

Ks. WOJCIECH SURMIAK  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Teologiczny

## **BL. JOHNA HENRY'EGO KARD. NEWMANA (1801–1890) TEOLOGIA SUMIENIA**

Prawo do wolności działania w zgodzie z własnym sumieniem stało się jednym z fundamentalnych założeń zachodniej cywilizacji. Każdy człowiek ma bowiem prawo do podążania za głosem własnego sumienia i zgodnego z nim działania, „by dojść do Boga, swojego celu” (DWR 3). Zasada ta oznacza jednocześnie, że człowiek nie powinien być nigdy przymuszany do działania wbrew własnemu sumieniu (por. DWR 2)<sup>1</sup>. W świetle tych soborowych sformułowań rodzą się pytania o to, w czym wyraża się owo „podążanie za głosem” własnego sumienia. Czy jest to jedynie przyzwolenie na to, by być prowadzonym przez osobistą wrażliwość lub wiedzę moralną? Czy głos sumienia staje się czymś tożsamym z wolą czy pragnieniami człowieka (emotywizm)? Czy też jest to – jak sądzi się dzisiaj dosyć powszechnie – pewnego rodzaju kalkulacja, która nakazuje stwierdzić, że podstawowym kryterium wyborów moralnych powinno być jedynie to, co jest bardziej użytecznym czy to dla jednostki, czy dla społeczeństwa (utilitaryzm) lub co z większym prawdopodobieństwem przyniesie ostatecznie lepsze konsekwencje (konsekwencjonalizm) lub poczucie większego szczęścia (eudajmonizm)<sup>2</sup>.

Wobec tych pytań współczesności stawał już w XIX w. John Henry kard. Newman. Dzień jego beatyfikacji (Birmingham, 19.09.2010 r.) stał się nie tylko świętem Kościoła w Wielkiej Brytanii, ale i całego Kościoła powszechnego, gdyż wydarzenie to należy odczytać jako znak nadziei dla wszystkich, którzy – jak on – poszukają we własnym sumieniu prawdy obiektywnej i żywią przekonanie,

---

<sup>1</sup> J.C. Murray stwierdza, że *Vaticanum II*, mówiąc o zagadnieniu *wolności sumienia*, ani nie używa tego niejednoznacznego w swej treści sformułowania, ani też nie stwierdza, że człowiek w imię tej wolności ma prawo do robienia czegokolwiek, co podpowiada mu sumienie – zob. przypisy tego autora do: *Declaration on Religion Freedom*, w: *The Documents of Vatican II*, red. W.J. Abbott, J. Gallagher, New York 1966, s. 679–680, 686.

<sup>2</sup> Por. E. Kowalski, *Osoba i bioetyka. Zagadnienia biomedyczne dla duszpasterzy i katechetów*, Kraków 2009, s. 32–34. Współczesna debata bioetyczna jest znakomitym przykładem tych sposobów myślenia. W dyskusji dotyczącej chociażby kwestii prowadzenia badań na zarodkowych komórkach macierzystych jako podstawowy argument przywołuje się ich społeczną użyteczność, a w przypadku sztucznego zapłodnienia realizację pragnienia szczęścia rodziców. Użyteczność czy szczęście miałyby rzekomo nadawać tym badaniom etycznie dobre wartościowanie.

iz „zasadność oraz istota całej moralności, jak również religii opiera się na nienaruszalnej suwerenności sumienia”<sup>3</sup>. Dlatego warto przyrzeć się bliżej proponowanej przez kard. Newmana teologii sumienia.

## 1. Newmanowska teologia sumienia jako teologia biograficzna

Niewątpliwie kard. Newman zdawał sobie sprawę z ważkości oraz doniosłości kwestii i znaczenia sumienia dla ludzkiego życia<sup>4</sup>, gdyż to właśnie – jak sam wielokrotnie stwierdza – wsłuchiwanie się w jego głos przeprowadziło go poprzez bardzo burzliwe życiowe dzieje<sup>5</sup>. Jako nastolatek doświadcza przebudzenia w wierze w protestanckim nurcie ewangelikalnym<sup>6</sup>, następnie oddaje się studium teologii oraz pracy duszpasterskiej w Kościele anglikańskim, aż w końcu po dwudziestu latach owocnej posługi i zgłębiania nauczania Kościoła decyduje się na wstąpienie do Kościoła katolickiego, w którym zostaje kapłanem, kardynałem i w końcu błogosławionym<sup>7</sup>.

Kwestie związane z opisem rzeczywistości sumienia umiejscowione są w najważniejszych warstwach nauczania kard. Newmana, co wskazuje na to, że nieustannie i na wszystkich etapach swojego intelektualnego<sup>8</sup> i duchowego rozwoju podejmował się próby opisu tego zagadnienia. Świadczą o tym zarówno

<sup>3</sup> K. Bielawski, *Wstęp*, w: J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk o sumieniu*, tł. A. Muranty, Bydgoszcz 2002, s. 11 [dalej: *List do Księcia Norfolk...*].

<sup>4</sup> Por. J. Artz, *Gewissen*, w: tenże, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, s. 396-400; T.J. Norris, *Cardinal Newman for Today*, Dublin 2010<sup>2</sup>, s. 138.

<sup>5</sup> Por. J. Finnis, *Conscience in the Letter to the Duke of Norfolk*, w: *Newman After a Hundred Years*, red. I.T. Ker, A.G. Hill, Oxford 1990, s. 401-418.

<sup>6</sup> „Gdy miałem piętnaście lat (jesienią 1816 roku) zaszła wielka zmiana w moich rozmyślaniach. Dostałem się pod wpływ określonej wiary i dogmat wywarł na moim umyśle wrażenie, które, dzięki łasce Boga, nigdy nie zostało ani zatarte ani zaciemnione” – J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tł. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 56 [dalej: *Apologia...*].

<sup>7</sup> „Newman, zgodnie z jego własnymi słowami, dokonał retrospekcji swojego życia w świetle doświadczenia wielkiego nawrócenia, które przeżył jako młody człowiek. Było to bezpośrednio doświadczenie prawdy Słowa Bożego, obiektywnej rzeczywistości chrześcijańskiego objawienia – tak jak je przekazuje Kościół. Doświadczenie to, zarazem religijne i intelektualne, rozbudziło w nim powołanie do służby Ewangelii, zdolność rozeznania, że Kościół Boży jest wiarygodnym źródłem nauczania, i zapal do nowoty życia kościelnego w wierności tradycji apostołskiej” – Benedykt XVI, *Świadectwo wierności przemawia bardziej niż słowa. Czuwanie modlitewne w Hyde Parku przed beatyfikacją* (Londyn, 18.09.2010), OsRomPol 11 (2010), s. 37.

<sup>8</sup> Doktryna o sumieniu kard. Newmana zawiera w sobie najbardziej charakterystyczne dla jego myśli elementy teoriopoznawcze. Są to m.in.: teoria nieformalnego wnioskowania oraz rozróżnienie pomiędzy realnym (*real assent*) a abstrakcyjnym (*notional assent*) ujęciem stanu rzeczy. Zapewne ważne dla kwestii sumienia są także nawiązujące do Arystotelesa koncepcje roztropności, zmysłu wnioskowania (*illiative sense*) czy zbieżnych prawdopodobieństw, którym człowiek pozwala się prowadzić przy dochodzeniu do osobistego przekonania. Koncepcja sumienia Newmana opiera się także na odróżnieniu pewności obiektywnej (*certainly*) rozumianej jako kwalifikacja zdań od pewności subiektywnej (*certitude*) pojmowanej jako stan naszego ducha – por. E. Schockenhoff, *Jaka pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, tł. A. Marcol, Opole 2006, s. 106.

*University Sermons*<sup>9</sup> okresu anglikańskiego (1826–1843), jak też napisana po konwersji na katolicyzm *Apologia pro vita sua* (1864), w której opisuje nie tylko historię osobistych przekonań, ale nade wszystko własną drogę wiary. Kwestia sumienia poruszana jest także w jednym z głównych systematycznych dzieł, jakim jest *Grammar of Assent* (1870)<sup>10</sup> oraz w osobistym eseju – napisanym w konwencji listu otwartego – *Letter to the Duke of Norfolk* (1875)<sup>11</sup>. Wszystkie wspomniane dotąd dzieła ukazują nie tylko niezwykle rys biograficzny autora, ale i świadectwo jego intelektualnych i duchowych poszukiwań.

W podejmowanej przez Newmana analizie rzeczywistości sumienia wychodzi on od będącego osobistym przeżyciem każdego człowieka doświadczenia „dobrego i złego sumienia”. Jak bowiem istnieją przedmioty, które budzą w człowieku uczucia troski, zmartwienia, radości czy pragnienia, tak można i poznać rzeczy, które budzą w nas aprobatę lub nagane, a które wskutek tego nazywamy dobrymi lub złymi. Ich doświadczenie budzi w człowieku specyficzne uczucie zadowolenia lub bólu, które określa się mianem dobrego (spokojnego) lub złego (niespokojnego) sumienia<sup>12</sup>.

Realizm myśli Newmana sprawia, że zdaje on sobie sprawę z tego, że są ludzie, którzy, nie dbając o własne sumienie, bezmyślnie kroczą przez świat, jakby nie wiedząc „dlaczego i przez kogo jest im życie dane, a także do czego ono zmierza; ludzie, którzy zgadzają się na życie pozbawione kryterium prawdy i błędu odnośnie do ich postępowania, a także normy zdolnej do osądzenia zasad, wydarzeń i osób, które napotykają w życiu codziennym”<sup>13</sup>. Bez względu jednak na przyczynę owego braku zainteresowania sprawą sumienia, na dłuższą metę nie da się człowiekowi „otrząsnąć z sumienia i pozostać niewrażliwym na tę «osobliwie natarczywą bezwarunkowość» jej nagabywania”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tł. P. Kostyło, Kraków 2000, [dalej: *Kazania uniwersyteckie...*].

<sup>10</sup> J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 2001<sup>rev</sup> [dalej: *Grammar of Assent...*].

<sup>11</sup> J.H. Newman, *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, w: *Conscience, Consensus and the Development of Doctrine. Revolutionary Texts by John Henry Newman*, red. J. Gaffney, New York 1992, s. 434-457 [dalej: *Letter to the Duke of Norfolk...*].

<sup>12</sup> „As there are objects which, when presented to the mind, cause it to feel grief, regret, joy, or desire, so there are things which excite in us approbation or blame, and which we in consequence call right or wrong; and which, experienced in ourselves, kindle in us that specific sense of pleasure or pain, which goes by the name of a good or bad conscience” – *Grammar of Assent...*, s. 105.

<sup>13</sup> *Kazania uniwersyteckie...*, s. 266. W niektórych przypadkach zostanie podany także tekst oryginalny celem konfrontacji tłumaczenia: „Those who deliberately refuse to form a judgment upon the most momentous of all subjects; who are content to pass through life in ignorance, why it is given, or by whom, or to what it leads; and who bear to be without tests of truth and error in conduct, without rule and measure for the principles, persons, and events, which they encounter daily” – J.H. Newman, *Wisdom as contrasted with Faith and with Bigotry*, [sermon XIV, § 27], w: tenże, *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford between AD 1826 and 1843*, London 1909, s. 289 [dalej: *University Sermons...*].

<sup>14</sup> E. Schockenhoff, *Jaką pewność...*, s. 106.

Przyjmując doświadczenie sumienia jako fakt, którego nie sposób racjonalnie zakwestionować, Newman w swoich pismach konsekwentnie ukazuje wizję sumienia w dwu głównych kontekstach. Jak można z pewnością oczekiwać, pierwszym z nich jest próba odpowiedzi na pytanie o rolę sumienia w podejmowaniu przez człowieka decyzji moralnych. Przy tej okazji porusza zagadnienie sposobów rozwiązywania problemu konieczności podporządkowania indywidualnego osądu sumienia człowieka tym, którym należy jest stosowny respekt<sup>15</sup>. Drugim kontekstem – już bardziej zaskakującym – jest dyskusja na temat znaczenia głosu sumienia w podejmowaniu decyzji dotyczących wiary oraz w ugruntowywaniu i umacnianiu zawierzenia Panu Bogu<sup>16</sup>. Był to bardzo znaczący wątek nie tylko intelektualnego poszukiwania Newmana, ale i jego życia, bo jak pisał w *Apologia pro vita sua*: „Gdyby nie ten głos, mówiący tak jasno w moim sumieniu i sercu, byłbym, gdy spoglądam na świat ateistą, panteistą czy politeistą”<sup>17</sup>.

Przytoczona co dopiero myśl pozwala stwierdzić, że centralnym miejscem nauczania Newmana na temat sumienia jest obrona najbardziej fundamentalnego – a jakże często zaniedbywanego i pomijanego – jego religijnego wymiaru. Wszelkie próby ekskluzji tego wymiaru wydają się być problem nienowym, skoro pisze o nich już kard. Newman w swoim *Letter to the Duke of Norfolk* w następujący sposób: „Kiedy ludzie popierają prawa sumienia, w żadnym wypadku nie mają na myśli Praw Stwórcy, ani obowiązków względem Niego w myśleniu i uczynkach, ale prawo do myślenia, mówienia, pisania i działania zgodnie z ich własnym osądem i nastrojem, bez jakiegokolwiek myśli o Bogu. Nie udają nawet, że postępują zgodnie z jakąś moralną zasadą, ale żądają tego, co uważają za prerogatywę każdego Anglika – aby każdy był swoim własnym panem we wszystkim i wyrażał, co mu się podoba, nie pytając nikogo o pozwolenie, i aby uważał każdego księdza czy kaznodzieję, mówcę czy pisarza, który śmie przestrzec go przed pójściem na wieczne potępienie, za niewymownie zuchwałego”<sup>18</sup>.

Newman, broniąc religijnego wymiaru sumienia, zauważył w nim dwie istotne cechy. Z jednej strony ukazuje je jako *vox-Dei* – „echo głosu Boga w człowieku” lub jako „manifestację w człowieku Bożego prawa”. Z drugiej zaś strony ujawnia się

<sup>15</sup> Por. G.J. Hughes, *Conscience*, w: *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, red. I. Ker, T. Merrigan, Cambridge 2009, s. 189.

<sup>16</sup> Zagadnienia te zostały już szczegółowo opisane m.in. w następujących publikacjach: A.J. Boekraad, *The Argument from Conscience of God According to J.H. Newman*, Louvain 1961; H.C. Graef, *God and Myself*, London 1967; M.G. Carbery, *Assent of God*, Sotto il Monte 1967; W. Gawlik, *Poznanie Boga przez sumienie u Newmana*, Znak 176 (1969), s. 161-177; R. Shafer, *Christianity and Naturalism*, Washington 1969; G. Lease, *Witness to the Faith*, Pittsburg 1971; A.C. D'Arcy, *The Nature of Beliefs*, New York 1971; W.R. Fey, *Faith and Doubt*, Shepherstown 1976; J.W. Lyons, *Newman's Dialogues on Certitude*, Roma 1978; R. Strange, *Newman and the Gospel of Christ*, Oxford 1981; D.L. Wolfe, *Epistemology, the Justification of Beliefs*, Downers Grove 1982; S.A. Grave, *Conscience in Newman's Thought*, Oxford 1989.

<sup>17</sup> *Apologia...*, s. 355.

<sup>18</sup> *List do Księcia Norfolk...*, s. 45-46. Szerzej na temat tego fragmentu pisze: P.E. Bristow, *Moral dignity of Man. An exposition of Catholic moral doctrine with particular reference to family and medical ethics in the light of contemporary developments*, Dublin 1997<sup>2</sup>, s. 59.

nowa wizja samego człowieka jako „powołanego do przestrzegania norm przekazywanych przez ów głos”<sup>19</sup>.

## 2. Podwójna natura sumienia

Znany każdemu człowiekowi z doświadczenia wewnętrznego fenomen sumienia rozpatruje Newman w podwójnej perspektywie. Z jednej strony jest sumienie *moral sense*, czyli zmysłem moralnym ogólnego rodzaju. Pozwala on na etyczne wartościowanie i ocenianie działania człowieka poprzez rozróżnienie dobra i zła. Z drugiej strony sumienie jawi się jako *sense of duty*, czyli poczucie obowiązku. Stoi ono za poszczególnymi osądami sumienia ze „świadomością bezwzględności etycznego wymogu”<sup>20</sup>. To istotne rozróżnienie na *moral sense* i *sense of duty* jest osadzone na elementarnym, czyli antropologicznym doświadczeniu sumienia. Znaczenie tej dystynkcji zostało najpełniej ukazane w jednym z centralnych fragmentów *Grammar of Assent*. Jej autor pisze: „To poczucie sumienia jest dwojakie: jest to zmysł dla tego, co moralne i zmysł dla obowiązku; sąd umysłu i władczy nakaz. Naturalnie jego działanie jest niepodzielne, ale ma ono te dwa aspekty, które różnią się między sobą i dopuszczają odrębne ich rozważenie. (...) W ten sposób sumienie ma funkcję zarówno krytyczną, jak i sędziowską”<sup>21</sup>. *Moral sense* i *sense of duty* nie stanowią zatem dwóch – uaktywniających się bądź jedno po drugim, bądź nawet równolegle – różniących się między sobą form sumienia. Nie stanowią one także odrębnych dyspozycji duszy czy zdolności ludzkiego ducha. Obie, choć wyrażając odrębne aspekty, są doświadczeniem jednego niepodzielnego sumienia (*act is indivisible*).

### 2.1. Sumienie jako zmysł moralny (*moral sense*)

Newman przyjmował szeroko rozpowszechnione w XVIII w. rozumienie pojęcia zmysłu moralnego, które nie było podówczas silnie integrowane z opisem ludzkiego sumienia. Według Newmana, zmysł moralny jest aktem rozumu, uzdalniającym człowieka do rozróżnienia pomiędzy dobrem a złem. Zmysł ten umożliwia także przyjęcie *pierwszych zasad moralności*, które wyznaczają ogólne rozumowanie w sprawach moralności i religijności<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> E. Cofreces Merino, R. García de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, tł. A. Leduchowska, Kraków 2004, s. 350.

<sup>20</sup> E. Schockenhoff, *Jaką pewność...*, s. 107.

<sup>21</sup> „The feeling of conscience (...) is twofold: – it is a moral sense, and a sense of duty; a judgment of the reason and magisterial dictate. Of course its act is indivisible; still it has these two aspects, distinct from each other, and admitting of a separate consideration. (...) Thus conscience has both a critical and a judicial office” – *Grammar of Assent...*, s. 106-107.

<sup>22</sup> J.H. Newman, *The Usurpation of Reason*, [sermon IV, § 6], w: *University Sermons...*, s. 59; *Kazania uniwersyteckie...*, s.72-73.

Pojęcia dobra i zła są przyjmowane przez zmysł moralny w sposób bezpośredni i spontaniczny, stąd także i pewne działania są przez niego zaakceptowane jako dobre, inne z kolei są potępiane jako złe. Poprzez różnorakie doświadczenia *moral sense* zapewnia niejako pierwsze rozumienie moralności, które w dalszej kolejności jest generalizowane przez umysł i rozwijane w kodeks moralny<sup>23</sup>. Pojęcie dobra czy zła nie jest zatem sprawą gustu czy osobistych odczuć jednostki, gdyż zmysł moralny jest podporządkowany rozumowi. Co więcej, w przeciwieństwie do przemijających uczuć, rozumienie dobra i zła jest zakorzenione w samej naturze człowieka<sup>24</sup>. To wrodzone pojęcie dobra i zła nakłada na podmiot wewnętrzne prawo moralne. To prawo – zwane prawem naturalnym – staje się prawem ludzkiego sumienia, a zarazem reprezentuje w człowieku najwyższy Autorytet tego, który je tam zaszczeplił<sup>25</sup>.

Staje się przy tym oczywistym, że wyobrażenie i rozumienie dobra i zła może różnić się u poszczególnych osób, gdyż nie istnieje jednoznaczna zgoda, co do zwartości tego prawa dobra i zła. Może zatem zrodzić się pytanie, w jaki sposób – w obliczu tylu różnic – jest możliwym przyjęcie tezy, że prawo sumienia jest odbiciem najwyższego i boskiego Autorytetu? Trzeba jasno zauważyć, że *moral sense* powinien być przez człowieka formowany i doskonalony. Dokonuje się to o tyle, o ile człowiek poddaje się temu wewnętrznemu prawu. Człowiek staje się wtedy stopniowo coraz bardziej zdolnym do wzrastania w rozumieniu wiedzy moralnej, która rozciąga się na cały sposób jego myślenia i zachowania<sup>26</sup>. Obserwowana już w czasach Newmana coraz szersza kontestacja czy też relatywizacja prawa moralnego winna być łączona z coraz większą jego nieznannością, niejednokrotnie wynikającą z czystej ignorancji<sup>27</sup>. Co równocześnie nie oznacza, że – nawet wśród świętych – nie można odnaleźć wielkiej różnorodności zwyczajów i talentów, które mogą w pewien sposób modyfikować to wewnętrzne światło, które samo w sobie jest światłem boskim i niezmiennym<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> *Grammar of Assent...*, s. 106.

<sup>24</sup> „To the cultivated moral perception, or, what is sometimes improperly termed, «feeling»; – improperly, because feeling comes and goes, and, having no root in our nature, speaks with no divine authority; but the moral perception, though varying in the mass of men, is fixed in each individual, and is an original element within us” – J.H. Newman, *The Usurpation of Reason*, w: *University Sermons...*, [sermon IV, § 6], s. 59-60; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 73.

<sup>25</sup> *Kazania uniwersyteckie...*, [kazanie IV, § 17], s. 81; [kazanie VIII, § 2], s. 138.

<sup>26</sup> „Still, unformed and incomplete as is this law by nature, it is quite certain that obedience to it is attended by a continually growing expertness in the science of Morals” – J.H. Newman, *The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively*, [sermon II, § 11], w: *University Sermons...*, s. 20; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 40.

<sup>27</sup> L. Terlinden, *Newman and Conscience*, w: *John Henry Newman. Doctor of the Church*, red. Ph. Lefebvre, C. Mason, Birmingham 2007, s. 209.

<sup>28</sup> „This is practically important to remember, even while it is granted that no exemplar of holiness has been exhibited to us, at once faultless yet minute; and again, that in all existing patterns, besides actual defects, there are also the idiosyncrasies and varieties of disposition, taste, and talents, nay of bodily organization, to modify the dictates of that inward light which is itself divine and unerring” – J.H. Newman, *Personal Influence, the Means of Propagating the Truths*, [sermon V, § 11], w: *University Sermons...*, s. 82; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 93.

Skoro zmysł moralny może różnić się u poszczególnych osób, stąd trzeba go połączyć w nierozdzielny sposób z drugim – omawianym przez Newmana – aspektem sumienia, a mianowicie z poczuciem obowiązku.

## 2.2. Sumienie jako poczucie obowiązku (*sense of duty*)

Newman, idąc za głosem bpa Josepha Butlera, potwierdza, że sumienie nie może być zredukowane jedynie do *zmysłu moralnego*. Funkcja sumienia nie ogranicza się bowiem tylko do wskazywania drogi. Sumienie ma moc autorytatywnego nakazu, a jego funkcja nie zamyka się w moralnym osądzie działania lub w dostarczeniu *pierwszych zasad moralności*. Sumienie domaga się bowiem i sankcji<sup>29</sup>.

Wspomniany bp Butler (1692–1752) był jednym z grona tzw. platoników z Cambridge. Twierdził, że każdy człowiek jest w stanie o własnych siłach dojść do przekonania, że oprócz zdolności rozróżnienia pomiędzy dobrem i złem (*moral sense*), posiada także zdolność, która zachowuje swój własny autorytet i działa na sposób przewodnika i sędziego<sup>30</sup>. Innymi słowy, ludzkie działanie nie jest podporządkowane jedynie czy to aprobachie, czy to dezaprobachie zmysłu moralnego, ale winno być poddane także jego napomnieniom i nakazom – widząc w nich autorytet samego Stwórcy. Warto pamiętać, że filozofia moralna Butlera bardzo silnie zaważyła – jak zauważył prof. Nowosad – na „intelektualno-religijnej formacji duchowieństwa anglikańskiego, jako że jego [Butlera] dzieła zalecano w seminariach jako lekturę jeszcze w XIX wieku”<sup>31</sup>.

Poczucie obowiązku (*sense of duty*) zakłada zatem wewnętrzną relację pomiędzy duszą a najwyższym Autorytetem, relację pomiędzy człowiekiem a Tym, który nadał przykazania. Oczywiście, prawodawcą nie może być – zdaniem Newmana – nikt inny prócz samego Boga. Aby dowieść swej tezy, stroni od czysto teoretycznych rozważań, preferując wnioskowanie oparte na ludzkim doświadczeniu. Swoje spostrzeżenia dotyczące związku ludzkiego sumienia z Bogiem opiera na doświadczeniu uczucia przyjemności bądź smutku, nadziei bądź strachu, radości bądź wyrzutów sumienia, które wyrażają dobro bądź zło obecne w ludzkim sumieniu.

Wewnętrzny pokój, który towarzyszy dobremu działaniu, lub konfuzja czy zakłopotanie, które chronią człowieka przed popełnieniem znaczącego błędu, uświadamiają, że człowiek nie jest sam, ale że jest coś – lub raczej Ktoś – przed Kim człowiek winien czuć się odpowiedzialnym. Poprzez to doświadczenie człowiek odczuwa, że jego sumienie odbija echo Bożego głosu – jako głosu Osoby, którą miłuje i której oddaje cześć jako Panu i Sędziemu<sup>32</sup>. Te specyficzne

<sup>29</sup> Por. J.H. Newman, *The Influence of Natural and Revealed Religion Respectively*, [sermon II, §§ 7-11], w: *University Sermons...*, s. 18-21; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 38-40.

<sup>30</sup> Por. S. Nowosad, *Nazwać dobro po imieniu. Sumienie w anglikańskiej teologii moralnej*, Lublin 1996, s. 32.

<sup>31</sup> Tenże, *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*, Lublin 2001, s. 38-39.

<sup>32</sup> L. Terlinden, *Newman and Conscience*, s. 210.

odczucia powiązane z sumieniem, takie jak: strach, smutek, wewnętrzny pokój lub klarowność serca nie powinny być utożsamiane z czysto ludzkimi odczuciami. Wspominane doświadczenia implikują bowiem w sobie obecność Osoby, przed którą człowiek czuje swą odpowiedzialność.

Kardynał Newman w bardzo dogłębny sposób opisał manifestację owego *vox-Dei* rozumianego w duchu poczucia obowiązku w swojej powieści *Kalista*. W dialogu pomiędzy tytułową bohaterką a Polemonem czytamy: „To właśnie (...) jest Bóg, ja to czuję w moim sercu, czuję się w Jego obecności. On to mówi – czyń to, a nie czyń tamtego. Powiesz mi może, że ten głos jest prostym prawem natury, jak boleść, jak radość, nie, to nieprawda, nigdy mi nie zdołają dowieść, żeby ten głos nie pochodził ostatecznie od Istoty, która nie jest mną i w której ja widzę piętno boskiego pochodzenia. Moja dusza garnie się do niego, jak do jakiejś osoby, kiedy idę za jego wskazaniem, czuję zadowolenie, kiedy go nie słucham, smucę się, jakbym się smuciła, obraziwszy drogiego i szanownego przyjaciela. Widzisz Polemonie, że to jest coś więcej niż prosty objaw natury; to, w co wierzę, jest dla mnie jak rzeczywiste słońce, gwiazdy, piękna kraina, słowa przyjaźni. Powiesz mi, któż to więc jest? Czy ci coś o sobie powiedział? Niestety nie. Niemniej jednak powinnam się trzymać tego, co już mam. Echo, oddźwięk każe się domyślać głosu, a po głosie mówiącego, ten zaś mówiący jest mi drogi, ja go kocham i lękam się go zarazem”<sup>33</sup>.

Z kolei w *Grammar of Assent* Newman ukazuje, w jaki sposób zostaje odcisnięty na tych specyficznych emocjach obraz najwyższego Władcy i Sędziego<sup>34</sup>. Obraz – w języku Newmana – jest tym, co reprezentuje w świadomości konkretne rzeczy i fakty, o których mówi się, że są „rzeczywiste”<sup>35</sup>. Doświadczenie sumienia czyni zatem możliwym, realnym i konkretnym doświadczenie Boga. Daleki i abstrakcyjny bóg filozofów staje się żyjącym i stwarzającym Bogiem, który objawia się w sercu człowieka. Jest to Bóg, który objawił się piętnastoletniemu Newmanowi i pozwolił mu doświadczyć nawrócenia, które sprawiło, że zaczął spoczywać „w myśli o dwu tylko istotach absolutnie i jasno oczywistych, w myśli o sobie samym i o moim Stwórcy”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> J.H. Newman, *Kalista*, tł. E. Ziemięcka, Warszawa 2009, s. 171-172.

<sup>34</sup> „These feelings in us are such as require for their exciting cause an intelligent being: we are not affectionate towards a stone, nor do we feel shame before a horse or a dog; we have no remorse or compunction on breaking mere human law: yet, so it is, conscience excites all these painful emotions, confusion, foreboding, self-condemnation; and on the other hand it sheds upon us a deep peace, a sense of security, a resignation, and a hope, which there is no sensible, no earthly object to elicit. “The wicked flees, when no one pursueth;” then why does he flee? whence his terror? Who is it that he sees in solitude, in darkness, in the hidden chambers of his heart? If the cause of these emotions does not belong to this visible world, the Object to which his perception is directed must be Supernatural and Divine; and thus the phenomena of Conscience, as a dictate, avail to impress the imagination with the picture of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerful, all-seeing, retributive, and is the creative principle of religion, as the Moral Sense is the principle of ethics” – *Grammar of Assent...*, s. 110.

<sup>35</sup> Newman rozróżnia tutaj pomiędzy wspomnianym już *real assent* i *notional assent*.

<sup>36</sup> *Apologia...*, s. 57.



Doświadczenie sumienia odnosi się do rzeczywistego doświadczenia Boga i do rozwijającej się pod jego wpływem osobistej z Nim relacji<sup>37</sup>. Jednak poza pogłębianiem tej relacji bardzo ważnym jest fakt, że to właśnie głos sumienia warunkuje równocześnie cały moralny i religijny rozwój osoby. Człowiek wierny głosowi swego sumienia, odnajdując w nim głos samego Boga, staje się coraz bardziej wrażliwy na jego napomnienia i nakazy. Zatem im bardziej człowiek słucha głosu własnego sumienia, tym bardziej głos ten staje się słyszalnym. W rezultacie zaś bardziej możliwym staje się przyjęcie Bożej prawdy. W rzeczywistości bowiem wsłuchiwanie się w rozlegający się w sumienia *vox-Dei* jest bezpośrednim przygotowaniem rozumu do przyjęcia prawdy objawionej<sup>38</sup>.

Warto pamiętać, że oprócz możliwości przyjęcia głosu sumienia i pójścia za nim, człowiek może równocześnie ten głos zignorować, zdeformować, zagłuszyć lub, co więcej, być mu nieposłusznym. Człowiek nie może jednak całkowicie zniszczyć tego głosu, ponieważ to nie człowiek jest jego źródłem<sup>39</sup>. I o ile zmysł moralny, czyli samo pojmowanie zła i dobra, może różnić się u poszczególnych ludzi, to poczucie obowiązku jest wspólne wszystkim ludziom. Zdaniem Newmana, w niektórych przypadkach jest nawet możliwe niedostrzeganie niemoralnego charakteru danego aktu, podczas gdy ciągle pozostaje poczucie nieposłuszeństwa względem głosu sumienia<sup>40</sup>.

W jaki sposób jest to możliwe? Objawia się tutaj podstawowa zasada wierności naturze rzeczy, wedle której rzeczy powinny być brane takimi, jakimi są. Zasada ta skłania Newmana do stwierdzenia, że kluczowym w rozwiązaniu tego zagadnienia jest oparcie się na doświadczeniu moralnym. Sankcje właściwie oceniające dany czyn nie zawsze znikają w przypadku fałszywego sumienia, tzn. kiedy zmysł moralny pojmuje jako moralne zło działanie, które obiektywnie ma przeciwną naturę. Zmysł moralny może zbłądzić, ale nie oznacza to jednocześnie zaniku powiązanego z nim poczucia obowiązku, które wyraża obecność w człowieku głosu samego Boga<sup>41</sup>.

Spostrzeżenia Newmana dotyczące trwałości w sumieniu poczucia obowiązku – pomimo błędów zmysłu moralnego – nabierają szczególnego znaczenia w epoce naznaczonej stałym wzrostem indywidualizmu i subiektywizmu. Kultura zachodnia, przyznając jednostce priorytety wolności oraz możliwości realizacji pragnień, nadała tym kategoriom jedyną liczącą się wartość<sup>42</sup>. Z tej też racji staje się coraz

<sup>37</sup> Ten aspekt zdaje się być racjonalnym fundamentem wszystkich religii naturalnych.

<sup>38</sup> L. Terlinden, *Newman and Conscience*, s. 211.

<sup>39</sup> Por. J.H. Newman, *Sermons preached on Various Occasion*, London 1874, s. 60-74.

<sup>40</sup> „I lost my sense of their moral deformity [of acts of dishonesty], I should not therefore lose my sense that they were forbidden to me” – *Grammar of Assent...*, s. 106.

<sup>41</sup> Dla zobrazowanie tej sytuacji można podać następujący przykład: osoba – będąca pod głębokim wpływem presji społeczeństwa czy środowiska, w którym żyje – może zatracić pojmowanie aborcji czy aktów homoseksualnych jako czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*). Sytuacja ta nie powoduje równocześnie wykluczenia możliwości doświadczenia przez tę osobę wyrzutów sumienia, jeśli dopuściła się któregoś z tych czynów.

<sup>42</sup> Por. J. Nagórny, *Zniekształcone pojęcie sumienia*, w: *Sumienie – głos Boga w człowieku. Wybór tekstów*, Kraków 2002, s. 169.

trudniejszym uzyskanie powszechnej zgody, co do obiektywnego porządku wartości i moralnego dobra. Aby poradzić sobie z wyborem pomiędzy dobrem a złem, jednostka zwraca się do swego sumienia rozumianego w duchu subiektywizmu, który podkreśla wolność każdego podmiotu w wyborze „jego własnych wartości”.

Odnosząc to zagadnienie do kwestii sumienia, pojawia się ryzyko jego przemiany w rzeczywistość tworzącą normy moralne. Zdaniem Newmana: „sumienie ma prawa, ponieważ ma obowiązki. Ale w dzisiejszych czasach dla znacznej części społeczeństwa prawo i wolność sumienia zasadza się właśnie na obydwu: na sumieniu, ignorowaniu Prawodawcy i Sędziego, niezależności od niewydzielnych zobowiązań”<sup>43</sup>. Postulowana przez wielu współczesnych niezależność względem prawa Bożego otwiera drzwi do niepożądanej subiektywizmu, w którym każda jednostka podąża za swoimi własnymi pragnieniami, nie licząc się z wezwaniem ze strony drugiego człowieka, czy samego Boga. W ten sposób wolność przeradza się w swawolę.

Z tej racji warto podkreślić, że każdorazowe zwrócenie się do własnego sumienia powinno stać się okazją do odnowienia osobistej wrażliwości moralnej wobec objawiającego się w sercu ludzkim głosu Boga. Głos ten poprzez stałe potwierdzanie dobra i potępienie zła jest być może jedynym współczesnym głosem zdolnym do przekonania „gryzącego sumienia” o tym, że nie wszystkie ludzkie wybory są dobre i nie wszystkie prowadzą do pełni życia. Sumienie mówi bowiem, że są także i drogi prowadzące do śmierci.

### 3. Sumienie czy rozum?

Z pewnością kolejnym ważnym zagadnieniem, które nie może zostać pominięte przy próbie opisu teologii sumienia kard. Newmana jest próba odpowiedzi na pytanie o wystarczalność argumentacji opartej na emocjonalnym obrazie ludzkiego sumienia. Czy wystarczy on w przewyżczeniu subiektywizacji moralności? Wydaje się bowiem, że niejednokrotnie ów „emocjonalny” obraz sumienia potęguje jeszcze bardziej wspomniane zjawisko. Wobec tego zagrożenia staje się koniecznym podkreślenie racjonalnej dymensji sumienia.

Może się to wydawać zaskakujące, ale Newman częściej dokonuje dezintegracji niż integracji sumienia i rozumu. Szczególnym tego wyrazem są jego *Parochial Sermons*, w których niejednokrotnie subordynuje sumienie rozumowi jedynie w sferze poszukiwania moralnej i religijnej prawdy. Rozum jawi się tutaj wyłącznie jako instrument wspomagający sumienie przy dokonywaniu duchowego rozeznania. W rzeczywistości bowiem „moralna i religijna prawda podpada daleko bardziej pod rządy *sumienia* niż intelektu”<sup>44</sup>, stąd postępowanie się

<sup>43</sup> *List do Księcia Norfolk...*, s. 46.

<sup>44</sup> „Moral and religious truths (...) fall under the province of *Conscience* far more than of the intellect” – J.H. Newman, *The Self-wiser Enquirer*, [sermon 17], w: tenże, *Parochial and Plain Sermons*, t. 1, London 2001<sup>rev</sup>, s. 224.

rozumem pozostaje w tym przypadku czymś: „drugorzędnym” i „zewnątrznym” oraz „użytecznym” i „akcydentalnym”, co wcale nie oznacza, że zbytecznym.

Zapewne rodzi się pytanie, w jaki sposób rozumieć ten swoisty dualizm pomiędzy sumieniem a rozumem. Czy stanowi on swego rodzaju opozycję do tradycji tomistycznej, pojmującej sumienie jako *nihil aliud quam applicatio scientiae ad aliquem actum*<sup>45</sup>. Aby we właściwy sposób zrozumieć oryginalność myśli Newmana w tym względzie – ważne jest w pierwszej kolejności, usytuowanie jego pism w kontekście czasów, w których powstawały. Newman jako człowiek swoich czasów musiał się zmierzyć z ogarniającą niemal wszystkie aspekty życia „dyktaturą racjonalizmu”. Wpływała ona z pojawiających się wówczas nowych, a odmiennych od Tomaszowego, koncepcji rozumu.

### 3.1. Proceduralna koncepcja rozumu

Współczesny kanadyjski filozof Charles Taylor wskazał, że jedną ze zmian, jaką przyniosła nowoczesność, było przejście od substancjalnej do proceduralnej koncepcji rozumu. Pierwsza z nich dominująca od starożytności do wieków średnich, w ścisły sposób wiązała rozumność z przyjęciem obiektywnego porządku moralnego<sup>46</sup>. Być racjonalnym to – *ex defintione* – posiadać substancjalnie poprawną wizję porządku moralnego i jednoczesną wolę podporządkowania się jemu. Rozum praktyczny był zatem definiowany jako praktyczna aplikacja w życiu naturalnego porządku moralnego. Działać racjonalnie to posiadać właściwą wizję porządku rzeczy lub – jak w przypadku Arystotelesowskiej φρόνησις – to posiadać zdolność właściwego rozeznania moralnego<sup>47</sup>.

Jednakże, począwszy od czasów myśli Kartezjusza, nastąpiła zmiana sposobu myślenia. Naturalny porządek rzeczy nie jest już dłużej odkrywany przez rozum, gdyż to właśnie rozum ma zadanie stworzenie tego porządku, przyjmując swoje własne normy. Racjonalność przestaje być definiowana w terminach porządku bycia, a w terminach procedur i norm. To wedle nich jest konstruowany nie tylko naukowy, ale i praktyczny porządek świata. Być racjonalnym zatem to – od czasów Kartezjusza – postępować zgodnie z właściwymi procedurami<sup>48</sup>.

Ta nowa, tzw. proceduralna, koncepcja rozumu sprzyjała odrzuceniu tradycyjnego – opartego na porządku dóbr – systemu etycznego. Współczesne wywyższenie ludzkiej wolności i autonomii sprawiło, że przyznano priorytet pragnieniom i woli podmiotu, które decydują o tym, kiedy działanie jest etycznie dobre (woluntaryzm). Każda jednostka wybiera, co jest dla niej dobre, bez względu na

<sup>45</sup> „Sumienie jest poniekąd nakazem rozumu, stanowi bowiem pewne zastosowanie wiedzy do uczynku” – I-II, q. 19, a. 5.

<sup>46</sup> G.J. Hughes, *Conscience*, s. 194.

<sup>47</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VI.5, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, red. i tł. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, t. 5, Warszawa 1996, s. 197-198. Szczegółowe wyjaśnienie terminu znajduje się tam w przyp. 28.

<sup>48</sup> Stąd pojawiają się między innymi nowe podejścia w rozumowaniu (podejście dedukcyjne, indukcyjne czy empiryczne).

obiektywny prządek dobra. Aby jednak nie wpaść w rodzaj anarchii i uczynić możliwym życie społeczne, staje się niezbędnym uzyskanie pewnej zgody, co do wspólnych wartości i celów. Widać zatem, w jaki sposób *procedural reason* sam z siebie staje się kreatorem wartości i ideałów moralnych. Ostateczny wynik procesu rozumowania jest raczej wszystko-ogarniającym kompromisem różnych stanowisk, niż rezultatem obiektywnego poszukiwania dobra<sup>49</sup>.

### 3.2. *Uzurpacje rozumu i jego rola*

Przedstawiony proces przejścia od substancjalnej do proceduralnej koncepcji rozumu pozwala lepiej zrozumieć dokonane przez Newmana rozdzielenie pomiędzy sumieniem i rozumem. Rozum, jak widać, nie jest już dłużej definiowany w relacji do samej struktury bytu, ale w relacji do jego kreatywnej koncepcji. Ta nowa koncepcja doprowadziła w Anglii do powstania racjonalizmu empirycznego, który ogarnął wszystkie dziedziny wiedzy i życia. W XIX w. pojawił się coraz bardziej wzrastający na sile trend, aby pytania natury ściśle moralnej czy religijnej rozwiązywać w ten sam sposób, co na forum nauk empirycznych. Wiara miała by się opierać na demonstracji logiki, która to logika powinna się także wyrazić w danych objawienia. Dane te zostają poddane empirycznemu dowodzeniu ich prawdziwości, a wszystko, co nie może zostać potwierdzone przez rozum, musi zostać odrzucone.

Dla Newmana było jednoznacznym, że takie podejście do spraw wiary jest podważeniem samych fundamentów religii. Podważa się bowiem dogmatyczne *principium*, wedle którego objawienie jest jedyną i definitywną Prawdą, którą rozum winien zaakceptować taką, jaka jest, a w duchu posłuszeństwa winien się jej podporządkować<sup>50</sup>.

Zabieg poddania prawdy objawionej autorytetowi proceduralnego i empirycznego rozumowania był *de facto* próbą jej apriorycznego ograniczenia. Rozum zaczął bowiem uzurpować sobie miejsce przypisywane tradycyjnie zarządowi sumienia, pojętego jako zdolność rozróżniania pomiędzy dobrem i złem moralnym oraz zachowania pierwszych zasad moralności<sup>51</sup>.

Newman nie mógł zaakceptować tezy empirystów, że rozum może stać się jedynym fundamentem prawdy i wartości moralnych. Konfrontowany z modernistyczną koncepcją rozumu oraz z przewidywanymi nadużyciami, nie próbował odzierać rozumu z jego własnej doskonałości ani uprawnionego autorytetu<sup>52</sup>. W swojej krytyce skupiał się wyłącznie na zagadnieniu ograniczenia się do funkcji

<sup>49</sup> Współczesna debata na temat m.in. eutanazji oraz badań na ludzkich embrionach pokazuje sukces systemów etycznych, znanych jako etyki proceduralne, które wypierają system etyczny oparty na dobru i cnocie.

<sup>50</sup> J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909<sup>14</sup>, s. 357.

<sup>51</sup> S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 97.

<sup>52</sup> „No one can deny to the intellect its own excellence, nor deprive it of its due honours; the question is merely this, whether it be not limited in its turn, as regards its range, so as not without intrusion to exercise itself as an independent authority in the field of morals and religion”

rozumu przy odczytywaniu prawdy moralnej, oddzielając ją od całościowej wizji osoby i jej etyczno-religijnego doświadczenia sumienia.

Na płaszczyźnie wiary i moralności akty rozumu jawią się jako instrumenty służące innym funkcjom umysłu, gdyż rozum nie jest zdolnością uświadamiającą, ale wysuwającą wnioski<sup>53</sup>. Słuszność procesu rozumowania zależeć będzie od zgody, którą w kwestiach wiary i moralności rozum otrzymuje od zmysłu moralnego, a nie od samego siebie. To sumienie dostarcza niezbędnych narzędzi, które służą do duchowego rozeznania. Rolą rozumu jest w rzeczywistości jedynie wspomaganie pracy sumienia, które nie może być w tej funkcji w żaden sposób zastąpione<sup>54</sup>.

Rozum nie może zostać także zredukowany do logiki formalnej czy do klarownego i świadomego rozumowania. Co więcej, rozumowanie – szczególnie, jeśli chodzi o kwestie praktyczne – jest prowadzone przez instynktowną, wewnętrzną zdolność, jaką jest rozum bezwarunkowy. W pewnych konkretnych okolicznościach osiągnięcie pewności moralnej jest osobistym aktem człowieka, gdyż dokonuje go osoba myśląca, używająca *pierwszych zasad moralności*, jej osobistych przekonań i opinii oraz innych dyspozycji moralnych. Jak podkreślali to już Ojcowie Kościoła, to moralna prawość prowadzi do prawości intelektualnej, a nie odwrotnie<sup>55</sup>.

### 3.3. Racjoniści a ludzie religijni

Podjmując się krytyki uzurpacji rozumu i rehabilitując rolę sumienia w prowadzeniu religijno-moralnego życia, Newman ukazał szczegółowo dwa przeciwstawne sobie podejścia: racjonalisty i człowieka religijnego<sup>56</sup>.

---

– J.H. Newman, *The Usurpation of Reason*, [sermon IV, § 3], w: *University Sermons...*, s. 57; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 70.

<sup>53</sup> „Reason does not really perceive any thing; but it is a faculty of proceeding from things that are perceived to things which are not; the existence of which it certifies to us on the hypothesis of something else being known to exist, in other words, being assumed to be true” – J.H. Newman, *The Nature of Faith in Relation to Reason*, sermon XI, § 7], w: tenże, *University Sermons...*, s. 206; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 198.

<sup>54</sup> J.H. Newman, *Faith and Reason contrasted as Habits of Mind*, [sermon X, § 14], w: tenże, *University Sermons...*, s. 183; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 178.

<sup>55</sup> „Certain moral state, and not evidence, is made the means of gaining the Truth, and the beginning of spiritual perfection” – J.H. Newman, *Love the Safeguard of Faith against Superstition*, [sermon XII, § 22], w: *University Sermons*, s. 237; *Kazania uniwersyteckie...*, s. 223. Warto wspomnieć, że to właśnie gruntowne studium teologii Ojców Kościoła stało się dla Newmana jednym z impulсів do konwersji. Słynne staje się tutaj zdanie Kardynała: „The Fathers made me a Catholic, and I am not going to kick down the ladder by which I ascended into the Church” – J.H. Newman, *A Letter Addressed to the Rev. E.B. Pusey, D.D. on Occasion of his Eirenicon*, w: tenże, *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, t. 2, London 1900, s. 24. Tekst polski cytowanego Listu do Wielebnego Edwarda Bouverie Puseya, Doktora Teologii, dotyczący jego ostatniego *Eireniconu* jest dostępny m.in. w: J.H. Newman, *Odnajdywanie Matki*, Niepokalanów 1986, s. 17-147 oraz W. Życkiński, *Johna H. Newmana teoria doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, s. 182-261.

<sup>56</sup> Szczegółowy opis przeciwstawnych sobie postaw charakteryzujących racjonalistów i ludzi religijnych można znaleźć w: L. Terlinden, *Le conflit des interiorité. Charles Taylor et l'interiori-*

W przypadku racjonalistów rozum stał się zarówno miarą bytu jak i prawdy moralnej. Rozum nie jest zatem już dłużej gotowy do podporządkowania się obiektywnej rzeczywistości lub napomnieniem sumienia. Prawda moralna i prawda religijna stają się prawdami tej samej natury, co prawdy matematyczna lub scjentyistyczna. Podporządkowując wszystko rozumowi, racjonalista zwraca się do samo-osądu i „po swojemu” proklamuje sądy dotyczące prawd Bożych.

Z powodu zatwardziałości serca, racjonalista staje się stopniowo coraz bardziej głuchym na głos Boga objawiającego się w prymacie sumienia i autorytecie Pisma Świętego i Tradycji. Zaniedbuje się w szczególności obecne w sumieniu poczucie obowiązku, a sumienie ogranicza do poczucia własnej korzyści lub pewnego instynktu pragnienia dobra lub piękna. Ostatecznie rozum całkowicie wypiera sumienie<sup>57</sup>.

Tej wizji racjonalistów przeciwstawiana jest wizja człowieka religijnego, w której rozum jest w swoich własnych i istotowych funkcjach podmiotowo zjednoczony z Bogiem. Osoba bowiem myśli i rozumuje we wszystkich wymiarach swojej egzystencji z Bogiem. Pojęcie *pierwszych zasad moralności* oraz *praw pochodnych*, na których opiera się rozumowanie kategoriale, zależy nie od czego innego, jak od wierności sumieniu. Rozum z kolei posiada zadanie pogłębiania i rozwoju wiedzy moralnej oraz odpowiada za doskonalenie się zmysłu moralnego. Dlatego dla opisu relacji sumienia i rozumu zamiast określenia „opozycja” – jak było w przypadku racjonalistów – tutaj używa się określenia „komplementarność”<sup>58</sup>.

Postawa człowieka religijnego, zbudowana na wierności własnemu sumieniu, znajduje swoje najlepsze ilustracje w życiu samego Newmana. W swojej *Apologii pro vita sua* opisał drogę człowieka, który przez całe życie – od swojego nawrócenia w wieku piętnastu lat, poprzez ruch traktarian<sup>59</sup>, aż do wejścia do Kościoła katolickiego – starał się pozostać wiernym Temu, który mieszka w jego sumieniu: „jestem katolikiem na mocy mojej wiary w Boga. A jeśli mnie zapytają dlaczego, dlaczego wierzę w Boga, odpowiadam, że dlatego, iż wierzę w siebie, ponieważ czuję, że jest niemożliwe wierzyć w moje własne istnienie (a tego faktu jestem całkowicie pewny) bez wierzenia także w istnienie Tego, który żyje jako Istota Osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca w moim sumieniu”<sup>60</sup>.

---

*sation des sources Morales: une lecture théologique à la lumière de John Henry Newman*, Roma 2006, s. 220-243 [Tesi Academia Alfonsiana, 2].

<sup>57</sup> Dzieje się podobnie w przypadku utylityzmu, który chce zredukować wybór moralny do kalkulacji pozwalających na osiągnięcie maksymalnej użyteczności.

<sup>58</sup> W *Grammar of Assent* Newman opisuje szczegółowo kooperację rozumu i sumienia w akcie wiary i religijnego poznania – por. T. Merrigan, *Clear Heads and Holy Hearts. The Religious and Theological Ideal of John Henry Newman*, Louvain 1991, *passim* [Louvain Theological & Pastoral Monographs, 7].

<sup>59</sup> Zwany także ruchem oksfordzkim czy puseyzizmem.

<sup>60</sup> *Apologia...*, s. 301; „I am a Catholic by virtue of my believing in a God; and if I am asked why I believe in a God, I answer that it is because I believe in myself, for I feel it impossible to believe in my own existence (and of that fact I am quite sure) without believing also in the existence of Him, who lives as a Personal, All-seeing, All-judging Being in my conscience” – J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 2001<sup>ev</sup>, s. 198.

John Henry Newman nigdy nie zawiesił wierności swemu sumieniu. W szczególny sposób objawiało się to po przejściu na katolicyzm, gdy przy wielu okazjach wykazywał, że nie ma opozycji i niezgodności pomiędzy indywidualnym sumieniem i rzymską nieomylnością. Jeśli Kościół kiedykolwiek porzuciłby prawo i obowiązek słuchania – dającego się usłyszeć w sumieniu – Bożego głosu, podciąłby tym samym swoje własne fundamenty. Jednocześnie trzeba zawsze pamiętać, że Kościół jest sługą sumienia, które bywa często bardzo kruchym i potrzebuje eklezjalnego i sakramentalnego wsparcia<sup>61</sup>.

Środowisko teologiczno-eklezjalne nie gwarantuje wprawdzie całkowitego braku konfliktów i różnic zdań. Chrześcijanin – choćby był dobrze uformowany – „może dojść do sądu sumienia o prawdzie moralnej czynu – zamierzonego, wykonywanego czy spełnionego – a niezgodnego z autorytatywnym i wiążącym nauczaniem”<sup>62</sup> *Magisterium Ecclesiae*. W tym przypadku wciąż zachowują ważność wskazania kard. Newmana: „Jeżeli w danym wypadku ma ono [sumienie] służyć jako święty i suwerenny kontroler, jeżeli jego nakazy mają wziąć górę nad głosem papieża, muszą one być wynikiem poważnego rozmyślenia, modlitwy oraz wszystkich innych dostępnych środków prowadzących do osiągnięcia właściwego osądu, dotyczącego wątpliwej kwestii. Co więcej, jest powiedziane, że posłuszeństwo papieżowi znajduje się w tzw. «władaniu», to znaczy że *onus probandi* ustanowienia sprzeciwu wobec niego leży, tak jak w przypadku wszystkich wyjątkowych sytuacji w gestii sumienia. O ile człowiek nie jest w stanie powiedzieć sobie, jak gdyby w obecności Boga, że nie wolno mu i nie ośmieliłby się postąpić zgodnie z nakazem papieża, ma on obowiązek usłuchać go i popełniłby wielki grzech okazując nieposłuszeństwo. *Prima facie* jest to jego święty obowiązek, płynący nawet z poczucia lojalności, aby wierzyć, że papież ma rację, i aby postąpić zgodnie”<sup>63</sup>.

Uczciwe odwołanie się do własnego sumienia w akcie sprzeciwu wobec nauczania *Magisterium Ecclesiae* wymaga ścisłego udowodnienia. Nieposłuszeństwo władzy kościelnej powinno być „nie tyle narzucone przez prawo, ile nakazane przez obowiązek”<sup>64</sup>. W kontekście nauczania Newmana trzeba stwierdzić, że przyznaje on pojedynczemu wiernemu nie tylko *prawo* sprzeciwu, ale *powinność*

<sup>61</sup> „Żaden z nich [papieży] w oficjalnych dokumentach adresowanych do wiernych nie szydzi z tej najpoważniejszej doktryny, prawa i obowiązku podążania za Boską Zwierzchnością – głosu sumienia, na którym tak naprawdę zbudowany jest sam Kościół. (...) Poczucie dobra i zła, które stanowi fundament religii, jest tak delikatne, tak kapryśne, tak łatwo wprowadzić je w zakłopotanie, tak łatwo przysłonić, zdeprawować, jest ono tak subtelne w sposobach argumentowania, tak podatne na wpływy nauki, tak stroniczne, powodowane dumą i namiętnością, tak niepewne w swoim biegu, że w walce o byt wśród różnych praktyk i tryumfów ludzkiego intelektu, jest zarazem najwyższym ze wszystkich nauczycieli i najmniej widocznym; a Kościół, papież, hierarchia są, w Boskim Zamiarze, dostawcą odpowiadającym na pilny popyt” – *List do Księcia Norfolk...*, s. 48-50.

<sup>62</sup> F. Maceri, *Synowskie sumienie moralne*, w: *Synowie w Synu. Teologia moralna fundamentalna*, red. R. Tremblay, S. Zamboni, Warszawa 2009, s. 252.

<sup>63</sup> *List do Księcia Norfolk...*, s. 67-68.

<sup>64</sup> F. Meceri, *Synowskie sumienie moralne*, s. 253.

posiadania odmiennego zdania niż władza oraz *odwagę* bycia nieposłusznym ze względu na *wierność Bogu*. Sumienie ma prawa, ponieważ ma obowiązki, co oznacza, że w ostatecznym rozrachunku różnica zdań nie może zależeć jedynie od warunków wewnętrznych podmiotu i niezależnych od jego woli okoliczności zewnętrznych<sup>65</sup>.

#### 4. Konkluzja: Newman prekursorem

Nauczanie bł. J.H. Newmana na temat sumienia łączy w sobie z jednej strony pewną oryginalność jego myśli, a z drugiej strony stałą kontynuację wcześniejszego nauczania teologiczno-etycznego. Wspomniana oryginalność myśli manifestuje się szczególnie przy próbie porównania jej do katolickiej teologii ówczesnych czasów. Newman poprzez swoje anglikańskie korzenie przynależy do kultury filozoficznej i religijnej tradycji, które wyrastają poza Kościołem katolickim. Poprzez dialog – a bardzo często i polemikę – odnosił sukcesy w dążeniach do odkrycia nowego języka teologicznego opartego na doświadczeniu wiary. W jego doktrynie dotyczącej sumienia, którą wzbogacał poprzez własne doświadczenie życiowe, zostają użyte – choć nie bez dogłębnej ich relektury – koncepcje zaczerpnięte z tradycji filozoficzno-teologicznej jego czasów.

W przeciwieństwie do swoich czasów Newman jest głęboko zakorzeniony w Piśmie Świętym i Tradycji. Jego zdecydowany nacisk nie tylko na etyczne, ale i religijne wymiary sumienia, pozwala mu na opis jego rzeczywistości w kategorii biblijnego *serca*, czyli miejsca, w którym człowiek spotyka samego Boga. Jest to miejsce, w którym tak właściwie *Cor ad cor loquitur*<sup>66</sup>. W analogiczny do Ojców Kościoła sposób rozwinął antropologię skoncentrowaną na wewnętrznym doświadczeniu Boga. Doświadczenie to wpływa na intelektualny i moralny rozwój całej osoby.

Zestawiając obydwa wymiary – autentyczne rozumienie Pisma Świętego i Tradycji oraz dialog z kulturą swoich czasów, Newman staje się modelowym przykładem inkulturacji wiary i prekursorem nauczania Soboru Watykańskiego II. Idąc za myślą papieża Pawła VI, należy stwierdzić, że Newman był jego inspiratorem w szczególności sposób właśnie z racji swojego nauczania dotyczącego kwestii sumienia. Wystarczy bowiem przypomnieć zaproponowany przez konstytucję *Gaudium et spes* soborowy opis sumienia, aby dostrzec ten rozległy wpływ, jaki wywarł Błogosławiony Kardynał z Birmingham na późniejszych ojców *Vaticanum II*. Zaproponowany bowiem przez nich opis sumienia jest wyrażony – jak twierdzi kard. Avery Dulles – „niemal językiem samego Newmana”<sup>67</sup>: „W głębi sumienia

<sup>65</sup> „Jeśli można mówić o prawie do niezgadzania się, to tylko dlatego, że jest ono drugim obliczem obowiązku bycia posłusznym Bogu; dlatego wynikające stąd czyny, jakkolwiek obiektywnie błędne, nie są dokonane «przeciw światłu, ale w ciemności, (...) a posłuszeństwo posiadanemu światłu jest drogą do otrzymania więcej światła»” – tamże.

<sup>66</sup> „Heart speaks to heart” – hasło kardynałatu Newmana.

<sup>67</sup> A. Dulles, *John Henry Newman*, London–New York 2009<sup>3</sup>, s. 162.



człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos, nawołujący go zawsze do miłowania i czynienia dobra oraz unikania zła tam, gdzie należy, rozbrzmiewa we wnętrzu człowieka: Czyń to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w sercu wpisane przez Boga prawo; posłuszeństwo temu prawu stanowi właśnie o jego godności, i według niego on sam będzie osądzony. Sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu. Dzięki sumieniu w niezwykły sposób ujawnia się to prawo, które wypełnia się w miłości do Boga i bliźniego. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z innymi ludźmi w celu poszukiwania prawdy i rozwiązywania w prawdzie tak wielu problemów moralnych, które powstają zarówno w życiu jednostek, jak i we wspólnym życiu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym bardziej osoby i grupy odstępują od ślepej samowoli i starają się dostosować do obiektywnych norm moralnych” (KDK 16).

Główne myśli cytowanego nauczania soborowego łączą się z treściami przekazanymi przez kard. Newmana, choć z pewnością trudno wykazać w bezpośredni sposób ślady jego wpływu na Sobór. Nauczanie obydwu – J.H. Newmana i Soboru Watykańskiego II było bowiem oparte przede wszystkim na długiej tradycji nauczania katolickiego. Warto jednak przypomnieć znamieny fakt, że na potwierdzenie nauczania ostatniego Soboru na temat sumienia, papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* cytuje *Letter to the Duke of Norfolk* kard. Newmana (VS 34), którego coraz częściej nazywa się Doktorem Sumienia<sup>68</sup>.

Na zakończenie warto dodać, że dla bł. J.H. Newmana sumienie każdego człowieka jest nade wszystko „pierwszym namiestnikiem Chrystusa, prorokiem w swoich doniesieniach, monarchą w swojej stanowczości, kapłanem w swoich błogosławieństwach i klątwach”<sup>69</sup>, dlatego nie zawahał się zakończyć swojego Listu do Księcia Norfolk o sumieniu słowami: „Gdybym miał sprowadzić religię do toastów po obiedzie (choć z pewnością nie o to chodzi), wybiłbym rzecz jasna za Papieża, ale – jeśli można – jednak najpierw za Sumienie, a za Papieża później”<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. D. Morgan, *Newman, Doctor of conscience: Doctor of the Church?*, w: *John Henry Newman in His Time*, red. Ph. Lefebvre, C. Mason, Birmingham 2007, 243-267.

<sup>69</sup> *List do Księcia Norfolk...*, s. 44.

<sup>70</sup> Tamże, s. 60; „Certainly, if I am obliged to bring religion into after-dinner toasts (which indeed does not seem quite the thing), I shall drink – to the Pope, if you please, – still, to Conscience first, and to the Pope afterwards” – *Letter to the Duke of Norfolk...*, s. 457.

## **BL. JOHN HENRY CARDINAL NEWMAN'S (1801-1890) THEOLOGY OF CONSCIENCE**

### **S u m m a r y**

Newman's teaching of conscience unites originality and continuity. His originality manifests itself especially with regard to the Catholic theology of his era. Through his Anglican background, Newman belonged to a culture and the philosophical tradition, each of which was growing apart from the Catholic Church. Through dialogue – and often polemic – with his contemporaries, he was successful in handing on in a new language the contents of the faith and of religious experience, used concepts drawn from his own time, although not without renewing them profoundly.

Słowa kluczowe: Newman J.H., sumienie, zmysł moralny, poczucie obowiązku, rozum proceduralny

Keywords: Newman J.H., conscience, moral sense, sense of duty, procedural reason