine Drehscheibe für die Diskussion über die Rücksichtnahme und den Versuch der Integration von ethnischen und religiösen Aspekten in der ärztlichen Behandlung dar. Dass dies entsprechende Konsequenzen und Auslöser für neuerliche Problemstellungen hat, liegt auf der Hand. Denken wir nur an die Bedeutung des Patientenwillens und der Entscheidungsfreiheit des sogenannten „aufgeklärten“ Patienten.

Mit diesen kurzen Andeutungen wird klar, dass die Inhalte einer evidenzbasierten Medizin nur ein Bestandteil im Gesamtbehandlungskonzept von Patienten sein kann, und dies gilt ebenso für Menschen unserer Gesellschaft. Generell sollte daher für die evidenzbasierte Medizin ihre Eigendefinition gelten, wie sie vom Erfinder, David Sackett, selbst beschrieben wurde: „The practice of evidence based medicine means integrating individual clinical expertise with the best available external *evidence* from systematic research“³. Die Absicht der EBM besteht daher in der Erstellung von Indikationsregeln, deren Effektivität durch aussagekräftige klinische Studien geprüft wurde. Ihre Anwendung im Hinblick auf individuelle Situationen erfolgt durch eine Integrationsleistung seitens des Arztes. Angelpunkt ärztlichen Handelns ist und bleibt die „praktische Urteilskraft“⁴. O. Höffe bemerkt dazu: „Wer es anders sieht, erliegt einem medizinischen Fehlschluß. Er hält den blossen Mediziner, den Heiltechniker, schon für den Heilkundigen, für einen Arzt“⁵. Somit kann auch die ärztliche „Berufs-

³ D.L. Sackett et al., *Evidence-based medicine. What it is and what it isn't*, British Medical Journal 312 (1996), S. 71.

⁴ Ibidem, S. 63.

⁵ O. Höffe, *Wenn die ärztliche Urteilskraft versagt. Ethik in der Medizin: eine Folgelast der Aufklärung*, Neue Züricher Zeitung 233 (1996), S. 20.

erfahrung“ als solche nicht durch technisches und naturwissenschaftliches Wissen ersetzt werden. Vielmehr bedeutet diese „Erfahrung“ ein zusätzliches Differenzierungselement durch Beobachtung der Nützlichkeit technischen Könnens und Korrektheit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse.

Wenn nun zu den Kernfähigkeiten eines Arztes die Integrationsleistungen verschiedener Aspekte gehört, so stellt sich nun auch die Frage, wie ethnische und religiöse Aspekte in den Prozess einer Diagnoseerstellung und eines Therapieplans zu integrieren sind, ob das überhaupt möglich ist oder inwieweit das nötig ist. Bevor wir auf diese Frage eine Antwort suchen, sollten wir im Hinblick auf unser Thema dem Verständnis von Kultur und Religion kurz nachgehen. Dies auch deshalb weil Kultur, Kulturzugehörigkeit, Religion, Religiosität nicht unbedingt das bedeutet, was wir einmal unvoreingenommen darunter in einem ersten Moment verstehen.

3. Die Bedeutung von Kultur und kultureller Zugehörigkeit

Denken wir an Kultur, so denkt man sie zunächst als homogen und sich selbst reproduzierend⁶. Durch zahlreiche Studien wurde gezeigt, dass wir Kultur heute als dynamisch und prozessual verstehen müssen. Sie ist eingebettet in einen politischen, sozialen, ökonomischen und historischen Kontext. Sie wird von jedem Individuum auf ihre oder seine eigene Art und Weise gelebt und umgesetzt. Deshalb ist es auch unzulässig, z.B. von einer türkischen oder indischen Kultur zu sprechen, weil dies eine Homogenität suggeriert, die es in der Realität nicht gibt. Anzumerken ist auch, dass Nation nicht mit Kultur gleichzusetzen ist.

Menschen haben sehr unterschiedliche soziale, religiöse und ökonomische Hintergründe und Lebensstrategien, die allesamt deren Kultur beeinflussen. Aus diesem Grund kann es daher keine Rezepte im Umgang mit Menschen geben, die nicht den eigenen kulturellen Hintergrund teilen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass wir das Andere leichter definieren können als das Eigene. Wenn wir uns selber fragen, welchen kulturellen Hintergrund wir haben, stoßen wir sehr schnell an Grenzen. Wir merken, dass sich die Eigendefinition mit dem Abstand zum Ursprung immer weniger genau definieren lässt. Wenn ich in Afrika bin, bin ich Europäer, in Frankreich bin ich Österreicher, in Wien bin ich Oberösterreicher. Das sind alles nationale wie regionale Selbstbeschreibungen. Sind sie aber auch kulturell?

⁶ R.M. Keesing, *Theories of culture revisited*, in: R. Borofsky (Hrsg.) *Assessing cultural anthropology*, New York u.a.1994, S. 301–310.

Deshalb hat Khan-Svik einmal festgehalten, dass „in der Außenperspektive Kultur als etwas Einheitliches erscheint, das von innen kaum mehr benannt werden kann“⁷. Das bedeutet jedoch nicht, dass es Kultur nicht gibt, aber eben in einer Form, die deutlich dynamischer und weniger leicht definierbar ist, als vielleicht gemeinhin angenommen.

Gerade in der Kommunikation zwischen Arzt und Patient gibt es viele Aspekte, die nicht auf Kultur zurückzuführen sind. Z.B. wie wir es selbst noch während der Ausbildung erlebt haben. Besonders in gynäkologischen Nachtdiensten, kam es immer wieder vor, dass Patientinnen, nicht nur muslimische, lieber von einer „lady doctor“ behandelt werden wollten. Auch wenn dieser Wunsch aufgrund von religiösen oder kulturellen Gründen besteht, so sprechen die Patientinnen damit auch etwas anderes an: die Genderdiversität. Sie glauben mit einer Frau besser über ihre Probleme und Beschwerden sprechen zu können.

In der Frage nach kultureller Kompetenz seitens der Ärzte gibt es natürlich auch kritische Stimmen, die meinen, dass insgesamt zu viel Augenmerk auf die kulturelle Kompetenz gelegt wird. Gerade weil viele Probleme im Gesundheitswesen struktureller Art sind. Als Probleme werden Zeitmangel, Überarbeitung oder Vorgaben höherer Kosteneffizienz angegeben, die auch ein sozial und kulturell kompetenter empathischer Arzt nicht ändern kann. Das an sich nicht schlechte Konzept einer kulturellen Kompetenz werde hier missbraucht, da man die wirklichen Gründe von Ungleichheit nicht ansprechen wolle⁸.

Wir wissen aber andererseits, dass es auch kulturbedingte Unterschiede in der Auffassung von Krankheit gibt und diese in einer modernen medizinischen Versorgung berücksichtigt werden müssen. Der Sinn und der Wert einer kulturellen Kompetenz besteht in der Verbesserung des Arzt-Patient-Verhältnisses und damit der höheren Patientenzufriedenheit. Es geht in erster Linie um eine möglichst große Chancengleichheit⁹ und um Patientenorientierung.

Das Anliegen der kulturellen Kompetenz liegt im adäquaten Umgehenkönnen mit Patienten unterschiedlicher Herkunft und in der Akzeptanz kultureller Unterschiede. Daher sollten wir unseren eigenen kulturellen Hintergrund reflektieren und unser Wissen in dementsprechendes Verhalten umsetzen. Die »American Academy of Family Physicians« definiert kulturelle Kompetenz als „A set of congruent behaviors, attitudes and policies that come together as a system, that system, agency or those professionals to work effectively in

⁷ G. Khan-Svik, *Kultur und Ethnizität als Forschungsdimensionen. Von der Kulturanthropologie zur interkulturellen Pädagogik*, Wien 2008, S. 12.

⁸ J. Gregg, S. Saha, *Losing culture on the way to competence: The use and misuse of culture in medical education*, *Academic Medicine* 81 (2006), 6, S. 542–547.

⁹ D. Malmusi, C. Borell, J. Benach, *Migration-related health inequalities: Showing the complex interactions between gender, social class and place of origin*, *Social Science and Medicine* 71 (2010), S. 1610–1619.

cross-cultural situations”¹⁰. Von Tervalon und Murray-Garcia wurde vorgeschlagen, kulturelle Kompetenz in der klinischen Praxis nicht als Endpunkt zu definieren, sondern als lebenslangen Prozess, als aktives Engagement¹¹.

Wir möchten noch darauf hinweisen, dass kulturelle Kompetenz je nach Blickwinkel unterschiedlich verstanden werden kann. Eine amerikanische Studie hat gezeigt, dass Ärzte kulturelle Kompetenz als Wissen zu Gesundheitsverhalten, Patienten-Erwartungen und alternativen medizinischen Praktiken verstehen. Andererseits ist aber für Patienten nicht unbedingt kulturspezifisches Wissen wichtig. Wichtig ist für sie die allgemeine Haltung der Ärzte, wie z.B. sich Zeit nehmen, aufmerksam und genau sein, Dinge ausreichend erklären und den Patienten in die Entscheidung miteinbeziehen¹².

Mit Einsicht kann man sich nicht mit der Vielfältigkeit von Kulturen auseinandersetzen. Niemand kann zu jeder Kultur Bescheid wissen. Es geht einmal nur darum, sich zu grundlegenden kulturellen Charakteristika der Patienten zu informieren, sie darauf anzusprechen und damit Interesse für Sie zu zeigen. Z.B. in einem Gespräch auch einmal zu fragen: ob es sie stört, wenn ich ihnen die Hand gebe. Dieses Wissen mag manchmal notwendig sein, wenn man in der Praxis immer wieder auf Kommunikationsbarrieren stößt. Kurz möchten wir uns nun dem Verständnis von Religion, Religiosität, Spiritualität und Konfession widmen.

4. Was heißt Religiosität/Spiritualität, Religion/Konfession?

Krankheit, Alter und nahender Tod sind menschliche Situationen, mit denen wir ständig konfrontiert sind. Sie sind Orte, wo mit großer Regelmäßigkeit spirituelle Fragen aufbrechen. Es besteht daher die Frage, ob Ärzte sich spirituellen Fragen stellen sollen und inwieweit sie in den Behandlungsrahmen miteinbezogen werden sollen. Von den Ärzten werden, wie schon angesprochen, viele Kompetenzen erwartet. Kann und soll er diese Kompetenz auch noch wahrnehmen?

Allgemeinhin würde man meinen, dass das nicht zu seinen Aufgaben gehört, zudem tut sich eine naturwissenschaftlich orientierte Medizin von vornherein schwer mit Spiritualität und Religiosität. Handelt es sich doch um kaum

¹⁰ <http://www.aafp.org/fpm/20001000/58cult.html> (29 IV 2014).

¹¹ M. Tervalon, J. Murray-Garcia, *Cultural humility versus cultural competence: A critical distinction in defining physician training outcomes in multicultural education*, Journal of Health Care for the Poor and Under-served 9 (1998), 2, S. 118.

¹² J. Shapiro, J. Hollingshead, E.H. Morrison, *Primary care resident, faculty, and patient views of barriers to cultural competence, and the skills needed to overcome them*, Medical Education 36 (2002), S. 749–759.

fassbare subjektive Phänomene, die sich dem empirischen und objektivierenden Zugriff entziehen.

Auf der anderen Seite zeigt sich heute, dass „Spiritualität offenbar ein Grundbedürfnis sehr vieler Menschen, an welchen Punkten ihres Lebens auch immer“ ist¹³. In der Medizin ist seit geraumer Zeit auch das Interesse gewachsen, sich mit spirituellen Fragen auseinanderzusetzen. Dazu kommen wichtige Anregungen aus der Hospizbewegung und Palliativmedizin. In diesem Kontext wurde z.B. das Konzept der spiritual care als Teil einer umfassenden Sorge um den Kranken entwickelt¹⁴. Vor allem die Auseinandersetzung mit Kulturen zeigt die starke naturwissenschaftliche Konzentration der westlichen Medizin und die damit verbundene Ausblendung religiöser und weltanschaulicher Hintergrundvorstellungen.

Seit den 1990er Jahren wurden zahlreiche Studien zur Frage nach möglichen positiven Auswirkungen von Religiosität auf die psychische Entwicklung des Menschen bzw. auf Gesundheit und Krankheit durchgeführt¹⁵. Ein Großteil der Studien weisen einen deutlich wahrnehmbaren, positiven Einfluss von Religiosität auf das Krankheitsgeschehen nach. Genannt wird u.a. der Einfluss auf das Gleichgewicht von Gesundheit und Krankheit, oder das Kohärenzgefühl – worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen –, oder die spirituelle Dimension des Schmerzes, wie etwa davon in der Hospizarbeit und Palliativmedizin gesprochen wird. Allgemein handelt es sich auf der theoretischen Ebene um eine Erweiterung des bio-psycho-sozialen Modells durch die spirituelle Dimension. Wichtig erscheint in dieser Auseinandersetzung die Klärung der Begriffe von Spiritualität/Religiosität und Religion/Konfession, insofern sie sehr oft miteinander verwechselt und missverstanden werden.

Spiritualität bedeutet in einem weiten Sinn „Geist“, aus dem heraus ein Mensch lebt. Man kann auch sagen, es handelt sich um eine „Mentalität, die sinngebend die Tatsachenwelt umgreift“¹⁶. In einem weiten Verständnis von Spiritualität geht es um Sinnerfahrungen und Bedeutungsgehalte (Sinnebene), die im Leben eines Menschen Kohärenz stiften, das Leben in konsequenter und wahrnehmbarer Weise prägen (Praxisbezug) und so zentraler Teil seiner Iden-

¹³ R.C. Schwinges, *Geleitwort*, in: S. Leutwyler, N. Nägeli, *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005, S. 9.

¹⁴ T. Roser, *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhaus-seelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang*, Stuttgart 2007; E. Frick, *Spiritual Care – nur ein neues Wort?*, *Lebendige Seelsorge* 60/4 (2009), S. 233–236.

¹⁵ C. Cornett, *The soul of psychotherapy. Recapturing the spiritual dimension in the therapeutic encounter*, New York 1998; D. B. Larson, *Spirituality's potential Relevance to Physical and Emotional Health. A Brief Review of Quantitative Research*, *Journal of Psychology and Theology* 31/1 (2003), S. 37–51.

¹⁶ J. Sudbrack, *Spiritualität*, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 7, Freiburg im Breisgau 1973, S. 115–130.

tität (Identitäts-aspekt) geworden sind¹⁷. Entsprechend diesem Verständnis hat auch ein Atheist, für den mitmenschliche Liebe und Solidarität zentrale Sinnwerte seines Lebens geworden sind, eine Spiritualität. Als solcher ist der Begriff nicht an die Vorstellung von einem persönlichen Gott, wie z.B. im Christentum, gebunden.

Umstritten ist dagegen die Frage, ob zwischen Spiritualität und Religiosität unterschieden werden soll. Bei beiden geht es um den subjektiven Vollzug eines konkreten Individuums und nicht um objektive dogmatische Wahrheiten oder um Religionen als gesellschaftliche Institutionen. Gegenwärtig wird der Begriff religiös mehr im Sinn eines expliziten Glaubens an ein höheres Wesen und im Sinn der Einbettung in eine bestimmte Religionsgemeinschaft/religiöse Tradition verstanden. Der Begriff spirituell wird eher unspezifischer, im Sinn einer allgemeinen existentiellen Ausrichtung des Lebens an bestimmten umfassenden und absoluten Sinnwerten, verwendet¹⁸.

Wichtig ist auf den Unterschied von Spiritualität/Religiosität und Religion/Konfession hinzuweisen. Das erste Begriffspaar bezieht sich, wie erwähnt, auf den individuellen und subjektiven Vollzug und die entsprechenden Überzeugungen und Haltungen der individuellen Identität. Bei Religion und Konfession geht es hingegen um gesellschaftliche Systeme, die bestimmte normative Schriften und Lehren haben und bestimmte Institutionen ausbilden. So stellen religiöse Traditionen, Religionen und Kirchen wie z.B. Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus einen Kontext dar, in dem bzw. aus dem heraus individuelle Menschen ihre Spiritualität/Religiosität formen. Sie übernehmen Sinnangebote und Deutungssymbole und integrieren sie in ihr Leben. Dieser Vorgang ist eine kreative Leistung des Einzelnen. Die Identifikation mit der eigenen offiziellen Religion kann ebenso verschieden ausgeprägt sein.

Mit der zunehmenden Globalisierung der Welt und den Migrationsbewegungen verlieren Religionsgemeinschaften ihre ursprüngliche homogene Ursprünglichkeit, sodass diese für den modernen Menschen, der auf Sinnsuche ist, in segmentierten Teilmomenten verfügbar sind, und daher auch kombinierbar werden. Es gibt daher immer mehr Menschen, die ihre eigene Spiritualität und Lebensform ausbilden, ohne sich mit einer bestimmten Religion vollständig zu identifizieren¹⁹.

¹⁷ E. Tugendhat, *Spiritualität, Religion und Mystik*, in: S. Leutwyler, M. Nägeli (Hrsg.), *Spiritualität und Wissenschaft*, Zürich 2005, S. 95–106.

¹⁸ C. Cornett, *The soul of psychotherapy. Recapturing the spiritual dimension in the therapeutic encounter*, New York 1998; T. Roser, *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhauseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang*, Stuttgart 2007.

¹⁹ P.M. Zulehner, R. Polak, *Von der „Wiederkehr der Religion? zur fragilen Pluralität*, in: C. Friesl, R. Polak, U. Hamachers-Zuba (Hrsg.), *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990–2009*, Wien 2009, S. 143–206.

Dieser Unterschiedlichkeiten muss man sich bewusst werden, wenn z.b. religiös-spirituell motivierte Fragen oder Haltungen in einer Arzt-Patienten-Begegnung auftreten. Der Respekt vor religiösen Haltungen und Überzeugungen, auch wenn sie irrational oder befremdlich erscheinen, verdienen nicht deshalb Respekt, weil sie objektiv richtig oder vernünftig sind, sondern weil es um die innersten und tiefsten Identifikationen eines Menschen geht, der Respekt verdient. Man kann einen Menschen in seiner Würde nicht respektieren, ohne seine Glaubensüberzeugung zu respektieren²⁰. Wie wird also mit solchen Fragen richtig umgegangen und welche ethischen Grundhaltungen sind notwendig, die den praktischen Umgang tragen?

Grundsätzlich werden wir sagen müssen, dass Respekt und Sensibilität immer nötig sind. Ärzte sind nicht angehalten Ansichten, Meinungen und Wertvorstellungen von Patienten zu teilen, oder auch gar zu unterstützen. Vielmehr erscheint ein Zeigen von Verständnis für die religiösen Gefühle und Probleme hilfreich, um wahrzunehmen welche Bedeutung sie für aktuelle Gesundheitsbeschwerden darstellen. Eine solche Haltung kann auch davor schützen, Patienten zu kategorialisieren und unter eine allgemeine Zuordnung zu stellen, mit dem Hintergedanken: „wir wissen, wie die ja so sind“.

Spirituelle Kompetenz setzt nicht voraus, dass der Arzt selbst ein spiritueller Mensch ist oder ein spirituelles Leben führt. Vielmehr genügt das Wissen um die Bedeutung solcher Fragen, die sie im Leben eines Menschen haben bzw. haben können. Dies soll man kennen und auch anerkennen. Ebenso sollte man ihre existentielle Logik nachvollziehen können und die eigene Haltung diesen Fragen gegenüber aufrichtig geklärt haben. In keiner anderen Weise lässt sich eine spirituelle Kompetenz sinnvoll allgemein einfordern²¹. Damit kommen wir zum letzten Abschnitt, wie man nun dieses Wissen in die Arbeit integrieren könnte im Sinne eines guten Arzt-Patienten-Verhältnisses.

5. Kulturelle und religiös/spirituelle Aspekte in der ärztlichen Praxis

Auf dem Hintergrund des Ausgeführten wird klar, dass wir mit den kulturellen und religiösen/spirituellen Aspekten von Patienten den Rahmen unserer westlich orientierten evidenz basierten Medizin weit überschreiten. In der Anamnese von Patienten mit Migrationshintergrund aus unterschiedlichen Kulturen und unterschiedlich religiös geprägten Gesellschaften können Aspekte auftreten,

²⁰ W. Schaupp, *Spiritualität als wesentliches Element in der Arzt-Patient-Beziehung mit unterschiedlichen kulturellen Werthaltungen*, in: M. Peintinger, *Interkulturell kompetent. Ein Handbuch für Ärztinnen und Ärzte*, Wien 2011, S. 96.

²¹ Ibidem.

die in unserem gewohnten Lebensumfeld nicht sozialisiert sind. Wir haben vielleicht, gerade durch die medial globalisierte Welt, bereits davon gehört, aber der Umgang mit diesen Unterschieden an Einsichten, Lebenserfahrungen, Lebensstrategien, Grund- und Werthaltungen sind nicht wirklich erprobt und es stehen dafür auch keine bereits standardisierten Handlungsstrategien zur Verfügung. Was ist also zu tun, wie können wir mit diesem Defizit umgehen?

Bemühungen, diskutierte Ansätze gibt es natürlich. Zunächst sollte man zwei Ebenen auseinanderhalten. Die erste Ebene beschreibt das westliche Verständnis von Medizin und ihrer naturwissenschaftlich orientierten Grundlagenforschung, sowie der damit verbundene Gesundheits- und Krankheitsbegriff. Dazu gehört auch das heutige Bemühen den Patienten als Menschen in ihrer Individualität und ihrer rechtlich geschützten Autonomie zu begegnen. Die zweite Ebene beschreibt das Arzt-Patient-Verhältnis, das mit seiner inhaltlichen Struktur und Aspekten über die erste Ebene hinausgeht und auf diese wiederum eine Rückwirkung hat, vor allem hinsichtlich Therapie und Prognose. Beide Ebenen stehen in einem reziproken Verhältnis. Diesem Verhältnis möchten wir hier nicht nachgehen, da es unserer Ansicht nach ein eigenes umfassendes Thema darstellt. Vielmehr möchten wir der genannten zweiten Ebene nachgehen, die in diesem Rahmen einen gewissen Vorrang hat.

Die Bedeutung des Arzt-Patienten-Verhältnisses ergibt sich auch aus der Einsicht, dass die tägliche Praxis bewältigt werden muss und man nicht darauf warten kann, bis die akademischen Dispute neue hilfreiche Erklärungsmodelle und Strategien auf dem Hintergrund der Vielfältigkeit menschlichen Lebens und der Welt als solchen für das Verstehen von Erkrankungen und Therapien bereitstellen. Vielmehr ist der Praktiker in seiner Sach- und Verstehenskompetenz gefordert die konkreten Situationen aktuell zu bewältigen.

Es soll hier auf ein Konzept hingewiesen werden, das eine sinnvolle Orientierung in unserer Thematik bieten kann. Das Stichwort hierfür wurde bereits genannt: Kohärenz. Kohärenz im Arzt-Patienten-Verhältnis. Was ist darunter zu verstehen?

Darunter zu verstehen ist: „Wenn die bei Multikulturalität erwartbaren gegensätzlichen Haltungen und Einstellungen als wechselseitig akzeptiert und in die Behandlung integriert werden, entsteht Kohärenz als Voraussetzung für eine gelungene Kooperation in der Arzt-Patient-Beziehung“²². Kohärenz gelingt aber nur durch Integration, auch wenn Anpassung, Abwehr und Hybridisierung zur Kohärenz beitragen²³. Der Begriff der Kohärenz tritt in verschiedenen Zusam-

²² U. Kropiunigg, *Medizin, Integration und Kohärenz im interkulturellen Kontext*, in: M. Peintinger (Hrsg.), *Interkulturell kompetent*, S. 39.

²³ S. Rathje, *Corporate Cohesion – Handlungsansatz zur Gestaltung interkultureller Unternehmenskultur*, in: J. Bolten (Hrsg.), *Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft – Positionen, Modelle, Perspektiven, Projekte. Wis-senschaft und Praxis*, Sternenfels 2004, S. 112–124.

menhängen (Psychologie, Physik, Linguistik und Politik) auf. In einer leicht abgewandelten Form vom *sense of coherence*, wie ihn Antonovsky versteht²⁴, als Fähigkeit von Einzelindividuen die Welt als sinnvolles Ganzes zu erleben, kann man die Kohärenz auf die Interaktion zwischen Personen und ihre Fähigkeit, diese sinnvoll zu gestalten, beziehen. In diesem Sinn versteht Kropiunigg – Prof. für medizinische Psychologie an der Medizinischen Universität Wien – unter Kohärenz „ein Gefühl der Vertrautheit in der Situation (dem Kontext) und des wechselseitigen Vertrauens der beteiligten Personen. Sie setzt voraus, dass die zu erwartenden Handlungen und Sprechakte den Beteiligten aus ihrem jeweiligen kulturellen Vorwissen unmittelbar einsichtig sind und für den Fortgang der Interaktion sinnvoll erscheinen. Wo durch Fremdes und Unverstandenes Kohärenz fehlt, muss sie durch Integration der fremden Anteile hergestellt werden“²⁵. Als Beispiel dient hier das Verbot des Handschlages mit Muslimen. Man sollte das z.B. wissen um Irritationen zu vermeiden. Störungen der Kohärenz entstehen immer aus unterschiedlichen Auffassungen und Sinngebungen. Sie sollten als Hinweise auf unterschiedliche Konzepte und kulturelle Normen gedeutet werden. Aus diesem Grund stehen sie potentiell immer am Anfang der multikulturellen medizinischen Praxis. Besondere Aufmerksamkeit gilt jenen Aspekten, bei denen es aus grundlegend verschiedenen kulturellen und religiösen Gründen zu interkulturellen Missverständnissen und Konflikten kommt. Das betrifft nicht nur bloße alltägliche Verhaltensregeln, sondern vor allem existentielle Fragen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit Krankheit und Behandlung stehen. Sie bedürfen einer weit größeren Aufmerksamkeit und bilden den eigentlichen Kern multikultureller Medizin.

Die Integration von sogenannten *divergierenden world views*²⁶ ist nicht die einzige Dynamik, durch die Kohärenz entsteht. Das eigentliche Ziel besteht darin, wie es Antonovsky benennt, ein Gefühl der Verstehbarkeit, der Handhabbarkeit und Bedeutsamkeit als die drei zentralen Komponenten des Kohärenzgefühls herbeizuführen. Das gelingt aber nur durch eine Integrationsdynamik. Nancy Ainsworth-Vaughn fand in einer Analyse von Gesprächen mit Brustkrebspatientinnen und Onkologen ein Bestreben nach Kontrolle der Behandlung (*claiming power*) heraus. Kohärenz stellte sich nur dann ein, wenn wechselseitig respektierte Behandlungs- und Krankheitsvorstellungen vorlagen. Neben ärztlichen Normen wurden auch persönliche Bedürfnisse wahrgenommen. Der Bezug erfolgte bei den Patientinnen natürlich nicht auf die evidenzbasierte Medizin,

²⁴ A. Antonovsky, *Unraveling the Mystery of Health. How People Manage Stress and Stay Well*, San Francisco 1987.

²⁵ U. Kropiunigg, *Medizin, Integration und Kohärenz im interkulturellen Kontext*, S. 43.

²⁶ T. C. Tilburt, *The Role of Worldviews in Health Disparities Education*, *Journal of General Internal Medicine* 25 (2010) (Suppl 2), S. 178–181.

sondern auf local stories, auf narrativ vorgetragene Krankheitsgeschichten und Behandlungswünsche. Diese führen nach Ainsworth-Vaughn zu einem gemeinsamen Aufbau von Bedeutung „in the service of [the] patients' ability to define their newly ill selves as worthy of respect?“²⁷. In diesem Verständnis einer co-construction hat keine der beiden Seiten Macht über die andere. Vielmehr erlangen sie Kontrolle über die Krankheit. In dieser gleichen Situation finden sich Patienten mit ethnisch, kulturell und religiös verschiedenen Lernerfahrungen.

Daraus kann man folgern, dass die gemeinsame Aufgabe von der zu behandelnden Krankheit gestellt wird. Zugleich sind die Patienten mit der Wiederherstellung ihres durch die Erkrankung bedrohten und beschädigten Selbst befasst. Empathie und Akzeptanz von Seiten der Ärzte sind hier zu wenig, es bedarf einer aktiven Gestaltung. Laut Experten sollte sich die Medizin an sogenannten world views ausrichten. Wie etwa an Einstellungen und Annahmen, wie unterschiedliche Kulturen Krankheit verstehen. Konflikten würden damit vorgebeugt und Kohärenz gefördert werden, denn „one of the great weaknesses of medical professions is its inability to appreciate and accept that it has a professional culture (and subcultures) replete with its own beliefs and assumptions just like the patients we serve“²⁸. Abschließend soll nur noch auf das sogenannte experiential learning hingewiesen werden: wer sich mittels Selbsterfahrung kennen lernt, der sei in der Lage andere besser zu verstehen und Spannungen auszuhalten²⁹.

6. Schlußbemerkung

Wie die vorausgehenden Abschnitte deutlich machen, können Inhalte der multireligiösen und multikulturellen Fragestellungen in der ärztlichen Praxis mitunter ebenso ohne weiteres mit grundsätzlichen Fragen nach einem gelungenen Arzt-Patienten-Verhältnis im allgemeinen verglichen werden. Gemeinhin wird angenommen, dass dieses Verhältnis zwischen Arzt und Patienten, die dem eigenen Kulturkreis angehören, unproblematischer gestaltet werden kann, da einem jeden die Grundauffassungen und Wertvorstellungen bekannt sind. Das wird in konkreten Fragestellungen nach Patientenrechten und Patientenautonomie zutreffen – man denke hier an Patienten, die einer noch stark paternalistisch geprägten Kultur angehören. Andererseits ist es ein offenes Geheimnis, dass

²⁷ N. Ainsworth-Vaughn, *Claiming Power in Doctor-Patient Talk*, New York/Oxford 1998, S. 127.

²⁸ T.C. Tilburt, *The Role of Worldviews in Health Disparities Education*, S. 178.

²⁹ L.J. Kirmayer, C. Rousseau, E. Corin, D. Groleau, *Training Researchers in Cultural Psychiatry: The McGill-CIHR Strategic Training Program*, *Academic Psychiatry* 32 (2008), S. 320–326; vgl. U. Kroppnigg, *Medizin, Integration und Kohärenz im interkulturellen Kontext*, S. 56.

Konflikte zwischen Arzt und Patient nicht generell in unterschiedlichen Wertauffassungen bestehen, sondern eher auf kommunikative Schwierigkeiten zurückzuführen sind. Respekt, Hinwendung und Offenheit gehören zu den Grundlagen einer kommunikativen Beziehung. Mit diesen Grundhaltungen sind zwar anstehende Problemsituationen nicht gelöst, vielmehr stellen sie eine Voraussetzung für das Gelingen dar. Die Schnittstelle, das Gemeinsame in einer Arzt-Patienten Beziehung liegt in dem zu erreichenden Ziel: die Heilung, der Erhalt der Lebensqualität, Schmerzfreiheit usw. Als ein solches gemeinsames Bemühen bestimmt dieses die Frage nach den auftretenden Konflikten. Gewissenskonflikte können hier in unterschiedlichem Maß und mit differierenden Inhalten auftreten. Beziehen sich die Problemstellungen auf vorausliegende Wertvorstellungen, so ist einerseits nicht zu erwarten, dass unterschiedliche Auffassungen in der täglichen Praxis gelöst werden können, da sie wohl einem gesellschaftlichen Diskurs unterliegen und die Lösung nicht der konkreten Alltagssituation angelastet werden kann, andererseits aber eine annehmbare Verständigung dennoch notwendig ist. Unter dieser Rücksicht erhält der Umgang und die Kommunikation eine tragende Rolle, insofern sie an die jeweilige Einsichtsfähigkeit und den respektvollen Umgang appellieren.

Jedenfalls ist mit dem zunehmenden Bewußtwerden ärztlicher Tätigkeit in einer kulturell und religiös vielseitig gewordenen Gesellschaft das Tor zu einer weiter zu führenden Diskussion aufgestossen, die die Wertvorstellungen und Sinninhalte menschlichen Lebens behandeln. Ein Leitgedanke sollte nicht unberücksichtigt bleiben: die Frage nach einem menschlich vernünftig gelungenen Leben.

MEDYCYNĄ W WIELOKULTUROWYM I WIELORELIGIJNYM SPOŁECZEŃSTWIE. WYZWANIE DLA PRAKTYKI LEKARSKIEJ (STRESZCZENIE)

Konflikty w praktyce lekarskiej mogą mieć różne przyczyny. Mogą być też przedstawione w zależności od każdorazowego punktu widzenia, czyli w odmienny sposób. Problemy dotyczące terapii, decyzje terapeutyczne, pytania o sens stosowania środków intensywnej opieki medycznej, problemy we wzajemnej komunikacji w relacji lekarz – pacjent aż do zagadnień u początku bądź kresu życia, mogą wygenerować konflikty. Nie zawsze dostrzegany, jednak coraz częściej występujący i widoczny obszar problemowy wiąże się z tym, że medycyna musi spełniać swoje obowiązki w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie. Relacji między pacjentem a lekarzem przypada w tym kontekście bardzo ważna rola. Nie tylko prawa i autonomia pacjenta sprzyjają udanej współpracy lekarzy i pacjentów, ale także związana z etyką zawodową otwarta postawa lekarza wobec różnic kulturowego pochodzenia i religijnej przynależności pacjentów i pacjentek. W niniejszym artykule zawarto analizę działalności lekarskiej w wielokulturowym i wieloreligijnym społeczeństwie. Czy

można sformułować propozycje i wskazania dotyczące właściwej relacji lekarza i pacjenta, które byłyby godne miana medycyny o ludzkim obliczu? Tematyka ta była już przedmiotem licznych naukowych debat i publikowanych analiz. Prace te zostały w niniejszym artykule uwzględnione, a punktem wyjścia do dyskusji stał się obszar onkologii i medycyny paliatywnej.

MEDICINE IN A MULTI-CULTURAL AND MULTI-RELIGIOUS SOCIETY. A CHALLENGE FOR PHYSICIANS (SUMMARY)

Conflict situations in medical practice can have different causes. They can arise from the difficulties involved in deciding which medical treatment or procedure to adopt; or in deciding whether or not high-technology medicine is advisable in a particular case; or in finding a way to resolve communication difficulties between physician and patient; or in discussing sensitive issues concerning the beginning and end of life. A topic which requires urgent discussion in modern medicine is how professional medical care should be administered in a society that is multi-cultural and multi-religious. In this kind of context, the relationship between physician and patient plays a crucial role. The joint effort of patient and physician to bring about recovery depends not only upon the level of respect that the doctor has for both the rights and the autonomy of patients but also upon the sensitivity which he or she has for differences in their cultural background and religious affiliation. Hence, this article discusses how medical care might be provided in a multi-cultural and multi-religious society. Can recommendations be given to physicians that might help them to form a more constructive relationship with patients who come from such an environment? Can modern medicine thereby be given a more human face? This topic has begun to be discussed more frequently in the academic literature. While this article is very much based on my own experiences in oncology and palliative care, I will nevertheless also refer to the current literature in the course of my article.

Damian Wąsik
Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

STOSUNEK WIELKICH RELIGII DO SEKCJI ZWŁOK

Słowa kluczowe: autopsja, swoboda wyznania, poszanowanie zwłok ludzkich, rozwój medycyny.
Key words: autopsy, freedom of religion, respect for human body, development of medical science.
Schlüsselworte: Autopsie, Bekenntnisfreiheit, Pietät gegenüber menschlicher Leiche, medizinischer Fortschritt.

Dziedziną, w której jedno z zasadniczych miejsc zajmuje problematyka sumienia, rozumiana jako działanie zgodne z przyjętymi normami etycznymi i świadomość odpowiedzialności moralnej za podejmowane czyny, stanowi szeroko pojmowana działalność lecznicza, w tym zwłaszcza wykonywanie zawodu lekarza. Od wieków rozwój medycyny pociągał za sobą różnego rodzaju dylematy moralne, wątpliwości etyczne, jak też budził kontrowersje na płaszczyźnie wyznaniowej, co do dopuszczalności stosowania określonych procedur medycznych, tudzież możliwości wykorzystywania osiągnięć technicznych i farmakologicznych.

Jednym z najbardziej intrygujących, ale i kontrowersyjnych zagadnień medycznych jest sekcja zwłok (autopsja). Wstępnie należy wyjaśnić, że nie jest prawdą, jakoby sekcja zwłok była problemem li wyłącznie zmarłych pacjentów i ich rodzin. Zakres czynności dokonywanych przez lekarzy determinuje faktycznie wybrana przez nich specjalizacja, niemniej jednak zdarza się, że przed dokonaniem autopsji pytani o opinie są lekarze różnych specjalności, niekiedy przy sekcji konieczna jest ich obecność, może się wreszcie zdarzyć, że lekarze ci będą zmuszeni stanąć po drugiej stronie zdarzenia – jako członkowie rodziny zmarłego.

Motywy odmowy wyrażenia zgody na autopsję mogą być różne. Rodzina zmarłego może sygnalizować chęć oszczędzenia sobie dodatkowego cierpienia

po stracie bliskiej osoby lub wyrażać obawę przed reakcją otoczenia na przeprowadzenie sekcji zwłok, konkretnie wnioskowaniem o przestępczych przyczynach zgonu (nawet gdy sekcja zwłok miałyby być przeprowadzona z przyczyn *stricte* medycznych) oraz nagłaśnianiem sprawy i medialną „pogonią za sensacją” (gdy sprawa dotyczy śmierci osoby publicznej). Niezaprzeczalnie jedną z częstszych przyczyn odmowy udzielenia przez rodzinę zmarłego, jak i samego pacjenta przed śmiercią, zgody na sekcję zwłok, są wątpliwości religijne co do dopuszczalności omawianej procedury.

Podczas gdy niektóre z najważniejszych wyznań odnoszą się do omawianej problematyki negatywnie i z rezerwą, np. chrześcijaństwo – w wielu innych kwestiach medycznych postrzegane jako skrajnie konserwatywne – zdaje się w tej kwestii zachowywać spory liberalizm. Z jednej strony mamy więc do czynienia ze strachem przez popełnieniem przez zainteresowanych grzechu – czynu niegodnego, poczuciem winy za potencjalnie błędną decyzję co do autopsji (względnie uczestnictwem w niej) oraz niepokojem wewnętrznym wynikającym z poczucia złego postępowania. Z drugiej natomiast strony, z niezrozumieniem i frustracją personelu medycznego, pracowników służby zdrowia i przedstawicieli wymiaru sprawiedliwości¹.

Złożoność problemu przeprowadzania sekcji zwłok wynika ze specyficznej kolizji szczególnych interesów występującej na tej płaszczyźnie. Zagadnienie to rozumieć należy jako swoiste zderzanie się takich dóbr, jak prawo do ochrony godności jednostki, swobody wyznania, wolności prowadzenia badań naukowych, prawa do wykonywania wybranego przez siebie zawodu oraz interesu państwa, polegającego na ściganiu przestępstw, czy w szerszym kontekście – kolizji dóbr osobistych z wolnością nauki oraz bezpieczeństwem społeczeństwa (porządkiem społecznym *sensu largo*). Uwzględnianie wolności religijnej w podejmowaniu decyzji medycznych o przeprowadzeniu sekcji zwłok lub odstąpieniu od autopsji jest przejawem wszechstronnej realizacji fundamentalnych praw pacjenta, takich jak obowiązek poszanowania jego intymności i godności². Trafne w tej sytuacji wydaje się być spostrzeżenie, że powiązanie

¹ W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell oraz R.L. Davis zauważają, że wiele państw wprowadza prawne ograniczenia lub nawet wyłącza dopuszczalność sekcji zwłok w przypadkach, w których podstawą sprzeciwu rodziny dla dokonania autopsji są przekonania religijne. W takich sytuacjach postuluje się, by lekarz sądowy nie kontynuował pracy dopóki nie zostaną dostatecznie wyjaśnione przyczyny sprzeciwu rodziny. Autorzy zasadnie wskazują, że zachowanie przez lekarzy, przedstawicieli administracji publicznej i służby zdrowia oraz pracowników wymiaru sprawiedliwości wrażliwości i zrozumienia dla tradycji kulturowych lub przekonań religijnych zmarłego i jego rodziny może pomóc w znalezieniu zadowalającego obie strony sposobu rozwiązania konfliktu. Zob. W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology. A manual and atlas*, Philadelphia 2009, s. 20-21; por. S. Loue, M. Sajatovic (red.), *Encyclopedia of Immigrant Health*, New York–Dordrecht–Heidelberg–London 2012, s. 255.

² Por. art. 20 ust. 1 i 2 polskiej *Ustawy z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta*, Dz.U. z 2012 r., poz. 159 ze zm.

przepisów prawa z aksjologią w dużej mierze wzbogaca proces ich wykładni i pozwala na ich stosowanie w duchu poczucia sprawiedliwości i słuszności³.

Sekcja zwłok postrzegana jest jako podstawowy miernik oceny prawidłowości udzielania przez lekarzy świadczeń zdrowotnych. Diagnozę lekarza co do choroby pacjenta można zatem uznać za prawidłową, jeśli jest ona zgodna z pośmiertnym rozpoznaniem. Sytuacja odwrotna oznacza na ogół, że w danej sprawie popełniono tzw. błąd medyczny, skutkujący odpowiedzialnością cywilną lub karną osób odpowiedzialnych za tę okoliczność⁴. Zważywszy na zwiększające się rokrocznie liczby powództw sądowych o odszkodowania za tzw. błędy medyczne, wydaje się, że rozważenia kwestii sekcji zwłok z perspektywy problematyki sumienia i wyznania są konieczne. Przybliżenie omawianej problematyki po pierwsze służyć ma wyjaśnieniu wątpliwości religijnych pacjentów i ich rodzin co do zasadności moralnej (etycznej) wyrażenia zgody na sekcję zwłok, z drugiej – zapoznać lekarzy, prawników i przedstawicieli duchowieństwa, uczestniczących w procesie decyzyjnym w kwestii autopsji.

Jedno z najbardziej złożonych stanowisk w kwestii dopuszczalności sekcji zwłok odnaleźć można w judaizmie. Dyskusja Żydów na temat autopsji obraca się wokół dwóch istotnych zagadnień: świętości ludzkiego ciała, która nie może być naruszana nawet po śmierci, a także możliwości ratowania życia ludzkiego właśnie przez rozległe badania prowadzone na organizmach *postmortem*. Biorąc pod uwagę obowiązujące we współczesnym Izraelu przepisy regulujące kwestię przesłanek dokonywania sekcji zwłok, a także niewielką liczbę autopsji wydaje się, że właśnie argument religijny jest wiodący w podejściu do badań pośmiertnych⁵.

³ Słusznie zauważa L. Morawski, że prawo jest strukturalnie powiązane z istnieniem organizacji państwowej, niemniej jednak z organizacją państwową nie jest strukturalnie powiązana moralność. W pluralistycznych społeczeństwach z zasady współistnieje ze sobą wiele różnych moralności. W Polsce inna jest moralność ludzi wierzących i niewierzących. Jednym z podstawowych zadań porządku prawnego jest obrona prawa mniejszości (etnicznych, kulturowych, religijnych etc.) do posiadania własnych przekonań moralnych i życia zgodne z nimi, oczywiście tam, gdzie nie wyrządza to szkody innym i nie wpływa destabilizująco na funkcjonowanie struktury państwa. Zob. L. Morawski, *Wstęp do prawoznawstwa*, Toruń 2004, s. 44.

⁴ J. Kalra, *Medical Errors and Patient Safety. Strategies to Reduce and Disclose Medical Errors and Improve Patient Safety*, Berlin–New York 2011, s. 95.

⁵ Podnoszone są m.in. takie kwestie, jak: 1) czy i kiedy prawo żydowskie zezwala lub może zezwolić na autopsję, 2) jak powinien postąpić lekarz, który nie uzyska pozwolenia na dokonanie sekcji zwłok od najbliższej rodziny zmarłego; 3) czy prawo żydowskie wymaga zezwolenia rodziny zmarłego na sekcję zwłok w przypadku, gdy w świetle prawa świeckiego jest ona dozwolona; 4) kto powinien udzielić pozwolenia na sekcję zwłok, gdy zmarły nie posiadał rodziny; 5) jak powinien postąpić lekarz, jeśli zmarły jeszcze przed śmiercią sprzeciwił się dokonywaniu sekcji zwłok; 6) czy można używać w celach transplantacyjnych pobranych od osób zmarłych, 7) w jaki sposób powinna być wykonana sekcja zwłok etc. Zob. F. Rosner, *Biomedical Ethics and Jewish Law*, New York 2001, s. 368; F. Rosner, *Autopsy in Jewish Law and the Israeli Autopsy Controversy*, w: F. Rosner, Rabbi J.D. Bleich, M.M. Brayer (red.), *Jewish Bioethics*, KTAV Publishing House, Inc., 2000, s. 366.

Wątpliwości względem sekcji zwłok i postrzeganie tej procedury jako przejawu beczczenia zwłok wywodzi się z kart Biblii i przekonania o świętości ludzkiego ciała. Powoływane są w tym względzie fragmenty Księgi Rodzaju: *A wreszcie rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi! Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę* (Rdz 1, 26-27), a także Księgi Powtórzonego Prawa: *Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie – trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie* (Pwt 21, 22-23). Talmudyczna interpretacja drugiego z cytowanych fragmentów zakłada, że tak jak wystawienie zwłok ludzkich na widok publiczny stanowi przejaw pohańbienia zmarłego, tak wszelkie inne formy czynności związane ze zwłokami (poza pochówkiem) są niedopuszczalne. Skoro bowiem Bóg nie dopuszczał do pohańbienia zwłok zbrodniarza, to tym bardziej ciało praworządnego obywatela powinno być traktowane z należyтым szacunkiem i być pochowane z powagą⁶.

Właściwe traktowanie ciała ludzkiego po śmierci określa klasyczne prawo judaistyczne, przy czym jedną z podstawowych zasad jest *k'vod hameit* (hebr. „cześć umarłych”). Zakłada ona, że ciało, nawet po śmierci, pozostaje Bożą własnością, stąd też respektowanie „honoru zwłok” leży u podstaw żydowskich zwyczajów pogrzebowych, takich jak zamykanie oczu podczas przygotowywania ciała do pogrzebu, mycia ciała przed pogrzebem, właściwy ubiór ciała do pochówku, pochówek ciała w ziemi zaraz po śmierci – w zamkniętej trumnie, by zebrani nie widzieli jego rozpadu, a także zwołanie rodziny i przyjaciół do odprawienia modlitw i uczczenia zmarłego⁷.

Jak wcześniej wstępnie zasygnalizowano, wśród wyznawców judaizmu nie ma jednolitości poglądów co do tego, czy sekcja zwłok jest dopuszczalna w świetle założeń religijnych. Judaizm reformowany dopuszcza autopsje wtedy, gdy są one wykonywane wyłącznie w celu pogłębienia wiedzy medycznej. Ortodoksyjni Żydzi łączą natomiast sekcję zwłok z naruszeniem kilku rytualnych zakazów: *nivul hameit* (zbeczczanie zwłok), *hanaah meihameit* (czerpanie korzyści ze śmierci) oraz opóźnianie pochówku zmarłego. Argumenty te są nieco liberalizowane, gdy chodzi o kwestię gromadzenia materiału dowodowego w procesie karnym, a także gdy informacje uzyskane w wyniku sekcji zwłok mogą pomóc uratować czyjeś życie. W tym ostatnim przypadku beneficjent

⁶ F. Rosner, *Biomedical Ethics and Jewish Law*, s. 369; idem, *Autopsy in Jewish Law...*, s. 370.

⁷ E.N. Dorff, *Matters of Life and Death: A Jewish Approach to Modern Medical Ethics*, Philadelphia 2003, s. 221.

wyników badań musi być konkretny i znany w chwili dokonywania sekcji⁸. Tak konserwatywnemu pogładowi przeciwstawia się z kolei argument o rozwoju technologicznym i komunikacyjnym, co sprawia, że wyniki badań mogą być w dowolnym czasie przesłane do dowolnego miejsca na świecie⁹.

Podkreśla się, że jeżeli sekcja zwłok musi być przeprowadzona ze względu na okoliczności danego zdarzenia, procedura powinna przebiegać w sposób zapewniający szacunek dla zmarłego. Jak bowiem wcześniej podkreślono granice między czynnościami medycznymi a bezczeszczeniem zwłok są niekiedy mocno zatarte (zależy to od indywidualnych ocen osób trzecich, np. członków rodziny). Tradycja judaistyczna wymaga, by przy sekcji zwłok obecny był rabin, jeżeli wyrazi on chęć uczestnictwa w czynnościach. Sekcja zwłok powinna być przeprowadzona możliwie najszybciej, na materiale zapewniającym zatrzymanie przy korpusie denata płynów uwolnionych z ciała (np. w worku na zwłoki), w trakcie sekcji zwłok ciało powinno być odsłonięte wyłącznie w zakresie niezbędnym do badań, w szczególności powinny być zakryte genitalia zmarłego, lekarz powinien dokonać możliwie najmniej nacięć ciała oraz pobierać możliwie najmniejszą ilość materiału do badań, wszelkie nacięcia powinny być też zaszyte, po zakończeniu autopsji wszystkie narządy powinny być ułożone w ciele na swoich anatomicznych miejscach, wszystkie instrumenty służące do autopsji winny być wytarte czystą ściereczką i umieszczone w worku za zwłokami obok zmarłego), podobnie jak krew, płyny ustrojowe i odzież zabrudzona krwią zmarłego, jeżeli ich zatrzymanie nie jest konieczna dla celów dowodowych. Powinny one być przetransportowane wraz z ciałem do domu pogrzebowego¹⁰.

Wśród Muzułmanów od wielu lat trwa burzliwa dyskusja nad dopuszczalnymi – z punktu widzenia założeń islamu – formami postępowania ze zwłokami po śmierci, takimi jak sekcja zwłok i pobieranie tkanek od osób zmarłych.

⁸ W ten sposób ujmował problem w jednym z pierwszych żydowskich responsów na temat autopsji (XVIII w.) Rabbi Ezekiel Landau. Stanowisko to poparli inni wybitni żydowscy uczeni w XIX w. – Rabbi Schreiber, Ettlinger, Schick, Auerbach i Bamberger. W XX w. Rabbi Izaak Arieli, analizując panujące wówczas poglądy wskazywał, że sekcja zwłok jest dozwolona m.in. przez wzgląd na konieczność studiowania anatomii człowieka, w celu ustalenia przyczyny śmierci, aby rozpoznać etiologię śmiertelnej choroby mogącej dotknąć w przyszłości inne osoby, czy też w przypadku zbadania zaburzeń genetycznych. Zob. F. Rosner, *Biomedical Ethics and Jewish Law*, s. 368–369.

⁹ M. Washofsky, *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice*, Washington 2001, s. 186–187. Stanowisko takie prezentują m.in. Rabbi Chayim David Regensberg oraz Naczelny Rabin Wielkiej Brytanii Immanuel Jakobovits, przestrzegając jednakże, aby sekcja zwłok nie stała się „rutyną”, a jej przeprowadzanie uzasadnione było każdorazowo nadrzędnym celem – ratowaniu życia ludzkiego. Zob. F. Rosner, *Biomedical Ethics and Jewish Law*, s. 369–370.

¹⁰ J.O. Robertson, *Religious Perspectives*, w: R.A. Prayson (red.), *Diagnoses from the Dead: The Book of Autopsy*, New York 2009, s. 95–97. Sekcja zwłok na ogół obejmuje otwarcie czaszki i badania mózgu zmarłego. Procedur tych judaizm nie akceptuje, gdy wszystkie istotne w danych okolicznościach informacje, dla pozyskania których przeprowadza się sekcję, mogą być powzięte w drodze znacznie bardziej ograniczonej ingerencji (nacięć), np. przez badanie konkretnych narządów wewnętrznych. Zob. J.D. Bleich, *Judaism and Healing: Halakhic Perspectives*, New York 2002, s. 224.

Kwestie te nie są jednoznacznie uregulowane. Można zatem spotkać się zarówno z poglądem, według którego jeśli obowiązujące prawo dopuszcza (wymaga) przeprowadzania sekcji zwłok, czynność ta nie powinna być religijnie napiętnowana, jak i stanowiskiem, zgodnie z którym sekcja zwłok nie jest dopuszczalna i nie zmienia tego faktu medyczny (naukowy) cel badań. Wydaje się, że w kulturze muzułmańskiej dominuje drugi z poglądów. Organy Muzułmanów nie mogą być balsamowane czy kremowane, a islam wymaga, by ciało zmarłego było pochowane możliwie najszybciej po śmierci. Zwłoki zmarłego, którymi zajmują się wyznaczeni do tego przedstawiciele danej wspólnoty (*fard kifaya*), powinny być ułożone twarzą zwróconą w kierunku Mekki lub w prawą stronę, ramiona i nogi powinny być wyprostowane, a usta i oczy zamknięte. Przygotowanie ciała do pochówku obejmuje również rytuał mycia i owijania białą tkaniną przez rodzinę zmarłego lub przyjaciół tej samej płci¹¹.

Spółeczeństwa Dalekiego Wschodu podchodzą do kwestii sekcji zwłok z dużą rezerwą, jakkolwiek nie wynika to z przekonań religijnych. Hinduizm, szintoizm, taoizm, szamanizm czy konfucjanizm nie zabraniają autopsji i pośmiertnych procedur medycznych (pobieranie narządów od osób zmarłych do transplantacji). Hindusi powszechnie deklarują brak akceptacji dla sekcji zwłok, jakkolwiek nie oponują, gdy procedura ta jest wymagana przez prawo. Buddyzm z kolei dopuszcza możliwość dokonywania sekcji zwłok po opuszczenia ciała przez duszę (co do zasady, trzy dni po śmierci człowieka)¹².

Chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm, zakłada stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo samego Boga. Według założeń teologii stworzenia nauka o Bogu zawarta w ludzkim ciele skutkuje modyfikacją odniesienia tego ciała także po śmierci osoby. Stąd też nie można się zgodzić na potraktowanie ciała, które w sposób pełny uczestniczy w godności stworzenia Bożego, jako zbędnych pozostałości, kiedy tylko nastąpi śmierć. Istotne są też rozważania w tym przedmiocie teologii odkupienia, która szacunek do zwłok odnosi do prawdy o zmartwychwstaniu¹³.

W kwestii chrześcijańskiego spojrzenia na problematykę traktowania martwego ciała ludzkiego ważną jest również norma pietyzmu, chroniąca z jednej strony interesy żywej jednostki (aktualnie zaś zmarłego), z drugiej zaś interesy

¹¹ W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology...*, s. 21–22; V.J. Cornell (ed.), *Voices of Islam. Voices of Life: Family, Home and Society*, vol. 3, Westport–Connecticut 2007, s. 152; J.L. Burton, G. Ruttly, *The Hospital Autopsy 3rd Edition: A Manual of Fundamental Autopsy Practice*, Boca Raton 2010, s. 47–48; T.G. Ashworth (red.), *Tropical Pathology*, Berlin–Heidelberg–New York 1995, s. 8–9; I.H. Jaffer, S.M.H. Alibhai, *The Permissibility of Organ Donation, End-of-Life Care and Autopsy in Shiite Islam: A Case Study*, w: J.E. Brockopp, T. Eich (red.), *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice*, University of South Carolina 2008, s. 167–181.

¹² W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology...*, s. 22.

¹³ P. Morciniec, *Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy: dowolność działań czy normowanie?*, *Diametros* 19 (2009), s. 84.

osób trzecich, którym nie jest obojętne, co dzieje się z tym ciałem. Chodzi tu zwłaszcza o osoby bliskie, które były osobiście, często emocjonalnie związane ze zmarłym, a w dalszej kolejności o szeroko pojętą opinię publiczną, zainteresowaną, aby fundowana kulturowo postawa szacunku wobec zmarłych nie była bez poważnej przyczyny osłabiana¹⁴.

Chrześcijaństwo nie pozostawia procedur sekcyjnych zupełnie poza obszarem swojego zainteresowania, niemniej jednak jest dużo bardziej liberalnie niż judaizm ukierunkowane do przedmiotowej procedury. Stara się nie ingerować w przesłanki dokonywania sekcji zwłok, ale jednocześnie daje się zaobserwować wpływy myśli chrześcijańskiej na metodykę przeprowadzania sekcji i położenie nacisku na dbałość o szacunek dla zmarłego i ciała¹⁵.

Wczesna historia chrześcijaństwa pozwala co prawda dostrzec negatywne nastawienie przywódców Kościoła katolickiego wobec sekcji zwłok, niemniej jednak podkreśla się, że pogląd taki wynikał bardziej z kwestii estetycznych lub humanitarnych niż z poglądów teologicznych¹⁶.

Początkowa awersja chrześcijan względem sekcji zwłok wiązała się z wydanym przez papieża Bonifacego VIII w 1297 r. dekretem *Detestande feritatis*, w którym sprzeciwiał się on bezczeszczeniu zwłok ludzkich – redukcji zwłok do szkieletu oraz gotowaniu zwłok ludzkich. Praktyki te były rozpowszechnione wśród podróżników, którzy zabezpieczali w ten sposób ciało zmarłego przez rozkładem i rozwojem bakterii w trakcie trwającego niekiedy kilka miesięcy transportu zwłok do domu rodzinnego zmarłego w celu wyprawienia pochówku¹⁷.

Postawa kościoła rzymskokatolickiego stopniowo ewoluowała pod wpływem dokonań lekarzy okresu późnego średniowiecza i renesansu, przeprowadzających sekcje zwłok z korzyścią dla rozwoju anatomii. W 1410 r. Pietro D'Argelata przeprowadził sekcję zwłok papieża Aleksandra V po jego nagłej śmierci. Pod koniec XV w., papież Sykstus IV wydał dekret zezwalający studentom medycyny w Bolonii i Padwie poddawać ludzkie szczątki analizom naukowym. Pełna akceptacja Kościoła autopsji nastąpiła ok. 1556 r., po sekcji zwłok św. Ignacego Loyoli, wykazującej obecność kamieni w nerkach, pęcherzu moczowym i pęcherzyku żółciowym zmarłego. Podjęte czynności medyczne pozwoliły prawie jednoznacznie określić przyczynę zgonu¹⁸.

¹⁴ P. Morciniec, *Pietyzm wobec zwłok ludzkich. Tradycje kulturowe – przesłanki teologiczne i moralne*, w: K. Dola, N. Widok (red.), *Crux Christi – spes nostra*, Opole 2007, s. 429–432.

¹⁵ W tym przedmiocie zob. m.in. P. Morciniec, *Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich*, Opole 2009; N. Stefanelli (red.), *Korper ohne Leben: Begegnung und Umgang mit Toten*, Wien 1998; J. Kucharski, *Spocząć ze swymi przodkami. Grzebanie zmarłych w biblijnym Izraelu*, Lublin 1998.

¹⁶ W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology...*, s. 21.

¹⁷ T. Glick, S.J. Livesey, F. Wallis (red.), *Medieval Science, Technology and Medicine. An Encyclopedia*, New York 2005, s. 33; D. Graves, *Doctors who Followed Christ. Thirty-Two Biographies of Eminent Physicians and Their Christian Faith*, Kregel 1999, s. 15.

¹⁸ W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology...*, s. 21.

Współcześnie prawo kanoniczne nie zawiera przepisów zabraniających dokonywania autopsji, chociaż statuuje obowiązek poszanowania godności ludzkiego ciała po śmierci. Obowiązujący Kodeks kanoniczny w kan. 1176 § 1 stanowi, że wierni zmarli powinni otrzymać pogrzeb kościelny, zgodnie z przepisem prawa. Stosownie do § 2 wyżej wymienionego przepisu, pogrzeb kościelny, w którym Kościół wyprasza duchową pomoc zmarłym, okazuje szacunek ich ciału i równocześnie żywym niesie pociechę nadziei, należy odprawiać z zachowaniem przepisów liturgicznych. W myśl natomiast § 3 omawianej regulacji, Kościół usilnie zaleca zachowanie pobożnego zwyczaju grzebania ciał zmarłych. Nie zabrania jednak kremacji, jeśli nie została wybrana z pobudek przeciwnych nauce chrześcijańskiej. Ewentualne naruszenie tych norm może być karane na podstawie kan. 1399, w myśl którego poza wypadkami przewidzianymi w Kodeks kanonicznym lub w innych ustawach, zewnętrzne naruszenie prawa Bożego lub kanonicznego tylko wtedy może być ukarane sprawiedliwą karą, gdy domaga się tego szczególna ciężkość przekroczenia i przynagla konieczność zapobieżenia zgorszeniom lub ich naprawienia.

Niezależnie od unormowań prawa kanonicznego warto zwrócić uwagę na postanowienia aktualnego *Katechizmu Kościoła katolickiego*, stanowiącego, że sekcja zwłok może być moralnie dopuszczalna dla celów dochodzenia sądowego lub badań naukowych. Podobnie bezpłatne przekazywanie narządów po śmierci jest dopuszczalne i może zasługiwać na uznanie¹⁹.

Chrześcijaństwo, bez względu na jego odłamy, zdaje się postrzegać sekcję zwłok jako legalny sposób pogłębiania wiedzy medycznej, przekładającej się na poprawę zdrowia ludzi żyjących, co z kolei pozwala dostrzegać w autopsji zmarłego przyczynianie się do dobrobytu innych, a więc swoistą formę służenia Bogu. Podkreślenia wymaga przy tym fakt, że negatywną postawę społeczeństwa wobec sekcji zwłok kreowała niekiedy władza świecka, nieopatrznie nadając temu stanowi rzeczy religijny charakter. Najlepszym przykładem tego typu działań jest sytuacja w Anglii, gdzie od okresu średniowiecza aż do końca XIX w. (ustanowienie pierwszego brytyjskiego „prawa anatomicznego”), w celu prowadzenia badań anatomicznych pobierano organy ludzkie w zasadzie wyłącznie od przestępców. Ta tradycja spowodowała nieuzasadnione kojarzenie sekcji zwłok z przestępczością i przyczyniła się do negatywnego nastawienia opinii publicznej wobec autopsji. Siłą rzeczy w kreowaniu takiego wizerunku sekcji zwłok uczestniczył Kościół protestancki związany z władzą świecką. Kolejną konsekwencją ograniczania sekcji zwłok były częste praktyki okradania mogił zmarłych oraz tajne badania anatomiczne młodych adeptów medycyny poszukujących zwłok „na własną rękę”²⁰.

¹⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

²⁰ W.E. Finkbeiner, P.C. Ursell, R.L. Davis, *Autopsy Pathology...*, s. 21.

Sekcji zwłok nie sprzeciwiają się przedstawiciele Kościołów wschodnich (prawosławni). U podstaw przychyłnej względem autopsji postawy legło przekonanie, że czynność ta może być niezmierzonym źródłem wiedzy dla lekarzy, którzy studiując zapiski protokołów sekcyjnych mogliby w przyszłości wykorzystywać wyniki tych badań do zwalczania chorób, zapobiegania zachorowalności, a zatem przyczynić się do szeroko pojętego efektywnego leczenia wszystkich ludzi²¹.

Ciekawostką może być, że autopsja jest warunkowo tolerowana również przez niektóre sekty uznające się za chrześcijańskie, takie jak Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki (Christian Science), które dopuszcza sekcję zwłok w przypadkach nastąpienia nagłej śmierci, czy też Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy, dopuszczający autopsję w wyjątkowych, szczególnych okolicznościach²².

Z dotychczasowych rozważań wynika kilka istotnych wniosków w przedmiocie moralnej oceny autopsji:

1. Względy wyznaniowe stanowią jeden z najważniejszych motywów odmowy wyrażania zgody na przeprowadzenie sekcji zwłok.

2. Żadna z najważniejszych religii świata nie odnosi się do kwestii sekcji zwłok w sposób całkowicie bezkrytyczny i bezwarunkowy. Niemniej jednak wszystkie one tolerują praktykowanie autopsji w szczególnie uzasadnionych przypadkach. Granice dopuszczalności sekcji zwłok mogą być przy tym określone dość rygorystycznie (judaizm i islam) albo bardziej liberalnie (chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm).

3. Odnosząc problem do najliczniejszej grupy wyznaniowej w Polsce – katolików – wskazać należy, że wyrażenie zgody na przeprowadzenie sekcji zwłok nie jest sprzeczne z wyznaniem rzymskokatolickim, jeżeli autopsja jest uzasadniona celami medycznymi lub prawnymi, sekcja przeprowadzana jest w duchu szacunku dla zmarłego i jego rodziny, nie narusza godności zmarłego, a obiekt badań – ciało ludzkie, nie jest traktowane w sposób przedmiotowy.

4. Z racji doniosłej roli, jaką pełni religia w życiu jednostek i tworzących przez nie zbiorowości (społeczeństwa), położenie przez ustawodawców nacisku w procesie legislacyjnym na zapewnienie szacunku dla zwłok zgodnie z religijnym rytuałem właściwym danemu wyznaniu, jest warunkiem koniecznym urzeczywistniania fundamentalnej idei *ius est ars boni et aequi*.

5. W powiązaniu z powyższym wnioskiem zasadna jest teza, w odniesieniu do której sekcja zwłok powinna być traktowana jako *ultima ratio* procedur medycznych i czynności procesowych. Z tego też względu państwo (władza

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

świecka) zazwyczaj ingeruje w sferę swobody decyzyjnej w zezwoleniu na dokonywanie sekcji zwłok tylko wtedy, gdy jest to podyktowane szczególnym celem związanym z nadrzędnym w tym przypadku interesem społecznym – zwalczaniem przestępczości, weryfikacją podejmowanych metod leczenia pacjentów, zagrożeniem epidemicznym etc.

ATTITUDES OF MAJOR RELIGIONS TO AUTOPSIES (SUMMARY)

An autopsy is one of the medical procedures that has always aroused controversy and suspicion. In some cases, an autopsy is mandatory (as evidence or medical procedures), in some cases it is carried out conditionally with the consent of the family of the deceased. One of the most common reasons for a refusal is religion and a lack of certainty of whether such a procedure is compatible with the assumptions of faith. The author raises the admissibility of conducting an autopsy in relation to major religions (Judaism, Islam, Christianity and Buddhism). The author seeks to identify determinants of reconciliation between the public interest and the need for a medical opinion with the freedom of religion, taking into account the most important themes of acceptance and causes of intolerance for autopsy. The main conclusion of the publication is the belief of the admissibility of the autopsy in the religious dimension provided to respect the dignity of the deceased and his family and respectful treatment of the human body. This idea, according to the author, is a prerequisite not only to create positive attitudes in society towards the autopsy procedure, but also hints at the legislative law-making associated with conducting the autopsy. This study draws on nearly twenty works of Polish and foreign literature in theology, philosophy of religion, religion and medical science.

DAS VERHÄLTNIS DER GROSSEN RELIGIONEN ZUR AUTOPSIE (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Autopsie ist eine der medizinischen Prozeduren, deren Durchführung immer unter moralischem Verdacht gestanden und gesellschaftliche Kontroversen hervorgerufen hat. In manchen Fällen ist die Autopsie obligatorisch (als eine Beweisprozedur im Gerichtsprozess oder als eine medizinische Handlung gemäß den antiepidemischen Bestimmungen), in einigen Fällen jedoch wird ihre Durchführung von der Zustimmung des Toten abhängen. Eine der meisten Motive der Verweigerung der Zustimmung für ihre Durchführung ist das religiöse Bekenntnis und die fehlende Gewissheit, ob die Autopsie mit den jeweiligen Glaubensbestimmungen konform ist. Der Autor des Artikels behandelt die Problematik des Verhältnisses der großen Religionen (Judaismus, Islam, Christentum und Buddhismus) zur Zulässigkeit der Autopsie. Durch die Untersuchung der wichtigsten Motive der Akzeptanz sowie der Nichtakzeptanz gegenüber der Autopsie versucht der Autor, jene Bedingungen aufzuzeigen, dank derer öffentliche Interessen und medizinische Notwendigkeiten mit der Bekenntnisfreiheit harmonisiert werden können, indem im Entscheidungsprozess der Interessenten zur Zustimmung zur Autopsie der weltanschauliche Faktor minimalisiert wird. Die wichtigste Schlussfolgerung des Artikels ist die Überzeugung, dass die Autopsie zulässig ist, auch unter der religiösen Dimension, unter der Bedingung der Respektierung der Menschenwürde des Verstorbenen und seiner Familie

sowie der Behandlung der menschlichen Leiche mit der gebührenden Achtung. Dieser Gedanke ist nach der Meinung des Autors eine Voraussetzung nicht nur für die Förderung von positiven gesellschaftlichen Einstellungen gegenüber der Autopsie, sondern auch ein legislativer Hinweis bei der Formulierung der Rechtsbestimmungen bezüglich der Autopsie. Im Artikel wurden um die 20 Veröffentlichungen sowohl in Polnisch als auch in anderen Sprachen aus dem Bereich der Theologie, Philosophie, Religion, Religionswissenschaft sowie der medizinischen Wissenschaften berücksichtigt.

Tomasz Tulejski
Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Łódzki

STAROTESTAMENTOWE ŹRÓDŁA
AUGUSTYŃSKIEJ TEORII WOJNY SPRAWIEDLIWEJ.
ROZWAŻANIA NAD FRAGMENTEM *CONTRA FAUSTUM*

Słowa kluczowe: św. Augustyn, *Contra Faustum*, wojna sprawiedliwa, sprawiedliwy pokój, Stary Testament.

Key words: St. Augustin, *Contra Faustum*, just war, just peace, Old Testament.

Schlüsselworte: Hl. Augustinus, *Contra Faustum*, gerechter Krieg, gerechter Friede, Altes Testament.

Za ojca chrześcijańskiej teologii wojny i koncepcji wojny sprawiedliwej bez wątpienia uważać należy św. Augustyna. Mimo że podobne próby ich sformułowania były podejmowane wcześniej, choćby za sprawą św. Ambrożego¹, to właśnie biskupowi Hippony zawdzięczamy jej kanoniczny wykład i spójne teologicznie uzasadnienie. Jako wszechstronnie wykształcony obywatel rzymski znał doskonale dokonania rzymskich prawników, w tym przede wszystkim Cyncerona na polu moralnej i jurydycznej analizy konfliktu zbrojnego, które oparte były na koncepcji *ius gentium*. Nie może więc dziwić, że Augustyńska teoria wojny sprawiedliwej obficie czerpała z tego rzymskiego dziedzictwa, nadając mu oczywiście nową, chrześcijańską treść. Jej zaletą było przede wszystkim argumentowanie w duchu ewangelicznego uniwersalizmu wyrażonego przez apostoła Pawła słowami: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie*². Dzięki temu stało się możliwe spojrzenie na wojnę i jej etyczny ładunek z punktu widzenia naturalnego porządku moralnego i, co ciekawe, odrzucenie chrystianocentrycznej perspek-

Adres/Adresse/Anschrift: dr hab. Tomasz Tulejski, prof. UŁ, Wydział Prawa i Administracji UŁ, ul. Kopcińskiego 8/12, 90-232 Łódź, e-mail: ttulejski@tlen.pl

¹ Ambrosius, *De Officiis Ministrorum* I, 35, 176; J.D. Charles, T.J. Demy, *War, Peace, and Christianity. Questions and Answers from a Just-War Perspective*, Wheaton 2010, s. 122–125; L. Sowle Cahill, *Love Your Enemies. Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Minneapolis 1994, s. 58–61.

² Gal 3, 28.

tywy. Mam tu na myśli metodę, za pomocą której Augustyn analizuje konflikty zbrojne toczone przez pogański Rzym i te, które toczy już jako chrześcijańskie imperium. Do obu bowiem przypadków mają w gruncie rzeczy zastosowanie jednakowe kategorie, a wojna nie staje się sprawiedliwa tylko dlatego, że toczy ją chrześcijańskie państwo³. I odwrotnie, nawet poganom nie można odmówić *ex definitione* moralnej podmiotowości i odebrać z tego tytułu ich wojnom przymiotu sprawiedliwych⁴. I taka jest przede wszystkim argumentacja zaprezentowana przez Augustyna w *De civitate Dei*. Myliłby się jednak ten, kto, pomijając rzecz jasna teologiczny kontekst, redukowałby dokonania biskupa Hippony do chrystianizacji cyceronńskiej argumentacji. Istotnym bowiem elementem jego wywodu są wątki starotestamentowe, które stanowią nie mniejsze źródło inspiracji Augustyna, niż dzieła Cyserona.

Celem niniejszego artykułu jest ich identyfikacja i przy okazji niejako wykazanie, że konstrukcję wojny sprawiedliwej odnaleźć można już w tekście *Starego Testamentu*. W jego treści tkwią bowiem takie istotne elementy Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej, jak: **sprawiedliwa przyczyna, słuszna intencja, kompetentna władza i pokój jako ostateczny cel**. Nie będę ich jednak szczegółowo analizował, jest to bowiem tak w literaturze światowej, jak i polskiej zagadnienie bardzo dobrze opracowane, wskażę tylko na ich istotne odniesienia do historii Narodu Wybranego. Oczywiście pamiętać należy, że rozważania na ten temat nie mają charakteru historycznego. Tekst *Starego Testamentu* poddany został bowiem wielokrotnej redakcji i przepracowaniu przez deuteronomistę, dlatego niebywale trudno dotrzeć do jego pierwotnej warstwy narracyjnej, z tego powodu spojrzymy nań tak, jak Augustyn, jako na dzieło absolutnie historycznie ściśle. W konkluzjach odniosę się również do spotykanej często, błędnej moim zdaniem, interpretacji wojny sprawiedliwej w kontekście jej starotestamentowych źródeł.

Starotestamentowe inspiracje św. Augustyna widoczne są przede wszystkim w księdze XXII traktatu *Contra Faustum* (napisanego przed *De civitate Dei*) będącego odpowiedzią na formułowane wobec katolików zarzuty manichejczyków⁵. Wyznawane przez nich przeciwstawienie Boga *Starego* i *Nowego*

³ W.R. Stevenson, *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, Macon 1987, s. 44–45.

⁴ Do argumentacji tej powróci później Paweł Włodkowic w swym dziele *Traktat o władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan*, przekł. J.L. Ehrlich, w: J. Domański (red.), *700 lat myśli polskiej*, Warszawa 1978, będącym wyrazem stanowiska strony polskiej w jej sporze z zakonem krzyżackim na soborze w Konstancji.

⁵ Augustyn sygnalizuje tu tylko najistotniejsze problemy w stopniu koniecznym jedynie do odparcia zarzutów Faustusa, pisząc wprost: *Natomiast na temat wojen sprawiedliwych i niesprawiedliwych dyskutować obecnie wydaje się być rzeczą nazbyt rozwlekłą i niekonieczną*. Zob. Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi* XXII, 74, przekł. J. Sulowski, PSP 55–56, Warszawa 1991, s. 63 (tłumaczenie z: *Contra Faustum Manichaeum*; PL 42, 207–518; CSEL 25,247–797, wyd. J. Zycha, Wiedeń 1891–92).

Testamentu zmusiło Augustyna do ustosunkowania się do zarzutów formułowanych wobec starotestamentowych wojen Izraela⁶. Już w nim znajdujemy najważniejsze argumenty usprawiedliwiające wojnę, z których podstawowym wydaje się przekonanie, że zwycięstwo sprawiedliwych osiągnięte za pomocą wojny jest bożym darem i moralnie chwalebne. „Kto z ludzi wie – pyta Augustyn – komu pomoże albo zaszkodzi królowanie pokoju, służba, bezczynność albo śmierć, albo wydawanie rozkazów na wojnie, toczenie bitwy, osiągnięcie zwycięstwa albo znalezienie śmierci? Jest jednak rzeczą pewną i znaną, że temu, komu pomaga, to nie inaczej jak skutkiem dobrodziejstwa Bożego, komu zaś szkodzi, to jedynie na mocy jego sądu”⁷. Stąd wywieść należy, że sama wojna bywa czasem instrumentem realizacji bożego zamiaru, czy narzędziem jego karzącej sprawiedliwości, co widać szczególnie właśnie w starotestamentowej narracji o wojnach Narodu Wybranego⁸. Stąd też zacznę od przedostatniego z warunków wojny sprawiedliwej.

Dla Augustyna rozstrzygnięcie moralnego problemu słuszności akcji zbrojnej nie jest pozostawione poszczególnym członkom wspólnoty, lecz jest ekskluzywnym przywilejem władzy. Kto jednak dzierży ją nad plemionami, które opuściły Egipt? Będąc konfederacją dwunastu plemion zorganizowanych według systemu rodowego, Izrael nie posiadał żadnego centralnego ośrodka decyzyjnego, a jedynym elementem jednoczącym było wyznawanie tego samego boga i wspólne prawa. To religijne zjednoczenie jednak implikuje szczególną rolę przywódców religijnych, a później, w okresie królewskim, proroków. Przez nich bowiem YHWH komunikuje Izraelowi swoją wolę i realizuje swoje ziemskie panowanie. Panowanie to widać w każdym ważnym punkcie jego historii, gdzie YHWH szczegółowo objawia swoją wolę i rozkazy. Dzieje Izraela postrzegane mogą być z perspektywy wierności i zdrady. Zatem czasem sam Bóg nakazuje swoim dzieciom prowadzenie wojen, by za ich pośrednictwem wyrzucić karę dla występnych i wiarołomnych⁹. Stąd Augustyn przekonuje, że „[...] nie wypada wątpić czy to, że wojna, której podjęto się w oparciu o powagę Boga, jest prowadzona słusznie celem zgniecenia, ukrócenia czy też ujarznienia pychy ludzi śmiertelnych”¹⁰. Z tej perspektywy Augustyn ocenia wojny prowadzone przez Mojżesza i Jozuego, którym Faustus zarzuca rozlew krwi wrogów Narodu

⁶ H.-G. Justenhoven, W.A. Barberi, Jr., *From Just War to Modern Peace Ethics*, Berlin–Boston 2012, s. 61.

⁷ *Przeciw Faustusowi* XXII, 78, s. 68. W *Państwie Bożym* ujmie Augustyn to jeszcze wyraźniej: „Gdy zwycięstwo odnoszą ci, co za słuszną sprawę walczyli, któż wątpić będzie, czy godzi się życzyć im zwycięstwa i czy się wtedy pożądaný pokój osiąga? To są istotne dobra i to są niewątpliwie dary Boże”. Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże* XV, IV, przekł. W. Kubicki, Kęty 2002, s. 552.

⁸ S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1995, s. 57.

⁹ D.K. Chan, *Beyond Just War. A Virtue Ethics Approach*, Basingstoke 2012, s. 11.

¹⁰ *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 63.

Wybranego. Czyny te nie mogą być, zdaniem Augustyna, poddane prostemu moralnemu wartościowaniu, gdyż były przede wszystkim wykonywaniem bożego polecenia, tak samo, gdy Bóg nakazał Abrahamowi złożenie w ofierze Izaaka¹¹. Bóg przemawia do Narodu Wybranego za pośrednictwem sędziów i proroków, nakazując im podjęcie wojen. Zatem polecenia Mojżesza, czy Jozuego, przez których przemawia YHWH, są spełnieniem ważnej przesłanki wojny sprawiedliwej, jakim jest, by „decyzja wypowiedzenia wojny należała do księcia”¹², choć rzecz jasna wynika ona z rozumowania *a minori ad maius*. Wojny te nie były więc dla biskupa Hippony czymś „szalonym i okrutnym”, lecz „wiernym i pobożnym”. Wynikają one wprost z teologii Przymierza, w której Izrael wybrany zostaje przez YHWH i wchodzi z nim w szczególną relację. Odtąd Izrael staje się Narodem Wybranym, a YHWH jego Bogiem, który obdarza błogosławieństwem za wierność i zsyła przekleństwo w zamian za odstępstwo¹³. Wojny Izraela należy więc postrzegać w perspektywie jego historii świętej i wypełniania rozkazów Boga, „wierności i pobożności”, i tak właśnie patrzy na nie Augustyn. W tym miejscu należy dokonać istotnego wyjaśnienia teologicznego charakteru wojen Izraela. Ich wpisanie w historię zbawienia, a także bezpośrednie uczestnictwo YHWH czyni z nich wojny święte, gdzie śmiertelnicy są tylko narzędziami bezwarunkowej realizacji boskiego zamiaru.

W jego perspektywie wojny Izraela są częścią boskiego planu zapoczątkowanego przymierzem z Abrahamem, który wypełnić musi się za pośrednictwem starotestamentowych bohaterów. Czy jest to jednak wojna sprawiedliwa? Do jej zdefiniowania konieczne jest bowiem określenie winy jednej ze stron prowadzących wojnę¹⁴. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że boży rozkaz automatycznie określa moralne wartościowanie wojny (i Augustyn zazwyczaj poprzestaje na takiej argumentacji), że czyni ją niejako z definicji sprawiedliwą¹⁵. Przyjęcie takiego stanowiska powodowałoby jednak nieusuwalne napięcie pomiędzy starotestamentowymi i rzymskimi inspiracjami Augustyna¹⁶. Zanika ono jednak, gdy przeanalizujemy teologiczną warstwę narracji o wojnach Izraela, z której wywieść można kolejną cechę wojny sprawiedliwej – sprawiedliwą przyczynę.

Augustyn za **sprawiedliwą przyczynę** wojny uznaje krzywdę wyrządzoną jednemu państwu przez drugie, gdy nie nastąpi dobrowolne naprawienie wyrządzonych krzywd i gdy trwanie tego stanu gwałci porządek moralny tak rażąco,

¹¹ H.-G. Justenhoven, W.A. Barberi, Jr., *From Just War to Modern Peace Ethics*, s. 61.

¹² *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 63.

¹³ Zob. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przekł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 114–115.

¹⁴ L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947, s. 67.

¹⁵ J.M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London–New York 2006, s. 49.

¹⁶ F.H. Russell, *The Just War In Middle Ages*, Cambridge 1974, s. 21.

że jedynym wyjściem jest odwołanie się do środków ostatecznych¹⁷. „Żądza wyrządzania krzywdy – pisze Augustyn – okrucieństwo w wywieraniu zemsty, duch niespokojny i nie dający się ubłagać, dzikość w walce, żądza panowania i temu podobne przejawy słusznie są obwiniane na wojnie. I bardzo często, żeby te namiętności ukarać, kierując się poczuciem prawa, nawet dobrzy ludzie podejmują się prowadzenia wojen, przeciwstawiając się przemocy, czy to na rozkaz Boga czy też jakiejś prawowitej władzy”¹⁸. Jaką jednak krzywdę wyrządzili Kananejczycy Izraelowi?

Zostawmy więc na moment biskupa Hippony i sięgnijmy do treści Przymerza. Zgodnie ze starotestamentową teologią cała ziemia jest własnością Boga, który przydziela wszystkim ludom przeznaczone dla nich miejsce. Jest bowiem Stwórcą i Panem wszystkich rzeczy, którymi może dowolnie dysponować¹⁹. Izraela YHWH obdarzył Ziemią Obiecaną jako nagrodą za wierność i oddanie²⁰. Dlatego obietnica ta, potwierdzona również Mojżeszowi, jest tytułem, na podstawie którego przysługuje mu władanie ziemiami Kanaanu²¹. Ziemiami, które należy najpierw odbić z rąk ich obecnych posiadaczy. By jednak postrzegać to w kategoriach aktu boskiej sprawiedliwości, odpłaty za grzech przeciwko Bogu i Izraelowi, musi istnieć przyczyna, dla której Bóg skazuje na zniszczenie ludy zamieszkujące Kanaan. Jej geneza sięga Księgi Rodzaju, kiedy to Noe, dowiedziawszy się o występku swego syna Chama, ojca Kanaana mówi: „Niech będzie przeklęty Kanaan. Niech będzie najniższym sługą swych braci!”²². Kanaan jest eponimem Kananejczyków, więc wojna przeciwko nim jest konsekwencją zadawnionej krzywdy, doznanej przez patriarchę z rąk swego syna. Wojna sprawiedliwa jest zatem, jak wskaże później Augustyn w *De civitate Dei* i *Questiones in Heptateuchum*, konsekwencją niesprawiedliwych działań wrogów, których innym sposobem naprawić nie sposób. „Zwykło się zaś określać – pisze – wojny jako słuszne te, które mszczą się za krzywdy, jeżeli jakiś naród albo też państwo, które drogą wojny należy zdobyć, albo zaniedbało pomścić niesprawiedliwe postęпки swoich (obywateli), albo też zwrócić to, co drogą

¹⁷ *Państwo Boże* III, X, s. 109.

¹⁸ *Przeciw Faustusowi* XXII, 74, s. 62.

¹⁹ S. Jankowski, *Obietnica ziemi w Starym Testamencie*, *Collectanea Theologica* 2 (2004), s. 53.

²⁰ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, s. 267.

²¹ *Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, o której poprzysiągł przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, że da tobie miasta wielkie i bogate, których nie budowałeś, domy pełne wszelkich dóbr, których nie zbierałeś, wykopane studnie, których nie kopaleś, winnice i gaje oliwne, których nie sadziłeś, kiedy będziesz jadł i nasycesz się – strzeż się, byś nie zapomniał o Panu, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli. I dalej: Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiąść, usunie liczne narody przed tobą: Hetytów, Gargaszytów, Amorytów, Kananejczyków, Peryzzytów, Chwiiwitów i Jebusytów: siedem narodów liczniejszych i potężniejszych od ciebie. Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okaziesz im litości, Pwt 7, 1-3.*

²² Rdz 9, 25.

krzywdy zostało zagarnięte”²³. Jest jednak, o czym było mowa wcześniej, środek ostateczny. I w ten sposób należy czytać zasady prowadzenia wojny zawarte w Deuteronomium. *Jeśli podejdziesz pod miasto – czytamy – by z nim prowadzić wojnę, [najpierw] ofiarujesz mu pokój, a ono ci odpowie pokojowo i bramy ci otworzy, niech cały lud, który się w nim znajduje, zejdzie do rządu robotników pracujących przymusowo, i będą ci służyli*²⁴. Oczywiście trudno takie warunki kapitulacji uznać za kuszącą perspektywę. Zmienia się on jednak, gdy spojrzymy na alternatywę, którą jest zagłada miasta i jego mieszkańców.

Sprawiedliwa przyczyna określa jednak nie tylko relacje z ludami Kanaanu, lecz także z innymi plemionami, z którymi zetknął się Izrael w czasie wojen w Ziemi Obiecanej. Na konflikty te, niewynikające bezpośrednio z treści Przy mierza, deuteronomista patrzy także z jurydycznej perspektywy. Gdy więc Amalekici zastępują drogę wkraczającym do Ziemi Obiecanej Izraelitom, Mojżesz mówi: *Ponieważ podniósł rękę na tron Pana, dlatego trwa wojna Pana z Amalekitą, z pokolenia na pokolenie*²⁵. Z tej przyczyny Deuteronomium przypomina, jak Amalekici zabijali chorych i słabych Izraelitów podczas ich pochodu przez pustynię, nakazując bezwzględną wojnę z tym plemieniem²⁶. W Księdze Samuela znajdziemy zaś następujący fragment: *Ukarzę Amaleka za to, co uczynił Izraelitom, jak stanął przeciw nim na drodze, gdy szli z Egiptu*. Równocześnie Saul zwraca się do przebywających z nimi Kenitów: *Wyjdźcie, oddalcie się i wycofajcie spośród Amalekitów, abym was nie wytracił razem z nimi. Okazaliście bowiem życzliwość wszystkim Izraelitom, gdy wychodzili z Egiptu*²⁷. Kenici zatem, którzy nie złamali zasad sprawiedliwości mogą czuć się bezpiecznie, Izrael nie ma bowiem powodu, sprawiedliwej przyczyny, by z nimi walczyć²⁸. Z bardzo podobną sytuacją stykamy się w *Księdze Kronik*, gdzie również mamy do czynienia z opisem argumentacji prawnej w kategoriach słusznej przyczyny. Kronikarz opisuje modlitwę króla Jozafata przed wojną z koalicją Ammonitów, Moabitów i mieszkańców góry Seir, którzy oszczędzeni podczas wkraczania do Kanaanu, teraz chcą pozbawić Izraela jego dziedzictwa. Izrael wykonywał polecenia Pana i nie wojował z tymi ludami, dlatego król zwraca się do Boga, który przedstawiany jest jako Bóg jedyny i sędzia wszystkich narodów, by dokonał sprawiedliwego sądu na tych, którzy złem odpłacają

²³ Św. Augustyn, *Problemy Heptateuchu* VI, 10, cz. 2, przekł. J. Sulowski, PSP 47, Warszawa 1990, s. 64 (tłum. z: *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. XXXIII; Aureli Augustini, Pars V; *Quaestiones In Heptateuchum libri VII; Locutionum In Heptateuchum libri VII; De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*, Turholt 1958).

²⁴ Pwt 20, 11-12.

²⁵ Wj 17, 16.

²⁶ Pwt 25, 17-18.

²⁷ 1 Sm 15, 26.

²⁸ L.H. Schiffman, J.B. Wolowelsky, *War and Peace in the Jewish Tradition*, New York 2004, s. 203.

za wyświadczoną łaskawość²⁹: *Czy to nie Ty, Boże nasz, wygnałeś mieszkańców tej ziemi przed Twoim ludem, Izraelem, i daleś na wieki potomstwu Abrahama, Twojego przyjaciela? [...] Oto teraz Ammonici, Moabici oraz mieszkańcy góry Seir, do których nie daleś Izraelowi wejść podczas wędrówki z ziemi egipskiej, tak iż ominęli ich i nie zniszczyli, oto jak nam odpłacają: wchodzi do nas, aby nas wypędzić z Twego dziedzictwa, które daleś nam w posiadanie*³⁰. Lament króla jest więc w gruncie rzeczy argumentacją prawną, w której uzasadnia swoje słuszne pretensje, YHWH odpowiada zaś ustami Jachazjela, jak zwykł to czynić podczas każdej świętej wojny: *Nie bójcie się i nie lękajcie tego wielkiego mnóstwa, albowiem nie wy będziecie walczyć, lecz Bóg*³¹. YHWH będzie walczyć, ponieważ ziemie Judy Izraelici otrzymali zgodnie z jego wolą i wrogowie nie mają do niej żadnego tytułu, prowadzą więc przeciwko Izraelowi wojnę niesprawiedliwą. Wojna jest zatem sporem pomiędzy narodami, który musi rozstrzygnąć działający jako sędzia Bóg³², a wynik wojny to wyrok w takim sporze.

Jest to perspektywa, z której na wojnę patrzyły też inne ludy Bliskiego Wschodu, gdzie wojna postrzegana była jako sprawiedliwa odpłata za przestępstwo, a nie zaś akt brutalnej agresji. Hetyci przez wiele pokoleń cierpieli pod jarzmem swoich sąsiadów, a zwycięskie wojny z nimi traktowali jako zemstę za doznane zło. Podobnie Egipcjanie postrzegali swoje walki z Hyksosami, a najazd Gutejów i upadek imperium Akkadu był dla współczesnych konsekwencją splądrowania świątyni Enlila w Nippur. W końcu Izrael doznający cierpień podczas niewoli egipskiej i drogi przez pustynię sprawiedliwie odpłaca swoim prześladowcom³³.

²⁹ R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, Journal of Biblical Literature 104 (Summer 1985), s. 388.

³⁰ 2 Krn 20, 7-11.

³¹ 2 Krn 20, 15.

³² Ten jurydyczny charakter wojny ulega wzmocnieniu, gdy świadomość istnienia innych bogów zostaje ostatecznie wyparta przez przeświadczenie, że istnieje tylko jeden Bóg, któremu podporządkowane są wszystkie ludy, nad którymi sprawuje suwerenny sąd, co wyraźnie widać w prorocztwach apokaliptycznych Amosa (1, 3-5) i Joela. U tego drugiego przeczytać możemy:

*[...] zgromadzę też wszystkie narody
i zaprowadzę je na Dolinę Jozfat
i tam sąd nad nimi odbędę [...].* Zob. Jol 4, 1.

Zapowiadany przez Joela sąd będzie wojną bożą, choć w innym sensie niż wojny YHWH toczone na początku historii Izraela:

*Rozgłoście to pomiędzy narodami,
przygotujcie się na świętą wojnę,
Wezwijcie bohaterów!
Niech przybędą i niech się zaciagną
wszyscy mężowie waleczni!* Zob. Jol 4, 9.

³³ K. Lawson, Jr. Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield 1990, s. 232-235.

Taki sam charakter mają wydarzenia opisane w Księdze Powtórzonego Prawa, gdy Izraelici proszą Sichona, króla Chereszbonu o prawo pokojowego przejścia przez jego ziemie³⁴. W odpowiedzi Sichon wyprowadza swoją armię w pole, by zagrozić drogę YHWH i jego ludowi. To, co następuje później jest konsekwencją jego niegodziwej postawy: *Pan, Bóg nasz, wydał go nam i pobiliśmy jego samego, synów jego i cały lud. W tym czasie zdobyliśmy wszystkie jego miasta i kłatwą obłożyliśmy każde miasto, mężczyzn, kobiety i dzieci, nie oszczędzając niczego oprócz zwierząt, któreśmy sobie pobrali, i łupu z miast przez nas zajętych*³⁵.

Wracając do Augustyna, wydaje się oczywiste, że przyjmuje taki właśnie punkt widzenia. Wojny prowadzone przez Mojżesza i sędziów znajdują uzasadnienie nie tylko w bożym rozkazie, lecz także w swej sprawiedliwej przyczynie. Potwierdza to Augustyńska analiza wspomnianego wcześniej epizodu z *Exodusu*, kiedy to Amoryci mordowali pokojowo do nich usposobionych Izraelitów. Pozwala to Augustynowi na odwołanie się do obyczajów wynikających z relacji pomiędzy narodami. Wywiedziona z *ius gentium* zasada dopuszcza bowiem prawo swobodnego pokojowego przejścia przez obce terytorium, a jej złamanie usprawiedliwia odwołanie się do przemocy, będącej słusznym następstwem pogwałcenia zasad. A w tym przypadku była to dla Izraelitów kwestia o wymiarze egzystencjalnym, nie tylko religijnym.

Szczegółowo kwestię tę rozważy później w *Państwie Bożym*, gdzie wskaże, że obowiązkiem każdej wspólnoty jest uprawianie cnoty sprawiedliwości. Wspólnota taka staje się narzędziem boskiej sprawiedliwości, a wojny przez nią prowadzone znajdują moralne usprawiedliwienie. Już jednak w *Contra Faustum* wskazuje, że „[...] Niewinnie prowadzi wojny ten – pisze – kto walczy z rozkazu Boga, bo każdy, kto jemu służy musi wiedzieć, iż On nie może nakazać czegoś złego”³⁶. Zatem Izraelici wkraczający do Ziemi Obiecanej, rządzący się sprawiedliwością stają naprzeciw swych wrogów, których zredukować można do „bandy rozbójniczej”³⁷. Nie są to więc, potępiane później w III księdze *Państwa*

³⁴ R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, s. 387.

³⁵ Pwt 2, 33-35. We wszystkich bowiem religiach semickich bóg uważany był równocześnie za sędziego, który strzeże praw swego ludu wobec obcych i wrogów. Zob. H. Witczyk, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985, s. 165. YHWH więc, podobnie jak inni bogowie, to sędzia, który karze występne ludy, sam stając do walki przeciwko wrogom Izraela. Zob. S. Niditch, *War and Reconciliation in the Traditions of Ancient Israel: Historical, Literary, and Ideological Considerations*, w: K.A. War and Peace in the Ancient World, Oxford 2007, s. 146. Więcej nawet Raaflaub (red. elohista w *Psalmie* 82) przyznaje YHWH suwerenność i pozycję boga najwyższego:

Bóg powstaje w zgromadzeniu bogów,

Pośrodku bogów sąd odbywa [...]

Ujmijcie się za sierotą i uciśnionym,

Wymierzcie sprawiedliwość nieszczęśliwemu i ubogiemu. Zob. Ps 82(81) 1-3.

³⁶ *Przeciw Faustusowi* XXII, 75, s. 64.

³⁷ *Państwo Boże* IV, IV, s. 148.

Bożego, wojny zaborcze, lecz *bellum iustum* o przywrócenie sprawiedliwego pokoju przeciwko „występnym”, którzy zajmują ziemie, z woli YHWE się im nie należące. Wojna sprawiedliwa to bowiem nie tylko wojna obronna, lecz także ta, która służy przywróceniu boskiego ładu, sprawiedliwości. Przyświeca jej więc **słuszna intencja**, nie jest wszczynana z chęci rozszerzania terytorium. W Liście do Marcellinusa z 412 r. Augustyn przekonuje, że wojna taka nie jest też powodowana pragnieniem czynienia zła, wyrządzenia krzywdy³⁸. Podobna jest raczej do kary, jaką wymierza kochający ojciec swemu krnąbrnemu synowi. „Czyż nie lepszy – pyta retorycznie Augustyn – mały wzrost w zdrowym ciele, niż do jakichś gigantycznych dojść rozmiarów przez ustawiczne cierpienia; a nawet już osiągnąwszy takie rozmiary nie zadowolić się jeszcze, lecz w miarę wzrostu członków coraz większych dolegliwości doznawać?”³⁹ Zapowiedź tej refleksji sformułowana jest już w *Contra Faustum*, gdzie Augustyn pisze o Mojżesz, że „postępował według rozkazów Bożych, gdyż był posłuszny, a nie okrutny. Bóg także, kiedy to nakazywał, nie kierował się okrucieństwem, ale słusznie odpłacał tym, którzy na to zasługiwali, a tych, których należało, przerażał”⁴⁰. Wojna nie może być więc słusznie uzasadniona wojowniczością i dążeniami imperialnymi⁴¹, dlatego zasadniczo Izrael nie toczy wojen o ziemie leżące poza terytorium nadanym mu przez YHWH (poza być może krótkim okresem panowania Dawida), lecz przyświeca mu słuszna intencja opanowania tylko tego, co mu się należy, niczego mniej i niczego więcej.

W Starym Testamencie kilkakrotnie podkreśla się ten aspekt wojny⁴². W Księdze Sędziów takim przykładem jest spór pomiędzy Jeftem a Ammonitami, którzy roszczą sobie prawo do ziemi Amorytów. Sędzia przypomina w nim, że Izrael nie walczył wcześniej z Ammonitami i nie rościł sobie praw do ich ziemi, dlatego oczekuje od swych wrogów tego samego. Sam nie ma prawa zajmować ziem, których nie oddał mu YHWE, a u progu Ziemi Obiecanej ostrzegł, by nie sięgać po ziemie Edomitów, Moabitów, Ammonitów. Tak samo królowi Amonitów przysługuje tylko to, co otrzymał od swego boga Kemosza i nic więcej, dlatego jego roszczenia nie mają żadnej podstawy: *Czyż nie posiadasz tego wszystkiego, co Kemosz, bóg twój, pozwolił ci osiąść? Tak samo jak my posiadamy wszystko, co Pan, Bóg nasz, pozwolił nam osiąść! Czy ty jesteś może lepszy niż Balak, syn Sipora, król Moabu? Czyż walczył*

³⁸ *Epistola CXXXVIII*, 14, PL 33, *Sancti Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia*, tomus secundus, Parisiis 1836, s. 620.

³⁹ *Państwo Boże* III, X, s. 109.

⁴⁰ *Przeciw Faustusowi* XXII 74, s. 62.

⁴¹ A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987, s. 178; R.W. Dyson, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, London 2005, s. 130.

⁴² R.M. Good, *The Just War in Ancient Israel*, s. 393.

kiedy z nim? Gdy Izrael przez trzysta lat mieszkał w Cheszbonie i w miejscowościach przynależnych, w Aroerze i w miejscowościach przynależnych, oraz we wszystkich miastach na brzegach Arnonu, czelustcie go wówczas nie wyparli? Przeto nie ja zawiniłem przeciwko tobie, aleś ty popełnił zło względem mnie, zmuszając mnie do walki⁴³. Jefte więc, podobnie jak później król Jozafat, wytacza argumenty natury prawnej, domagając się od agresorów uszanowania *status quo*. Wojna, będąca konsekwencją odrzucenia przez Ammonitów propozycji pokoju, jest więc sprawiedliwa, jest realizacją prawa do samoobrony i zgodnie ze starotestamentowym wzorcem kończy się oczywiście zwycięstwem Izraela.

Zaproponowanie przez Jeftego **sprawiedliwego pokoju** swoim wrogom zbliża nas do ostatniego elementu Augustyńskiej teorii wojny sprawiedliwej. Szczegółowo kwestię tę Augustyn przedstawia w *De civitate Dei*. W tym miejscu zatem zwrócę uwagę na najważniejsze konkluzje, do jakich dochodzi. Oczywiście jego ideałem jest trwały i niezakłócony niczym pokój, którego wzorem jest wieczny i doskonały⁴⁴ pokój Boży, czyli „najdoskonalej uporządkowane i najzgodniejsze społeczeństwo, cieszące się Bogiem oraz społecznie w Bogu”⁴⁵. Nie łądzi się jednak, że dostępny jest on tu, na ziemi. Ułomność ludzkiej natury odpowiedzialna jest bowiem za to, że to, co można osiągnąć to jedynie pokój doczesny i ziemski. Pokoju tego pragną wszyscy, czyniąc go celem swoich zabiegów, wojna nie jest więc celem samym w sobie, „[...] albowiem i ci nawet, co wojny chcą, dążą tylko do zwycięstwa, a przeto wojując pragną dojść do zaszczytnego dla siebie pokoju”⁴⁶. Wszystkie państwa dążą zatem do uzyskania ziemskiego pokoju w rzeczach doczesnych. Pragną go tak samo dobrzy i cnotliwi jak i źli i przewrotni, inaczej jednak widzą jego kształt i zasady będące jego podstawą. Stąd Augustyn dokonuje rozróżnienia pomiędzy „pokojem ludzi złych i pokojem sprawiedliwych”⁴⁷, a cechą wojny sprawiedliwej jest dążenie do osiągnięcia sprawiedliwego pokoju. Jest to chrześcijańska perspektywa, której nie można jednak znaleźć w Pięcioksięgu i Deuteronomicznym dziele historycznym, gdzie zbawienie przyjmuje czysto ziemski wymiar⁴⁸. Pokój, o którym mówią, ma zatem taki właśnie charakter, lecz może być analizowany w Augustyńskich kategoriach. We wszystkich wcześniejszych

⁴³ Sdz 11, 23-27.

⁴⁴ W. Kornatowski, *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 189.

⁴⁵ *Państwo Boże* XIX, XIII, s. 779.

⁴⁶ Ibidem, XIX, XII, s. 776.

⁴⁷ Ibidem, s. 778.

⁴⁸ Wiara w życie wieczne pojawia się późno, dopiero w okresie hellenistyczny, zob. P. Briks, *Ślady hebrajskich wierzeń w życie po śmierci*, Scripta Biblica et Orientalia 2 (2002), s. 95–107. Dlatego dla Augustyna słowa proroka Natana: *Wyznaczę miejsce temu ludowi, Izraelowi, i osadzę go tam, i będzie mieszkał na swoim miejscu, a nie poruszy się więcej, a ludzie nikczemni nie będą go już uciskać jak dawniej* (2 Sm 7,10) nie mogą być rozumiane dosłownie, lecz jako zapowiedź nowej, rządzonej przed Chrystusa niebiańskiej Jerozolimy. Zob. *Państwo Boże* XVII, XIII, s. 671.

przykładach zaczerpniętych ze Starego Testamentu widać bowiem wyraźnie, że cele, do których dąży Izrael i metody jego osiągnięcia mają jurydyczne uzasadnienie. Można więc orzec, że jest wspólnotą rządzącą się sprawiedliwością, a jedynym celem jego wojen jest sprawiedliwy pokój⁴⁹. Dąży bowiem do uzyskania tylko tego, co mu się sprawiedliwie należy i nie przejawia dążeń ekspansjonistycznych. Nie jest także społeczeństwem militarnym, nastawionym na wojny (które są jedynie koniecznością) i podboje, co widać chociażby w regułach Deuteronomium, zawierających niebywale szeroki katalog wyłączeń od służby wojskowej⁵⁰.

W Starym Testamencie znaleźć więc można wszystkie elementy konstytuujące Augustyńską teorię wojny sprawiedliwej. Jeśli nawet samym bohaterom opisanych w nim wydarzeń, to z pewnością deuteronomiście nieobce było myślenie w kategoriach prawnych na relacje międzyplemienne. Oczywiście, jest ono zdeterminowane teologicznym kontekstem i historią zbawienia, jak w przypadku podboju Kanaanu, lecz już w czasach sędziów, a potem monarchii zauważyć można argumenty zakorzenione w *ius gentium*. Ich uzasadnienie i akceptacja w *Contra Faustum* musi być jednak odczytywana w konkretnym, starotestamentowym kontekście.

Powyższe rozważania skłaniają więc do jednoznacznego wniosku, że Augustyńska teoria wojny sprawiedliwej nie jest jedynie chrystianizacją doktryny Cyncerona. Przeciwnie – istotnymi elementami rozumowania biskupa Hippony były sformułowania obecne w księgach Starego Testamentu.

Na koniec warto zwrócić uwagę na obowiązującą w nauce błędną interpretację doktryny św. Augustyna. Z jego akceptacji wojen Izraela o Ziemię Obiecaną nie wolno bowiem wyciągać wniosku, że wojnę sprawiedliwą traktował jako instrument ekspansji chrześcijaństwa⁵¹, byłaby ona wtedy kalką potępianych imperialnych wojen Rzymu i Asyrii. Przeciwnie, w *Państwie Bożym* wyraźnie odrzuca taką interpretację. „Wytaczanie wojny sąsiadnim narodom – dowodzi – a potem zdobywanie coraz dalszych krajów, ciemnienie i podbój narodów spokojnych, które nic nie zawiniły, czyż można inaczej nazwać jak rozbojem na wielką stopę?”⁵² Wyjątkowo tylko w czasie sporu z donatystami przystaje na użycie siły, jednak tylko w zwalczaniu herezji i jednoczeniu Kościoła⁵³. Bez

⁴⁹ Por. R. Knierrim, *Cosmos and History*, w: B.C. Ollenburger (red.), *Old Testament Theology. Flowering and Future*, vol. I, Winona Lake 2004, s. 276; P.C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, s. 85–91.

⁵⁰ Pwt 20, 5-7.

⁵¹ W.R. Stevenson, *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St. Augustine and His Modern Interpreters*, s. 43.

⁵² *Państwo Boże* IV, VI, s. 150.

⁵³ Początkowo był temu radykalnie przeciwny, dopiero w *Retractationes* zmienił poglądy – J. Kodrebski, *Poglądy Augustyna z Hippony na państwo i prawo rzymskie i ich uwarunkowania społeczne* [mps pracy doktorskiej] Uniwersytet Łódzki, s. 41–43.

wątpienia jednak starotestamentowe wątki jego argumentacji mogą skłaniać do błędnego zestawienia i utożsamienia, poprzez czynnik boskiej woli, sprawiedliwych (świętych) wojen Izraela z wojnami świętymi chrześcijańskiego średniowiecza i patrzeć na Augustyna jak na teoretyka tych ostatnich⁵⁴. Sam Augustyn jednak, mimo że czerpie obficie ze starotestamentowych przykładów, widzi zasadniczą różnicę, jaką uczyniło w spojrzeniu na ziemską wojnę przyjście Chrystusa, otwierające nowy etap, a zarazem przeddefiniujące istotę zbawienia⁵⁵. Stary Testament wskazuje, a Augustyn w pełni akceptuje taką perspektywę, że Bóg może czasem posłużyć się wojną jako środkiem ukarania grzechu, lecz nigdzie u biskupa Hippony nie znajdziemy fragmentu uzasadniającego przypisanie tej władzy jakiegokolwiek ziemskiemu autorytetowi⁵⁶. Sam Augustyn zaprzeczał wielokrotnie możliwości tłumaczenia boskiej sprawiedliwości w kategoriach ludzkich działań⁵⁷. Z perspektywy Augustyna na krucjaty do Palestyny patrzeć należy zatem nie jak na święte wojny nakazane, pozbawione jurydycznego kontekstu, w których boska wola jest surogatem powszechnych praw moralnych, lecz jak na wojny sprawiedliwe, także w cyceońskim znaczeniu. Są one więc sprawiedliwe nie przez to, jak ujął Urban II na soborze w Clairmont, że *Bóg tak chce!*, lecz dlatego, że odzyskanie Ziemi Świętej i obrona prześladowanych chrześcijan są jedynym sposobem naprawienia szkody i przywrócenia moralnego ładu⁵⁸. Wszystkie inne elementy chrześcijańskiej wojny świętej – duchowa i cielesna walka ze złem, męczeństwo, teoria zastępstwa, przygotowanie przyjścia Chrystusa, czyniące z niej *bellum sacrum*, *bellum iustissimum*, nie mogą więc przesłonić jej Augustyńskiego, sprawiedliwego charakteru.

⁵⁴ Tak właśnie: G. Minois, *Kościół i wojna. Od czasów Biblii do ery atomowej*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 64–67; F.H. Russell, *The Just War In Middle Ages*, s. 23.

⁵⁵ Zob. *Przeciw Faustusowi* XXII, 79, s. 68–70.

⁵⁶ „Powinniśmy drżeć przed Twoim sądem, Panie, dlatego, że prawda Twa nie należy ani do mnie, ani do tego czy innego człowieka, lecz do nas wszystkich i że do uczestnictwa w niej wszystkich nas jawnie przyzywasz, grożąc, że ten, kto chciałby ją mieć tylko dla siebie, utraci ją. Ktokolwiek bowiem to, co Ty wszystkim dajesz do używania, tylko dla siebie chce zagarnąć, aby wspólną własność uczynić czymś tylko swoim, ten zostaje odepchnięty od tego, co wspólne, ku temu, co tylko jego własne, czyli od prawdy ku kłamstwu. Kto kłamie, ten mówi to, co tylko z niego samego wyrasta”. Zob. Św. Augustyn, *Wyznania* XII, 25, przekł. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 304.

⁵⁷ Zob. Ch. Dawson, *St. Augustine and His Age*, w: idem, *Enquiries Into Religion and Culture*, Washington 2009, s. 213.

⁵⁸ W ten sposób będą ją później uzasadniać średniowieczni juryści: Izydor z Sewilli, Anzelm z Lukki, Ivo z Chartres i Gracjan w *Dekrecie*.

BIBLICAL SOURCES OF THE AUGUSTINE THEORY OF JUST WAR. SOME THOUGHTS ON THE FRAGMENT OF *CONTRA FAUSTUM* (SUMMARY)

The author argues that the Augustinian theory of just war does not constitute merely a Christian version of Cicero's insight. He indicates that Augustine drew his argument from the Old Testament and stated it in his treatise *Contra Faustum* written already before his famous *De Civitate Dei*. It is in *Contra Faustum* that Augustine described the main components of just war – competent authority, just causa, right intention and peace as the ultimate objective of war. Following this train of thought, the author reconstructs the notion of just war as described in the Old Testament narrations concerning the wars conducted by the Chosen People. The authority to launch a war belonged originally to the judges and later on to the prophets who communicated the will of God to the people of Israel. These wars were conducted as a result of just cause, i.e. harm done to Israel by other tribes. They were motivated by the right intention since behind the war stood the will of God that indicated what truly belonged to Israel rather than Israel's desire to wrong others or do harm to them. Finally, the ultimate goal of these efforts was nothing more than peace. The author claims that this juridical argument played a considerable role in justifying various military actions taken by ancient Israel. Accordingly, he states that the Christian notion of just war has a dual origin – Ciceronian as well as Biblical – stemming from the Old Testament.

ALTTESTAMENTLICHE QUELLEN DER THEORIE DES GERECHTEN KRIEGES VON AUGUSTINUS. ÜBERLEGUNGEN ANHAND EINES FRAGMENTS VON *CONTRA FAUSTUM* (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor argumentiert, dass die von Augustinus erarbeitete Theorie des gerechten Krieges nicht bloß eine Christianisierung des Konzepts von Cicero ist. Es wird darauf verwiesen, dass schon im Traktat *Contra Faustum*, geschrieben vor *De Civitate Dei*, Augustinus, zurückgreifend auf ein Argument aus dem Alten Testament, die grundsätzlichen Bedingungen des gerechten Krieges aufzeigt: eine kompetente Autorität, ein gerechter Grund, eine rechte Intention sowie der Friede als das letzte Ziel des Krieges. Dieser Spur folgend rekonstruiert der Autor das Konzept des gerechten Krieges, welche für die alttestamentliche Narration über die Kriege des ausgewählten Volkes charakteristisch ist. Die kompetenten Autoritäten, die den Befehl zum Beginn eines Krieges erteilen, sind im Alten Testament die Richter, später die Propheten, als jene, die Israel den Willen YHWH, der dessen absoluter Herr ist, kundtun. Dies folgt unmittelbar aus der Bundestheologie, nach der Israel von YHWH ausgewählt wurde und in ein besonderes Verhältnis mit ihm tritt. Die Kriege werden anhand einer gerechten Ursache, nämlich den Schäden, die andere Völker Israel angetan haben, geführt. Die Kriege werden auch durch die rechte Intention geleitet, da Israel nur um das kämpft, was ihm gemäß dem Willen Gottes zusteht, und sie werden schließlich nicht mit der Absicht geführt, Böses zu tun und Unrecht zu etablieren. Ihr letztes Ziel ist das Erreichen des gerechten Friedens. Der Autor zeigt also auf, dass das Rechtsargument eine wichtige Bedeutung bei der Rechtfertigung einiger Militäraktionen des Alten Israel hatte. Daher war für die Formulierung der christlichen Rechtfertigung des Krieges, neben den Inspirationen von Cicero, auch das bei den israelitischen Stämmen vorhandene Konzept von Bedeutung.

O. MICHAŁ MROZEK OP
Instytut Tomistyczny w Warszawie

TOMASZ Z AKWINU
KOMENTARZ DO SENTENCJI PIOTRA LOMBARDA,
II, D. 24, Q. 2, A. 3-4

Wprowadzenie do przekładu

Komentarz do Sentencji św. Tomasza z Akwinu czasem bywa przedstawiany jako dzieło schematyczne, rodzaj „pracy dyplomowej” zdeterminowanej „przez kompilację Piotra Lombarda”¹. Z pewnością jest to dzieło Akwinaty na początku jego kariery, niemniej jednak już tutaj – na drugim etapie do zostania mistrzem teologii – Tomasz prezentuje się jako myśliciel intelektualnie dojrzały². Wypracowane już w młodości poglądy były na tyle przemyślane, że Akwinata nie musiał ich zasadniczo zmieniać. Z tego względu sięganie do tekstów paralelnych, także tych wczesnych, bywa pomocne. Rozliczne badania potwierdzają, że Tomasz zmodyfikował wiele szczegółowych poglądów. Tym samym traktowanie całego korpusu doktrynalnego Akwinaty jako doskonale spójnej całości byłoby przesadą. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że zasadniczy rdzeń sposobu myślenia i pojęciowania Tomasza został ukształtowany już w młodości i nie podlega zmianom, co najwyżej pewnym drobnym korektom czy uściśleniom. Stąd wynika uderzający stopień spójności dzieła Tomasza, który nie dzieli się na wyraźne etapy typu „wczesny” i „późny” jak np. Wittgenstein. Wraz z upływem czasu Tomasz zmienia szczegółowe rozwiązania, akcenty w sposobie dowodzenia, ponieważ prezentuje te same prawdy od różnych stron, w świetle nowych przemyśleń i źródeł, dyskusji i lektur. Teologia Akwinaty staje się coraz bardziej subtelna, wielopoziomowa, wysublimowana. Zarazem jednak podstawy wypracowane przez Tomasza okazały się na tyle

Adres/Adresse/Anschrift: o. dr Michał Mrozek, Instytut Tomistyczny, ul. Dominikańska 2, 02-741 Warszawa, e-mail: mrozekop@dominikanie.pl

¹ Tak uważa np. Artur Andrzejuk w artykule *Syndereza i sumienie w tekstach św. Tomasza*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De conscientia. O sumieniu*. Lublin 2010, s. 115.

² Por. J-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty 2008, s. 60–67.

solidnie udokumentowane i przemyślane, że Tomasz nie miał potrzeby napisania swego rodzaju *Retractationes*, jak św. Augustyn. Akwinata nie musiał prostować swoich poglądów i zmieniać fundamentalnych rozwiązań. Do dziś w różnych wydaniach Tomaszowych dzieł znajdują się odsyłacze do miejsc paralelnych, ponieważ, jak wspomniałem, jest to pomocne: różne teksty na ten sam temat będą się wzajemnie wyjaśniały i uzupełniały. Z tego względu warto także w temacie sumienia sięgnąć do wczesnego tekstu, jakim jest *Komentarz do Sentencji*.

Szerszy kontekst tematyki sumienia można znaleźć w znakomitych pracach trzech dominikanów: Jean-Pierre Torrella³, Servais Pinckaersa⁴ oraz Wojciecha Giertycha⁵. Wymienieni autorzy zwracają uwagę na różnicę naszego sposobu myślenia o sumieniu w stosunku do myśli św. Tomasza. Chodzi o znacznie większą zmianę, niż może nam się wydawać w punkcie wyjścia. Rola sumienia dopiero w nowożytności została mocno podkreślona w wyniku rozpowszechnienia woluntarystycznego sposobu myślenia o boskich przykazaniach. Ich „czytnikiem” jest ludzkie sumienie, którego głównym zadaniem staje się wówczas zastosowanie normy i Bożej woli w praktyce, nawet gdyby było to nielogiczne⁶. Moralny nakaz powstrzymania się od grzechu, a tym samym obowiązek posłuszeństwa sumieniu stał się jednym z głównych filarów teologii moralnej⁷. Prawo i sumienie były obecne we wcześniejszej moralnej refleksji, ale wraz z narastającym wpływem woluntaryzmu na moralność dochodzi do gruntownej zmiany ich roli. U św. Tomasza – jak trafnie zauważa Giertych – nie ma osobnego traktatu ani nawet osobnej kwestii poświęconych sumieniu⁸; natomiast prawo stanowi zewnętrzną pomoc w drodze człowieka do szczęśliwej doskonałości⁹. Z naszej perspektywy może wydawać się to dziwne, ponieważ sumienie i prawo wydają się odgrywać zupełnie fundamentalną rolę w życiu moralnym człowieka. O zmianie mentalności może świadczyć i to, że nauczanie moralne w nowożytności zaniedbało traktat dotyczący cnót, zupełnie fundamentalny dla starożytności i średniowiecza. Co więcej, powrót do *Dziedzictwa cnoty* może się okazać współcześnie kontrowersyjny¹⁰.

³ Zob. J.-P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań 2003, s. 432–444.

⁴ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, Poznań 1994; *The Pinckaers Reader*, Washington D.C. 2005, szczególnie „16. Conscience and Christian Tradition (1990)” oraz „17. Conscience and the Virtue of Prudence”, s. 321–355.

⁵ W. Giertych, *Jak żyć łaską*, Kraków 2006, s. 173–206.

⁶ Idem, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 36.

⁷ S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, s. 253.

⁸ W. Giertych, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu niewiele pisał o sumieniu?*, Przegląd Tomistyczny 18 (2012), s. 161.

⁹ Por. *Summa Teologii* I-II, q. 6, prolog, oraz I-II, q. 90, prolog.

¹⁰ Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996; tytuł oryginału: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 1981.

Cechą charakterystyczną refleksji moralnej w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa był przekaz głęboko pozytywny: najpierw chodziło o dobro, szczęście, stanowiące cel ostateczny ludzkiego życia, a jego urzeczywistnieniem jest widzenie Bożej istoty. Wiąże się to z afirmacją starożytnej refleksji nad rolą cnót, jako dynamicznych sposobów dążenia człowieka do doskonałości i szczęścia¹¹. Grzech jest w tej perspektywie postrzegany jako zniekształcenie dojrzałego ludzkiego działania. Przykazania chronią człowieka przed głupotą i nieracjonalnym postępowaniem. Kryterium moralności staje się w tym wypadku rozum oświecony wiarą. Tomasz wielokrotnie cytuje Pseudo-Dionizego, że dobrem człowieka jest rozumne życie¹². Zatem u św. Tomasza w miejsce odrębnej kwestii dotyczącej sumienia znajdziemy traktat dotyczący cnoty roztropności¹³. Sumienie jest pochodną tej cnoty: jest aktem rozumu praktycznego¹⁴.

Pinckaers trafnie diagnozuje nasze trudności ze zrozumieniem odmiennych proporcji związanych z rolą sumienia w moralności. Chodzi o wspomniany wpływ nominalizmu i woluntaryzmu na nasze myślenie, ukształtowany już w erze podręczników i pouczeń moralnych w XV i XVI w.¹⁵ Można to zauważyć choćby w naszym podświadomym oczekiwaniu, że kwestia sumienia i nakazów moralnych jest mocno oparta w nauczaniu biblijnym i tradycji Kościoła. Weryfikacja tej tezy może być dla nas niezwykle zaskakująca: darmo szukać słowa „sumienie” w Ewangeliach; występuje ono w Piśmie świętym zaledwie 30 razy, głównie w listach św. Pawła¹⁶. Jeśli teologia winna pozostawać w ścisłym kontakcie z Pismem świętym, wówczas należałoby przemyśleć nasze trudności ze zrozumieniem zawartych w nim proporcji. Może nas to doprowadzić do odkrycia naszych własnych uwarunkowań filozoficznych i antropologicznych, z których nie zawsze zdajemy sobie sprawę. Nasz sposób postrzegania zmienił się w stosunku do ojców Kościoła i wcześniejszej tradycji¹⁷. Tym samym czytamy dawne teksty, wyrывая je z właściwego im kontekstu oraz narzucając im nieobecne w nich nasze kategorie i kalki myślowe, które wykrzywiają ich rozumienie. Pinckaers określa te trudności w lekturze mianem krótkowzroczności i schizoskopii¹⁸.

¹¹ Ibidem, s. 41.

¹² Jest to cytat z IV księgi *O imionach Bożych*: „bonum hominis est secundum rationem esse”, w *Summie Teologii* Tomasz cytuje to m.in. w I-II, q. 18, a. 5 omawiając kryteria moralności; I-II, q. 55 a. 4 ad 2 w kontekście definicji cnoty; I-II, q. 71 a. 2 gdzie pokazuje wadę jako grzech przeciw ludzkiej naturze; II-II, q. 47 a. 6 w kontekście cnoty roztropności.

¹³ Zob. Pinckaers, *Źródła*, s. 43.

¹⁴ J.-P. Torrell, *Św. Tomasz z Akwinu*, s. 435, por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, n. 59.

¹⁵ S. Pinckaers, *Źródła*, s. 239–259.

¹⁶ Chodzi o grecki termin *syneidesis*, który w listach św. Pawła występuje 19 razy. W greckim przekładzie Starego Testamentu (Septuaginta) można je znaleźć zaledwie w dwu miejscach: Koh 10, 20 „w myślach” oraz Mdr 17, 10 „w sumieniu”; dane opracowane na podstawie BibleWorks 6. Por. J. Krokos, *Sumienie jako poznanie*, Warszawa 2004, s. 118–123.

¹⁷ S. Pinckaers, *Źródła*, s. 409–411.

¹⁸ Ibidem, s. 168–171.

Obecność inaczej rozłożonych akcentów podkreśla Pinckaers w średnio-wiecznej teologii i szczególnie u św. Tomasza. O wiele więcej tam miejsca dla rozważań dotyczących szczęścia i błogosławieństw, od których rozpoczyna się Kazanie na górze, oraz dla praktycznej mądrości w postaci rozlicznych wskazywek właściwych moralnej katechezie¹⁹. Temat sumienia jest w więc w Piśmie świętym i średniowiecznych traktatach wspominany jako uzupełnienie rozważań dotyczących cnót miłości i roztropności, związanych dalej z oceną i kierunkiem postępowania²⁰. Współcześnie nauczanie moralne kojarzy się nie tyle z dążeniem do szczęścia i miłości, co raczej z obowiązkiem przestrzegania przykazań i unikania grzechu, zgodnie z bezdusznymi nakazami prawa.

W żaden sposób nie chodzi tutaj o negację roli sumienia i jego wartości, co raczej weryfikację akcentów w teologii moralnej. Sumienie nie powinno zajmować w niej centralnego miejsca. To miejsce Tomasz rezerwuje dla pojęcia dobra i cnoty. „Jego zdaniem moralność zasadniczo polega na cnotach, a dopiero w drugiej kolejności na poleceniach określających, co jest dla cnót niezbędne, bez czego nie da się cnotliwie postępować”²¹. Dopiero wtórnie chodzi o unikanie tego wszystkiego, co temu przeszkadza. Taka refleksja jest bliższa doświadczenia i zdrowego rozsądku. Dotyczy to także potocznego sposobu myślenia i mówienia. Opis rzeczywistości w nim zawarty ujmuje często wiele praktycznej mądrości, choć – jak wcześniej zauważyliśmy – potrzebuje także krytycznej refleksji filozoficznej i teologicznej. Tę wrażliwość na język widać w prezentowanym tekście Tomasza. Skoro mówimy, że sumienie wiąże człowieka bądź obarcza go grzechem, świadczy to, zdaniem Tomasza, że sumienie jest raczej aktem niż sprawnością, ponieważ tylko akt może wiązać czy obciążać człowieka. W przypadku gdyby sumienie było sprawnością, takie stwierdzenia byłyby pozbawione sensu.

Wśród licznych elementów, które różnią nasze myślenie od św. Tomasza warto jeszcze podkreślić pewien rozpowszechniony błąd natury antropologicznej. Chodzi o dualistyczne spojrzenie rozdzielające człowieka na dwie sfery: ducha i ciała, które podlegają odmiennym prawom, i nie mają w zasadzie wiele wspólnego. W przeciwieństwie do tego tradycja biblijna oraz starożytna etyka cnót opierały się na starannym powiązaniu ducha i cielesności. Tą ludzką duchowo fizyczną całością rządzą analogiczne prawa. Ich rozróżnienie nie wiązało się z przeciwstawieniem. Nowożytność jednak, w imię woluntaryzmu i Kartezjuszowego podziału świata na *res cogitans* oraz na *res extensa* rozdzieliła, a nawet przeciwstawiła sobie te światy. Ciało i materia są podporządkowane dokładnym przyrodniczym prawom, podczas gdy świat ducha nie należy do tej

¹⁹ Ibidem, s. 162–167.

²⁰ Ibidem, s. 343.

²¹ Ibidem, s. 181.

sfery, i jest poddany innym wyższym prawom. Jeśli interpretować te duchowe prawa woluntarystycznie, to wówczas zależą one wyłącznie albo od Boga, albo od człowieka. To z konieczności prowadzi albo do radykalnego posłuszeństwa wszechmocnemu Bogu (który może nakazać człowiekowi co tylko zechce), albo do rywalizacji z Bogiem o stanowienie prawa. Jeśli Bóg nie określił tych praw, to należą one do nas. Ludzka autonomia będzie wówczas w napięciu wobec Boskiego prawa. Dla poszerzenia zakresu wolności człowiek będzie dążyć do zminimalizowania Bożego prawa. Rywalizując z Bogiem o zakres wolności, człowiek będzie uciekał przed Bożą wolą, ponieważ będzie ona zawsze ograniczać ludzką suwerenność.

Tak rozumiany dualizm prowadzi do podkreślenia wolności ludzkiego ducha wobec wszelkich ograniczeń materii i ludzkiej cielesnej natury. Tak rozumiana wolność staje w opozycji do religijności i mądrości, a nawet do wychowania i naturalnych skłonności. Jest ona wyrazem ludzkiego dążenia do wyzwolenia się z wszelkich ograniczeń, do wolności absolutnej. W tym ujęciu sumienie staje się domeną ducha, oderwanego od cielesności i jej uwarunkowań. Ciało staje się wówczas jedynie wehikułem ducha i jego przedmoralnym przedmiotem. Stąd już tylko o krok w stronę radykalnego utylitaryzmu i kalkulacji także w stosunku do tożsamości i roli ludzkiego ciała. Ludzkie ciało zostaje wówczas usunięte z tożsamości ludzkiej osoby, nie bierze w niej realnego udziału. Tego rodzaju redukcyjne podejście wobec ciała widać w proporcjonalizmie. W tym ujęciu ludzkie ciało i jego ukierunkowanie staje się jednym z wielu dóbr podobnych do innych²². Jej podłożem jest jednak wspomniana dualistyczna wizja świata, której pochodną będzie podział także moralnego świata na część moralną i przedmoralną, analogicznie do rozróżnienia ducha i ciała.

Czytając Tomasza wracamy do jedności ludzkiego bytu, duszy i ciała, a co za tym idzie, także do uznania określonej natury samej ludzkiej wolności oraz jej spełnienia. Będzie ono opisane na drodze cnót. Cnoty z definicji mają służyć doskonałości ludzkiej osoby. Sumienie i prawo będą wówczas odgrywały rolę oceny i zabezpieczenia tak rozumianej wolności. Jeśli pragnienie szczęścia porównać do sprężyny w zegarku, wówczas syndereza będzie jej ukierunkowanym sposobem działania, dzięki któremu może ono wprowadzać w ruch koła praktycznych sylogizmów moralnych. Syndereza nakazuje bowiem stale każdemu człowiekowi czynić dobro i unikać zła. Dalsze czyny i kroki człowiek musi wydedukować na drodze refleksji nad tym, co w praktyce jest tym dobrem, które ma czynić, oraz złem, którego ma się wystrzegać.

Spójna antropologia stanowi dla Akwinaty podstawę jego moralnych rozważań. Antropologiczne rozróżnienia ludzkich duchowo-cielesnych władz po-

²² Por. VS, n. 46-50. 75-78.

znawczych i pożądanowych prowadzą w naturalny sposób do refleksji nad ich sprawnościami i cnotami. Każdą cnotę Tomasz wiąże z jakąś władzą w człowieku. Dotyczy to nawet nadprzyrodzonej cnoty miłości *caritas*²³. Nieobecność tego rodzaju antropologicznego rozróżnienia poziomów ludzkich władz i cnot we współczesnej refleksji prowadzi nas do trudności ze zrozumieniem Tomasza. Dlaczego ważne jest określenie, czy syndereza jest władzą czy sprawnością, a sumienie sprawnością czy aktem? Dla nas tego rodzaju pytanie może być niezrozumiałe. Dla Tomasza jednak, i jego współczesnych, chodzi o rzecz fundamentalną. Do określenia czym jest sumienie i każda inna rzeczywistość obecna w człowieku konieczna jest refleksja nad jego antropologicznym usytuowaniem. Pozwala to na dokładniejsze zrozumienie natury i roli sumienia w kontekście władz intelektualnych i pożądanowych.

Warto przypomnieć zatem pokrótce podstawowe antropologiczne pojęcia. Najgłębszym wyróżnialnym poziomem będzie sama dusza i jej powiązanie z ciałem, i związana z tym istota duszy (*essentia animae*). Z istoty duszy i jej sposobu powiązania z ciałem wynika dla Tomasza zespół władz: duchowych bądź duchowo-cieleśnych, które uzdalniają człowieka do działania (*potentiae*). Mamy tutaj zatem władze intelektualne oraz pożądanowe, zmysły, wyobraźnię i pamięć itp. Te różne władze działają w pewien stabilny sposób. Niektóre z nich działają same z siebie (jak zmysły), natomiast inne potrzebują pewnej formy doskonalenia. Przede wszystkim dotyczy to wymiaru intelektualnego i etycznego. Tu od władz przechodzimy do sprawności (*habitus*). Władze dzięki sprawnościom działają poprawnie lub błędnie. Stałe sprawności dobre noszą nazwę cnot (*virtus*), podczas gdy cechy złe stanowią wady (*vitium*). Tym samym w ich wyniku powstaje dobre lub złe działanie, akt, czyn (*actus*). Patrząc w świetle tych rozróżnień na człowieka, możemy naszkicować hierarchię zasad ludzkiego działania, gdzie najwyżej znajduje się to, co najbardziej uniwersalne, a najniżej to, co najbardziej konkretne i widzialne. Tym samym od istoty duszy i jej władz schodzimy do coraz bardziej widocznych przejawów działania w sprawnościach i poszczególnych czynach. Taka hierarchia daje nam pewnego rodzaju antropologiczną mapę, która ułatwia zrozumienie natury i sposobu funkcjonowania człowieka. Odnalezienie na niej synderezy i sumienia ułatwia zrozumienie ich roli w ludzkim działaniu.

W kontekście synderezy Tomasz pyta, czy należy ją umiejscowić na poziomie władz czy sprawności, natomiast w przypadku sumienia czy chodzi

²³ Na ogólniejszym poziomie cnot Tomasz pokazuje to w *Traktacie o cnotach. Summa teologii I-II*, 49-67, przeł. W. Galewicz, Kęty 2006, q. 50 i q. 56. W przypadku cnoty miłości *caritas* (STh II-II, q. 23, a. 2) Tomasz krytykuje Piotra Lombarda za utożsamienie tej cnoty z osobą Ducha Świętego. Na pierwszy rzut oka wydaje się to być piękna idea. Akwinata wykazuje jednak, że przy bliższej analizie działa to na szkodę cnoty miłości, ponieważ w konsekwencji odrywa ją od człowieka i jego dobrowolnego działania.

o władzę czy o czyn. Widać od razu ich bliskość i powiązanie; przy jednoczesnym podkreśleniu, że syndereza jest czymś bardziej pierwotnym i podstawowym niż sumienie. Wyjaśniając to zagadnienie Akwinata ukazuje synderezę jako naturalną sprawność, podczas gdy sumienie stanie się aktem rozumu praktycznego. Takie dookreślenia w odniesieniu do wspomnianych „poziomów antropologicznych” okazują się niezwykle przydatne. Łatwiej wówczas zrozumieć, co św. Tomasz myśli o sumieniu oraz dlaczego potrzebuje odrębnego pojęcia synderezy.

Akwinata już w *Komentarzu do Sentencji* wypracował zatem pewien zrąb doktrynalny, który będzie mu towarzyszył do końca jego kariery. I tak po pierwsze wyraźnie podkreśli, że ściśle rzecz biorąc sumienie to akt, nie władza²⁴. Po drugie uzasadnieniem jego tezy jest odwołanie się do sposobu mówienia o sumieniu – to znaczy przypisywania mu konkretnych działań. Do listy „wiązań” czy „obciążania” wymienionych w *Komentarzu* Tomasz doda, że sumienie także „usprawiedliwia lub oskarża, względnie gryzie”²⁵. Sumienie – po trzecie – działa na podstawie pewnej naturalnej sprawności pierwszych zasad; jest nią syndereza. Jest ona podstawą dla działania sumienia²⁶. Po czwarte Akwinata przyjmuje analogię pomiędzy poznaniem teoretycznym i praktycznym. W przypadku *Komentarza* Tomasz podkreśla, że sumienie dotyczy samego wniosku w moralnym sylogizmie, nie wspomina o tym w dziełach późniejszych. Niemniej jednak analogia pomiędzy działaniem intelektu teoretycznego i praktycznego pozostaje; i Tomasz chętnie się do niej odwołuje. Wreszcie – po piąte – Tomasz odwołuje się stale do zasady, że wszelki ruch domaga się jakiegoś nieruchomego elementu. Stosuje tę zasadę do naturalnej sprawności synderezy, analogicznej do sprawności poznania pierwszych zasad.

Antropologiczna precyzja Tomasza jest dziś może najbardziej potrzebnym elementem. Sumienie bywa określane różnymi szlachetnymi porównaniami, które jednak bez ich antropologicznego wyjaśnienia pozostają wyłącznie metaforami, którym można nadawać dowolny sens. Na przykład określenie sumienia jako „sanktuarium” może stanowić zarówno powód do podkreślenia jego wielkości, jak również usprawiedliwienia w odniesieniu do obchodzenia ogólnie przyjętych norm moralnych. Dookreślenie, że sumienie jest racjonalnym aktem rozeznania, którego podstawą jest sprawność synderezy, rozwinięta dalej w moralnym rozumowaniu, stanowi przypomnienie, że to dokładnie sam rozum pełni rolę

²⁴ Por. I, q. 79, a. 13 „Czy sumienie jest władzą”. Pierwsze zdanie korpusu: „Ściśle się wyrażając, sumienie nie jest władzą, lecz aktem.” Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. Summa Teologii I, q. 75-89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1999, s. 340; *De veritate*, 17, 1; przekład za *De conscientia*, s. 45–61.

²⁵ *Traktat o człowieku*, s. 341; *De conscientia*, s. 55.

²⁶ W obu przypadkach jest to temat rozważony uprzednio wobec pytania o sumienie, zob. STh, I, q. 79, a. 12, *Traktat o człowieku*, s. 335 oraz *De veritate*, q. 16; *De conscientia*, s. 15.

sanktuarium prawdy odkrywanej w ludzkim życiu. W tym znaczeniu owo sanktuarium sumienia domaga się wierności człowieka wobec odczytywanej prawdy. Sumienie może bowiem błędzić, co dzięki przeprowadzonym rozróżnieniom tym bardziej staje się widoczne. Błąd zaś nie jest w żaden sposób wyrazem ludzkiej wielkości, ale jej ułomnością, która z reguły prowadzi zarówno do niepotrzebnych ograniczeń i czasami także cierpień. Wołą Chrystusa jest natomiast posiadanie przez człowieka „życia w obfitości” (J 10,10) i do tego właśnie prowadzi wyzwolenie płynące z rozpoznania prawdy i życia w jej świetle (J 8,32).

Podstawą przekładu jest wydanie P. Mandonneta z 1929 r.; niestety, nie dysponujemy jeszcze wydaniem krytycznym tekstu Leoniny²⁷. W języku polskim nie istnieje jeszcze przekład komentarza św. Tomasza do *Sentencji* Piotra Lombarda²⁸.

Św. Tomasz z Akwinu

Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, księga 2, d. 24, q. 2, a. 3-4

ARTICULUS III Utrum synderesis sit habitus vel potentia	ARTYKUŁ 3 Czy synderesa jest sprawnością czy władzą?
Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quae veniunt in eadem divisionem, videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animae potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem, et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech., I, col. 22, t. V <i>Op.</i> Hier. Ergo videtur quod sit potentia.	ZARZUTY. Wydaje się, że synderesa jest władzą, nie sprawnością. 1. To bowiem, co podlega temu samemu podziałowi, wydaje się mieć ten sam powód. Synderesa odróżnia się bowiem od innych władz duszy, to jest od części rozumnej, sfery pożądawczej i gniewliwej, jak widać z Głosy Hieronima do Ezechiela 1²⁹. A więc synderesa jest władzą.
2. Praeterea, Hieronymus dicit Malach. II, super illud: <i>Custodite spiritum vestrum</i> etc., col. 1561. t. VI: „Spiritus di-	2. Hieronim tak komentuje słowa Malachiasza 2,15 „Strzeżcie się więc w duchu waszym”: „jest powiedziane »duch«, czyli

²⁷ *Scriptum super Sententiis*, wyd. P. Mandonnet, 2 t., Paris 1929 (księgi I i II). Komisja Leonina została powołana 18 października 1879 r. przez papieża Leona XIII (stąd jej nazwa) do krytycznej edycji dzieł św. Tomasza z Akwinu. Niestety, nie wszystkie dzieła zostały przez komisję wydane, brakuje m.in. *Komentarza do Sentencji*.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji (wybór)*, w: *Sentencje łacińskie. Św. Izidor z Sewilli, Piotr Lombard, Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. J. Szymański, B. Burliga, Kraków 2003, s. 155–243; *Kwestia o prawdzie (Super I Sent., d. 19, q. 5)*, tłum. T. Pawlikowski, w: A. Andrzejuk, M. Zembrzusi (red.), *Tomasz z Akwinu. Opuscula, Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 9, fasc. 2, Warszawa 2011, s. 221–242. Podaję za http://katedra.uksw.edu.pl/dydaktyka/bibliografie/bilb_tomasz_tlum.htm (24 I 2014 r.).

²⁹ Tomasz często stosuje tego rodzaju skrót „Ezech. I”, odsyłający do określonego rozdziału danej księgi Pisma Świętego; tutaj jest to pierwszy rozdział Księgi Proroka Ezechiela. Podobnie, używając formy skróconej, Tomasz odsyła do numeru często cytowanych ksiąg Arystotelesa czy Augustyna.

citur, non pars animalis, quae non percipit ea quae sunt Dei, sed rationalis”. Hanc autem vocat synderesim, I Ezech., col. 22, t. V. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.	nie część zwierzęca, która jest niezdolna do przyjęcia spraw Bożych, lecz część rozumna”. Tę zaś w komentarzu do Ezechiela 1 nazywa synderezą. Część rozumna oznacza jednak władzę. A więc syndereza jest władzą.
3. Praeterea, habitus non inscribitur nisi potentiae. Sed Augustinus dicit, quod universalis iuris praecepta scripta sunt in naturali iudicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium iuris sit aliquis habitus, videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quaedam.	3. Sprawności przypisuje się tylko władzy. Augustyn mówi zaś, że powszechne zasady prawa zapisane są w naturalnej ocenie, która jest synderezą. A więc jeśli jakaś sprawność dotyczy powszechnych zasad prawa, to syndereza, której są przypisane te zasady, będzie jakąś władzą.
4. Praeterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet iudicium. Cum ergo liberum arbitrium a iudicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.	4. Z identyczności aktów wnioskuje się o identyczności władz. A więc, jak widać z przytoczonego autorytetu, do synderezy należy osąd. Skoro więc wolny wybór (<i>liberum arbitrium</i>)³⁰ bierze nazwę z osądu, wydaje się, że syndereza jest tym samym co wolny wybór. Wolny zaś wybór jest władzą. Zatem i syndereza.
5. Praeterea, habitus amittitur vel per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quae etiam post mortem peccato remurmurat, cuius murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam, et non habitum.	5. Sprawność traci się przez zapomnienie bądź w jakiś inny sposób. Syndereza jednak stale pozostaje, ponieważ nawet po śmierci wyrzuca grzech, jej wyrzut bywa nazywany robakiem. Syndereza więc oznacza władzę a nie sprawność.
Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed synderesis se habet determinate ad unum, quod nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.	SED CONTRA. Władze rozumne odnoszą się do przeciwieństw. Syndereza natomiast sprowadza się do czegoś jednego, co nigdy nie błądzi. A zatem nie wydaje się być władzą, lecz sprawnością.
Praeterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes: sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in <i>Littera</i> dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.	2. Przeciwieństwa sprowadzają się do tego samego gatunku. Syndereza natomiast jest przeciwieństwem zarzewia grzechu: jak ono bowiem zawsze kusi do zła, tak syndereza zawsze prowadzi do dobra. Skoro więc zarzewie jest pewną sprawnością, jak mówi tekst³¹, to oznacza ją także syndereza.

³⁰ O trudnościach przekładu *liberum arbitrium* zob. A. Andrzejuk, *Syndereza...*, s. 115. W dalszej części oddaję to słowo także jako „wolna decyzja”.

³¹ Trudno określić, do jakiego fragmentu czy tekstu Tomasz się odnosi. Można to wywnioskować z tekstu Piotra Lombarda, Sent. II, d. 30, szczególnie roz. 8-9, niemniej brakuje tam bezpośredniego

SOLUTIO. – Respondeo dicendum, quod sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genesim*, cap. XXVI, col. 391, t. III, et Philosophus probat in VII *Physicor.*, a text. 1 ad 9, et VIII, a text. 21 ad 45, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente; ita etiam oportet quod sit in processu rationis; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo decipi potest, oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur: sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur; ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur, ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico, quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut, omne totum est majus sua parte, et hujusmodi; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigemus, ut in II *Poster.*, cap. ult., dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in I *Poster.*, cap. I, dicitur. Et ideo

ODPOWIEDŹ. Jak w przypadku ruchu rzeczy naturalnych każdy ruch pochodzi od nieruchomego poruszyciela, jak mówi Augustyn w komentarzu do księgi Rodzaju 8³², i czego dowodzi Filozof w *Fizyce* 7 i 8, i jak wszystko, co różnorodne pochodzi od tego, co zawsze pozostaje jednakowe, tak również musi być w rozumowaniu. Skoro więc rozum posiada pewną różnorodność, i w pewien sposób porusza się, skoro od zasad przechodzi do wniosków, przy czym może się tu pomylić, to każde rozumowanie musi wychodzić od jakiegoś poznania, które posiada pewną jednorodność i stałość, i które nie bierze się z dyskursywnych poszukiwań, lecz samo bezpośrednio narzuca się intelektowi. Jak bowiem rozum w teorii wyprowadza rozumowanie na podstawie kilku zasad oczywistych samych przez się, których sprawnością jest ich rozumienie (*intellectus*), tak również rozum praktyczny musi rozumować, wychodząc od jakichś zasad oczywistych samych przez się, na przykład, że nie należy czynić zła, że należy być posłusznym Bożym przykazaniom i temu podobne. Sprawnością tych zasad jest zaś synderesa. Dlatego uważam³³, że synderesa nie różni się od rozumu praktycznego co do samej substancji władzy, lecz co do sprawności, która jest w pewien sposób wrodzona naszemu umysłowi dzięki samemu światłu intelektu czynnego, podobnie jak sprawność zasad teoretycznych, na przykład, że każda całość jest większa od swojej części itp., jakkolwiek dla ich dokładnego poznania potrzebujemy zmysłów i pamięci, jak jest powiedziane

stwierdzenia, że zarzewie grzechu (*fomes*) jest sprawnością (*habitus*). Lombard utożsamia zarzewie z pożądliwością, z którą człowiek się rodzi. Jest ono czymś głębszym niż sam akt i poruszenie duszy bądź ciała, co znaczy, że jest trwałą wadą prowadzącą do zła.

³² Styl skrótów Tomasza zostaje tutaj zachowany, por. przypis 29.

³³ Rzadko Tomasz mówi w pierwszej osobie *dico*; z reguły preferuje formy bezosobowe. W tym korpusie trzykrotnie Tomasz podkreśla odrębność swojego stanowiska. Uwydatnia to jego osobiste zaangażowanie oraz odcięcie się od opinii sprzecznych z jego stanowiskiem.

dico, quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam habitui sicut nobis innato.	w ostatnim rozdziale <i>Analityk wtórych</i> 2. Dlatego więc natychmiast po zrozumieniu pojęć zostają takie zasady uznane, jak powiedziano w pierwszym rozdziale <i>Analityk wtórych</i> 1. Dlatego uważam, że synderesa oznacza albo wyłącznie sprawność, albo władzę przynajmniej pomocniczą wobec sprawności tak nam wrodzonej.
Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae sed per habitum quemdam; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.	NA ZARZUTY NALEŻY ODPOWIEDZIEĆ: Ad 1. Synderesa różni się od innych władz nie jako odrębna co do substancji władzy, ale przez jakąś sprawność, podobnie jak rozumienie pierwszych zasad różni się od rozumu teoretycznego.
Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.	Ad 2. Części rozumnej nie określa się po prostu synderesą, lecz pod tym względem, w jakim dotyczy ona tej sprawności.
Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiae, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui; sicut principia geometricalia geometriae inscribuntur.	Ad 3. Powszechnie zasady prawa przypisuje się synderesie nie tak, jak sprawność (<i>habitus</i>) władzy (<i>potentia</i>), ale raczej jak to, co zebrane przez daną władzę przypisuje się jej samej, na przykład jak zasady geometryczne przypisuje się geometrii.
Ad quartum dicendum, quod iudicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit: quia ad synderesim pertinet universale iudicium, secundum universalia juris principia: semper enim de conclusionibus per principia iudicatur; unde in scientia resolutoria iudicandi ars dicitur: sed ad liberum arbitrium pertinet iudi-	Ad 4. Osąd nie w ten sam sposób odnosi się do wolnej woli i do synderesy: ponieważ do synderesy należy ogólny osąd w świetle ogólnych zasad prawa, zawsze bowiem ocenia się wnioski w świetle podstawowych zasad, stąd wiedzę rozstrzygania w świetle pierwszych zasad (<i>scientia resolutoria</i>) ³⁴ określa się jako

³⁴ Łac. *scientia resolutoria* (w wydaniu parmeńskim *resolutiva*) to pojęcie odwołujące się do metody sprawdzania wniosków poprzez sprowadzanie ich do zasad. Tomasz rozróżnia *via resolutionis* obok *via compositionis vel inquisitionis*, por. I-II, q. 14, a. 5, gdzie jest mowa o metodologicznym aspekcie namysłu (*consilium*) – *utrum consilium procedat modo resolutorio*. W *Etyce nikomachejskiej*, będącej źródłem inspiracji dla tych rozważań Tomasza, jest mowa o tym, że „kto bowiem się namyśla, zdaje się wykonywać pracę badawczą i analityczną”, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, *Etyka nikomachejska* III, 3, Warszawa, 2002, s. 129, por. *Summa Theologiae*, I-II, q. 14, a. 5, sc. Mikołaj Olszewski w przekładzie Tomaszowego komentarza do traktatu *De Trinitate* Boecjusza przekłada termin *ratio resolvens* jako „rozum sprowadzający”, a *resolvens* jako „sprowadzanie”, zob. św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, Kraków 2005, s. 290-291. Adagium *ars iudicandi resolutoria nominatur* A. Anuskiewicz przełożył jako „umiejętność sądzenia nazywamy umiejętnością rozstrzygania w świetle pierwszych zasad”, w: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 15, a. 1, arg 3, t. II, Kęty 1998, s. 5.

cium particulare de hoc operabili, quod est iudicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.	sztukę sądzenia. Do wolnej woli natomiast należy szczegółowy osąd o konkretnym działaniu, co jest osądem wyboru. Dlatego syndereza nie jest tym samym, co wolna wola.
Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet; et simile est etiam de synderesi.	Ad 5. Nie można nigdy stracić sprawności naturalnej, jak widać to na przykładzie sprawności pierwszych zasad teoretycznych, którą człowiek ma zawsze, to samo dotyczy także synderezy.
ARTICULUS IV Utrum conscientia sit actus	ARTYKUŁ 4 Czy sumienie jest aktem
Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit, <i>Sup. epist. ad Rom.</i>, cap. II, v. 15, col. 893, t. IV, quod conscientia est spiritus corrector et paedagogus animae, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animae. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.	ZARZUTY. Wydaje się, że sumienie nie jest aktem. 1. Orygenes mówi bowiem w komentarzu <i>Listu do Rzymian</i>, że sumienie jest duchem upomnienia, pedagogiem duszy i jej towarzyszem, dzięki któremu oddala się ona od złych, i przylega do dobrych. Duch jednak albo oznacza władzę, albo nawet samą istotę duszy. Stąd widać, że sumienie nie jest aktem.
2. Praeterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo iudicat, et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed iudicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.	2. Sumienie, jak je opisują niektórzy, jest rozporządzeniem rozumu, który osądza i wiąże do działania bądź powstrzymania się od niego. Taki jednak sąd dotyczący określonego działania lub powstrzymania się od niego, jak już powiedziano, zależy od wolnej decyzji (<i>liberum arbitrium</i>). A zatem sumienie jest wolną decyzją. Wolna decyzja nie jest jednak aktem. A zatem i sumienie nie jest aktem.
3. Praeterea, in Glossa Ezech., I, dicit Hieronymus, col. 22, t. V, postquam de synderesi locutus est: "hanc autem conscientiam interdum praecipitari videmus." Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.	3. Ponadto w Glosie do Ezechiela 1 Hieronim po omówieniu synderezy dodaje: „widzimy właśnie upadek tego sumienia”. A zatem wydaje się, że sumienie jest tym samym, co syndereza. Syndereza nie oznacza jednak aktu, ale władzę bądź sprawność. A więc dotyczy to także sumienia.

4. Praeterea, conscientia est scientia quaedam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.	4. Sumienie jest rodzajem wiedzy. Wiedza zaś oznacza sprawność. A zatem i sumienie jest sprawnością.
5. Praeterea, Damascenus dicit, lib. IV <i>Fid. orth.</i> , cap. XXII, col. 1199, t. I, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quae est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.	5. Jan Damasceński mówi, że sumienie jest prawem naszego intelektu. Jednak prawo intelektu jest samym prawem naturalnym, który jest sprawnością zasad prawa. Wydaje się więc, że sumienie jest sprawnością a nie aktem.
6. Praeterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est regulatus. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.	6. Każdy czyn albo powoduje sprawność, albo przynajmniej jest kierowany jakąś sprawnością. Jeśli więc sumienie jest jakimś aktem, wówczas przy jego wielokrotności albo powstanie sprawność, którą można określić mianem sumienia, albo owe czyny pochodzą z jakiejś sprawności, co sprowadza się do tego samego ³⁵ .
Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.	SED CONTRA 1. Mówi się, że sumienie obciąża grzeszącego. Ten dodatkowy ciężar grzechu musi wynikać stąd, że odnosi się do czynnego przeciwstawienia się działania rozumu. Wynika stąd, że sumienie oznacza czynne działanie rozumu.
Praeterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.	2. Jak już powiedziano, niektórzy określają sumienie rozporządzeniem rozumu. Rozporządzenie jednak oznacza jakiś akt, wedle którego rozum uznaje coś za obowiązek do wykonania. A więc sumienie oznacza akt.
SOLUTIO. – Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita; et sic sumitur 1 Tim. 1, 5: <i>Charitas procedit de conscientia bona</i> . Glossa: “idest spes; quia ex meritis quae conscientia tenet, motus spei insurgit.” Quandoque vero dicitur habitus, quo quis	ODPOWIEDŹ. Należy wyjaśnić, że sumieniu przypisuje się wiele znaczeń. Czasami bowiem sumieniem nazywa się same poruszenie sumienia ³⁶ . To znaczenie widać w 1 Tm 1,5: „miłość płynie z dobrego sumienia”. Głosa: „to znaczy nadzieja, ponieważ z zasług, o których świadczy sumienie, powstaje poruszenie nadziei”.

³⁵ Łacińskie *actus* łączy zarówno „akt”, jak i „czyn”. Podany argument wiąże się z antropologią: czyny albo prowadzą do sprawności, albo się z niej się wywodzą. Skoro zastosowanie tej zasady do aktu-sumienia prowadzi do wyprowadzenia także sumienia-sprawności, to nie może być on wyłącznie czynem. Tomasz uznaje wniosek za oczywisty, i już go nie podaje: a zatem sumienie jest sprawnością, a nie aktem.

³⁶ Gra słów: *conscientia* – *res conscita*.

disponitur ad consciendum; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt, quod conscientia quandoque potentiam nominat; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum: quod patet, si diligenter omnes potentiae animae inspiciantur.	Czasami natomiast sumieniem nazywa się sprawność, która uzdalnia do aktów sumienia; w tym znaczeniu samo prawo naturalne oraz sprawność rozumu zwykło się nazywać sumieniem. Niektórzy wreszcie mówią, że sumienie oznacza także władzę duszy. Takie określenie jest jednak niezmiernie obce i niewłaściwe. Widać to wyraźnie, gdy starannie rozpatrzy się wszystkie władze duszy.
Nullus autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum: nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum; unde quamdam actualem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur: sed quae sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.	Żaden z tych sposobów orzekania o sumieniu nie oddaje tego, co zazwyczaj przypisuje się sumieniu, mianowicie zobowiązanie bądź zwiększanie ciężaru grzechu. Nikt bowiem nie może być zobowiązany do konkretnego działania bez uświadomienia sobie tego, że to a to powinno być zrobione. Wynika stąd, że przez sumienie w powszechnej mowie rozumie się aktualne działanie rozumu. Co zaś jest owym aktualnym działaniem, pozostaje do rozpatrzenia.
Sciendum est igitur, quod, sicut in VI <i>Ethic.</i>, cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus, pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed mino-	Trzeba zaś wiedzieć, zgodnie z tym, co mówi Filozof w <i>Etyce</i> 6, że rozum w tym, co dotyczy wyboru i rezygnacji posługuje się syllogizmami. Syllogizm zaś zawiera potrójne działanie rozumu, zgodnie z trzema przesłankami, gdzie na podstawie dwóch z nich wnioskuje się trzecią. Dotyczy to także omawianego zagadnienia, ponieważ rozum w praktyce działania osądza szczegóły na podstawie ogólnych zasad. Ponieważ zaś ogólne zasady praworządności należą do synderesy, natomiast racje bliższe działaniu należą do sprawności, i tym różni się rozum wyższy i niższy³⁷, tak więc synderesa w tym syllogizmie dostarcza przesłanki większej i jej działanie

³⁷ Św. Tomasz opisuje rozum wyższy i niższy w komentarzu do 2 księgi *Sentencji*, d. 24, q. 2, a. 2, ukazując, że nie chodzi o różne władze ani o rozróżnienie pomiędzy intelektem praktycznym i teoretycznym, co raczej o to, do czego intelekt się odwołuje. Rozum wyższy sięga do idei wiecznych i boskich, podczas gdy rozum niższy opiera się na tym, co dostrzega w rzeczach stworzonych i czasowych. Z tego względu rozum wyższy jest doskonalony przez mądrość, natomiast rozum niższy przez wiedzę.

rem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae.	jest aktem synderezy, podczas gdy przesłanki mniejszej dostarcza rozum wyższy bądź niższy i jego działanie jest jego aktem, natomiast działanie rozumu wobec wyłonionego wniosku jest dziełem sumienia.
Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum: conclusio autem, quae est, adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti vel de praeterito vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur: vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit: et propter hoc etiam dicitur sententia, vel dictamen rationis: et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis; sicut patet in haeretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret: quia ratio superior perversa est in hoc quod credit, iuramentum simpliciter esse prohibitum.	Na przykład synderesa daje przesłankę „należy unikać wszelkiego zła”; rozum wyższy przyjmuje przesłankę „cudzołóstwo jest złe”, ponieważ jest zakazane prawem Bożym, mógłby ją przyjąć także rozum niższy ze względu na niesprawiedliwość czy nieuczciwość. Następujący wniosek, że „należy uniknąć tego cudzołóstwa”, należy do sumienia, i jest czymś obojętnym, czy dotyczy on teraźniejszości, przeszłości czy przyszłości; ponieważ sumienie gani zarówno czyny już dokonane, jak planowane. Stąd też przyjmuje się nazwę sumienia (<i>con-scientia</i>), jako wspólną z kimś wiedzę (<i>cum alio scientia</i>), ponieważ ogólna wiedza została zastosowana do określonego czynu, a także dlatego, że dzięki sumieniu ktoś jest świadom tego, co robi lub zamierza uczynić. Z tego powodu określa się ją osądem bądź poleceniem (<i>dictamen</i>) rozumu. Z tego też względu sumienie może błędzić: nie ze względu na błąd synderezy, ale z powodu błędu rozumu. Widać to w przypadku heretyka, któremu sumienie nakazuje, żeby raczej pozwolił się spalić niż złożył przysięgę, ponieważ rozum wyższy w tym błądzi, że przyjmuje bezwzględny zakaz przysięgi.
Et secundum hunc modum patet, qualiter differant synderesis, lex naturalis, et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.	W tym znaczeniu widać, jak różni się synderesa od prawa naturalnego i sumienia: ponieważ prawo naturalne oznacza same powszechne zasady prawa, podczas gdy synderesa oznacza sprawność ich rozoznawania bądź władzę ze sprawnością. Sumienie natomiast oznacza zastosowanie jakiegoś przykazania prawa naturalnego do określonego działania w formie wniosku.

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animae.	ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY. Ad 1. Słowem „duch” określa się czasem duchowe działanie bądź duchowy dar, i w ten sposób jest tutaj użyte to słowo, a nie w odniesieniu do natury duszy.
Ad secundum dicendum, quod iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se vel est in universalis, et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis agendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva: quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI Ethic., ubi supra, dicitur.	Ad 2. Osąd i wolna decyzja (<i>liberum arbitrium</i>) dotyczą zarówno sumienia, jak synderesy, choć w różny sposób. Ponieważ więc do wolnej decyzji należy osąd na zasadzie uczestnictwa, ponieważ sążenie nie należy bezpośrednio do samej woli, stąd sam osąd wyboru należy do wolnej decyzji (<i>liberum arbitrium</i>). Bezpośredni osąd zaś jest albo ogólny, i tak należy do synderesy, albo dotyczy szczegółów, pozostając w granicach poznania, i należy do sumienia, stąd zarówno sumienie, jak wybór są jakąś konkluzją dotyczącą poszczególnego działania, sumienie jednak dotyczy wyłącznie wniosku poznawczego, wybór – pożądawczego, ponieważ tego rodzaju wnioski występują w działaniu, jak powiedziano w <i>Etyce</i> 6 zgodnie z powyższym cytatem.
Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et iudicium utrique attribuitur, et praecipue iudicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis iudicium in particularibus: et ideo non dixit synderesim praecipitari, sed conscientiam.	Ad 3. Cała moc wniosków bierze się z pierwszych zasad, stąd często sumienie i synderesa bywają traktowane zamiennie, a osąd przypisywany bywa im obu, a szczególnie osąd ogólny. Nie ulega on jednak zepsuciu ze względu na upodobanie w grzechu, lecz raczej osąd szczegółowy. Z tego względu Hieronim mówi nie o upadku synderesy, ale sumienia.
Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest: est enim scire in habitu et scire in actu; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.	Ad 4. Sumienie może oznaczać zarówno akt, jak sprawność: jest bowiem wiedza rozumiana jako sprawność oraz wiedza w akcie. Stąd też i sumienie można różnie określać, jak powiedziano.
Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo praecipue actus conscientiae elicitur.	Ad 5. Sumienie w znaczeniu sprawności można nazwać prawem naturalnym, ponieważ z tej sprawności wyłania się akt sumienia.

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiae, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi: quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quae eliciuntur ab eis, et praecipue earum quae sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiae, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

Ad 6. Sprawność, z której rodzi się akt sumienia, nie jest sprawnością odrębną od sprawności rozumu i synderesy. Nie wyróżnia się bowiem nowej sprawności w stosunku do zasad i wniosków z nich wynikających, a przede wszystkim w stosunku do zastosowania ich do poszczególnych przypadków, których nie da objąć się sprawnością wiedzy poza tym, co mieści się w jej ogólnych zasadach.

Andrzej Pietrzak, *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 457.

Książka pt. *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej* (Lublin 2013) ukazała się nakładem Wydawnictwa KUL. Dzieło zadedykowane zostało wybitnemu teologowi fundamentalnemu i metodologowi teologii, ś.p. ks. prof. Marianowi Ruseckiemu.

Rozdział I – „Metodologiczno-teologiczny kontekst problematyki modelu i teologii latynoamerykańskiej” (s. 27–113) – ma charakter wprowadzający. Autor przedstawił w tej części książki model ewangelizacji kultury i inkulturacji wiary oraz teologię latynoamerykańską. O decyzji zamieszczenia osobnego rozdziału traktującego o tych kwestiach dowiadujemy się w końcowej części pracy – „An outline of the book”. Przesądzić miało o tym ubóstwo literatury przedmiotu w języku polskim, a także prezentacja tematu w kategoriach nienaukowych („There is a deficiency in source materials on Latin American Theology in the Polish language, and the idea about it is rather presented in slogans” – s. 400).

W rozdziale II – „Model organiczno-wstępujący” (s. 115–207) autor zwrócił uwagę na rzeczywistość, będącą „uczestnikiem” ewangelizacji i teologii. Mamy tu do czynienia ze specyficzną personifikacją (antropomorfizacją) owej „rzeczywistości”. Bardzo złożona, wieloaspektowa, obejmująca różnorakie „obszary” działań jest ona „uczestnikiem” głoszenia Ewangelii i metodycznie uprawianej teologii. Skoro taka sytuacja ma miejsce, to imperatywem jest – stwierdził A. Pietrzak – poznawanie rzeczywistości. Wskazał także na ontologię miłości, o której stanowi m.in. „sakramentalność stworzeń i historii”. Stwierdzenie to jest oryginalne. Domagałoby się jednak zestawienia sakramentalności w ogóle z jej aplikacją do stworzeń i do historii. W tym ujęciu zagadnienia „przebrzmiewa” wyraźnie koncepcja teologicznofundamentalna, analizowana przez wspomnianego wyżej M. Ruseckiego.

Autor wskazuje również na Kościół, będący „w stanie permanentnej misji ewangelizacyjnej” i jako „wspólnotę uczniów i misjonarzy Jezusa Chrystusa”. Określenie to powraca w pracy i w innych miejscach. Oryginalną refleksję

odnajdujemy w analizie tematu, jakim jest świat wielokulturowy i miejsce w tym świecie Kościoła, jako sakramentu Chrystusa.

A. Pietrzak zwrócił uwagę na *inkulturację* jako metodę pracy ewangelizacyjnej, czyli właśnie działania (a nie teoretyzowania) uczniów i misjonarzy Jezusa Chrystusa. W prezentowanym „Modelu organiczno-wstępującym” istotną rolę odgrywa dialog, w którym uczestniczy wspólnota eklezjalna. Określenie to ma wyjątkową wymowę. Dialog odnosi się nie do członka Kościoła, lecz dotyczy całej wspólnoty ochrzczonych i powołanych do urzeczywistniania prawdy o Trójjedynym Bogu w świecie, co dzieje się poprzez spotkanie, rozmowę, wspólne podejmowanie dzieł o wymiarze społecznym. Autor wyróżnił następujące dialogi: wewnątrzkościelny, ekumeniczny, międzyreligijny, społeczny i międzykulturowy. Wkomponowanie w strukturę modelu organiczno-wstępującego wskazanych treści dialogu jest istotne, choć sam dialog może zaistnieć również w innych modelach. Ostatecznie A. Pietrzak skoncentrował się na „Metodzie widzieć – oceniać – działać” jako składowej omawianego modelu. Podjętą refleksję nie należy uważać za *novum* w polskiej literaturze przedmiotu. Jest to popularna metoda, omawiana nie tylko w opublikowanych pracach z zakresu misjologii, ale też pracach dyplomowych, zrealizowanych na polskich fakultetach teologicznych w ostatnich dziesięcioleciach.

Rozdział III – „Model wyzwolenia” (s. 209–316) – został tak zbudowany, by móc odpowiedzieć na fundamentalne pytania: „Cur liberato hominis?”; „Liberato hominis a quo?”; „Liberatio hominis ad quo?”; „Quomodo liberatio hominis?”. Pytania przedłożono w języku łacińskim, co w kontekście problematyki dotyczącej szczególnie ważnego problemu wielorakiego wyzwolenia (człowieka jako jednostki i wspólnoty) w Ameryce Łacińskiej jest bardzo wymowne. Ameryka Łacińska wpisana jest w wielką, dostojną tradycję kultury łacińskiej. Autor zauważył kontekst genezy i powstania (używa tu słowa „narodziny”), a następnie rozwoju teologii wyzwolenia. Obecnie bez uwzględnienia czy naświetlenia „kontekstu” nie można podejmować poważnej, a zatem kompetentnej, twórczej refleksji teologicznej. Mistrzem tego ujmowania zagadnienia jest Hans Waldenfels, który widział konieczność uprawiania teologii, w tym teologii fundamentalnej, w kontekście kultury i innych szczegółowych nawet wymiarów rzeczywistości. Ponadto A. Pietrzak omówił zbawienie w Jezusie Chrystusie (które zawsze jest wyzwoleniem człowieka „od” i „ku”) oraz wyzwolenie w historii. Jeden z podrozdziałów został opatrzony tytułem: „Antropo-socjo-eko-eklezjo-poiesis”. Sformułowanie to wyrażać ma ideę wielorakiego wyzwolenia człowieka, którego sfery (przestrzenie, wymiary) są ze sobą powiązane czy wręcz wzajemnie się przenikające. Nie da się jednak ukryć, że sformułowanie powyższe ma charakter niemal „tajemniczy”.

Wyzwolenie – stwierdził A. Pietrzak w rozdziale III zatytułowanym „Model wyzwolenia” – kieruje się w stronę prawdy. Wskazał na jego odniesienia, zgodnie z ideą ewangeliczną. Według Dobrej Nowiny tylko prawda i jej poznanie ma moc uczynienia człowieka wolnym. Prawda czyni też wyzwolonymi – wolnymi całe społeczności ludzkie, wychodzące dzięki niej z wszelkich form nieludzkiego zniewolenia. Wyzwolenie jest imperatywem, a nie propozycją czy postulatem. Chrześcijanie mają siebie i innych przygotowywać do przyjęcia prawdy: o Jezusie Chrystusie, o Kościele, o człowieku i wspólnocie. Ważne jest w tym modelu *mikro-* i *makronawrócenie*; o kwestiach tych traktują rozważania zawarte w podsumowaniu rozdziału.

W rozdziale IV – „Model inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego” (s. 317–386) – autor podjął problem oryginalny, raczej słabo akcentowany w refleksji dotyczącej inkulturacji. Podrozdział zatytułowany „Czerpać z własnej studni oraz ze studni obcych” jest co najmniej kontrowersyjny. Nie wgłębiając się w treść tego sformułowania, intuicyjnie można dodać – „ze studni obcych” – „o ile nie są zatrute”. Autor omówił także teologiczne inspiracje życia wewnętrznego. Nakreślił fundamentalne prawdy teologiczne dotyczące słowa Bożego, miłości trynitarniej, Jezusa Chrystusa i Jego „szkoły” oraz Maryi „Bogurodzicy matki [powinno być Matki] chrystycznej *poiesis* ludzkości”. Refleksję przeprowadzoną w rozdziale IV zamyka podrozdział zatytułowany „Kulturowy broker”.

Według A. Pietrzaka wskazanie powyższych modeli stanowi *novum* w refleksji teologicznej z zakresu teologii latynoamerykańskiej. Nikt z badaczy – twierdził – jeszcze nie ujmował tak „tematu” oraz nie odnosił owych modeli do wielu sfer życia. Podkreślić należy, że autor temat ten zgłębiał – jak sam zaznaczył w innym miejscu – przez lat trzydzieści, od chwili podjęcia studiów seminaryjnych w Brazylii, gdzie pracował również jako misjonarz (członek zgromadzenia zakonnego Księży Werbistów). W książce przywołane zostały liczne pozycje autorów latynoamerykańskich. Publikacje te stanowią wartościowy przewodnik bibliograficzny.

Mimo wielu walorów pracy, mankamentem jest wprowadzenie licznych pojęć bez odpowiedniego ich zdefiniowania; dotyczy te chociażby takich terminów, jak: *implementacja* (określenie przewijające się przez całą pracę), *poiesis*, *emfaza*, *mikro-* i *metanarracje*, *fosylizacja*, *autopoietyczne*, teolog jako „autsajder”, np. s. 22. W pracy są zdania czy ich fragmenty niezrozumiałe dla czytelnika, który nie przeszedł specjalistycznego kursu z zakresu lingwistyki oraz hermeneutyki. Praca zyskałaby na wartości, gdyby nie było w niej nadmiaru owych pojęć „zamkniętych” – obcych, nowych, nowo utworzonych (neologizmów). Jeśli wprowadzamy je na grunt polski, należy we wstępie je wyjaśnić.

W recenzowanej pracy zostały przywołane osoby, które nie mają nic wspólnego z refleksją z zakresu teologii latynoamerykańskiej: Józef Tischner, czy Zbigniew Brzeziński bądź (sic!) Zygmunt Bauman. „Ozdabianie” pracy nazwiskami powszechnie znanymi nie podnosi jej waloru.

W pracy zdecydowanie brakuje odniesień do konstatacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat teologii latynoamerykańskiej. Z kolei książka Radosława Jaszcuka pt. *Ewangelizacja kulturi inkulturacja Ewangelii w świetle dokumentu końcowego IV Konferencji Generalnej Episkopatu Latynoamerykańskiego i posynodalnej adhortacji apostolskiej Ecclesia in America* (Warszawa 2012) została tylko wskazana w jednym przypisie, a jest to dzieło, w którym odnajdujemy wiele kwestii rozważanych przez A. Pietrzaka w jego książce. Zarówno w przypisie, jak i w bibliografii błędnie podany został rok opublikowania tego dzieła [20012]! W częściach obcojęzycznych ocenianej rozprawy przytoczone są informacje, których w ogóle nie ma w tekście polskim. Co więcej, dzieło mogło być poddane (dodatkowej) superrewizji redaktorskiej, bowiem są w niej błędy, których być nie powinno (np. zaimki osobowe dotyczące Jezusa Chrystusa raz są zapisywane małą literą, raz dużą). Zabrakło w bibliografii pozycji: J. Różański (red.), *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II* (Warszawa 2003). W tym ostatnim dziele zamieszczona została m.in. *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in America Ojca Świętego Jana Pawła II* (w przekładzie R. Jaszcuka) 243–338, którego to tłumaczenia A. Pietrzak w swojej pracy nie wymienił.

Sumując, stwierdzam, że książka A. Pietrzaka – mimo wskazanych uchybień – ma charakter oryginalnego studium interdyscyplinarnego z zakresu misjologii, teologii fundamentalnej oraz latynoamerykanistki.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio, a cura Mons. M. Jędraszewski, don J. Słowiński, Poznań 2013, ss. 615

Ks. Zenon Kardynał Grocholewski 26 maja 2013 r. obchodził złoty jubileusz przyjęcia święceń prezbiteratu z rąk ówczesnego metropolity poznańskiego ks. abpa Antoniego Baraniaka. Jubileusz szczególnie uroczysto obchodzono w Poznaniu, ale przeżywany był w całej Polsce, a nawet w katolickich środowiskach naukowych całego świata. Pięćdziesiąt lat posługi kapłańskiej ks. kard. Grocholewskiego podzielić można na trzy etapy: praca jako wikariusza

w Poznaniu (1963–1966), studia prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1966–1972) oraz praca w ważnych instytucjach Stolicy Apostolskiej: w latach 1972–1999 w Najwyższym Trybunale Papieskim – w Sygnaturze Apostolskiej, a obecnie (od 1999 r.) w Kongregacji Nauczania Katolickiego. Ksiądz Kardynał jest najwyżej stojącym w hierarchii kościelnej dostojnikiem pochodzącym z Polski, bliskim współpracownikiem i przyjacielem kilku papieży, wybitnym naukowcem w zakresie filozofii, teologii, a zwłaszcza prawa kanonicznego, bardzo szanowanym organizatorem i moderatorem nauczania katolickiego w całym świecie. Piastuje on jedną z najwyższych funkcji w Kościele, które odpowiada zakresem stanowisku ministra edukacji oraz nauki i szkolnictwa wyższego w odniesieniu do katolickich uczelni na całym świecie.

Wyrazem wdzięczności i uznania dla osoby i dokonań Jubilata jest okolicznościowa publikacja *Quod iustum est et aequum. Scritti in onore del Cardinale Zenone Grocholewski per il cinquantesimo di sacerdozio*, w której ponad sześćdziesiąt osobistości z całego świata zadedykowało Księdzu Kardynałowi swoje refleksje naukowe, głównie z takich dziedzin, jak prawo kanoniczne czy szeroko pojęta problematyka edukacji, szczególnie katolickiej. Księga wydana została bardzo starannie, w formacie A4, z kopiami XVII-wiecznych rycin Poznania i Rzymu na wewnętrznych stronach okładek, czyli miast, w których przepracował całe swoje życie. Księga została wydana staraniem i pod redakcją ks. abpa Marka Jędraszewskiego, Metropolity Łódzkiego oraz ks. Jana Słowińskiego z Wydziału Teologii Uniwersytetu Poznańskiego. Wydawcami książki są: Archidiecezja Poznańska, Wydział Teologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Towarzystwo im. Hipolita Cegielskiego w Poznaniu.

Cała publikacja została podzielona na pięć części: część wstępną, trzy części z referatami naukowymi, a na końcu wybór 19 fotografii z ważnych momentów życia Jubilata, zwłaszcza z papieżami: Pawłem VI, Janem Pawłem II, Benedyktem XVI i Franciszkiem.

W części wstępnej (s. 5–31) zamieszczono zdjęcie i herb biskupi Jubilata (z hasłem: *Illum oportet crescere*), listy gratulacyjne najwybitniejszych postaci Kościoła oraz wykaz osób, które nadesłały gratulacje. Opublikowano: listy gratulacyjne papieża Franciszka oraz papieża seniora – Benedykta XVI, Wprowadzenie do jubileuszu pióra ks. abpa Stanisława Gądeckiego, metropolity poznańskiego, pisma gratulacyjne kard. Angelo Sodano, dziekana kolegium kardynalskiego, abpa Józefa Kowalczyka – Prymasa Polski, abpa Celestino Migliore – Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, a także list z życzeniami i podpisami pracowników Kongregacji Wychowania Katolickiego. Na końcu tej części zamieszczono pełną listę osobistości kościelnych (57), naukowych (19) i władz świeckich (17), którzy nadesłali noty gratulacyjne.

W pierwszej naukowej części księgi jubileuszowej (s. 33–124) zamieszczono artykuły prezentujące działalność i osiągnięcia ks. kard. Grocholewskiego oraz miejsca związane z jego życiem i działalnością. Otwiera ją laudacja ks. abpa Marka Jędraszewskiego (s. 34–41), wcześniej profesora i biskupa pomocniczego w Poznaniu, a od 2012 r. metropolity łódzkiego. Opisuje on w niej bogate życie Jubilata (ur. 11 października 1939 r.), jego lata młodzieńcze, seminaryjne, pracę wikariuszowską w Poznaniu, studia w rzymskim Uniwersytecie Gregoriańskim, pracę w Najwyższym Trybunale Sygnatury Apostolskiej, późniejszą pracę profesorską w tymże Uniwersytecie Gregoriańskim, w Papieskim Uniwersytecie Laterańskim oraz w Studium Rotalnym. Przypomina, że 22 grudnia 1982 r. został mianowany biskupem tytularnym oraz że w Sygnaturze Apostolskiej awansował kolejno do funkcji kanclerza, sekretarza i prefekta (od 1998), pracował nad reformą Kodeksu Prawa Kanonicznego, a 15 listopada 1999 r. został przez Jana Pawła II mianowany prefektem Kongregacji Wychowania Katolickiego. Natomiast 21 lutego 2001 r. został podniesiony do godności kardynała. Ponadto abp Jędraszewski przywołuje inne aspekty z życia Kardynała, m.in. podkreśla jego współudział w erygowaniu dwóch wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych w Polsce (Toruń i Szczecin), jego obecność na wielu uniwersytetach na całym świecie, a także przypomina o odznaczeniu go przez 21 uniwersytetów tytułem doktora honorowego.

Pracę Jubilata jako wikariusza parafii Chrystusa Odkupiciela w Poznaniu (1963–1966) opisał biskup pomocniczy w Poznaniu – ks. dr Grzegorz Balcerek (s. 42–47). Ks. bp senior kaliski Stanisław Napierała przeanalizował dzieje Seminarium Archidiecezjalnego w Poznaniu w okresie, gdy studiował w nim i odbywał formację do kapłaństwa kard. Zenon Grocholewski (s. 48–53). Ks. dr Jan Słowiński napisał *Uwagi historyczno-prawne o Studium Trybunału Roty Rzymskiej*, w którym wyklada także jubilat (s. 62–70). Ks. Rafał Rybacki opisał dzieje starożytnej stolicy biskupiej Agropoli, która w latach 1982–2001 była stolicą tytularną abpa Grocholewskiego (s. 72–76), a prof. Giorgio Marino opisał rzymski kościół św. Mikołaja w Więzieniu, będący kościołem tytularnym kard. Grocholewskiego (s. 78–82). Ks. dr Paweł Malecha, obecnie promotor sprawiedliwości w Sygnaturze Apostolskiej, napisał interesujący artykuł o Kardynale i kompetencjach Sygnatury Apostolskiej, z uwzględnieniem pracy Jubilata w tym trybunale (s. 84–92). Ks. biskup świdnicki – Ignacy Dec – napisał artykuł *Vir bonus et sapiens, dicendi peritus* (s. 94–101), w którym opisał nie tylko życie Jubilata, lecz także wyeksponował jego oddanie prawu oraz popieranie prawa naturalnego i wychowania integralnego, a także jego wielkie zaangażowanie w dialog między Kościołem i uniwersytetami oraz między teologią i innymi dyscyplinami naukowymi; przeanalizował też zaangażowanie Kardynała w popieranie katolickich środków społecznego przekazu.

Ponadto w części pierwszej zamieszczono artykuły F.X. Dumortier SJ (*L'université à la croisée des chemins*; s. 34–61), ks. bpa pomocniczego poznańskiego, Z. Fortuniaka (*Un appel, diverses vocations*; s. 102–115), M. Króla (o Jubilacie jako *Distinguished Person of Organic Work*; s. 116–120) i V. Han-Sun Chiang, rektora Katolickiego Uniwersytetu Fu Jen w Taipei na Tajwanie (s. 122–124). Z racji wielości artykułów i szczupłości miejsca w dalszym ich opisie podaję tylko oryginalne tytuły, oddające poruszane treści.

W części drugiej jubileuszowego tomu (s. 125–288) zamieszczono artykuły 17 autorów (z tego sześciu z Polski), poświęcone różnym szczegółowym zagadnieniom (z różnych zakresów prawa kanonicznego): 1) prawu materialnemu małżeńskiemu, 2) prawu procesowemu, 3) wychowaniu w wyższych seminariach duchownych, 4) posłudze kapłańskiej, 5) uchylaniu ustaw kościelnych, 6) prawu karnemu, 7) prawu majątkowemu, 8) prawu administracyjnemu i 9) prawu o uniwersytetach katolickich. I tak zamieszczono tu następujące artykuły:

ad 1) *L'indissolubilità del matrimonio e la possibilità del sua dissoluzione* (B. Nowakowski, s. 240–250);

ad 2) *Ricorso alla Segnatura contro il rifiuto del libello da parte del decano della Rota Romana per indubbia incompetenza ex can. 1400 par. 2* (M.J. Arroba Conde, CMF; s. 126–133); *Grochowski for the Defense* (P.J. Brown; s. 134–139); *The Nullity of Marriage Process as the Search of Truth* (R.L. Burke; s. 140–153); *Brevi cenni prodromici sull „amministrativizzazione” del processo penale canonico* (J. Llobell; s. 214–221); *Die Fristen für den Rekurs gegen die Untätigkeit im CIC und im CCEO* (N. Schöch; s. 252–261);

ad 3) *El ambiente formative del seminario mayor y los principals responsables* (A.D. Busso; s. 154–163);

ad 4) ? *La vita e il ministero del sacerdote alla luce della lettera pastorale del cardinal Aleksander Kakowski ai sacerdoti dell'arcidiocesi di Varsavia del 12 aprile 1936* (W. Góralski; s. 194–203); *Nuove strutture gerarchiche dell'incardinazione de carattere personale* (H. Stawniak; s. 272–281);

ad 5) *Abrogazione esteriore della legge ecclesiastica (can. 20-21 CIC)* (G. Dzierżoń; s. 170–177);

ad 6) *Osservazioni sul delitto nel cic vigente* (P. Erd?; s. 178–193); *Das kirchliche Strafrecht: Reformbedarf und Perspektiven* (K. Lüdicke; s. 222–231);

ad 7) *The Reduction of a Former Parish Church to Profane use in the Light of the Recent Jurisprudence of the Apostolic Signatura* (F. Daneels; s. 164–169); *Gli atti di amministrazione dei beni ecclesiastici* (L. Świto; s. 282–288);

ad 8) *I principi di base del funzionamento dell'amministrazione della Chiesa* (J. Krukowski; s. 204–213); *Fragen um das Verwaltungsverfahren in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung* (H. Schwendenwein; s. 262–271);

ad 9) *La personalità giuridica delle Università Cattoliche. Alcune note canonistiche* (G. Montini; s. 232–238).

Większość artykułów dotyczy prawa procesowego, którym przez niemal całe życie kapłańskie zajmował się Jubilat.

W części trzeciej omawianej publikacji (s. 290–599), poświęconej problematyce wychowania, analizowane są tak różne jej aspekty, jak: historia wychowania, znaczenie studiów filozoficznych i teologicznych, kształcenie moderatorów seminaryjnych oraz przyszłych duchownych, działalność uniwersytetów katolickich (Manila, Rzym), wizja pedagogiki kard. Grocholewskiego, współczesne tendencje w szkolnictwie wyższym, tendencje laickości, problemy bioetyki, liturgiki, katechetyki, kształcenia muzycznego w uczelniach katolickich, nauka społeczna Kościoła i etyka w zarządzaniu szkołami.

Artykuły pochodzą od autorów z różnych stron świata i opublikowane zostały w sześciu językach: francuskim, angielskim, niemieckim, włoskim, hiszpańskim i niderlandzkim.

W języku francuskim opublikowano: *Nouveaux temps, nouveaux étudiants, nouveaux professeurs* (B.M. Barth; s. 290–299); *Philosophie et théologie dans la formation académique* (D.P. Capelle-Dumont; s. 352–359); *Charité de l'Eglise Catholique L'exemple de la Confédération Caritas Internationalis* (J.P. Durand; s. 390–401); *L'accompagnement des étudiants à l'université catholique aujourd'hui* (G.R. Thivierge; s. 556–561); *Pour une éthique du management scolaire. La Doctrine Sociale de l'Eglise* (E. Verhack; s. 582–591).

W języku angielskim zamieszczono: *Higher education for ethics and values: A shared responsibility* (S. Bergan); *A beacon of Christian Wisdom in the Far East: The Pontifical and Royal University of Santo Tomas in Manila* (H.V. Dagohoy); *The Place of Theology in the University, Church and Society* (A. Denaux); *Achievement in Catholic and Public Schools: Another Reason We Need Catholic Schools* (J.J. Hennessy); *The University and its Place in Shaping Visions of Europe – Reflection on a Special Occasion* (J. Sedlak); *The Importance of Teaching Church Music at Theological Seminaries* (R. Tyrała).

W języku niemieckim opublikowano: *Kirchliche Hochschulstudien vor den Herausforderungen gegenwärtiger Entwicklungen der internationalen Hochschulpolitik* (F. Bechina; s. 300–325); *Priesterbildung im Mittelalter* (W. Brandmüller; s. 342–350); *Über die postsäkulare Gesellschaft* (A. Marga; s. 424–448); *Das Problem der Ausbildung von Priesteramtskandidaten in der Diözese Breslau in den Jahren 1742–1811* (J. Myszor; s. 472–479);

Die Katechetenusbildung angesichts der Herausforderungen der Gegenwart (J. Szpet; s. 548–555).

W języku włoskim zamieszczono: *Sana laicità o laicità positiva?* (G. Dalla Torre Del Tempio di Sanguinetto; s. 368–375); *Sfide contemporanee nell'educazione cristiana (prospettiva pedagogica del Cardinale Z. Grocholewski)* (J. Mastalski; s. 450–459); *I seminaristi: alcune osservazioni per aprire un dibattito serio* (W. Mering; s. 460–470); *La visita di Giovanni Gentile a Brescia e il memorial degli insegnanti del collegio Cesare Arici* (L. Pazzaglia; s. 488–505); *La Pontificia Accademia delle Scienze Storia e compiti* (M. Sánchez Sorondo; s. 512–520); *Lo ostudo delle problematiche di Bioetica nei Seminari* (E. Sgrecchia; s. 522–535); *La riforma liturgica tridentina (1568–1962). Conoscenza ed ermeneutica, tra istanze e problematiche* (M. Sodi; s. 536–547); *Problemi morali delle sperimentazioni sulla procreazione umana* (J. Troska; s. 562–573).

W języku hiszpańskim opublikowano: *Formar a los formadores al. Sacerdocio Un compromiso que nace del amor a la Iglesia* (J.E. González Magaña; s. 402–414); *Desafíos a la Universidad de ayer y de hoy Compromiso con la verdad e integracion del saber* (A.H. Zecca; s. 592–599).

W języku niderlandzkim zamieszczono: *A pebble in a river does not change its flow* (H.M.C.M. van Oorschot; s. 480–486).

Opublikowanie tak wielu artykułów w wielu językach świadczy o wielkim szacunku, jakim darzony jest ks. kard. Z. Grocholewski w różnych krajach i kręgach kulturowych, a także o wielkiej znajomości osoby, pracy i publikacji Jubilata. Poglądy naukowe ks. kard. Grocholewskiego są w świecie dobrze znane, gdyż jest on autorem ponad tysiąca publikacji naukowych, ogłaszanych w wielu językach.

Recenzowana publikacja jest nie tylko wyrazem ogromnego autorytetu ks. kard. Grocholewskiego, lecz także godna polecenia do dokładnego przestudiowania – nie tylko przez teologów i kanonistów (których Ks. Kardynał jest wybitnym przedstawicielem), ale przez wszystkich naukowców, przedstawicieli władz uczelnianych, administracyjnych i sądowych, którzy znają języki, w których jest ona publikowana. Bardzo pożądaną jest jej przetłumaczenie na język polski, aby krąg czytelników tych interesujących treści w ojczyźnie Jubilata mógł być szerszy.

Ks. RYSZARD SZTYCHMILER

Wykaz skrótów

CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum I-LXXXVIII, Bh. I-V, Wien 1866–1986
Dz.U.	Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej
KK	Kodeks karny
mps	maszynopis
NTS	New Testament Studies
OSP	Orzecznictwo Sądów Polskich
PL	Patrologiae cursus completus. Series Latina I-CCXVII, Indices I-IV, wyd. J.P. Migne, Paris 1878–90
PNT	Pismo święte Nowego Testamentu I-XII, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, Poznań 1958–79
PSP	Pisma starochrześcijańskich pisarzy, Warszawa 1969–
SN	Sąd Najwyższy