

Marian Machinek MSF

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

ZNACZENIE SUMIENIA W KONTEKŚCIE ANTROPOLOGICZNEJ KONCEPCJI JOSEPHA RATZINGERA

WPROWADZENIE

Kto pragnie podjąć się analizy tekstów Josepha Ratzingera, napotka już w punkcie wyjścia poważne problemy hermeneutyczne. Z pozoru oczywista cezura, oddzielająca teksty Josepha Ratzingera, teologa, arcybiskupa, kardynała i przewodniczącego Kongregacji Nauki Wiary od tekstów Benedykta XVI — papieża nie jest, jak się okazuje, wcale taka jednoznaczna. Sam Benedykt XVI dokonywał podziału swoich aktualnych tekstów, oddzielając wypowiedzi związane ze spełnianiem najwyższej funkcji nauczycielskiej, od tekstów teologicznych, w których zamierzał zachować dawny status teologa, przedstawiającego propozycje do dyskusji (a więc i krytyki!) społeczności uczonych i w ogóle czytelnikom, zarówno wierzącym, jak i niewierzącym¹. Dodatkowo analizę utrudnia fakt, że wiele wcześniejszych dzieł ukazało się po wyborze na Stolicę Piotrową jako dzieła Josepha Ratzingera / Benedykta XVI. Do niektórych sam ówczesny papież napisał słowo wprowadzające, w którym nierzadko potwierdził aktualność swoich dawnych przemyśleń². Z tych względów bardzo trudne może się zatem okazać dostrzeżenie ewolucji i rozwoju myśli Ratzingera w kwestiach dotyczących sumienia, a więc oddzielenie, jak chcą niektórzy, „wczesnego Ratzingera”

¹W przedmowie do pierwszej części swojej książki *Jezus z Nazaretu* Benedykt XVI stwierdza jasno: „[...] książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania »oblicza Pana« (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu wolno mieć przeciwne zdanie” (J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M, 2007, s. 14).

²Tak jest np. w przypadku niemieckiego wznowienia po ponad 20 latach słynnego wywiadu z Vittorio Messori. Benedykt XVI pisze we wprowadzeniu, że ponownie czytając tekst wywiadu, odnalazł siebie w odpowiedziach, których wtedy udzielił, i dzisiaj nie zmieniłby w nich wiele. Zob. BENEDIKT XVI, *Vorwort zur Neuauflage meines Gesprächs mit Vittorio Messori*, w: J. RATZINGER/BENEDIKT XVI, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, Freiburg: Herder Verlag, 2007, s. 8.

od „późnego”, co w stosunku do niektórych tematów jest jak najbardziej uzasadnione³. Trudno byłoby wprawdzie takiego rozwoju nie zakładać, nie można go jednak, jak się wydaje, także przeakcentowywać. Złośliwe określenia typu: „Gdy Ratzinger był jeszcze teologiem...”, sugerujące, że jego myśl jako hierarchy wtłoczona została w urzędowe ramy i straciła dawny polot, są raczej wyrazem uprzedzeń niż wynikiem badania jego pism.

Problematyka sumienia nie była nigdy centralnym tematem teologicznej refleksji Josepha Ratzingera, co nie znaczy, że była dla niego nieistotna. Był to jeden z wielkich tematów, obok problematyki wzajemnej relacji wiary i rozumu, wiary i teologii, tematyki chrystologicznej i eklezjologicznej, które przewijają się przez pisma i wypowiedzi kardynała. Tematyka sumienia wpisuje się w jego teologiczną antropologię, której zręby (choć nigdzie nie została sformułowana w ramach odrębnego dzieła) są w jego wypowiedziach wyraźnie widoczne. Co więcej, jak sądzi uczeń Ratzingera, Vincent Twomey, to właśnie sumienie może być uznane za kluczowe pojęcie dla zrozumienia zarówno osobowości, jak i teologii Ratzingera⁴. Obok uwag, komentarzy i analiz, rozrzuconych po różnych tekstach Ratzingera, dla tematyki sumienia istotne wydają się trzy teksty. Chronologicznie pierwszym jest pochodzący z 1968 roku komentarz⁵ do części soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (w tym do fragmentu dotyczącego sumienia — nr 16), opublikowany w prestiżowym trzynomowym tłumaczeniu dokumentów soborowych na język niemiecki⁶. Drugi tekst, obejmujący kilka fragmentów dotyczących przede wszystkim społeczno-politycznego wymiaru sumienia, pochodzi z publikacji wydanej w 1987 roku na 60-lecie urodzin Roberta Spaemanna, noszącej tytuł *Kościół, ekumenizm i polityka*⁷. W ramach tego tomu na szczególną uwagę zasługuje tekst zatytułowany *Sumienie w dziejach*⁸. Wreszcie trzecim, ale chyba najbardziej dojrzałym tekstem, systematycznie omawiającym problematykę sumienia, jest referat przygotowany na robocze spotkanie biskupów amerykańskich w 1991 ro-

³ Zob. np. M.H. HEIM, *Joseph Ratzinger — kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen Gentium*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2005, s. 456, 461.

⁴ D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit. Ein theologisches Portrait*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2006, s. 17.

⁵ Por. J. RATZINGER, *Kommentar*, w: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Teil III, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg — Basel — Wien: Herder Verlag, 1968, s. 313–354.

⁶ Niemieckie tłumaczenie tekstów soborowych wraz z komentarzami najwybitniejszych niemieckich teologów włączono w II wydanie *Lexikon für Theologie und Kirche*.

⁷ J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987. Tłum. polskie: *Kościół, ekumenizm, polityka*, Poznań — Warszawa: Pallottinum, 1990 (Communio 5).

⁸ Tamże, s. 212–223.

ku zatytułowany *Sumienie i prawda*⁹. Vincent Twomey wskazuje wprawdzie na wątki niedokończone i wymagające pogłębienia w tym opracowaniu, określa go jednak jako *seminal*, tzn. tekst zawierający kluczowe dla problematyki sumienia rozważania¹⁰.

Dla pewnej przejrzystości zdecydowano, by w poniższych rozważaniach w tekście głównym nawiązywać wyłącznie do wypowiedzi Josepha Ratzingera napisanych przed 2005 rokiem. Natomiast w przypisach w kilku miejscach ukazane zostaną pewne paralele w wypowiedziach Benedykta XVI.

I. SUMIENIE — OŚ MORALNOŚCI

Spór o sumienie, który zawsze toczył się w ramach antropologii filozoficznej i teologicznej, osiągnął szczególną intensywność w kontekście XX-wiecznych ruchów liberalnych i emancypacyjnych. Wynikiem szoku wywołanego okrucieństwami dwóch światowych wojen była uchwalona w 1948 roku. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, której pierwszy artykuł wskazuje na sumienie jako wrodzony i niezbywalny wymiar każdej osoby ludzkiej¹¹. Jak szybko ta jak najbardziej właściwa i słuszna troska o wolność sumienia może zostać powiązana z relatywizmem moralnym, pokazały wydarzenia czasu po soborze, a więc końca lat sześćdziesiątych XX w., szczególnie roku 1968. Biografowie Ratzingera (i on sam¹²) uznają ten czas za przełomowy w rozwoju myślenia teologicznego uchodzącego do tej pory za liberalnego niemieckiego profesora teologii. Dostrzegł on już wtedy, że w ostateczności subiektywizacja sumienia paradoksalnie prowadzi do negacji prawdziwej wolności, gdyż oceny zasklepionego w sobie sumienia okazują się jedynie refleksami społecznych zależności i nurtów myślowych.

⁹Zob. J. RATZINGER, *Conscience and Truth*, w: *On Conscience. Two Essays by Joseph Ratzinger*, San Francisco: Ignatius Press, 2007, s. 11–41. Wersja niemiecka wzorowana na pierwszym wydaniu tego tekstu *Gewissen und Wahrheit*, w: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, red. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen: Francke, 1992, s. 293–309) została opublikowana także w: „Ethos” 1 (1993). Sonderausgabe, s. 131–146. Tłum. polskie: *Sumienie i prawda*, w: J. RATZINGER, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1999, s. 23–58.

¹⁰Por. D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 96.

¹¹„Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa” (http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf; 21 I 2012).

¹²Por. napisana w 2000 r. przedmowa Ratzingera do kolejnego wydania powstałej w końcu lat sześćdziesiątych słynnej analizy *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (tłum. polskie Z. Włodkowska, Kraków: Znak, 2007, s. 5–26). Także J. RATZINGER, *Moje życie*, Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2005, s. 117–136.

Na tle tych tendencji Ratzinger wielokrotnie wskazuje na istotny wymiar, którego uwzględnienie może zapobiec utożsamieniu sumienia z samowolą. Jest nim związek sumienia z prawdą. Zgodnie z grecką (ale także germańską) etymologią pojęcie *syneidesis* (jak też *Gewissen*) oznacza współwiedzę. Podczas jednak gdy w literaturze starożytnej dotyczy to wiedzy o własnym postępowaniu, samoświadomości, dla Ratzingera jest to wiedza o prawdzie i dobru¹³. Pojęcie prawdy należy do pojęć kluczowych dla Josepha Ratzingera, nie tylko w wymiarze teologicznym, ale także egzystencjalnym¹⁴. Swoją posługę pasterską jako arcybiskup Monachium i Fryzycji rozumiał jako współpracę z prawdą, na co wskazuje jego zawołanie biskupie: „Cooperatores veritatis”¹⁵. W ten sposób też Ratzinger definiuje jedno z kluczowych zadań Kościoła w świecie: musi on „rozbić więzienie pozytywizmu, obudzić wrażliwość człowieka na prawdę, na Boga, a przez to i siłę sumienia”¹⁶.

Konstytutywny związek sumienia z prawdą zapobiega zamknięciu się w subiektywności, która musi doprowadzić do izolacji i w konsekwencji do ślepoty jednostkowego sumienia. By zobrazować ów wyjątkowy związek wymiaru subiektywnego i obiektywnego w jednostkowym sumieniu, Ratzinger sięga po bardzo proste porównanie. Gdyby zgodzić się z koncepcjami indywidualistycznymi, wtedy cała prawda o podmiocie zostałaby zredukowana do jego subiektywnej prawdo-myślności i prawdo-mówności. Oznaczałoby to, że w człowieku nie istnieją żadne drzwi, żadne okno, wychodzące ku temu, co wspólne (*das Ge-*

¹³J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 43. Por. J. RATZINGER, *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy. Niewyglószone przemówienie Benedykta XVI do społeczności rzymskiego uniwersytetu La Sapienza* — 17.01.2008, „L'Osservatore Romano” 3 (2008), s. 14: „[...] prawda oznacza coś więcej niż wiedza — celem poznania prawdy jest poznanie dobra. Taki jest też sens Sokratesowego pytania: Jakież to dobro czyni nas prawdziwymi? Prawda sprawia, że stajemy się dobrzy, a dobro jest prawdziwe: tym optymizmem żyje wiara chrześcijańska, gdyż jej zostało dane zobaczyć Logos, stwórczy Rozum, który we wcieleniu Boga objawił się zarazem jako Dobro, jako sama Dobroć”.

¹⁴Podstawowych elementów prawdy o dobru człowiek nie konstruuje przez praktykę życia, ale należy ona do podstawowego wyposażenia każdej istoty ludzkiej, jest wpisana w jej naturę. Por. C. BREUER, *Im Schnittpunkt von Gesetz und Gewissen. Einblicke in das moraltheologische und soziaethische Schrifttum von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, w: *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikt XVI*, red. J. Kreiml, Regensburg: Pustet, 2010, s. 137n.

¹⁵Wśród interesujących wypowiedzi Ratzingera dotyczących problematyki prawdy we współczesnym dyskursie moralnym warto zwrócić uwagę na następujące: *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 6 (2000), s. I. Por. także: *Glaube — Wahrheit — Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg — Basel — Wien: Herder Verlag, 2003, s. 170–208; *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg — Basel — Wien: Herder Verlag, 2005, s. 49–66.

¹⁶J. RATZINGER, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków: Wydawnictwo M, 2005, s. 48.

meinsame) i ku całości (*das Ganze*)¹⁷. Pojęcia te mają wskazywać na całą prawdę o człowieku, na podstawę jego istnienia. Jak podkreśla Ratzinger, jedynie otwarcie jednostkowego sumienia uzdalnia człowieka do dostrzegania tego, co najistotniejsze, a także umożliwia „wspólną wolę i odpowiedzialność na gruncie wspólnoty poznania”¹⁸. To właśnie dzięki sumieniu jest możliwy i sensowny dialog międzyludzki, także ponad granicami religii. Dzięki swojemu otwarciu na podstawowe wartości ludzkiej egzystencji sumienie może być określone jako punkt węzłowy (*Knotenpunkt*) i koło zamachowe (Ratzinger używa terminu *Drehscheibe* oznaczającego koło garncarskie) dialogu między chrześcijanami i niechrześcijanami.

Ratzinger nie zatrzymuje się jednak na rozważaniach antropologicznych, ale zmierza ku teologicznemu wymiarowi sumienia, który jest dla niego centralny. Przez sumienie osiąga człowieka bezpośrednie wezwanie ze strony Boga, w nim człowiek zostaje postawiony w Bożej obecności¹⁹. Ten transcendentny charakter sumienia należy szczególnie uwydatnić wobec niebezpieczeństwa jego wyłącznie socjologicznego bądź psychologicznego zawężenia. Z teologicznego punktu widzenia istotne jest także to, że obecność Boża oznacza łaskę umożliwiającą oczyszczenie, przebaczenie i pojednanie, niezbędne do właściwego kształtowania sumienia, a więc w ostateczności do dokonywania właściwych wyborów²⁰.

¹⁷J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 27.

¹⁸Tamże, s. 30. Por. słowa Benedykta XVI wygłoszone w Zagrzebiu (4 VI 2011): „Jeśli sumienie zgodnie z przeważającym dziś myśleniem spycha się wraz z religią i moralnością do sfery tego, co subiektywne, na kryzys Zachodu nie ma lekarstwa, a Europa skazana jest na regres. Jeśli jednak sumienie odkrywa się na nowo jako miejsce słuchania prawdy i dobra, odpowiedzialności przed Bogiem i braćmi w człowieczeństwie, która jest siłą przeciw wszelkiej dyktaturze, to wówczas jest nadzieja na przyszłość”, w: <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=37853&camp=s=opoka> (3 II 2012).

¹⁹J. RATZINGER, *Kommentar*, s. 328.

²⁰J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 55–58. Por. BENEDIKT XVI, *Gdy człowiek postępuje wbrew sumieniu, rani samego siebie. Przemówienie z okazji zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”* (26 II 2011): „W sumieniu cały człowiek — rozum, uczucia, wola — realizuje swoje powołanie do dobra, tak że wybór dobra lub zła w konkretnych sytuacjach życiowych głęboko naznacza osobę ludzką w każdym aspekcie jej istnienia. Cały człowiek w istocie zostaje zraniony, kiedy jego postępowanie jest sprzeczne z głosem własnego sumienia. Jednakże nawet wtedy, kiedy człowiek odrzuca prawdę i dobro, które proponuje mu Stwórca, Bóg go nie opuszcza, lecz właśnie przez głos sumienia nadal go szuka i przemawia do niego, ażeby uznał błąd i otworzył się na Boże miłosierdzie, zdolne uleczyć każdą ranę”, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/provita_26022011.html (23 II 2011).

2. DWA POZIOMY SUMIENIA

Średniowiecznej refleksji na temat sumienia teologia katolicka zawdzięcza różnicę między podstawą sumienia, wrodzonym *habitus* — dyspozycją, uzdalniającą do rozeznania dobra i zła, a samym aktem sumienia, dokonującym osądu konkretnego czynu. Pierwszy poziom określany był jako *synderesis*²¹, drugi natomiast jako *conscientia*²².

Dla późniejszego rozwoju nauki o sumieniu rozróżnienie to stanie się bardzo istotne. Kardynał Joseph Ratzinger również uważa je za ważne, dokonuje jednak w nim pewnej językowej (a co za tym idzie — i treściowej) modyfikacji. Proponuje zastąpienie pojęcia synderesy innym greckim pojęciem — anamnezy. Krytycy Ratzingerowskiej wizji sumienia od razu wskazują na platońskie korzenie tego pojęcia i zarzucają mu swoistą replatonizację chrześcijańskiej teologii. Niewątpliwie słowo *anamnesis* jest istotnym elementem platońskiej epistemologii, zgodnie z którą proces uczenia się jest przypominaniem sobie najwyższej formy wiedzy — idei, które dusza oglądała w czasie swojej preegzystencji, a które, wcielając się, zapomniiała²³. Taka wizja antropologiczna byłaby rzeczywiście co najmniej dziwna, jeżeli nie w ogóle nieodpowiednia w chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Jednak Ratzinger wcale nie zamierza, jak się wydaje, sięgać w ten sposób do platońskiej antropologii²⁴. Pojęcie anamnezy ma bowiem także poważny chrześcijański rodowód. Zaczerpnięte z tradycji platońskiej, zostało

²¹Niejasny pozostaje proces adaptacji tego pojęcia do średniowiecznej nauki o sumieniu. Niektórzy twierdzą, że jego wprowadzenie jest wynikiem błędu kopisty przepisującego komentarz św. Hieronima do Księgi Ezechiela, który w miejsce słowa *syneidesis* wstawił znane już filozofii stoickiej słowo *synteresis* (ocalenie, zachowanie — por. E. SCHOCKENHOFF, *Jaką pewnością daje sumienie? Orientacja etyczna*, Opole: Wydawnictwo WT UO, 2006, s. 88). Inni wskazują natomiast, że używane już w literaturze patrystycznej pojęcie *synteresis* dobrze koresponduje z rozumieniem sumienia jako miejsca, w którym zachowana jest wiedza o dobru, czyli o przykazaniach (H. WEBER, *Allgemeine Moralthologie. Ruf und Antwort*, Graz — Wien — Köln: Styria Verlag, 1991, s. 195–196, przyp. 301).

²²W łacińskich przekładach Nowego Testamentu *conscientia* jest tłumaczeniem pojęcia *syneidesis*, którym popularna grecka filozofia określała sumienie i które przez pośrednictwo i chrześcijańską adaptację św. Pawła weszło na stałe do teologii. Refleksja średniowieczna zawęży znaczenie tego pojęcia: nie oznacza już ono całego sumienia, ale odnosi się do samego aktu sumienia, w odróżnieniu od jego wymiaru habitualnego (*synderesa*).

²³Por. PLATON, *Fedon*, 72e–77a, tłum. W. Witwicki, Warszawa: PWN, 1958, s. 62–72.

²⁴Ratzinger nie odznęguje się przy tym wcale od platońskich inspiracji, ich recepcja dokonuje się u niego jednak za pośrednictwem wczesnochrześcijańskich mistrzów, szczególnie św. Augustyna. Por. J. RATZINGER, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak, 1998, s. 35: „W pewnej mierze jestem platonikiem. Uważam, że swego rodzaju pamięć, wspomnienie Boga niejako wryły się w człowieka — ale muszą się dopiero przebudzić. Nie jest tak, że człowiek po prostu już wie, co powinien wiedzieć, i nie jest tak, że po prostu już istnieje — człowiek to istota, która podąża drogą”.

ono w ramach chrześcijańskiej refleksji teologicznej poddane istotnej redefinicji²⁵. Dla św. Augustyna anamneza oznacza obecność nadprzyrodzonego światła w ludzkim umyśle, umożliwiającego poznanie prawdy²⁶. Dotyczy to także umiejętności rozróżniania dobra i zła. Jak stwierdza św. Augustyn,

[...] nie moglibyśmy uważać jednego [dobra] za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie²⁷.

Świadom platońskich korzeni pojęcia anamnezy, Ratzinger wyjaśnia to pojęcie biblijnie i wiąże jego znaczenie z fragmentem z Listu do Rzymian (Rz 2,14n) oraz z Pawłowym przekonaniem o wpisaniu Tory w serce każdego człowieka, nawet pogan. Przywołuje także tradycję patrystyczną, szczególnie myśl św. Bazylego z Cezarei wraz z jego nauką o wrodzonej każdemu człowiekowi załączkowej sile, iskrze Bożej miłości, zdolności i gotowości do miłowania, a więc spełniania Bożej woli²⁸. Te tradycyjne interpretacje prowadzą Josepha Ratzingera ku zdefiniowaniu anamnezy jako pierwszej, ontologicznej warstwy sumienia, która jest tożsama z wewnętrznym wychyleniem (*innere Seinstendenz*) stworzonego na obraz Boży bytu ludzkiego ku temu, co jest zgodne z Bogiem i Mu odpowiadające (*das Gottgemäße*)²⁹. Anamneza, owo powiązane z centrum ludzkiego bytu prawspomnienie (*Ureinnerung*), zostaje dookreślona jako „anamneza źródła” (*Anamnese des Ursprungs*), a także jako „anamneza Stwórcy” (*Anamnese des Schöpfers*). Wbrew jednak obawom tych, którzy boją się replatonizacji chrześcijaństwa, anamneza nie oznacza dla Ratzingera jakiejś pojęciowej wiedzy, jakiegoś skarbcza z gotowymi treściami moralnymi, ale jest raczej pewnego rodzaju wewnętrzną wrażliwością (*innerer Sinn*), umiejętnością rozpoznawania (*Fähigkeit des Wiedererkennens*) Bożej woli, wiedzą o jej istotnych konstantach³⁰.

²⁵W dalszym rozwoju teologii pojęcie anamnezy nabrało także znaczenia w odniesieniu do liturgicznego uobecniania tajemnic zbawczych Jezusa Chrystusa. Por. R. Goczol, *Anamneza. II. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995, t. 1, kol. 511n. Przy całej różnicy pojęciowej, nie można także lekceważyć biblijnej tradycji wspominania i pamięci o wielkich dziełach Bożych (np. pielęgnowana w Izraelu pamiątka wyjścia z Egiptu). W kontekście teologii biblijnej „anamneza rozważa przeszłość, by rozjaśnić teraźniejszość i umożliwić przyszłość i przekracza czasowy dystans, wskazując na kontynuację w braku ciągłości” — H.-J. FABRY, *Anamnese. III. Biblisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, Freiburg: Herder-Verlag, 1993, kol. 590.

²⁶Por. W. MÜLLER, *Anamnese. I. Philosophisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 1, kol. 589–590.

²⁷Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, VIII 3,4, tłum. M. Stokowska, Kraków: Znak 1996, s. 266.

²⁸BAZYLI WIELKI, *Reguły dłuższe*, 2, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2: *Reguły dłuższe. Reguły krótsze*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, 1995, s. 57–65.

²⁹J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 48.

³⁰Tamże, s. 48.

Nie jest to więc jakiś rodzaj statycznej wiedzy, ale umiejętność rozwijająca się w nieustannym dialogu, zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym³¹.

Dopiero na tej ontologicznej podstawie rozwija się drugi poziom sumienia, poziom osądzania i decydowania. Średniowieczna tradycja, określająca słowem *conscientia* jedynie ten poziom aktywności sumienia, przyczyniła się, jak przypuszcza Ratzinger, do nowożytnego zawężenia rozumienia sumienia, chociaż sam Tomasz zakładał jako oczywiste wpisane w ludzki byt ukierunkowanie na wybór dobra i unikanie zła. W akcie sumienia sprzęgają się ze sobą funkcja kontrolna i funkcja decyzyjna. Chociaż w tradycji Tomaszowej działanie sumienia zostaje odzwierciedlone za pomocą arystotelesowskiego modelu sylogizmu, jednak nie jest to wyłącznie operacja intelektualna. Zdolność właściwego wyboru zależy bowiem ściśle także od woli, od tego, czy decydujący podmiot chce poznać dobro, czy też nie. W tym miejscu pojawia się zagadnienie sumienia błędzącego, któremu kard. Joseph Ratzinger poświęca wiele uwagi.

3. PROBLEM SUMIENIA BŁĘDZĄCEGO

„[...] z pewnością człowiek musi postępować za głosem błędzącego sumienia, ale odsunięcie prawdy, które uprzednio tu nastąpiło i które teraz się mści, jest prawdziwą winą, która daje człowiekowi fałszywą pewność, by na koniec pozostawić go samotnym na bezdrożnej pustyni”³². Te słowa precyzują zastrzeżenia, jakie wobec bezrefleksyjnego podkreślania godności sumienia błędzącego Joseph Ratzinger (wówczas profesor teologii w Tybindze) podnosił już w odniesieniu do nr 16 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II. We wspomnianym już fragmencie odnoszącym się do sumienia zebrano główne elementy katolickiej nauki o sumieniu, podkreślono także godność sumienia błędzącego. Kiedy, jak stwierdza dokument, sumienie błędzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, nie traci przez to swojej godności.

Nie można zaś tego powiedzieć, gdy człowiek niewiele troszczy się o dochodzenie do prawdy i dobra, a sumienie na skutek przyzwyczajenia do grzechu stopniowo ulega niemal zupełnemu zaślepieniu³³.

Komentując ten fragment *Gaudium et spes*, Ratzinger stwierdza najpierw (także w oparciu o własną znajomość dyskusji soborowej wokół kwestii wolności

³¹Tamże.

³²Tamże, s. 37.

³³KDK 16. Cytat za: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, s. 537.

religijnej), że ojcom soborowym chodziło o podkreślenie obiektywności sumienia i zapobieżenie, pod pretekstem troski o sumienie, nieograniczonej niczym akceptacji etyki sytuacyjnej. Pyta jednak krytycznie, uznając to za niezrozumiałe (*unerfindlich*), dlaczego sumienie może „błądzić”, skoro, jak deklaruje Sobór, rozbrzmiewa w nim bezpośrednio Boży głos³⁴. Ratzinger diagnozuje w tym fragmencie brak odniesień do współczesnej (tekst ten powstał w 1968 r.) filozofii i wspomagających ją nauk. Odnosi nawet wrażenie przedkrytycznego myślenia, które przejmując pewne dawne schematy, nie reflektując głębiej ich podstaw³⁵.

Przedmiotem krytyki Ratzingera nie jest, jak się wydaje, sam fakt błędzenia ludzkich sumień, ale pozbawione głębszej refleksji ograniczenie się do stwierdzenia godziwości postępowania zgodnego z sumieniem błędzącym. Sedno soborowej wypowiedzi na temat sumienia, wraz z silnym uwydatnieniem wymiaru obiektywnego, pozostaje dla Ratzingera poza wszelkimi zarzutami. „Niezadawalające pozostaje tu jedynie opracowanie konkretnej formy sądu sumienia, brak uwzględnienia uwarunkowań naszego doświadczenia i niewystarczająca refleksja nad ograniczeniami sumienia”³⁶. Wbrew lansowanej już wtedy interpretacji, wskazującej na św. Tomasza jako na zdecydowanego piewę wiążącej mocy sumienia błędzącego, Ratzinger wskazuje na niedostatki takiego rozumienia Akwinaty. Według Tomasza wola może uczynić obiektem chcenia jedynie to, co przedstawi jej rozum. Wina związana z sumieniem błędzącym będzie polegała zatem nie na tym, że wola podąża za błędzącym rozumem (bo powinna tak postąpić), ale na tym, że rozum nie zna Bożego Prawa, chociaż powinien. Dla Ratzingera powoływanie się na św. Tomasza jako na zdecydowanego zwolennika wiążącej mocy sumienia błędzącego nie wynika z poprawnego rozumienia jego poglądów, ale stanowi ich reinterpretację w duchu współczesnego subiektywizmu. Tymczasem, jak podkreśla Ratzinger, człowiek jest w stanie dostrzec Bożą prawdę, bo jest Bożym stworzeniem. Ponownie można by w tym miejscu wskazać na platońsko-augustyńskie korzenie takiego stanowiska Ratzingera, w ramach których rozum ludzki, uczestniczący w Rozumie Bożym, ma zasadnicze rozeznanie odnośnie do prawdy, ale także do dobra i zła³⁷.

³⁴Por. J. RATZINGER, *Kommentar*, s. 329.

³⁵Tamże.

³⁶Tamże, s. 330.

³⁷Być może odgrywa tu także pewną rolę pozostająca w tym samym nurcie myślowym refleksja św. Bonawentury (rozprawa habilitacyjna Ratzingera z 1959 r. dotyczyła teologii historii św. Bonawentury. Wyd. polskie: *Świętego Bonawentury teologia historii*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010) wraz z jego pytaniem o „naturalną zdolność sądzenia”, *iudicatum naturale*. W odróżnieniu od epistemologii arystotelesowskiej, zdolność ta oznacza wrodzone (a nie dopiero zapośredniczone przez poznanie zmysłowe) ukierunkowanie na dobro.

Do tej tematyki kardynał powróci po dwudziestu latach od edycji komentarza do *Gaudium et spes*, gdy skutki bezkrytycznej akceptacji nauki o godności sumienia błędzącego staną się już wyraźnie widoczne. Punktem wyjścia tej późniejszej refleksji są dla Ratzingera pojawiające się w dysputach teologicznych koncepcje tolerowanego lub nawet zesłanego przez Boga zaślepienia sumień ludzi, którzy w całkowitej zgodzie z własnym sumieniem odrzucają wiarę w Boga. Tolerancja ta motywowana jest przekonaniem, że gdyby ludzie ci przyjęli wiarę, i tak nie byłoby w stanie unieść wynikających z niej moralnych zobowiązań. Stąd lepiej, że pozostają w niewiedzy co do tych wymagań i zachowują przez to spokój sumienia. W perspektywie teologicznej taka kanonizacja błędzenia sumień prowadziłaby do bardzo problematycznych konsekwencji. Już nie prawda jest tu czynnikiem wyzwalamym człowieka, ale trwanie w błędzie. Sumienie błędzące urasta do rangi zapory chroniącej człowieka przed wyzwaniem płynącym z prawdy. Wiara i płynąca z niej wrażliwość moralna nie jest tu już darem Bożym, ale raczej przekraczającym siły przeciętnego człowieka ciężarem. Diagnoza Ratzingera jest druzgocąca: takie spojrzenie musi prędzej czy później sparaliżować zapał ewangelizacyjny Kościoła. Czy jednak sumienie może być uznane za instancję dyspensującą od prawdy? Tak można sądzić jedynie wtedy, gdy zaneguje się samo istnienie prawdy albo też uzna się ją za zbyt trudne wyzwanie dla przeciętnego człowieka.

Odnosząc kwestię sumienia błędzącego do postulowanej przez siebie struktury sumienia, Ratzinger precyzuje swoje zastrzeżenia: nie można wprawdzie nikogo winić za postępowanie w konkretnej sytuacji zgodne z własnym moralnym przekonaniem (które obiektywnie patrząc okazuje się błędne), człowiek może jednak zaciągnąć winę przez zaniedbanie swojego wnętrza na tyle, że przestaje być ono zdolne do usłyszenia głosu prawdy. Sumienie błędzące zachowuje zatem moc wiążącą na płaszczyźnie konkretnego aktu (*conscientia*), jednak na płaszczyźnie podstawowej, określanej przez Ratzingera jako anamneza, człowiek może zaciągnąć poważną winę, przyczyniając się do osłabienia własnej wrażliwości moralnej, co prowadzi do błędnych przekonań, a w ostateczności do wyboru moralnego zła³⁸. „Nie widzieć prawdy jest winą. Człowiek nie widzi prawdy, gdy jej nie chce i ponieważ jej nie chce. Owo »nie«, które staje na przeszkodzie poznaniu, jest winą. Lampa sygnalizacyjna nie świeci dlatego, że człowiek celowo odwraca spojrzenie od prawd, których nie lubi widzieć”³⁹. Wina leży więc o wiele głębiej: „w zachwaszczeniu mego bycia — zachwaszczeniu, które przytępiło mój słuch na głos prawdy, rozbrzmiewającej w moim wnętrzu”⁴⁰.

³⁸J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 54–55.

³⁹Tamże, s. 34–35.

⁴⁰Tamże, s. 55.

Zwolennicy mocnej tezy o wiążącej mocy sumienia błędnego będą wskazywali na konieczność dowartościowania podmiotu i jego nieodstępnej odpowiedzialności za własne życie. Również w ich mniemaniu na szacunek i respekt zasługują nie wszystkie decyzje sumień, a jedynie te, które są przemyślane, trwałe i na tyle zintegrowane z całą osobowością, że człowiek gotów jest w imię wierności tym rozstrzygnięciom poświęcić inne wartości, a w sytuacji ekstremalnej — nawet życie. Czym jednak, można krytycznie zapytać, miałyby się różnić takie ugruntowane i godne szacunku postawy od postaw terrorystów, którzy nie tylko w imię wierności osądowi swoich sumień, ale dodatkowo jeszcze ze świadomością pełnej odpowiedzialności wobec Boga, poświęcają swoje życie w atakach samobójczych?

4. RELACJA SUMIENIA DO AUTORYTETU

Pojęcia „sumienie” oraz „autorytet” są we współczesnej dyskusji etycznej łączone zazwyczaj spójnikiem „albo”, a całość tego wyrażenia wskazuje na egzystencjalną alternatywę: sumienie jest rzeczywiście wolne, tzn. niezależne od niczego i nikogo, albo też jest poddane autorytetowi i tym samym przestaje być sobą, godząc się na zniewolenie. Przed takim rozumieniem tej relacji, będącym pokłosiem myśli subiektywistycznej i relatywistycznej, kard. Joseph Ratzinger wielokrotnie ostrzegwał. Chociaż również dla niego nie ulega wątpliwości, że sumienie stanowi ostateczną instancję oceny moralnej postępowania w konkretnej sytuacji, nie może to jednak oznaczać nieomyślności jednostkowego sumienia⁴¹. Oba pojęcia: z jednej strony omówione wyżej „sumienie błędzące”, a z drugiej „sumienie nieomyślne” wiążą się ze sobą, stanowiąc poważne w skutkach wykrzywienie nauki o sumieniu, mające wspólny korzeń w relatywizmie. Jego konsekwencją jest stwierdzenie, że ocena moralna tego, co człowiek czyni, jest drugorzędna, byleby tylko był szczerze przekonany, że postępuje właściwie⁴². To właśnie tego typu poglądy prowadzą do nierozwiązywalnej antynomii jednostkowego sumienia i autorytetu.

Problematyka relacji sumienia do autorytetu stała się w okresie posoborowym jedną z najbardziej palących kwestii w dyskusji teologicznomoralnej. W ramach cieszącej się znaczną popularnością w kręgach moralistów zachodnich koncepcji „autonomii moralnej w chrześcijańskim kontekście” (*autonome Moral im christlichen Kontext*⁴³) godność sumienia wyraża się właśnie w tym, że wypowiedzi autorytetów — także Urzędu Nauczycielskiego Kościoła — stanowią jedynie

⁴¹ Por. tamże, s. 27.

⁴² D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 92.

⁴³ Wyrażenie to pochodzi od Dietmara Mietha, który w ten sposób określił koncepcję zaproponowaną przez niemieckiego moralistę Alfonsa Auera w książce *Autonome Moral und christlicher*

swego rodzaju głos doradczy, który może i w przypadku katolika powinien być uwzględniony, obok innych głosów. Jednak wybór drogi postępowania dokonuje się autonomicznie w jednostkowym sumieniu. W kontekście takich poglądów kościelne Magisterium przekraczałoby swoje kompetencje, dopuszczając się nawet gwałcenia ludzkich sumień, gdyby domagało się posłuszeństwa wobec swoich rozstrzygnięć w kwestiach moralnych. Punktem, który niewątpliwie zaognił tę problematykę, było ogłoszenie przez Pawła VI w 1968 roku encykliki *Humanae vitae*. Bunt wielu katolickich środowisk, wyrażony poniekąd także (choć w zawołowanej formie) w wyjaśniających listach pasterskich niektórych lokalnych konferencji episkopatów, koncentrował się właśnie na podkreślaniu roli jednostkowego sumienia jako ostatecznego interpretatora prawa Bożego, którego Magisterium rzekomo nie może kwestionować⁴⁴.

Gdyby zapytać Ratzingera o rozwiązanie wyżej wspomnianej alternatywy w kontekście wewnątrzkościelnym, zastąpiłby w niej zapewne spójnik „albo” spójnikiem „i”. Zamiast wykluczającej alternatywy Ratzinger postuluje niezbędną komplementarność obu tych instancji: sumienia i autorytetu. Omawiając tę problematykę, należy wskazać ponownie na wnioski z powyższych rozważań dotyczących struktury sumienia, gdzie podkreślono niezbędne otwarcie sumienia jednostkowego na to, co wspólne, i na całościowy obraz rzeczywistości. W nawiązaniu do sokratejskiej sztuki nauczycielskiej Ratzinger stwierdza, że Urząd Nauczycielski Kościoła spełnia wobec jednostkowego sumienia funkcję majeutyczną. „Papież niczego nie narzuca z zewnątrz, lecz rozwija i ochrania

Glaube, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1971. Por. D. MIETH, *Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik*, Orientierung 40 (1976), s. 31–34.

⁴⁴Konferencja Episkopatu Niemiec wydała 30 sierpnia 1968 roku tzw. *Königsteiner Erklärung*. W dokumencie tym nie zakwestionowano wprost postanowień papieskiej encykliki, wręcz przeciwnie, przypomniano o obowiązku posłuszeństwa i wskazano na prawomocność papieskiego głosu w tej kwestii. Jednak w świadomości społecznej pozostało jedno zdanie dotyczące sytuacji, gdy ktoś uważa, że nie może być posłusznym papieskim rozstrzygnięciom. Dokument pozostawia takiego wiernego z zaleceniem, by zbadał w sumieniu (*gewissenhaft prüfen*), czy jego punkt widzenia jest wolny od subiektywnej zarozumiałości i zbyt pospiesznej pewności o posiadaniu lepszej wiedzy. Musi także zbadać, czy będzie w stanie ponieść kiedyś odpowiedzialność za swój punkt widzenia przed sądem Bożym, oraz musi respektować zasady dialogu wewnątrzkościelnego i unikać zgorznienia (por. [http://www.kathpedia.com/index.php?title=K%C3%B6nigsteiner_Erkl%C3%A4rung_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=K%C3%B6nigsteiner_Erkl%C3%A4rung_(Wortlaut))) (26 I 2012). W praktyce słowa te zostały zrozumiane jako oficjalne przyzwolenie na to, że część wiernych będzie kształtować swoje życie małżeńskie niezgodnie z tymi zasadami i że będzie to respektowane — także w sakramencie pokuty. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dokonało się tu faktycznie „kanonizowanie subiektywności”, przed którym ostrzegał Ratzinger. Kardynał Christoph Schönborn w homilii wygłoszonej w Jerozolimie w 2008 r. stwierdził, że postawa europejskich episkopatów w 1968 r. przyczyniła się do osłabienia recepcji *Humanae vitae* i w ten sposób biskupi ponoszą pewną współwinę za „Nie” Europy wobec życia. Por. <http://www.erzdioezese-wien.at/content/artikel/a15468> (26 I 2012).

chrześcijańską pamięć⁴⁵. By osiągnąć własną doskonałość, wrodzona umiejętność rozróżniania dobra od zła zdana jest na pomoc i stymulację z zewnątrz, a więc także na niezbędny dialog. Nowe życie w Chrystusie sprawia, że Kościół jako wspólnota wierzących może głębiej wnikać w prawdę o dobru, niż to jest możliwe dla jednostkowego sumienia działającego w oparciu o „anamnezę źródła”. Istnieje bowiem także „anamneza wiary” (*Anamnese des Glaubens*), „anamneza nowego »my«” (*Anamnese des neuen „wir“*), której głosem jest Urząd Nauczycielski Kościoła⁴⁶. Jednostkowe sumienie, właśnie dlatego, że nie jest nieomylną wyrocznią, potrzebuje nieustannego oświecenia i oczyszczenia.

W swoich wypowiedziach na temat relacji sumienia do autorytetu Joseph Ratzinger, nawiązuje do myśli kard. Johna Henry'ego Newmana, którego w 2010 roku, już jako papież Benedykt XVI, podniesie do godności ołtarzy. Zagadnieniu wzajemnego odniesienia sumienia i autorytetu Newman poświęcił opublikowane w 1875 roku i cieszące się dużą popularnością, chociaż skromnych rozmiarów dziełko *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*. Ratzinger przywołuje znany jego fragment o toaście ku czci papieża, który może być wzniesiony jedynie po innym — na cześć sumienia⁴⁷ — i na jego kanwie wyjaśnia istotę problemu.

Dla Newmana sumienie nie oznacza, że w świecie pozbawionym prawdy i bazującym na kompromisie między wymaganiami podmiotu i wymaganiami ładu społecznego subiektywność pozostaje ostatecznym kryterium w stosunku do wymagań stawianych przez autorytet. Przeciwnie, oznacza ono postrzegalną i nakazującą obecność głosu prawdy w samym podmiocie⁴⁸.

Zazwyczaj przy rozważaniu problematyki relacji sumienia do autorytetu uwaga skupia się całkowicie na pierwszym członie tej relacji. Dla Ratzingera jednak relacja wiernych do kościelnego Magisterium nie jest relacją indywidualnego sumienia pojedynczego wiernego bądź też teologa do jakiejś anonimowej instytucji, ale jest to relacja sumienia wierzącego katolika do sumienia tego, komu

⁴⁵J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 52.

⁴⁶Por. tamże, s. 51. Por. D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 95. Jak podkreśla Ratzinger, owocem tej anamnezy wiary są postacie świętych. Świadczą oni o mądrości życiowej, w ramach której prasmusienie ludzkości (*Urgewissen der Menschheit*) jest oczyszczane, przechowywane, pogłębiane i poszerzane przez relację z Bogiem. Por. J. RATZINGER, *Der Streit um die Moral*, „Zeitschrift des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen” 23 (1985) z. 10, s. 10.

⁴⁷J.H. NEWMAN, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tłum. A. Muranty, Kraków: Homini, 2002, s. 60: „Gdybym miał, co zresztą mało prawdopodobne, wnieść toast za religię, piłbym go za papieża, ale najpierw za sumienie, a dopiero potem za papieża”.

⁴⁸J. RATZINGER, *Sumienie i prawda*, s. 40.

powierzono w Kościele pasterską odpowiedzialność. „Chrystus rządzi za pośrednictwem sumienia”⁴⁹ — te słowa dobrze oddają sedno argumentacji kardynała. Jedynie wtedy, gdy sumienie każdego wierzącego, niezależnie od zakresu odpowiedzialności, jaką mu powierzono, będzie coraz bardziej ukierunkowane na prawdę, a więc ostatecznie na Chrystusa, istnieje możliwość złagodzenia antynomii wolności sumienia i zależności od autorytetu⁵⁰. Rozwiązuje się ona, jak sądzi Ratzinger, tam, gdzie kościelny autorytet pozostaje wierny swojemu posłannictwu, a jednostkowe sumienie zachowuje szczerość i czystość⁵¹. To wyakcentowanie sumienia ma swoje daleko idące konsekwencje dotyczące także struktury władzy w Kościele. Uznając pomocniczą rolę takich gremiów, jak np. lokalne konferencje episkopatów, Ratzinger bardzo mocno podkreśla osobistą odpowiedzialność biskupa za powierzoną mu diecezję. To czystość jego sumienia powinna być przedmiotem najwyższej jego troski, gdyż przez nie Chrystus kieruje powierzoną mu owczarnią⁵². To właśnie wsłuchiwanie się pasterzy we własne sumienie powinno być czynnikiem decydującym przy głosowaniach w gremiach kościelnych. Dopiero jako decyzje sumienia pasterzy, którym Chrystus powierzył odpowiedzialność za swój Kościół, mają one moc obowiązującą dla sumień wiernych.

Obok kontekstu wewnątrzkościelnego problematyka relacji sumienia do autorytetu należy do bardzo istotnych dla każdego chrześcijanina egzystencjalnych odniesień do władzy świeckiej, szczególnie takiej, która nie respektuje w pełni, bądź w ogóle, chrześcijańskiego systemu wartości. Jak podkreśla kardynał Ratzinger, Kościół musi przywrócić wiernym „odwagę do życia według sumienia i w ten sposób utrzymać jako możliwą do przejścia grań między anarchią a tyranią, grań, która jednocześnie jest wąską drogą pokoju”⁵³. W kontekście

⁴⁹J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 61. Ratzinger pozostał, jak się zdaje, wierny temu przekonaniu także po wyborze na Stolicę Piotrową. W jednym z pierwszych swoich przemówień z 25 kwietnia 2005 r. (dzień po uroczystej inauguracji pontyfikatu) skierowanym do pielgrzymów niemieckich, Benedykt XVI prosi o wyrozumiałość, w razie gdyby mu się zdarzyło, co jest ludzkie, popełniać błędy, ale także gdy coś, co papież ze względu na swoje sumienie i na sumienie Kościoła będzie musiał mówić lub czynić, pozostanie niezrozumiałe. Może dziwi użyte tu przez papieża określenie „sumienie Kościoła” (*Gewissen der Kirche*). Zapewne chodzi o inspirowane przez Ducha Świętego doświadczenie moralne wierzących wszystkich wieków. Papież reprezentuje tę życiową mądrość i wrażliwość Kościoła w zakresie moralności, jednak równocześnie jest ona również dla niego wiążąca. Por. BENEDIKT XVI, *Audienz für die Pilger aus Deutschland*, w: *Der Anfang Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen*. April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 168), Bonn: Sekretariat der Bischofskonferenz, 2005, s. 42.

⁵⁰Por. D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 60–61.

⁵¹Por. J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 240.

⁵²Tamże. Por. także D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 62–63.

⁵³J. RATZINGER, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 48–49.

społeczno-politycznym sumienie odgrywa więc rolę ostatniego bastionu wobec totalitarnych roszczeń władzy, która, dzięki sile, jaką daje posiadanie współczesnych środków komunikacji, pragnie wpływać na wybory moralne pojedynczych obywateli, by móc używać ich do swoich celów. Dla takiej władzy niezbędnym warunkiem osiągnięcia swoich celów będzie zniszczenie sumień⁵⁴. To bowiem właśnie w sumieniu dochodzą do głosu prawa, które przysługują każdemu człowiekowi jako stworzonemu na Boży obraz i podobieństwo; prawa, które stawiają granice roszczeniom każdej władzy, wskazując jej jednocześnie kierunek jej działań⁵⁵.

Podobnie jak w kontekście wewnątrzkościelnym, tak i tu wskazywanie na znaczenie życia zgodnego z sumieniem w obszarze społecznym nie oznacza optowania za anarchicznym indywidualizmem. Każda jednostkowa wolność, by nie stała się ślepa i destrukcyjna, musi się liczyć z ograniczeniami wynikającymi z uprawnień bliźnich i z wymogów prawdy. Istnieje zatem także nienaruszające godności sumienia posłuszeństwo władzy świeckiej, jednak między nim a uległością wobec totalitarnych roszczeń istnieje, jak przekonuje Ratzinger, fundamentalna różnica⁵⁶. Sumienie nie dysponuje inną siłą jak tylko siłą samej prawdy; siłą, która wobec roszczeń totalitarnej władzy wydaje się totalną bezsilnością, nieraz w historii miażdżoną brutalną przemocą totalitarnych władców. Jednak „[I]udżkość zawdzięcza męczennikom nieskończenie więcej wolności, niż zdołali jej zapewnić rewolucjoniści”⁵⁷. To właśnie ich postawa budzi sumienia — również sumienia władców. Sprawiedliwy ład, respektujący wolność jednostek, jest ostatecznie możliwy jedynie pod warunkiem przebudzenia sumień rządzących.

ZAKOŃCZENIE

Charakterystycznym rysem nauki o sumieniu kardynała Josepha Ratzingera jest polemika z, jak to nazywa, kanonizacją subiektywizmu, wyrażającą się w podwójnym skrzywieniu klasycznego przekonania o tym, że wierność sumieniu jest warunkiem zachowania godności. Z jednej strony jest to absolutyzacja sumienia błędzącego, z drugiej — przekonanie o nieomyślności sumienia. Idąc za zaadaptowaną przez *Gaudium et spes* (nr 15) augustyńską (i zmodyfikowaną

⁵⁴J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 212.

⁵⁵Tamże, s. 215–216. Por. D.V. TWOMEY, *Benedikt XVI — das Gewissen unserer Zeit*, s. 80–81.

⁵⁶Znaczeniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła Joseph Ratzinger poświęcił wiele miejsca w swoich wypowiedziach. Chociaż nie jest to instancja, która mogłaby być rozumiana na wzór wyroczni, to jednak wraz z cierpieniem i wysiłkiem wszystkich wierzących Magisterium Kościoła odgrywa istotną rolę. Zob. J. RATZINGER, *Urząd Nauczycielski Kościoła — wiara — moralność*, w: tenże, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań: W drodze, 1999, s. 48–52.

⁵⁷J. RATZINGER, *Kościół, ekumenizm, polityka*, s. 220.

przez św. Tomasza) nauką o naturalnej wiedzy o dobru oraz sięgając do platońskiego pojęcia anamnezy, Ratzinger przypomina o istotnym dla sumienia jego związku z prawdą. Baza pojęciowa, do której w swojej refleksji o sumieniu sięga kard. Joseph Ratzinger, jest ściśle związana z chrześcijańską metafizyką, co wielu współczesnym teologom wydaje się anachroniczne. Trzeba jednak uznać, że Ratzingerowska refleksja na temat sumienia stanowi trafną i przekonującą reinterpretację klasycznych chrześcijańskich przekonań dotyczących sumienia. Przez nauczanie Benedykta XVI, jak to pokazują przywołane w przypisach fragmenty jego wypowiedzi, ta reinterpretacja stała się elementem nauczania Magisterium, wskazując drogę wiary w niełatwym i dezorientującym sporze współczesnych koncepcji sumienia.

marian.machinek@gmail.com

DIE BEDEUTUNG DES GEWISSENS IM KONTEXT DES ANTHROPOLOGISCHEN KONZEPTE VON JOSEPH RATZINGER

Z U S A M M E N F A S S U N G

Papst Benedikt XVI. greift gerne auf eigenes literarisches Gedankengut zurück, das er vor dem Jahr 2005, noch als Joseph Ratzinger, ein bedeutender deutsche Theologe, dann Erzbischof und Kardinal und schließlich Präfekt der Glaubenskongregation erdacht hat. Obwohl darin die Gewissenslehre keine herausragende Stellung einnimmt, ist sie auch nicht ganz unbedeutend. Ratzinger sieht das größte Problem darin, dass im gegenwärtigen Gewissensverständnis die ganze Aufmerksamkeit auf den Gewissensakt, also auf die individuelle und konkret-situative Gewissensdimension gelenkt wird, ohne die Bedeutung des Gewissensgrundes zu bemerken. Er schlägt vor, den mittelalterlichen Begriff der *Syn-derese* durch den platonischen Begriff der *Anamnese* zu ersetzen. Es ist das Urgewissen gemeint, das einer inneren Seinstendenz des nach dem Bild Gottes geschaffenen Menschen gleich kommt und die Urerinnerung an das Wahre und Gute mit sich bringt. Ohne die Anamnese des Ursprungs und des Schöpfers gibt es kein Fenster und keine Tür, die dem Menschen den Ausblick auf das Ganze und das Gemeinsame gestatten. Die Dimension des Urgewissens, die den Knotenpunkt des interreligiösen Dialogs darstellt, meint kein begriffliches, detailliertes Wissen über die moralischen Verhaltensweisen, sondern eher die

innere Fähigkeit, das Gottgemäße zu erkennen. Um diese Fähigkeit aufrechtzuerhalten, braucht das Gewissen einen ständigen Dialog mit anderen, vor allem in der Gemeinschaft des Glaubens: die Anamnese des Schöpfers muss zur Anamnese des Glaubens und des "neuen Wir" werden. Nur auf diese Weise kann das Gewissen wirklich das Mit-Wissen mit der Wahrheit bedeuten. Der Wahrheitsbegriff wird zum Schlüsselbegriff in der Gewissenslehre Ratzingers. Dank eines solchen Gewissenskonzeptes vermindert sich die Spannung zwischen dem individuellen Gewissens und der Autorität. Joseph Ratzinger kritisiert auch die allzu schnelle Anerkennung des irrenden Gewissens. Obwohl jeder Mensch dem im Gewissen (auch falsch) erkannten Guten folgen muss, kann der falschen Erkenntnis eine schuldhafte Verwahrlosung des Gewissens vorausgehen.