

Marian Machinek MSF
UWM – Olsztyn

WIARA I MORALNOŚĆ. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY I WEZWANIA W PERSPEKTYWIE POLSKIEJ*

Słowa kluczowe: wiara, moralność, teologia moralna, sumienie,
chrześcijanie w społeczeństwie

Key words: faith, morality, moral theology, conscience,
christians in society

Relacja wiary i moralności zawsze stanowiła przedmiot refleksji teologiczno-moralnej. Choć niejednokrotnie usiłowano nazwać Ewangelię „systemem etycznym”, a postać Jezusa Chrystusa zredukować do rangi (największego nawet) nauczyciela moralności (jak to uczynił np. Lew Tołstoj¹), to nie ulega wątpliwości, że takie podejście jest z gruntu chybione. Z drugiej jednak strony twierdzenie, jakoby moralność była całkowicie niezależna od wiary, jest równie nieprawdziwe. Niepodważalna odrębność, a nawet do pewnego stopnia autonomia obydwu tych obszarów ludzkiego doświadczenia musi być postrzegana z uwzględnieniem ich wzajemnych powiązań i wpływów. Odzwierciedleniem tego związku jest niewątpliwie język. Powiązanie obydwu dziedzin pojawia się nie tylko w dokumentach Kościoła, mówiących o sferze *fides et mores*, ale także w potocznym języku, w którym oba te słowa również bardzo często są wypowiedane jako jedno, połączone spójnikiem, wyrażenie.

Refleksja na temat związku wiary i moralności jest zagadnieniem znacznie przekraczającym ramy artykułu, dlatego musi tu zostać zawężona. Zostanie ona podjęta w świetle wyzwań, jakie stoją przed teologią moralną w konkretnym kontekście polskiego społeczeństwa drugiej dekady XXI wieku. Choć prze-

* Niniejszy tekst jest tłumaczeniem wersji angielskiej, która została opublikowana w: *Faith and Morals: Contemporary Challenges – Reorientation of Values – Change of Moral Norms*, red. K. Glombik, Wydawnictwo św. Krzyża, Opole 2015.

¹ Chrystus jest dla Tołstoja jedynie jednym z wielkich „życiowych mistrzów”. Por. M. Machinek, »Das Gesetz des Lebens«? Die Auslegung der Bergpredigt bei L.N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems, EOS Verlag, St. Ottilien 1998, s. 111–115.

obrażenia dotyczące percepcji norm moralnych mają skalę globalną, to jednak istnieje lokalna ich specyfika. W drugiej części niniejszego artykułu uwaga zostanie skoncentrowana na kwestii statusu sumienia i pojmowania jego wolności, gdyż to zagadnienie należy niewątpliwie do centralnych w toczącej się debacie. Wzajemna relacja wiary i moralności będzie w niniejszym przedłożeniu analizowana z punktu widzenia teologii moralnej, nie może jednak także zabraknąć perspektywy właściwej socjologii religii². To właśnie ta ostatnia dziedzina wiedzy zarówno werbalizuje współczesny kontekst psychologiczno-społeczny, jak również diagnozuje zachodzące w społeczeństwie przemiany i ich wpływ na sferę wiary i moralności.

1. Zarys sytuacji

Związek wiary i moralności widać wyraźnie choćby wtedy, gdy próbuje się analizować zasięg i przejawy zjawiska sekularyzacji. Pojęcie to, chociaż bardzo różnie definiowane i – co ważniejsze – wartościowane³, upowszechniło się jako opisujące współczesne przemiany dotyczące zarówno indywidualnego, jak i społecznego wymiaru wiary. Chociaż procesy sekularyzacyjne przebiegają w Polsce nieco inaczej niż w pozostałych krajach wschodniej czy zachodniej Europy, to jednak ich obecność jest widoczna. W kontekście pytania o związek wiary i moralności specyfika Polski wypływa z jednej strony z wielkości państwa: ze swoimi nieco ponad 38 milionami mieszkańców Polska należy do większych krajów europejskich. Drugim czynnikiem różnicującym jest stosunkowo duża jednorodność wyznaniowa. Społeczeństwo polskie – przynajmniej na poziomie autodeklaracji – jest w nieco ponad 90% katolickie. Oczywiście ta autodeklaracja nie oznacza homogeniczności postaw, na co wyraźnie wskazują statystyki. Nie można pominąć jeszcze jednego czynnika różnicującego, jakim jest historia i związana z nią świadomość ścisłego wzajemnego związku przynależności narodowej, tożsamości religijnej i moralności. Zrywy wolnościowe w Polsce były niemal zawsze inspirowane wiarą chrześcijańską i generalnie można powiedzieć, że Kościół i ludzie Kościoła odegrali w nich pozytywną rolę, co odzwierciedla się w zbiorowej pamięci narodu. Wreszcie nie można lekceważyć jeszcze jednego

² Zasłużonym badaczem socjologicznego wymiaru moralności w kontekście Kościoła katolickiego w Polsce jest ks. prof. Janusz Mariański. Por. J. Mariański, *Socjologia moralności*, Wyd. KUL, Lublin 2006.

³ Procesy sekularyzacyjne należą do specyfiki nowoczesności, którą jeden z czołowych badaczy tego zjawiska, Charles Taylor, określa jako „niespotykany dotąd w historii amalgamat nowych praktyk i form instytucjonalnych (nauki, technologii, produkcji przemysłowej, urbanizacji), nowych sposobów życia (indywidualizm, sekularyzacja, racjonalność instrumentalna) i nowych form *malaise* (alienacja, bezsens, nieuchronny rozpad więzi społecznych)”. Por. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 9.

czynnika: obok tzw. Kościoła ludowego (*Volkskirche*) z jego tradycyjną i ciągle jeszcze żywą pobożnością istnieje w Polsce niemały odsetek katolików, którzy włączyli się w ruchy odnowy religijnej, przeszli pogłębioną katechezę i dokonali świadomego wyboru stylu życia opartego na wartościach chrześcijańskich. Mimo pojawiających się od czasu do czasu napięć generalnie można stwierdzić, że obie te grupy wiernych nie są w stosunku do siebie konkurencyjne, ale funkcjonują w ramach tych samych struktur kościelnych.

Różnice te będą niewątpliwie wpływały na tempo, zasięg i rezultat sekularyzacji, ale nie oznaczają, że procesy zeświecczenia nie postępują. Sekularyzacja dotyka najpierw religijności, a więc zewnętrznych przejawów wiary. Spadek liczby osób uczęszczających na niedzielną Mszę św. jest zazwyczaj podawany jako miernik stopniowego zmniejszania się przejawów religijności⁴. Czynnikiem ten tylko na pierwszy rzut oka nie dotyczy moralności. Wydaje się bowiem, że świadomie pielęgnowana religijność, przynajmniej na poziomie motywacji, będzie miała niemały wpływ na dokonywanie codziennych wyborów. Obok obszaru zewnętrznej religijności sekularyzacja dotyka więc także samej wiary, co wiąże się już ściślej z przyjętym sposobem i stylem życia, a więc także z wyborami moralnymi. Tak jak w innych tradycyjnie chrześcijańskich społeczeństwach, mamy w Polsce do czynienia ze zmniejszającą się akceptacją nauczania Kościoła, szczególnie w sferze etyki seksualnej. Również w innych dziedzinach, począwszy od moralności dotyczącej gospodarki, poprzez relacje międzyludzkie, aż po takie konkrety życia codziennego, jak na przykład odpowiedzialność kierowcy na drodze, można dostrzec rozdźwięk między wartościami uznawanymi za chrześcijańskie a faktycznym postępowaniem⁵. Wreszcie procesy sekularyzacyjne dotyczą także miejsca religii w społeczeństwie. Od tego ostatniego zagadnienia warto rozpocząć szczegółową analizę.

2. Próba diagnozy w kontekście życia społecznego

Z perspektywy socjologicznej opisywane są procesy sekularyzacyjne dokonujące się w społeczeństwie, a także w świadomości jednostek, na tyle, na ile pozwalają na to metody badań socjologicznych. Działanie takie nie jest jednak równoznaczne z diagnozą. Ta zawiera w sobie nie tylko opis, ale także pewien element wartościujący. Próbując jej dokonać, należy uwzględnić szereg pytań.

⁴ Zgodnie z danymi Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, liczba uczestników niedzielnej Eucharystii spadała nieustannie od 1991 roku i wyniosła w 2013 roku 39,1% ogólnej liczby katolików. Jednocześnie wzrosła w tym okresie liczba osób przyjmujących komunie św. Por. <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/193-dominicantes-2013.html> (dostęp: 7 stycznia 2015).

⁵ Zob. refleksje J. Mariańskiego dotyczące relacji religii i moralności w kontekście polskim, w: J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim. Współzależność czy autonomia?*, w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, red. J. Mariański, WAM, Kraków 2002, s. 481–504.

Najpierw pojawia się pytanie o pochodzenie dokonujących się zmian: czy wynikają one po prostu z rozwoju społeczeństw, a więc zachodzą niejako automatycznie, a co za tym idzie - nieuchronnie, czy też mamy do czynienia ze zmianami spowodowanymi, a więc także wspieranymi, wzmocnianymi i ukierunkowanymi przez grupy wpływu bądź siły społeczne i polityczne? Jakie są konsekwencje tych zmian - już nie tylko na poziomie faktów, ale także na poziomie świadomej reakcji, zajmowanego stanowiska? To ostatnie pytanie ma aspekt indywidualny, ale też wspólnotowy, eklezjalny. Dodatkowo jeszcze można je rozpatrywać niejako z dwóch punktów widzenia. Najpierw od strony oczekiwań społecznych wobec pojedynczych wierzących, jak i wspólnoty Kościoła (czyli niejako „od zewnątrz”); później także „od wewnątrz”, a zatem od strony samoświadomości pojedynczych wierzących oraz Kościoła jako wspólnoty.

2.1. Znaczenie laickości państwa

Obecnie jesteśmy w Polsce świadkami sporu o aksjologiczne podstawy społeczeństwa. Zmiany w świadomości społecznej, które na Zachodzie następowały stopniowo i stosunkowo powoli, w krajach byłego bloku wschodniego dokonują się w o wiele szybszym tempie. Nurt dążący do laicyzacji życia publicznego, który ma również swoje przedstawicielstwo polityczne, uległ w ostatniej dekadzie wzmocnieniu i radykalizacji. Pojawiły się partie otwarcie antykościelne, uznające obecność Kościoła w sferze społecznej niemal za patologię. W toczących się, czasami bardzo emocjonalnych dyskusjach mówi się o konieczności „neutralności światopoglądowej państwa”. Dla zwolenników ograniczenia wpływu wartości chrześcijańskich miałoby to oznaczać całkowitą prywatyzację religii, a więc także wyrugowanie jej śladów z życia publicznego, nie tylko na poziomie symboli, ale także idei. Wyrazem tych tendencji są ponawiane od czasu do czasu debaty dotyczące obecności krzyży w szkołach, szpitalach czy urzędach państwowych, prowadzenia katechezy w szkole czy też finansowania przez państwo wydziałów teologicznych działających w ramach świeckich uczelni wyższych.

W kontekście tych roszczeń musi zostać zadane krytyczne pytanie nie tylko o to, czy państwo powinno, ale przede wszystkim o to, czy może być światopoglądowo neutralne.

Tak rozumiana neutralność światopoglądowa państwa musiałaby skutkować rezygnacją z jakiegokolwiek fundamentu aksjologicznego. Oznaczałoby to na przykład, że okazywanie pogardy i okazywanie szacunku to jedynie dwie neutralne opcje, a wybór każdej z nich musi być szanowany. Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by stwierdzić, że takiego państwa nie da się zbudować, gdyż warunkiem jego trwałości i pokojowego współistnienia obywateli jest łączący ich kanon przynaj-

mniej najbardziej podstawowych wartości⁶. Warto w tym kontekście wskazać na użycie pojęcia „neutralność” w polskiej ustawie zasadniczej (Konstytucja RP). Jest tu o niej mowa w kontekście sił zbrojnych, które mają zachowywać neutralność polityczną oraz podlegają demokratycznej kontroli⁷. W innym miejscu mówi się o korpusie służby cywilnej, działającym w urzędach administracji rządowej, którego celem jest zapewnienie „zawodowego, rzetelnego, bezstronnego i politycznie neutralnego wykonywania zadań państwa”⁸. W odniesieniu do kształtu państwa nie używa się zatem pojęcia neutralności. Sięga się w tym celu po inne określenie, mianowicie „bezstronność światopoglądowa”⁹. Bezstronność oznacza negację państwa wyznaniowego, jakkolwiek by je rozumieć. Żadna z religii ani też żaden światopogląd areligijny lub ateistyczny nie mogą sobie rościć prawa do wyłączności. Z drugiej strony jednak, bezstronność oznacza dopuszczenie (na równych prawach) do dyskusji różnych rozwiązań inspirowanych odmiennymi stanowiskami światopoglądowymi, dotyczących życia społecznego, o ile oczywiście respektują podstawowe prawa człowieka. Kluczowym elementem dla właściwego zrozumienia bezstronności światopoglądowej państwa jest preambuła do Konstytucji RP, która – chociaż zawiera odniesienie do Boga – nie ma charakteru wyznaniowego czy nawet ściśle religijnego. Podmiotem ustanawiającym Konstytucję jest naród polski, a więc wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, „zarówno wierzący w Boga, będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”. Wszyscy oni działają „w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”¹⁰.

Jak nie może być mowy o dominacji Kościoła w sferze publicznej, tak też nie można go z niej całkowicie ani zredukować go do roli jednego z subsystemów¹¹, który powinien się ograniczyć do zaspokajania potrzeb duchowych społeczeństwa. Uznając uprawnioną świeckość państwa, trudno byłoby spójnie uzasadnić

⁶ W jednej z dyskusji Charles Taylor odcina się od takiego modelu, określając go jako francuski rewolucyjny model *laïcité*, w którego ramach próbuje się oczyścić przestrzeń publiczną ze wszystkich religijnych odniesień. Por. *Wiara w epoce świeckiej. Dyskusja*, w: *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Znak, Kraków 2010, s. 180.

⁷ Zob. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, art. 26, 2.

⁸ Zob. *ibidem*, art. 153, 1.

⁹ Zob. *ibidem*, art. 25, 2: „Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym”.

¹⁰ Zob. *ibidem*, preambuła.

¹¹ Pojęcie subsystemu zostało odniesione do religii przez niemieckiego teoretyka socjologii Niklasa Luhmanna. Centralna funkcja religii w nadrzędnym systemie społecznym zawiera się w rozwiązywaniu problemów wynikających z poczucia niepewności oraz przypadkowości istnienia, a więc w zapewnianiu poczucia sensu. Zob. N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, s. 41n.

twierdzenie, że przestrzeń publiczna miałaby być sterylna w stosunku do elementów religijnych, a życie społeczne miałoby być zbudowane na agnostycznym/ateistycznym fundamencie.

2.2. Miejsce chrześcijan w życiu społecznym

Obok zagadnienia obecności Kościoła w przestrzeni publicznej oraz bezstronności światopoglądowej państwa szeroko dyskutowanym problemem jest także status pojedynczego wierzącego w społeczeństwie, zwłaszcza gdy przychodzi mu piastować jakiś publiczny urząd. W tej materii pojawiają się także podobne do wyżej omówionych wezwania do „neutralności światopoglądowej” każdego urzędnika. Można by się w tym miejscu posłużyć analogią do stworzonego przez Karla Rahnera pojęcia anonimowego chrześcijanina. Abstrahując od teologicznej treści tego określenia¹², można je odnieść do tzw. ludzi dobrej woli. Chociaż nominalnie nie należą oni do Kościoła, to jednak dzielą jego system wartości. Sięgając po to porównanie w omawianym tu kontekście, można powiedzieć, że od chrześcijan oczekuje się dzisiaj, iż w sferze publicznej będą kimś w rodzaju „anonimowych ateistów” (bądź agnostyków) – przy czym postawa taka wcale nie byłaby efektem sympatii dla światopoglądu ateistycznego, lecz byłaby wymuszona i stanowiłaby jedyną możliwą opcję w przypadku sprawowania przez chrześcijan urzędów publicznych. Mogliby oni nadal kultywować w prywatnym życiu swoje wierzenia i praktyki oraz przekonania moralne, ale w przestrzeni społecznej musieliby się zachowywać tak, jakby wiara w Boga nie miała żadnego wpływu na ich postępowanie. Jak to określiła jedna z przedstawicielek rządzącej w Polsce obecnie koalicji, swoje sumienie i swój światopogląd należy, jak wierzchnie okrycie, pozostawić w przedsionku gabinetu, w którym sprawuje się urząd publiczny.

Pytanie o miejsce wierzących w życiu publicznym pojawiło się w ostatnich miesiącach w całej ostrości w dyskusji medialnej, jaka wybuchła w Polsce po zwolnieniu z funkcji dyrektora Szpitala Świętej Rodziny w Warszawie jednego z najbardziej renomowanych polskich ginekologów, prof. Bogdana Chazana. Po tym, jak odmówił dokonania aborcji upośledzonego dziecka, będącego owocem zapłodnienia *in vitro*, i przekierowania jego matki do innego lekarza w celu dokonania zabiegu, prezydent Warszawy rozwiązała z nim umowę o pracę¹³.

¹² Według Rahnera, każdy człowiek jest już, dzięki Bożej łasce, pozytywnie ukierunkowany na perspektywę zbawienia, zanim zewnętrznym zostanie włączony w Kościół. Por. K. Rahner, *Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Benziger, Zürich-Köln 1972, s. 533–534.

¹³ Wyjaśniając tło swej decyzji, prof. Chazan twierdzi, że nie była ona motywowana w pierwszym rzędzie religijnie – chociaż chrześcijański światopogląd wyostrza niewątpliwie wrażliwość na wartość życia ludzkiego – ale podjął on ją jako lekarz w oparciu o zasady etyczne, które są związane z tym zawodem. Por. B. Chazan, *Prawo do życia bez kompromisu. Rozmawia Maciej Müller*, WAM, Kraków 2014, s. 7.

Stało się to, zanim ujawniono wyniki zleconych kontroli i mimo tego, iż dzięki sprawnej organizacji szpital kierowany przez prof. Chazana należał do najlepszych placówek ginekologicznych w Warszawie. Innym szeroko dyskutowanym przypadkiem była dymisja wiceministra sprawiedliwości prof. Michała Królikowskiego. Problemem nie był jego brak kompetencji, gdyż tych nikt nie negocjował, ale otwarte deklarowanie przezeń katolickiej tożsamości oraz szacunku dla chrześcijańskiego systemu wartości. Kolejnym przykładem rozbieżności opinii na temat miejsca chrześcijan w życiu publicznym jest dyskusja dotycząca klauzuli sumienia farmaceutów. W odróżnieniu od lekarzy, nie mają oni w ramach obowiązującego w Polsce ustawodawstwa zagwarantowanego prawa do sprzeciwu sumienia w przypadku konieczności wydawania pacjentom preparatów, co do których działania pojawiają się moralne obiekcje (chodzi szczególnie o środki o działaniu przeciwwznieźdzeniowym/wczesnoporonnym). Wielu uznaje taki stan rzeczy za naruszenie prawa do wolności sumienia. Przeciwnicy przyznania im prawa do sprzeciwu sumienia uważają natomiast, że skoro jacyś farmaceuci nie są gotowi realizować niektórych recept, powinni zmienić zawód. Patrząc z perspektywy historii Kościoła, nie byłby to pierwszy taki przypadek, gdy chrześcijanie rezygnowaliby z wykonywania jakiejś profesji ze względu na zastrzeżenia moralne, jednak dotychczas dotyczyło to raczej społeczeństw totalitarnych. Jak się wydaje, w demokratycznym państwie prawa powinny istnieć mechanizmy (np. dobrze skonstruowana i przestrzegana klauzula sumienia), by w sytuacjach konfliktu wartości w sprawach fundamentalnych nie doprowadzać obywateli do wyboru między uległością prawu kosztem złamania sumienia a czynnym sprzeciwem wobec tego prawa powiązaniem z utratą pracy i z innymi przejawami nietolerancji. Nie ulega wątpliwości, że wypracowanie takich mechanizmów jest jednym z najważniejszych zadań – również dla etyków chrześcijańskich i teologów moralistów. Wspomniane konflikty pokazują bardzo niepokojącą tendencję: pomimo deklarowanego pluralizmu światopoglądowego prawomocność postaw moralnych odbiegających od forsowanych rozwiązań liberalnych jest kwestionowana. Dotykamy tu jeszcze jednego problemu, któremu warto poświęcić nieco więcej uwagi, mianowicie przemian w rozumieniu i definicji tak podstawowych pojęć etycznych, jak sumienie i prawa człowieka.

3. Konsekwencje procesów sekularyzacyjnych w kontekście teologii moralnej życia osobistego

Obok innych kwestii, istotnym przedmiotem sporu toczącego się nie tylko na styku wspólnoty wierzących i świeckiego państwa, ale także „wewnątrz” etyki chrześcijańskiej, jest problematyka rozumienia i znaczenia sumienia. Nie ulega wątpliwości, że do najważniejszych wartości, jakimi kierują się dzisiaj zarówno

wierzący, jak i niewierzący, należą wolność oraz możliwość samostanowienia i samorealizacji. Poszerzenie obszaru osobistej wolności, jakiego od kilku dziesięcioleci doświadczają obywatele społeczeństw wysoko rozwiniętych, a które od 25 lat stało się także udziałem Polaków, sprawiło, że zmienił się także sposób pojmowania osobistej normy moralności, jaką jest sumienie. Obszerne omówienie wszystkich aspektów tego zagadnienia przekracza ramy niniejszego przedłożenia. Warto wskazać jedynie na pewne przesunięcie w zakresie postrzegania istoty sumienia. O ile kiedyś było ono synonimem odwagi cywilnej, wiodącej do sprzeciwu wobec totalitarnego systemu władzy (pojęcie to było stosowane w odniesieniu do postawy niezłomnych opozycjonistów, których określano mianem „więźniów sumienia”), o tyle obecnie stało się synonimem władzy samostanowienia jednostki i bywa nierzadko stawiane w opozycji do zewnętrznych autorytetów. Proces ten sprawił, że kwestia mocy zobowiązującej sumienia oraz jego relacji do zewnętrznego autorytetu – i to zarówno państwa, jak i Kościoła – staje się jednym z gorąco dyskutowanych tematów dotyczących moralności.

Dla właściwego naświetlenia go niezbędną jest przynajmniej krótka refleksja na temat chrześcijańskiej koncepcji sumienia. Za klasyczną możemy uznać definicję Romano Guardiniego, według którego „sumienie jest tym elementem w naszej świadomości, który jest przyporządkowany do dobra i wraz z nim stanowi całość odniesienia moralnego – do tego stopnia, że możemy powiedzieć: postępować moralnie to postępować według własnego sumienia, zakładając, że to sumienie jest takie, jakim w swej istocie być powinno”¹⁴. Nie ulega wątpliwości – i takie było zawsze stanowisko teologii moralnej – że sumienie stanowi bezpośrednią normę osobistej moralności¹⁵. Nie jest ono przy tym jakimś odrębnym „organem” ludzkiego ducha, nie jest też jedynie pewną zdolnością ludzkiego umysłu, ale stanowi centrum osoby, a wierność jego sądom decyduje o godności jednostki. Używając języka obrazowego, można stwierdzić, że sumienie stanowi centrum ludzkiego serca (*Mitte des menschlichen Herzens*¹⁶).

W kontekście teologii moralnej ta wysoka ranga indywidualnego sumienia koresponduje z przekonaniem, że jest ono „głosem Boga”. Wyrażenie to musi być oczywiście od razu wyjaśnione, gdyż jego literalne rozumienie prowadziłoby do nierozwiązywalnej aporii: oznaczałoby mianowicie obciążenie Boga odpowiedzialnością za zło popełnione przez sprawców przekonanych, że ich czyny są zgodne z Bożą wolą. „Głos” Boży nie jest w sumieniu doświadczany na sposób ludzkich głosów. Za Johnem Henrym Newmanem możemy raczej mówić

¹⁴ R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, t. 1, Grünewald/Schöningh, Mainz–Paderborn 1993, s. 97.

¹⁵ Por. VS 60.

¹⁶ J. Römelt, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, t. 1: *Grundlagen*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 76.

o „głosie Bożym za zasłoną”¹⁷. To konieczne zastrzeżenie nie zmienia jednak zasadniczego przekonania, że sumienie jest rzeczywiście „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”¹⁸. Istotny jest przy tym chrześcijański obraz Boga. Nie jest to Bóg, który na modłę woluntarystyczną arbitralnie ustanawia dobro i zło i w każdej chwili może to ustanowienie zmienić, czyniąc akty dotychczas zakazane nakazanymi i na odwrót. Prawda moralna, a więc prawda o dobru, odpowiada prawdzie stworzenia. Zasady moralnego postępowania odpowiadają naturze bytów, przede wszystkim cielesno-duchowej naturze osoby, a autorytet – zarówno Boski, jak i ludzki – nie ustanawia ich *ad hoc*, a jedynie je uwyrażnia, podkreśla i potwierdza. Szacunek wobec indywidualnego sumienia uzasadniany jest właśnie tym, że wiąże ono człowieka w sposób kategoriyczny z najwyższą z możliwych (u wierzącego – Boską) sankcją.

Takie dowartościowanie indywidualnego sumienia spotyka się jednak także ze sceptycyzmem. Dzięki wzrostowi wiedzy o człowieku odkryte zostały głębokie psychiczne i społeczne zależności sumienia. Nie ulega wątpliwości, że sumienie, rozumiane jako samoświadomość moralna i zdolność zapewniająca orientację w przestrzeni moralności, należy do konstytutywnych cech natury ludzkiej. Jednak jego konkretny kształt warunkuje cały szereg czynników. Jak stwierdza Joseph Römel, sumienie jest: „wyrazem godności człowieka, źródłem jego najbardziej osobistych przekonań i jego otwarcia na prawdę, odzwierciedleniem porządku, tak, głosem Bożym. Ale jest ono także cieniem egoistycznej koncentracji na sobie i osobistej samowoli, przemożnej siły środowiska, dopasowania do społecznie dominujących postaw, manipulacji poprzez konstelacje oraz naciski władzy”¹⁹. Ta możliwość wielorakiego uwikłania ujawnia się przede wszystkim wtedy, gdy człowiek wzrasta w atmosferze autorytarnej, która nie pozwala mu na osiągnięcie osobowej dojrzałości. Jak wskazał już Zygmunt Freud, tzw. sumienie autorytarne staje się destrukcyjnym *superego* – uwewnętrznionym głosem autorytetów zewnętrznych, i przestaje działać w przestrzeni wolności. Nie oznacza to, że tam, gdzie proces wychowania dokonywał się bez nadmiernego nacisku autorytetu, sumienie jest wolne od wpływów zewnętrznych. Człowiek nigdy nie będzie samotną monadą, która sama z siebie bezbłędnie rozróżnia dobro i zło. Dlatego wraz z dowartościowaniem sumienia należy wskazać na konieczność i obowiązek jego właściwego formowania. Jak konieczne jest tu właściwe wychowanie, kształtujące

¹⁷ J.H. Newman, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tłum. A. Muranty, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 43: „Sumienie nie jest ani dalekowzrocznym egoizmem, ani pragnieniem bycia konsekwentnym względem siebie – jest posłańcem Tego, który zarówno w swej naturze, jak i łasce mówi do nas zza zasłony i uczy oraz rządzi nami przez swoich reprezentantów”.

¹⁸ KDK 16.

¹⁹ J. Römel, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, op. cit., s. 78.

zdrową i silną osobowość, tak też niezbędny jest dalszy proces samowychowania, dzięki któremu indywidualne sumienie nie ulega destruktywnym wpływom – zarówno zewnętrznym, jak i związanym z własnymi błędnymi decyzjami oraz nieuporządkowanymi pragnieniami, ambicjami. Indywidualnemu sumieniu zawsze będzie potrzebny zewnętrzny obiektywizujący punkt odniesienia. Oba te elementy: nieodstępna (tzn. taka, której nie można scedować na innych) subiektywna odpowiedzialność za czynienie dobra i powstrzymanie się od zła oraz obiektywne normy moralności, stanowią całość moralnego odniesienia osoby. Pomniejszanie pierwszego z nich prowadzi do redukcji moralnej odpowiedzialności jednostki i w efekcie do wytworzenia moralności autorytarnej, w której ramach człowiek staje się wykonawcą zewnętrznych rozkazów. Równie niebezpieczne może być pomniejszanie drugiego elementu, którym jest obiektywizujący punkt odniesienia, gdyż prowadzi to do moralnego subiektywizmu, a ostatecznie do samowoli jednostki.

Właśnie w tym miejscu dotykamy sedna sporu, który staje się coraz bardziej widoczny w dyskusji ogólnospołecznej oraz wewnątrzkościelnej, także w Polsce. Jest nim ów obiektywizujący punkt odniesienia dla indywidualnego sumienia. W dyskusji pojawiają się stanowiska, które w ogóle negują potrzebę jego istnienia. Każda miara moralna zewnętrzna wobec sumienia jednostki jest tu traktowana jako zagrożenie dla osobistej wolności i ostatecznie negowana. Przyjęcie takiej koncepcji równałoby się jednak całkowitej prywatyzacji moralności, prowadzącej nieuchronnie do rozkładu życia społecznego, i dlatego stanowisko to jest raczej odosobnione.

Zazwyczaj nie neguje się konieczności istnienia obiektywizującego punktu odniesienia dla jednostkowego sumienia, spór dotyczy jednak tego, co miałoby nim być. W kontekście etyki laickiej często upatruje się go w ogólnie przyjętych w społeczeństwie zasadach moralnych. Mają one nie tylko stanowić miarę moralności dla indywidualnego sumienia, ale jednocześnie wyznaczają standard, któremu jednostka w razie konfliktu powinna się podporządkować. W tym kontekście mówi się na przykład, że społeczeństwo „nie jest jeszcze gotowe” do zaakceptowania jakiegoś zachowania czy postawy, i stąd określa je jako moralnie złe. Nierzadko owe ogólnie przyjęte zasady moralne są powiązane z obowiązującym prawem, a nawet z nim utożsamiane. To, co zostaje uchwalone przez głosowanie parlamentarne i staje się legalne, traktowane jest niemalże automatycznie jako moralnie dopuszczalne, a nawet moralnie dobre. Wobec takiej koncepcji należy z punktu widzenia teologii moralnej zgłosić kilka zasadniczych uwag krytycznych.

W kulturze euroatlantyckiej chrześcijaństwo przez całe wieki wywierało mniejszy lub większy wpływ na moralność społeczną i związane z nią ustawodawstwo. Był on szczególnie wyraźny w społeczeństwach, które zwykło się określać

jako katolickie, a do takich należy bez wątplenia Polska. Ukształtowana przez wartości chrześcijańskie moralność społeczna niewątpliwie była czynnikiem wspierającym sumienia wierzących, jednak nigdy nie stanowiła ostatecznej miary ich postępowania moralnego. W kontekście katolickim obiektywizującym punktem odniesienia dla indywidualnego sumienia były zawsze autorytety religijne, przede wszystkim autorytet Pisma Świętego, ale także prawa naturalnego, jak również wielowiekowe doświadczenie Kościoła wyrażone w nauczaniu Magisterium. W efekcie procesów sekularyzacyjnych to odniesienie indywidualnego sumienia osoby wierzącej zostało zakwestionowane. Z jednej strony, chrześcijański punkt widzenia staje się coraz bardziej nieobecny w moralności społecznej. W ostatnich dziesięcioleciach moralność chrześcijańska i tzw. ogólnie przyjęte standardy moralne wyraźnie oddalają się od siebie. Z drugiej strony, każdy z wymienionych autorytetów religijnych został w ostatnich dziesięcioleciach poddany krytyce. Egzegeza historyczno-krytyczna kazała spojrzeć na biblijne wskazania moralne jako na normy uwarunkowane konkretnymi okolicznościami społeczno-kulturowymi, które nie mogą być aplikowane do dzisiejszej, odmiennej sytuacji²⁰. Przekonanie o wspólnych wszystkim ludziom powinnościach moralnych wynikających z ich wspólnej natury, określane jako prawo naturalne, zostało zakwestionowane wskutek krytyki myślenia metafizycznego i musiało się zmierzyć z zarzutem błędu naturalistycznego (*naturalistic fallacy*)²¹. Nauczanie moralne Kościoła z kolei zostało określone jako norma zewnętrzna wobec indywidualnego sumienia, a potwierdzone przez Sobór Watykański II wezwanie Kościoła do posłuszeństwa wiary²² wobec tego nauczania bywa postrzegane jako niedopuszczalna próba przekształcenia autonomii moralnej pojedynczego wierzącego w niegodną świadomego człowieka heteronomię²³.

²⁰ Jak nieodpowiednie byłoby podejście fundamentalistyczne, zgodnie z którym biblijne wskazania dotyczące moralności stanowią w każdym przypadku gotowe i ponadczasowe normy moralne, tak też niewłaściwe jest widzenie w nich jedynie uwarunkowanych miejscem i czasem aplikacji Ewangelii. Uzależnione kulturowo normy moralne Biblii należy odróżnić od tych, które zachowują swoją aktualność i są ponadczasową miarą chrześcijańskiej moralności.

²¹ Zarzut, iż sięgając w uzasadnianiu norm moralnych po figurę argumentacyjną prawa naturalnego, Kościół ulega biologizmowi, a jego argumentacja staje się naturalistyczna, jest nieuprawniony, przynajmniej w stosunku do współczesnego nauczania Magisterium. Warto wspomnieć w tym miejscu znamienne zdanie z *Veritatis splendor* Jana Pawła II, sformułowane w kontekście normatywnego wymiaru ludzkiej cielesności: „Naturalne skłonności zyskują (...) znaczenie moralne jedynie o tyle, o ile odnoszą się do ludzkiej osoby i do jej prawdziwego urzeczywistnienia, które może się dokonać wyłącznie w ramach ludzkiej natury”. Por. VS 50.

²² Por. np. GS 50–51.

²³ W przypadku nauczania Magisterium krytyka sięga chyba najdalej i jest najbardziej radykalna. Zazwyczaj dostrzega się wobec niego raczej wyraźny dystans niż kredyt zaufania. Por. S. Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, Kösel, München 2009, s. 127–131.

Niewątpliwie krytyczna releksja wymienionych autorytetów religijnych była potrzebna i należy dostrzec jej pozytywne strony. Pozwoliła ona uwolnić się w wielu aspektach od historycznej hipoteki oraz poszukiwać bardziej adekwatnych odpowiedzi na wyzwania współczesności. W tym kontekście należy pozytywnie ocenić dokonujące się przemiany, które mogą być interpretowane jako rozwój w kierunku świadomej wiary oraz moralnej dojrzałości osobistej, a co za tym idzie, również obywatelskiej odpowiedzialności.

Jednak ta krytyka autorytetów religijnych spowodowała także głęboką utratę zaufania do nich, a w konsekwencji – przeakcentowanie roli indywidualnego sumienia. Jeżeli mówimy tu o przeakcentowaniu, to nie chodzi o odrzucenie zasady, że człowiek powinien działać zgodnie z własnym sumieniem i nigdy przeciwko niemu, gdyż jedynie takie postępowanie jest warunkiem zachowania integralności moralnej. Chodzi raczej o to, że daleko idące zakwestionowanie religijnego punktu widzenia bądź też ograniczenie go do prywatnej interpretacji sprawia, iż punktem orientacyjnym dla wierzących staje się tzw. moralność publiczna, niejednokrotnie laicka, a czasami wręcz antychrześcijańska. W ten sposób nadaje się poglądom moralnym większości społeczeństwa znaczenie, które się uprzednio odebrało autorytetom religijnym. Czy jednak, można w tym momencie krytycznie zapytać, należy w ogóle mówić o „laickiej” i „religijnej” moralności? Czy nie trzeba raczej mówić o tym, co racjonalne, w odróżnieniu od tego, co irracjonalne w zakresie moralności, i tylko taką miarę przykładać do norm moralnych? Na poziomie teoretycznym tak właśnie jest: moralność chrześcijańska chce być moralnością racjonalną i teoretycznie chrześcijańskie zasady moralne mogą być zrozumiałe i przyjęte również przez osoby niewierzące. W praktyce jednak należy zapytać o kondycję rozumu, który chce oceniać racjonalność norm. Nietrudno sobie wyobrazić, iż jakieś działanie, które dla niewierzącego będzie absolutnie irracjonalne, wcale nie musi być takie dla osoby wierzącej – i oczywiście na odwrót. Nie wystarczy zatem postulat uznania za obiektywizujący punkt odniesienia dla sumienia miary praw człowieka, „raz osiągniętych standardów” (*einmal erreichte Standards*). Na pierwszy rzut oka miara taka jest wprawdzie jak najbardziej odpowiednia i zgodna z przesłaniem Ewangelii, jednak w świecie, w którym każdy ma „prawo do definiowania i omawiania nowych standardów w zakresie praw człowieka oraz starań o ich akceptację”²⁴,

Kluczowe wydają się tu precyzyjne rozróżnienia uwzględniające tak charakter wypowiedzi Magisterium i hierarchię prawd, jak i odpowiadającą im hierarchię mocy zobowiązującej i posłuszeństwa wiary.

²⁴ Takie podejście do praw człowieka, zawarte w Zasadach Yogyakarty, czyni je przedmiotem dowolnych modyfikacji, byleby dla autorskich projektów nowych bądź zaktualizowanych „praw człowieka” udało się uzyskać odpowiednio szerokie poparcie społeczne. Zob. *Yogyakarta Principles*, nr 27, w: http://data.unaids.org/pub/manual/2007/070517_yogyakarta_principles_en.pdf (dostęp: 14 stycznia 2015).

kształt i zakres tych praw staje się przedmiotem negocjacji, lobbingu oraz zabiegów medialnych i jako taki stanowi bardzo problematyczną i niepewną orientację dla sumienia chrześcijanina.

Za niewystarczające należy uznać również podejmowane wśród teologów moralistów próby dowartościowania indywidualnych wyborów moralnych poprzez stwierdzenie, że chodzi jedynie o „rzeczywiście przeżywane” przekonania sumienia (*faktisch gelebte Gewissensüberzeugungen*), za które człowiek jest gotów ponieść konsekwencje. Z formalnego punktu widzenia określenie to jest wprawdzie jak najbardziej poprawne, jednak pytanie o prawdziwie chrześcijańską miarę moralności pozostaje, gdyż z „rzeczywiście przeżywanym” przekonaniem sumienia możemy mieć do czynienia również w przypadku choćby terrorystów.

Zastanawiać musi nie tyle rozdzźwięk między wartościami istotnymi dla chrześcijan a „ogólnie przyjętymi standardami”, ile częsty brak różnicy między faktycznie przeżywaną moralnością wielu wierzących i niewierzących. Możliwości są dwie; pierwsza jest taka, że społeczeństwo zostało dogłębnie przeniknięte duchem Ewangelii, dlatego nie widać już różnicy między postępowaniem wierzących a niewierzących; wtedy też opinię większości należałoby traktować jako punkt odniesienia dla moralności chrześcijańskiej. Istnieje jednak również możliwość, że chrześcijańskie wartości zostały wyrugowane z praktyki życiowej samych chrześcijan, którzy nie odczuwają już dyskomfortu z racji niespójności wiary i moralności. Trudno oprzeć się wrażeniu, że jednostronne wyakcentowanie miary indywidualnego sumienia połączone ze zbyt pochopnym zdyskredytowaniem wspomnianych wyżej religijnych punktów odniesienia w postaci Pisma Świętego, prawa naturalnego i nauczania moralnego Kościoła, grozi dezorientacją moralną i w efekcie banalizacją płynących z wiary chrześcijańskiej implikacji moralnych. Szybko może się okazać, że za *proprium christianum*²⁵ w dziedzinie moralności uważa się społeczne *minimum morale*. Religijne punkty odniesienia są dla sumienia chrześcijanina czymś więcej niż jedynie swego rodzaju „ekspertyzami”, które – na równi z innymi – bierze się pod uwagę bądź pomija przy podejmowaniu decyzji moralnych. Posługując się językiem Pawłowym, wyraża się w nich *typos didachēs* (por. Rz 6, 17), zobowiązująca forma życia z wiary, która jest ściśle związana z wyrażoną w kerygmie Dobrą Nowiną o wyzwalającej i przemieniającej mocy Boga.

²⁵ W kontekście kondycji moralnej współczesnych społeczeństw wysoko rozwiniętych trzeba by zapewne dokonać relektury wniosków z przeprowadzonej w sferze teologii moralnej przed niemalże półwieczem dyskusji na temat rozumienia *proprium christianum*.

Podsumowanie

Podstawowe pytanie, jakie należy zadać wobec zmian zachodzących współcześnie w sferze moralności, nie jest wcale jedynie pytaniem o adekwatną reakcję Kościoła i poszczególnych wierzących na dokonujące się w społeczeństwie procesy. Byłoby to podejście zachowawcze i w pejoratywnym znaczeniu tego słowa konserwatywne. Podstawowe pytanie powinno raczej brzmieć następująco: czy chrześcijanie są świadomi tego, co chcą dać społeczeństwu? Czy przedstawiciele teologii moralnej są świadomi swojego wkładu w dyskurs etyczny i gotowi go faktycznie społeczeństwu ofiarować? Używając kategorii biblijnych, można powiedzieć, że chrześcijaństwo (a więc Kościół, a w nim pojedynczy chrześcijanin, zarówno wykształcony teolog, jak i laik) ma do spełnienia wobec świata misję prorocką. Oznacza to również gotowość do kontestacji. Przed Kościołem i teologami zajmującymi się analizą moralności leżą dwie drogi. Jedna to droga minimalizowania strat. Dokonać tego można, chroniąc wspólnotę przed najbardziej niszczącymi wpływami odmiennie myślącego społeczeństwa. Oznaczałoby to koncentrację na kwestiach najmocniej uderzających w moralność chrześcijańską, a jednocześnie przyjęcie do wiadomości, że destrukcyjne zmiany w pomniejszych sprawach są nieuniknione. Druga droga – to droga swoiście pojętej „poprawności politycznej”, polegającej na zredukowaniu dyskursu i przepowiadania do mało kontrowersyjnych tematów, unikaniu szczególnie drażliwych obszarów, a wyakcentowaniu zagadnień popularnych. Obydwie drogi są problematyczne. Pierwsza z nich kończy się prędzej czy później zamknięciem w getcie, mentalnością sekciarską. Druga prowadzi do tego, że prorok staje się „prorokiem nadwornym”, chętnie hołubionym przez przedstawicieli mainstreamowych tendencji, ale jednocześnie banalnym i w efekcie całkowicie nieprzydatnym. Czy istnieje jakaś trzecia droga? Być może tak, chociaż jej kontury muszą się dopiero wyłonić.

Summary

Faith and morality: Modern transformations and challenges in Polish perspective

Changes in moral consciousness of Polish society, taking place at the turn of the 20th and 21st centuries, concern the place of Christians as individuals, and the Church as the community of believers, in modern, pluralistic society on the one hand, and the inner Christian morality and its stance on generally accepted moral norms of that society on the other. Attempts to confine Christian world view to private sphere of life and internal affairs of the Church deserve serious criticism. Christians have the same right to freedom of expression of their moral convictions as non-Christians and non-believers do. Along with changes in moral consciousness, there is a refashioning of such basic ethical concepts like conscience and human rights going on, too. Awarding greater value to individual conscience, both in its ecclesial and social contexts, does not necessarily involve promotion of individualism and subjectivism. Of course, only if an external point of reference for individual conscience, indispensable for moral upbringing and moral self-education, is acknowledged. In social context, this role falls on human rights. The growing problem with human rights, however, is the scope of their application and experiments with their redefinitions. For the community of believers, the objective points of reference for individual conscience are the religious authorities: the Scriptures, natural law and moral experience of the Church expressed in Magisterium. Despite falling under – at times – serious criticism in the post-Vatican II era, they have lost nothing in their importance.