

KS. ANDRZEJ NOWICKI ^{a, @}

 0000-0003-0937-3762

^a Akademia WSB w Dąbrowie Górniczej

[@] Andrzej.Nowicki@Katowicka.PL

SERCE JAKO SYMBOL INTEGRACJI OSOBY W REFLEKSJI BIBLIJNO-TEOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: Bóg, serce, symbol, wolność, kultura, sumienie, osoba, integracja, wiarygodność.

Abstrakt: Właściwa recepcja problemu serca jako symbolicznego miejsca integracji osoby sprowokowała konieczność odwołania się do głębi antropologiczno-egzystencjalnej i psychologicznej. Jest to szczególnie ważne w naszych czasach, w których myślenie symboliczne nie należy do priorytetów. Odwołując się do symbolizmu serca, postawiliśmy w centrum antropologię osoby w jej jedności i integralności oraz w relacji do jej transcendentnego celu. Dążność ta nie jest jakimś sentymentalnym zabiegiem. Przeciwnie jest ona koniecznością wynikającą z chwili obecnej, stanowi wyzwanie aktualnych czasów. Pozwala ona człowiekowi odkryć pełnię swojego człowieczeństwa, ukazuje mu jego witalność, która często sprzeciwia się powszechnemu egoizmowi i pseudokulturze konsumpcji.

Sekcje: [Wprowadzenie] > 1. Symbolika serca w Biblii > 2. Wolność serca > 3. Serce jako sumienie > 4. Kultura serca > [Zakończenie].

„Serce stało się symbolem miłości. Stało się. Nie zawsze zatem było tak w ludzkiej świadomości, czy to w religii, czy kulturze. Dzisiaj, w na-

KS. ANDRZEJ NOWICKI (1961–), prof.; 1987, kapłan archidiecezji katowickiej; 1987, mgr: filozofia (PAT, Kraków); 1996, lic. nauk teologicznych: teologia fundamentalna (PAT, Kraków); 2000, dr nauk teologicznych: teologia fundamentalna (PAT, Kraków); 2011, dr hab. nauk teologicznych: teologia fundamentalna (UPJPII, Kraków); 2023–, prof. (AWSB, Dąbrowa Górnicza); zainteresowania naukowe: problematyka dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego, kontekst badań zakresu antropologii, chrystologii i eklezjologii.

szych krytycznych czasach, symbol serca zbanalizował się. Potocznie jest nadal używany, jednak u wielu budzi nieufność [...] Utarty symbol miłości świadczy może nie tylko o braku naszej wyobraźni. Skłania też do pytania, skąd płynie krytyka symbolicznego serca. Czy stąd, że sama miłość się zbanalizowała? W tym wypadku należałoby głębiej pytać o jej sens, nie poprzestawać na braku. Wtedy może się okazać, że poczucie niewystarczalności symbolu poświadcza kryjące się w krytyce doświadczenie nie tyle braku miłości, ile intuicji co do jej ostatecznej tajemnicy, przewyższającej wszelkie pojęcia”¹.

Dramatyzm i powaga tej wypowiedzi J. Bolewskiego wpisują się w treść rozważań papieża Jana Pawła II, który w swojej encyklice *Dives in misericordia*, nawiązując do konstytucji pastoralnej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* napisał: „zakłócenie równowagi, na które cierpi dzisiejszy świat, w istocie wiąże się z bardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w ludzkim sercu. W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Przyciągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać pomiędzy nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie”².

Z wypowiedzi papieża wynika jednoznacznie, że miarą dezintegracji współczesnego świata jest miara dezintegracji ludzkiego serca. W tym kontekście staje się rzeczą oczywistą, że „pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to w jaki sposób człowiek angażuje się w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia”³. Zaś praktyczna realizacja tego zamierzenia wiąże się z koniecznością zaspokojenia jednej najbardziej podstawowych potrzeb, jaką człowiek od początku swego istnienia niezwykle mocno odczuwa w swoim sercu, a mianowicie potrzebę sensu.

¹ J. Bolewski, *Za głosem serca. W kręgu teologiczno-lirycznym*, „Znak”, 49(1997), nr 6(505), s. 32.

² DiM, n. 10; por. KDK, n. 10.

³ FC, n. 30.

Potrzebę tą konstytuuje obecny w sercu człowieka pewien niepokój filozoficzno-moralny, który domaga się ostatecznego uzasadnienia i usprawiedliwienia tego, co człowiek czyni, całego swego istnienia. Spełnienie tej egzystencjalnej konieczności obliguje zatem człowieka do stawiania pytań o sens i cel ludzkiej egzystencji, a więc tym samym o kierunek, jaki człowiek powinien nadać własnemu życiu⁴. Za pomocą tych pytań pragnie on niejako wyjść poza ramy złożonego historyczno-kulturowego kontekstu, w którym został osadzony, aby przekraczając granice swej skończoności, doświadczyć bytu całkowicie odmiennego, który potrafi nadać sens jego życiu⁵. Przyjęcie takiej formy egzystencji łączy się niewątpliwie z radykalnym pragnieniem otwarcia się na nieskończoność. Otwarcie to wskazuje człowiekowi, że istnieje tylko jeden cel, dla którego został on stworzony – uczestnictwo w życiu Boga. Ten cel nie jest jednak możliwy do osiągnięcia własnymi siłami. Jest on darem, który powinien być świadomie i dobrowolnie przyjęty w twórczym dialogu z Bogiem. W ten dialog zaangażowane jest serce człowieka. Owocem tego doświadczenia jest *communio* człowieka z Bogiem, który otwiera zamknięte w sobie ludzkie „ja”, aby bez zastrzeżeń, to znaczy w szczerości i całkowitej integralności, prowadzić człowieka przed samego siebie.

Świadomość tego faktu staje się kluczowym momentem decydującym o kształcie dalszych rozważań zawartych w tym artykule. W całości są one skoncentrowane wokół pojęcia i funkcjonalności symbolizmu serca w znaczeniu biblijnym i teologicznym. Celem tych rozważań jest próba przywołania biblijnego znaczenia symbolizmu serca, który z pewnością utracił swoją pierwotną wartość na skutek zderzenia z nowożytną myślą filozoficzną, zmierzającą konsekwentnie do „zamknięcia” człowieka jedynie w empirycznym wymiarze jego bytowania. Nie zmienia to jednak faktu, że nadal są takie sytuacje, w których racje serca nabierają szczególnego znaczenia. Sytuacje te dotyczą najbardziej podstawowych spraw związanych z ludzką egzystencją takich, jak: pytanie o cel i sens życia, o dobro, miłość i potrzebę miłosierdzia, o sens cierpienia czy śmierci. To one w sposób jednoznaczny potwierdzają ważność symbolizmu serca i jego aktualność również w obecnych czasach.

⁴ FR, n. 1.

⁵ Por. J. Splett, *Zum Sinn von Religion*, „Lebendiges Zeugnis”, 2(1973), s. 14–30; W. Pannenberg, *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*, „Theologie und Philosophie”, 59(1984), s. 178–190; por. W. Kasper, *Erführung in den Glauben*, Mainz 1972.

1. Symbolika serca w Biblii

Serce jest jednym z bogatszych w treść pojęć biblijnych głęboko wpisujących się w ludzkie doświadczenie⁶. W Biblii jest ono siedliskiem intelektu i poznania oraz różnych władz umysłowych człowieka (1Krl 2, 5–9), wyobraźni, intuicji (Jr 14, 14). Serce jest ogniskiem mądrości (por. Jr 12, 3; Syr 21, 26; Hi 37, 24; 1Krl 3, 9; Mk 12, 34), trzeźwego osądu (Oz 4, 11) i źródłem myśli (por. Dn 2, 30; Sdz 5, 15n; Ps 14, 1; Ps 53, 2; Mk 2, 8; Łk 24, 25; Mk 6, 21). „Wejście w serce” oznacza przypomnienie, przychodzenie czegoś na myśl (Iz 65, 17). Serce to także miejsce poznania (por. Jr 24, 6; Rz 1, 24), z którym ściśle łączy się umiejętność słuchania (por. Pwt 6, 4–5; 1Sm 3, 1–8; Mk 4, 24; Łk 8, 18) oraz „pamięć” (por. Pwt 4, 9; Prz 4, 21; Łk 8, 15).

Serce to również miejsce, w którym jest ukonstytuowana władza woli człowieka. W nim mają również swoje źródło akty ludzkiej woli, takie jak: chcenie, decyzja o podjęciu działania, refleksyjna intencja wszelkie zamiary i postanowienia (Jr 23, 20; 1Krl 8, 17; 22, 19; Iz 10, 7; Ez 36, 2; Dn 1, 8n). Jest ono także źródłem wewnętrznych skłonności i pragnień człowieka (Wj 36, 2; Mk 7, 21) zarówno tych dobrych (por. Wj 35, 21; 2Mch 1, 3; Pwt 15, 7; Jr 41, 16; Za 7, 12; Ps 19, 5), jak i złych, grzesznych (por. Iz 10, 7; Mt 13, 19; 2Kor 4, 6; Rz 1, 21). Termin „serce” występuje tutaj często w przeciwstawieniach: serce człowieka pobożnego ufa Bogu (Ps 7, 11), przyjmuje Jego naukę (Ps 7, 3). Natomiast człowiek zły i bezbożny ma serce przewrotne (Hi 26, 13; Prz 11, 20). Serce może być skruszone lub twarde (Jr 7, 24; Ez 2, 4; 3, 7), bliskie Bogu lub oddalone od Niego (Pwt 29, 17; Jr 17, 5), wierne lub bałwochwalcze (Wj 20, 5; 34, 14; Pwt 4, 24; Joz 24, 19; Ez 6, 9; 16, 30), z ciała lub z kamienia, tj. zatwardziałe (Ez 36, 26), mądre lub głupie (Syr 3, 25n).

Symboliczne znaczenie serca odnosi się także w Piśmie Świętym do sfery uczuć człowieka, obejmując bardzo szeroki wachlarz znaczeniowy. Od radości (por. Wj 4, 14; 1Sm 2, 1; Ps 16, 9; Ps 84, 3;

⁶ W Starym Testamencie słowo to pojawia się ponad tysiąc razy. Zdecydowanie mniej, bo około sto pięćdziesiąt razy, występuje ono na kartach Nowego Testamentu. Nie ulega jednak wątpliwości, że w obydwu księgach użycie tego terminu wiąże się przede wszystkim z jego bardzo szerokim znaczeniem symbolicznym. W zdecydowanej mniejszości można przywołać teksty biblijne określające serce jako centralny organ ciała, od którego zależy zdrowie (Prz 14, 30) i życie człowieka (np: strzała, która przeszywa serce króla 2Sm 18, 14, czy też groty wbite w serce Absaloma (2Krl 9, 24). W tym znaczeniu serce utożsamiano jedynie z krwią (Kpł 17, 11), która ożywia całe ciało.

Pwt 28, 47; Sdz 19, 9; Za 10, 7; Hi 9, 13; Ps 45, 2J 16, 22), po smutek i ból (por. Jr 23, 9; 48, 36; Pwt 20, 3; Prz 12, 25; J 6, 6; 20, 11). Od ufności (por. Prz 3, 5; Ps 27, 3.14) po zdradę (por. Rdz 6, 5; Mk 7, 21), jak również żal i prośbę o wybaczenie (Ps 51, 12; 50, 19). Od miłości (por. Pwt 6, 4; Mt 22, 37; Rz 5, 5; Ga 4, 6), po nienawiść i gniew (por. Kpł 17, 19; Dz 7, 54). Od gwałtownych wzruszeń i namiętności (Pwt 19, 6; Prz 23, 17; Hi 31, 7), po ból i cierpienie (Jr 4, 19; Iz 65, 14). Serce jest również źródłem najbardziej sekretnych poruszeń ducha ludzkiego. Poruszenia te są tak głęboko ukryte, że inny człowiek nie może ich przeniknąć; potrafi to uczynić jedynie Bóg (Ps 7, 10; 26, 2; Jr 17, 10; ISm 24, 6; Dz 2, 23; por. Jr 11, 20).

Z powyższych rozważań wynika, że zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie pojęcie „serce” jest identyfikowane jako centrum życia wewnętrznego człowieka. Jest to miejsce, które skupia w sobie równorzędnie trzy władze: umysłu, woli i uczuć. Świadomość tej prawdy, stanowi jednocześnie fundamentalną przesłankę dla naszych dalszych rozważań. Ich kierunek wyznacza potrzeba weryfikacji funkcjonowania symbolizmu serca w refleksji teologicznej. Realizacja tego postulatu ze względu na szeroki i złożony zakres owej refleksji domaga się pewnego metodologicznego uporządkowania. Stąd propozycja zacieśnienia interpretacji symbolizmu serca do trzech istotnych przestrzeni dotyczących problemu zawartego w temacie artykułu, a mianowicie: wolności serca, pojęcia serca jako sumienia oraz kultury serca.

2. Wolność serca

Sens istnienia człowieka zarówno w jego jedności, jak też niepodważalnej jego prawdzie, potwierdza się wówczas, gdy bada się istotę wolności, będącą jego niekwestionowaną ochroną. Punkt wyjścia dla realizacji tego postulatu stanowi twierdzenie, zgodnie z którym wolność albo podmiotowość, będąca „podmiotem” samej wolności, jest ściśle związana z wolnością transcendentalną⁷. Oznacza to, że jesteśmy podmiotami i tym samym jesteśmy wolni tylko dzięki temu, że horyzont transcendentalności zwany Bogiem stanowi źródło naszej duchowej aktywności. Przywilej

⁷ Oczywiście prawdą jest, że wolność realizowana za pośrednictwem osoby jest także wolnością wobec przedmiotu kategoryjnego. Wolność bowiem spełnia się za pośrednictwem konkretnego świata, z którym się spotykamy, a przede wszystkim w relacji do osoby i to nawet wtedy, gdy owa wolność zamierza być bezpośrednio wolnością wobec Boga. Por. D. Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 181–186.

wolności wynosi więc człowieka ponad cały świat stworzony, dając mu uczestnictwo w wolności samego Boga.

Ontyczna wolność, wynikająca z bytu samego Boga, który jest jej źródłem i gwarantem, to szczególnie znak obrazu Bożego w człowieku. Wolność ta pojęta jako wolność wyboru staje się w istocie niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa. Na jej znaczenie wskazuje wewnętrzna autonomia człowieka⁸ wobec podejmowanych przez siebie samego decyzji i działań. Podstawą tejże autonomii jest naturalne prawo Boże, które odpowiada ludzkiej naturze. Polega ono na posiadaniu przez osobę radykalnej świadomości tego, co dobre lub złe. Świadomość ta pozwala jej na identyfikację ze swym własnym programem etycznym, a zarazem w nim się objawia, wartościując tym samym w sobie i wobec innych swe najgłębsze znaczenie osobowe. A zatem dzięki prawu naturalnemu człowiek jest autonomiczny w swym działaniu i ta autonomia odpowiada woli Stwórcy.

Poza tym prawo naturalne pojęte jako warunek możliwości i aktualności wspólnoty miłości z Bogiem, jawi się przede wszystkim jako obietnica Boga wywołująca w człowieku nadzieję. Pozwala ona bowiem rozumieć, że tym, co powinno było stać się historycznie naturalne dawniej i na nowo w naszych czasach, jest porządek ustanowiony „na początku” przez Stwórcę. Dzisiejszy nieład w świecie świadczy jednak o naturze człowieka, stworzonej rzeczywiście w sposób wolny na obraz Boga i obdarowanej wolnością tak trwałą i realną, że skutki jej nadużycia mogą być obecnie odczytane we wstrząsie stworzenia⁹, w którym prawo odwieczne rozbrzmiewa jako słowo Boże, jednocześnie odkupiające i ponownie stwarzające. W tym kontekście niezwykle ważne jest pouczenie ojców Soboru, którzy twierdzą wprost: „to, co wiemy dzięki Bożemu Objawieniu, zgodne jest z doświadczeniem. Człowiek bowiem, wglądając w swoje serce dostrzega, że jest skłonny także do złego i pogrążony w wielorakim złu, które nie może pochodzić

⁸ Autonomia oznacza taką właściwość jednostki lub zbiorowości ludzkiej, która czyni tę jednostkę lub zbiorowość niezależną od praw i zarządzeń obcych jednostek lub zbiorowości i pozwala w swoim postępowaniu kierować się własną wolą. Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982, s. 526; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 109n.

⁹ „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze „bożki”. ChL, n. 4.

od dobrego Stwórcy. Wzbraniając się często uznać Boga za swój początek, burzy należy stosunek do swego celu ostatecznego, a także całe swoje uporządkowane nastawienie czy to w stosunku do siebie samego, czy do innych ludzi i wszystkich rzeczy stworzonych”¹⁰. Bowiem każde prawdziwe dobro dla człowieka jest tylko wówczas możliwe, kiedy czuwa nad jego sercem Ten, który „sam jest Dobry” (por Mt 10, 18).

Można zatem powiedzieć, że to serce jest miejscem doświadczenia wolności osoby ze względu na integrujący jego wnętrze charakter prawa naturalnego, które zostało wpisane przez Boga w serce człowieka w akcie stworzenia. Człowiek zatem przeżywa siebie w pełni wolności swego bytu tylko wtedy, gdy trwa w dynamicznym odniesieniu do Boga. Jako byt stworzony, obdarzony wolnością pozwalającą mu być „obrazem Boga”, człowiek nie tworzy jednak wartości moralnych. Jest „związany” przez Boga, a jego serce pozostaje w ścisłej relacji z Bogiem osobowym. Poczucie wolności będzie więc tym doskonalsze, im bardziej człowiek będzie otwarty na Słowo, przez które Bóg ukazuje mu prawdziwe ścieżki dobra. W tym właśnie sensie istnienie prawa naturalnego staje się konstytutywne dla samej wolności. W tym także znaczeniu serce będące symbolem miejsca obecności prawa naturalnego, jawi się jednocześnie jako miejsce wolności osoby ludzkiej.

3. Serce jako sumienie

Praktyczna weryfikacja realizacji postulatu zawartego w tytule akapitu rodzi potrzebę przywołania jednej z istotnych funkcji serca, jaką niewątpliwie jest sumienie. Właściwa recepcja tego problemu prowokuje konieczność jego odniesienia do tradycji biblijnej. W tym kontekście już na wstępie należy stwierdzić, że Stary Testament nie posługuje się żadnym pojęciem specyficznym na określenie sumienia. Niemniej jednak stwierdza wyraźnie, że istnieje w człowieku jakaś subiektywna funkcja wobec Bożego objawienia, dzięki której Słowo Boże daje człowiekowi zrozumienie siebie samego i umożliwia mu działanie świadome i odpowiedzialne¹¹.

¹⁰ KDK, n. 13. „Grzech niszczy miłość w sercu człowieka wskutek poważnego wykroczenia przeciw prawu Bożemu; podsuwając człowiekowi dobra niższe, odwraca go od Boga, który jest jego celem ostatecznym i szczęściem”. KKK, n. 1856.

¹¹ Inaczej mówiąc, człowiek Starego Testamentu pojmuje siebie w całej rozciągłości swego bytowania jedynie dzięki swemu odniesieniu do Słowa Bożego. Por. P. Grelot, *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Paris 1982, s. 22–25; P. Gilbert, *Bible et conception de la Loi*, Bruxelles 1990, s. 138 (*L'écriture âme de la théologie*).

W tej perspektywie moralność zostaje ściśle zespolona z Bogiem i Jego działaniem w historii. A zatem nie może ona ograniczać się jedynie do zwykłego wypełniania norm Prawa czy obrzędów. W praktyce oznacza to, że Prawo, jego rozumienie, nie należy ograniczać jedynie do roli drogowskazu. Bowiem jego treść posiada o wiele głębszy sens. Prawo ma przede wszystkim prowadzić człowieka do komunii z Bogiem¹². Dlatego w literaturze mądrościowej¹³ realizacja tego postulatów łączy się z koniecznością uzewnętrznienia Prawa w sercu człowieka¹⁴. Tam też serce, pomimo wielu znaczeń, jawi się jako to pojęcie, które w pewnych okolicznościach ma znaczenie „sumienia”.

W Nowym Testamencie centralnym pojęciem użytym na określenie sumienia jest słowo *syneidesis*. Trzeba przy tym zauważyć, że występuje ono niemal wyłącznie u świętego Pawła¹⁵ i nie jest żadnym istotnym terminem w jego teologii. Chociaż często odwołuje się on do „sumienia”, to nie podaje jednak żadnej systematyzacji teologicznej czy psychologicznej tego pojęcia. U świętego Pawła słowo to wskazuje raczej na samego człowieka jako na osobę świadomą samego siebie, a także na jej poznanie i osąd oraz na jej dążenia i działanie. W tym kontekście zgodność z własną *syneidesis*, to zgodność z samym sobą. Podobnie też zgodność z *syneidesis* bliźniego jest zgodnością z jego osobą¹⁶. W ten sposób św. Paweł przy

¹² Zasadność ta jest niezwykle widoczna w różnorakich pochwałach Prawa, jakie znajdujemy w Psalmach. Prawo nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka, lecz „krzepi ducha”, „raduje serce” i „oświeca oczy” (Ps 19, 8–9). Z Twych ustaw będę się radował: o słowach Twoich nie zapomnę” (Ps 119,16); „Prowadź mnie ścieżką Twoich nakazów, bo ja się nimi raduję” (Ps 119, 35).

¹³ Chodzi w tym wypadku o przepisy zawarte w Księdze Powtórzonego Prawa (por. Pwt 4, 6–8; 30, 14) oraz o wskazania zawarte w literaturze mądrościowej (por. Prz 2, 1–5.10–15; 4, 4–6.20–21; 7, 1–3).

¹⁴ To bowiem w sercu uzewnętrznia się Prawo Boże (por. Pwt 4, 39) oraz obietnica Nowego Przymierza (por. Jr 31, 31–33; Ez 36, 26), która zwraca się wprost do serca.

¹⁵ Z dwudziestu dziewięciu wzmianek o tym pojęciu czternaście występuje w autentycznych Listach Pawłowych (do Rzymian i do Koryntian). Pozostałe wzmianki spotykamy w Dziejach Apostolskich (w dwóch przemówieniach św. Pawła: 23, 1 i 24, 16). W obydwu Listach do Tymoteusza (1Tm 1, 5.19; 2Tm 1, 3), Liście do Hebrajczyków (Hbr 9, 9.14.22) i w jednym Liście św. Piotra. Por. H.J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff”*, Tübingen 1983, s. 317; por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 2, Freiburg 1988, s. 48–58.

¹⁶ Tym jednak, co dla świętego Pawła jest najbardziej istotne, to pytanie o źródło tejże zgodności. Apostoł odpowiadając na to pytanie, odwołując się do decyzji w sumieniu, bierze za kryterium prawo naturalne, wypisane w sercu człowieka i wolę Bożą. W ten sposób święty Paweł wyraźnie uzależnia sąd własnego sumienia od osądu Bożego, któremu podlega. Oznacza to, że człowiek w akcie osądzania siebie zostaje niejako usytuowany we wnętrzu samego sądu

pomocy pojęcia *syneidesis*, które przyjął ze swojego środowiska kulturowego, opisuje antropologiczny fenomen, który odnosił się tak do Żydów, jak i do pogan. Jednocześnie *syneidesis* pozostaje u niego pewną stałą wartością antropologiczną również w innym sensie. Chodzi mianowicie o to, że samo sumienie nie zawiera w sobie żadnych nakazów moralno-obyczajowych. Wzorca dla siebie musi szukać gdzie indziej, na przykład według Listu do Rzymian (2, 14n) w prawie wypisanym w sercu.

Istnieje więc prawo wypisane przez Boga w sercu każdego człowieka, które go wiąże i zobowiązuje. Świadomość tej prawdy znalazła swoje odbicie w nauce Soboru Watykańskiego II, a konkretnie w soborowym stwierdzeniu o podporządkowaniu sumienia obiektywnemu prawu. W stosunkowo krótkim tekście Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (n. 16) termin prawo jest użyty w dwojakim znaczeniu: ontologicznym i gnoseologicznym¹⁷.

Sobór mówi o prawie w znaczeniu ontologicznym, gdy stwierdza, że jest ono wypisane w sercu człowieka przez Boga. Jest to prawo, któremu człowiek przede wszystkim podlega, „wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony”¹⁸. Sobór ma natomiast na uwadze prawo w znaczeniu gnoseologicznym, kiedy mówi o jego odkrywaniu w głębi sumienia. Ideę tą można spotkać między innymi w soborowym stwierdzeniu, zgodnie z którym: „sumienie jest

Bożego, który o nim ostatecznie decyduje. W tym przypadku, zgodnie z sugestią świętego Pawła istotne jest rozróżnienie między wymaganiami Boga skierowanymi do człowieka, do jego serca, a sumieniem, które rozstrzyga o tym, czy planowane lub wykonane czyny zgodne są z wolą Bożą. Wskazuje tym samym na fakt, że wymagania Boga dotyczą osobowego centrum – serca człowieka. Tam następują rozstrzygnięcia moralne. Myśl dokonuje refleksji nad postępowaniem i przekazuje ją dalej sumieniu. W obliczu Boga *syneidesis* zostaje więc ograniczona pewną więzią, a zarazem wyzwoleniem. Por. G. Maurer, *Synoida, syneidésis*, Tübingen 1993, s. 313.

¹⁷ Nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat sumienia stanowi w istocie odbicie tomistycznej koncepcji prawa naturalnego. Według św. Tomasza z Akwinu prawo naturalne jest w pewnym sensie sprawnością rozumu praktycznego, ponieważ jest ono gotowością tegoż rozumu do pokierowania ludzkim działaniem. Może ono jednak być przedmiotem rozumu, gdy człowiek czyni nad nim refleksję. W tym drugim znaczeniu prawo naturalne jest tworem rozumu praktycznego, analogicznie jak tworem rozumu jest zdanie. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (STh), I–II, q. 94, art. 1. W odniesieniu do tego tekstu, jeden z komentatorów świętego Tomasza, J. Maritain, wprowadza nowe rozróżnienie terminologiczne. Wyodrębnia w nim prawo naturalne w znaczeniu ontologicznym (jako idealny porządek ludzkich działań wynikających z istoty człowieka i jej nieziennej struktury) i gnoseologicznym (jako rozpoznanie treści prawa przez człowieka, które wzrasta w miarę rozwoju osoby). Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 92–102.

¹⁸ KDK, n. 16.

najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”¹⁹. Najbardziej jednak jednoznacznie prawda ta została ujęta przez ojców Soboru, w pierwszym zdaniu *Gaudium et spes* (n. 16), w którym jest mowa o odkrywaniu w głębi sumienia prawa, którego człowiek „sam sobie nie nakłada, lecz któremu powinien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj”²⁰. Zatem Sobór wyraźnie stwierdza, że prawo, którym powinien kierować się człowiek, jest dla osoby czymś wewnętrznym. Jest ono wpisane w samą istotę człowieczeństwa i dociera do osoby przez głos sumienia. Można więc powiedzieć, że to boskie prawo wyraża się w posiadaniu radykalnej świadomości tego, co dobre lub złe. Dzięki niej każda osoba identyfikuje się z własnym programem etycznym, a zarazem w nim się objawia²¹. Tak więc „sumienie” musi dokonywać wielu rozstrzygnięć związanych z wypełnieniem konkretnie określonej woli Bożej. W ten sposób „ów trud sumienia wyznacza zarazem drogi ludzkich nawróceń: odwrócenie od grzechu, by odbudować prawdę i miłość w samym sercu człowieka”²².

Jest to szczególnie ważne we współczesnym świecie, w którym coraz częściej znikają bariery moralne dawnej obyczajowości i zwyczajów, a człowiek w poczuciu własnej autonomii chce być bardziej niezależny w swoich osądach i decyzjach. Oczywiście, to rosnące poczucie autonomii i zarazem odpowiedzialności ma ogromne znaczenie dla duchowej i moralnej dojrzałości człowieka²³. Warto jednak pamiętać, że stopień

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże; por. KKK, n. 1776.

²¹ W posoborowym nauczaniu Kościoła na temat sumienia niezwykle ważny tekst zawiera encyklika Jana Pawła II *Dominum et vivificantem*. Papież z soborowego zdania o konieczności podporządkowania się prawu, które człowiek odkrywa w swoim sumieniu, wyprowadza wniosek na temat posłuszeństwa normom ogólnym. Twierdzi on mianowicie: „sumienie nie jest automatycznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe; głęboko natomiast jest w nie wpisana zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszność jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami u podstaw ludzkiego postępowania”. DeV, n. 43. Stwierdzenie to oznacza nade wszystko pewne ograniczenie autonomii sumienia, jaką przyznaje mu Sobór. Jan Paweł II czyni to przez mocne uwydatnienie wpisanej w sumienie zasady posłuszeństwa normom ogólnym.

²² Tamże, n. 45.

²³ Por. J. Tonczak, *Formowanie dojrzałego sumienia*, „Horyzonty Wiary”, 2(1998), s. 25–41; por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992; por. Z. Chlewiński, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.

odpowiedzialności mierzy się tu stopniem egzystencjalnego udziału w odpowiedzi na wezwanie do realizacji dobra. A to jak się okazuje w praktyce nie jest wcale takie proste. Łatwo bowiem tu o zamazanie granic moralnych czynu, gdy w skali decyzji osobistych trzeba człowiekowi nieustannie wybierać pomiędzy: dialogiem, braterstwem i pokojem, a wygórowaną ambicją, walką i nienawiścią w sobie, w stosunku do Boga i wobec ludzi²⁴. To dlatego trzeba niewątpliwie kształtować w sobie prawe sumienie, które z racji odwoływania się do prawa umieszczonego przez Boga w sercu człowieka, często także utożsamiane bywa z sercem.

4. Kultura serca

Serce, jako symbol integracji osoby, zachowuje swoją funkcję także w relacji do kultury, która jako dzieło człowieka ma charakter osobowy. W świetle tej relacji rzeczą oczywistą wydaje się być fakt, zgodnie z którym wynikiem integralności natury ludzkiej jest integralność kultury, której natura ludzka: rozumna i społeczna jest źródłem²⁵. Jednocześnie tak pojęta integralność kultury staje się podstawowym warunkiem integralnego rozwoju człowieka, to znaczy zgodnego z jego naturą i celem ostatecznym. Pozwala ona bowiem osobie ludzkiej przez kulturę dochodzić do jaśniejszego i głębszego zrozumienia prawa naturalnego, które nie determinuje jej postępowania, lecz pozostawia element wyboru w granicach jej rozumnej natury²⁶. Ostatecznie taki rozwój obejmując zarówno dziedzinę rozwoju materialnego, jak i duchowego człowieka, stanowi jedyną i wyłączną drogę w procesie jego dochodzenia do pełni człowieczeństwa. W tym znaczeniu można zatem powiedzieć, że kultura posiada niejako dwa oblicza. Pierwsze z nich to oblicze wewnętrzne, które ukazuje, że „rzeczywiste kształtowanie się kultury wymaga włączenia się całego człowieka, który wyraża w niej swój zmysł twórczy, inteligencję, znajomość świata i ludzi. Angażuje w nią także swą umiejętność panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju

²⁴ Por. E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen, Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990; por. H. Schlögel, *Nichtmoralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling*, Mainz 1992.

²⁵ Por. KDK, n. 59.

²⁶ Por. tamże, n. 53. Taki rozwój jest nie tylko zgodny z prawem naturalnym, ale jest jego nakazem. Według papieża Pawła VI rozwój osobowy człowieka stanowi jak gdyby sumę naszych obowiązków (por. PP, n. 16). Obowiązek ten rozciąga się na wszystkich ludzi we wszystkich epokach. W ten sposób powstaje więź solidarności rozwoju wiążąca ze sobą naród, tworząca w dziejach kulturę narodową (por. tamże, n. 17).

dobra wspólnego. Drugie to oblicze zewnętrzne pojęte jako zakorzenienie w świecie i w jego procesach stanowiących podstawę do samookreślenia się człowieka, który jest jedynym ontycznym podmiotem kultury oraz jej właściwym przedmiotem i celem”²⁷.

* * *

Z powyższych rozważań wynika, że postulat integralności kultury odnosi się zarówno do integralności rozwoju człowieka, jak i jego kultury. Wielorakie działania kulturalne, a więc działania intelektualne, religijne, społeczne, estetyczne posiadają zawsze swoją „nośność” moralną. Można zatem powiedzieć, że jeżeli człowiek ze względu na swą psychosomatyczną strukturę bytową predestynowany jest do rozwoju i tworzenia kultury w sensie ogólnym, to tym bardziej kultury moralnej, kultury serca, która ze względu na moralną kwalifikację działania człowieka jako człowieka, powinna stanowić fundament każdej dziedziny kultury. Dlatego w nieustannym procesie oscylacji świadomości i wysiłków ludzkich między sferą osiągnięć materialnych a sferą wartości duchowych, zwłaszcza religijnych i moralnych, ważne są te dążenia, które mają na celu wzrost w mądrości. Mądrość bowiem to nie to samo co wiedza. Obok kontemplacji prawdy i refleksji jest ona uprawnieniem teoretyczno-praktycznym, które rozwija najgłębsze i najcenniejsze wartości osoby. Jej rola polega na intuicyjnym przenikaniu umysłem przez wciąż nowe struktury materialne, na nabywaniu i syntetyzowaniu uzyskiwanych doświadczeń życiowych²⁸. Inaczej mówiąc, to „mądrość serca”²⁹ stanowi drogę rozwoju kultury serca, dając człowiekowi umiejętność wyboru wartości potrzebnych każdorazowo do wewnętrznego wyzwolenia oraz zahartowania się w walce przeciw coraz

²⁷ CA, n. 51.

²⁸ Zgodnie z nauką świętego Tomasza z Akwinu integralne doskonalenie osoby ludzkiej wymaga nieustannego dynamizowania uprawnień intelektu: teoretycznych, czyli myślenia intuicyjnego (*intellectus principiorum*), wiedzy naukowej (*scientia*) i mądrości (*sapientia*) oraz praktycznych, to znaczy roztropności (*prudentia*) i twórczości (*ars-techné*). Por. STh I-II, 56, 3 c. Zdolność myślenia intuicyjnego przejawia się właśnie w kontemplacji rzeczy stworzonych, we wnikanii intelektualnym w ich strukturę bytową i w ich sens egzystencjalny, w „czytaniu” najgłębszych warstw bytu i poznaniu wspólnych zasad nimi kierujących. Stąd nauka wymaga myślenia uzasadnionego, metodycznego, skoncentrowanego na właściwym przedmiocie poznania. A mądrość polega na syntetyzowaniu uzyskiwanych doświadczeń i kierowaniu ich do właściwego celu. Por. J. Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris 1945; CA, n. 51.

²⁹ Serce jako źródło mądrości por. Jr 12, 3; Syr 21, 26; Hi 37, 24; 1Krl 3, 9; Mk 12, 34, por. Dn 2, 30; Ps 14, 1; Ps 53, 2; Mk 2, 8; Łk 24, 25; Mk 6, 21.

bardziej wzrastającym potęgą otaczającego go świata antywartości. Ona również stoi u podstaw budowania cywilizacji miłości.

Według Jana Pawła II jednym z fundamentalnych w czynników procesie budowania cywilizacji miłości jest permanentna troska o czystość serca. Jak poucza papież, „czystość serca jest przede wszystkim darem Boga. Chrystus dając się człowiekowi w sakramentach Kościoła zamieszkuje w sercu człowieka i rozjaśnia to serce «blaskiem Prawdy». Tylko ta Prawda, którą jest Jezus Chrystus, zdolna jest oświecić rozum, oczyścić serce i ukształtować ludzką wolność”³⁰. Tak pojęte orędzie o czystości serca jest możliwe do wypełnienia tylko poprzez stałe i żywe odniesienie do Boga, który „jest Miłością” (1J 4, 8–16)³¹. W tej osobowej relacji człowiek w pełni urzeczywistnia się nie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego³².

Ten wielkoduszny dar z siebie oraz towarzyszące mu przychylne otwarcie się na drugą osobę posiadają istotne znaczenia w obecnych czasach, które znamionuje głębokie doświadczenie pluralizmu kultur i religii. Zjawisko to staje się wyraźnie widoczne, jeśli weźmiemy pod uwagę możliwość globalnej komunikacji, wpływ nowych technik społecznego przekazu na życie jednostek i narodów, kontekst złożonej problematyki migracji związanej z szeroko dziś dyskutowanym problemem integracji kulturowej. W tym kontekście znakomitym narzędziem budowania cywilizacji miłości i pokoju jest dialog, którego zasadniczym celem jest dążenie do budowania wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny, będącej dziełem Boga³³. Praktyczna realiza-

³⁰ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Sandomierzu*, 12 VI 1999, w: *Jan Paweł II. Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźniak, Marki 1999, n. 2.

³¹ Według Jana Pawła II „cywilizacja miłości rozpoczyna się wraz z objawieniem Boga, który «jest Miłością», jak mówi św. Jan (1J 4, 8–16), i jest ona opisana dokładnie przez św. Pawła w hymnie o miłości w Pierwszym Liście do Koryntian (13, 1–13). Tego rodzaju cywilizacja jest głęboko związana z miłością, jaka «rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany» (Rz 5, 5), i wzrasta dzięki systematycznej uprawie, o czym tak przejmująco mówi przypowieść ewangeliczna o krzewie winnym i latoroślach (J 15, 1–11)”. FC, n. 63.

³² To dlatego Eucharystia stanowi źródło i fundament uświęcenia rodziny. Umacnia ona w pewności, że miłość zaczerpnięta podczas uczty ofiarnej musi owocować w rodzinie i iść dalej: od łamania się Chlebem, aż do łamania się sercem przez okazywanie dobroci, życzliwości, przebaczenia do ofiary z życia. Bowiem tylko w takim klimacie rodziny, którego nikt i nic nie może zastąpić, może w pełni rozwijać się młody człowiek. Por. tamże, n. 75.

³³ „Istnieje pilna potrzeba wspólnej budowy «cywilizacji miłości», a w tym celu wychowywania do nacechowanego szacunkiem i braterskiego dialogu kultur i cywilizacji”. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audyencji dla uczestników centralnych obchodów 30-lecia włoskiej Caritas*, 24 XI 2001, „L'Osservatore Romano” (wyd. włoskie), 2001, nr 12, s. 11–13.

cję tego zamierzenia domaga się przyjęcia istnienia wartości wspólnych wszystkim kulturom. Są to wartości głęboko zakorzenione w naturze człowieka. W tej perspektywie dialog między kulturami jawi się jako potrzeba wpisana w samą naturę człowieka i kultury, która „nie oznacza nigdy bezbarwnej jednolitości ani przymusowej uniformizacji. Potrzeba ta pozwala raczej dostrzec, że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności”³⁴. Ta współpraca polega na wspólnym upowszechnianiu takich wartości, jak kultura solidarności, tak bardzo potrzebna w obliczu coraz bardziej pogłębiających się nierówności w świecie³⁵. Dalej wrażliwość na wartość życia, które nie może być traktowane jak przedmiot, ale jako rzeczywistość najbardziej święta i nietykalna³⁶. Następnie troska o właściwe wychowanie zmierzające do przezwyciężenia wszelkich postaw egoistycznych, tak aby można było łączyć przywiązanie do własnej tożsamości ze zrozumieniem innych kultur i religii oraz z poszanowaniem odmienności³⁷. O gotowość do przebaczenia i pojednania, która jako jedyna droga wiodąca do pokoju domaga się prawego serca i sumienia. Wreszcie o postawę miłości do człowieka, która nie tylko zbliża ludzi

³⁴ Tenże, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001 *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 8 XII 2000, OsRomPol, 22(2001), nr 2, n. 16.

³⁵ Chrześcijaństwo zwraca dziś uwagę przede wszystkim na znaczenie dialogu, komunikacji, która swej najwyraźniejszej aktualizacji doznaje tam, gdzie żądanie podmiotowości dla wszystkich staje się wołaniem o solidarność w skali światowej. Chodzi tu o solidarność świadomą historycznych nierówności pomiędzy ludźmi, narodami, pomiędzy biednymi i bogatymi. Por. Jan Paweł II, List apostolski ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, w: *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 454; por. J. Sweeney, J. van Gerwen, *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997; K. Lehmann, *Nowa Europa – fikcje i wizje*, „Przegląd Powszechny”, 1997 (nr specjalny), s. 57n.

³⁶ „Zwracam się ze szczególnie nagłym wezwaniem, abyśmy razem ukazali współczesnemu światu nowe znaki nadziei, troszcząc się o wzrost sprawiedliwości i solidarności, o utrwalenie nowej kultury ludzkiego życia, w celu budowania autentycznej cywilizacji prawdy i miłości” (EV, n. 6). Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięćdziesiątą rocznicę encykliki *Evangelium vitae* *Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości*, 14 II 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 4, s. 24–27.

³⁷ „Dialog między kulturami jest drogą do cywilizacji miłości i pokoju. [...] Zanośmy modlitwy do Boga, aby poszanowanie tych podstawowych wartości, stanowiących dziedzictwo każdej kultury, ułatwiała budowę tak bardzo upragnionej kultury miłości i pokoju”. Jan Paweł II, Homilia *Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju*, Msza św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 3–6.

o różnych przekonaniach, lecz także prowadzi ich do szczerego, opartego na wzajemnym zaufaniu poszukiwania dróg wyjścia z niebezpieczeństw związanych z zagubieniem sensu życia.

HEART AS A SYMBOL OF THE INTEGRATION OF A PERSON

Keywords: God, heart, symbol, freedom, culture, conscience, person, integration, credibility.

Abstract: The proper reception of the problem of the heart as a symbolic place of integration of a person was provoked by the need to appeal to anthropological, existential and psychological depth. This is especially important in our time, in which symbolic thinking does not belong to priorities. Referring to the symbolism of the heart, we set the anthropology of a person in her unity and integrity in the center and in relation to its transcendent goal. This pursuit is not some sentimental procedure. On the contrary, it is a necessity resulting from the present time, it is a challenge of the current times. It allows a man to discover the fullness of his humanity, shows him his vitality, which often opposes the universal egoism and pseudo-culture of consumption.

Sections: [Introduction] > 1. Freedom of heart > 2. Heart as conscience > 3. Heart culture > [Ending].

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Paweł VI, *Populorum progressio*, 26 III 1967, Rzym 1967.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Rzym 1980.
- Jan Paweł II, List apostolski ogłaszający świętych Cyryla i Metodego patronami Europy *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, w: *Listy pasterskie Ojca świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków 1997, s. 451–455.
- Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 18 V 1986, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 30 XII 1988, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1 V 1991, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 III 1995, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Sandomierzu*, 12 VI 1999, w: *Jan Paweł II. Polska 1999. Przemówienia i homilie*, red. K. Kuźniak, Mar-ki 1999, s. 140–147.

- Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników sesji upamiętniającej pięciolecie encykliki *Evangelium vitae Aby budować cywilizację życia, prawdy i miłości*, 14 II 2000, OsRomPol, 21(2000), nr 4, s. 24–27.
- Jan Paweł II, Homilia *Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju*, Msza św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I 2001, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 3–6.
- Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001 *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*, 8 XII 2000, OsRomPol, 22(2001), nr 2, s. 24–29.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas audiencji dla uczestników centralnych obchodów 30-lecia włoskiej Caritas*, 24 XI 2001, „L'Osservatore Romano”, (wyd. włoskie), 2001, nr 12, s. 11–13.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2020.

- Bolewski J., *Za głosem serca w kręgu teologiczno-lirycznym*, „Znak”, 49(1997), nr 6(505), s. 32–43.
- Chlewiński Z., *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991.
- Eckstein H.J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum „Gewissensbegriff“*, Tübingen 1983.
- Finance J., *Etre et agir dans la philosophie de saint Tomas*, Paris 1945.
- Gilbert P., *Bible et conception de la Loi*, Bruxelles 1990 (*L'écriture âme de la théologie*).
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1982.
- Grelot P., *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Paris 1982.
- Hildebrand D., *Wobec wartości*, Poznań 1982.
- Kasper W., *Erführung in den Glauben*, Mainz 1972.
- Lehmann K., *Nowa Europa – fikcje i wizje*, „Przegląd Powszechny”, 1997 (nr specjalny).
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.
- Maurer G., *Synoida, syneidésis*, Tübingen 1993.
- Pannenberg W., *Sinnerfahrung. Religion und Gottesfrage*, „Theologie und Philosophie”, 54(1984), s. 178–190.
- Rosik S., *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologiczno-moralne*, Lublin 1992.
- Schlögel H., *Nichmoralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling*, Mainz 1992.
- Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, t. 2, Freiburg 1988.
- Schockenhoff E., *Das umstrittene Gewissen, Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990.
- Splett J., *Zum Sinn von Religion*, „Lebendiges Zeugnis”, 2(1973), s. 14–30.
- Sweeney J., van Gerwen J., *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, Kraków 1997.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1962.
- Tonczak J., *Formowanie dojrzałego sumienia*, „Horyzonty Wiary”, 2(1998), s. 25–41.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.