

Rafał Czekalski

Recepcja pojęcia "autonomia" w katolickiej teologii moralnej

Collectanea Theologica 79/3, 81-94

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RAFAŁ CZEKALSKI, WARSZAWA

RECEPCJA POJĘCIA „AUTONOMIA” W KATOLICKIEJ TEOLOGII MORALNEJ

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie: Jak wyglądała recepcja pojęcia „autonomia” w teologii katolickiej? A. Auer, twórca etyki autonomicznej, pojmując recepcję jako duchowo-kulturowy proces, w którym rozpoznaje się prawdę o jakiejś rzeczywistości. Teologiczny sens tej recepcji leży w przybliżeniu prawdy zbawczej konkretnemu człowiekowi danej epoki. Autor proponuje, by całą historię teologii odczytać w kluczu konfrontacji z rozumieniem pojęcia „autonomia”. Pewne analogie widoczne są już w Starym Testamencie. Teologiczne wypowiedzi o człowieku jako obrazie Boga, treść drugiej tablicy Dekalogu, także literatura mądrościowa świadczą o uznaniu przez Boga pewnego naturalnego porządku (autonomii), który cechuje prawdziwość, trwałość, własne prawa i porządek¹. Auer wyróżnia cztery fazy teologicznej recepcji autonomii². Uważa, że od samego początku zasada autonomii *implicite* była obecna w teologii i tradycji Kościoła katolickiego. Należy tutaj wymienić św. Pawła i św. Tomasza, ale także całą tradycję prawa naturalnego. Jako *locus classicus* teologii rozumie on tekst z Listu do Rzymian 2, 14, gdzie zasada autonomii jest w bardzo wyraźny sposób sformułowana (*heutais eisin nomos*). Problem autonomii, wolności powrócił do teologii ze zdwojoną siłą w czasach reformy posoborowej. W tym okresie powstała etyka autonomiczna, za ojca której uznaje się właśnie Alfonsa Auera. Sam Auer próbuje uprawianą przez siebie etykę umiejscowić w szerszej perspektywie. Dlatego w punkcie przedstawiającym różne fazy recepcji pojęcia „autonomia” w katolickiej teologii zostaną wzmiankowani autorzy, którzy stanowili inspirację dla koncepcji Auera.

¹ Por. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989², s. 55-122.

² Tenze, *Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholischtheologische Ethik*, TQ 161/1981, s. 2-13.

Główne fazy recepcji pojęcia „autonomia” w katolickiej teologii moralnej

Do pierwszej fazy recepcji pojęcia autonomii w tradycji katolickiej A. Auer zalicza tradycję biblijną, patrystyczną i średniowieczną. Druga faza rozpoczęła się w XVIII i XIX w. Wpływała z pewnego przeobrażenia radykalizacją żądań absolutystycznych teologii, która chciała wywierać coraz większy wpływ na moralność, co mogło doprowadzić, i niejednokrotnie doprowadziło, do teologizacji moralności. Do tej fazy Auer zalicza następujących teologów: J.M. Sailer, J.B. Hirscher, J.B. Lüft, M. Jocham, K. Werner, F.G. Wanker³. Niektóre elementy teologizacji moralności spotyka się jeszcze w podręcznikach teologii moralnej F. Tillmana, G. Ermecke, B. Häringa, J. Stelzenbergera, a nawet u niektórych dzisiejszych teologów. Teologia w tym okresie skupiła się na określaniu tego, co nie jest katolickie, wyrażała się zatem w postawie obronnej (*Abwehrhaltung*). Tego rodzaju postawę można także dojrzeć u R. Guardiniego. W jednym ze swoich dzieł pisze on o pysznej wierze autonomizacji, która prowadzi do ślepoty⁴. Piętnuje wszelkie przejawy kultury, która przez swoją moc panowania nad tym co istnieje, tak naprawdę utraciła swoją wolność⁵.

Początek trzeciej fazy, która opiera się na czysto teologicznej ratyfikacji idei autonomicznej w teologii, sięga, według Auera, XVIII w. Ten typ teologii uznaje myślenie autonomiczne nowożytnego człowieka oraz to, że zmierza ono ostatecznie do tego samego, co proponuje chrześcijaństwo. Teologowie autonomiczni próbują odbudować jedność między chrześcijańską moralnością i nowożytną etyką. W tym okresie Auer zwraca uwagę na wkład następujących teologów: S. Mutschelle⁶ (1749-1800) oraz F.X. Linsenmanna, Jakuba Danzera,

³ Wpływ Kanta na teologię Wankera bardzo wyczerpująco przedstawił H.J. Mü n k , *Der freiburger Moralthologe F.G. Wanker (1758-1824) und I. Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankenguts der Spätaufklärung*, w: J.G. Ziegler (red.), *Moralthologische Studien*, t. 10, Patmos, Düsseldorf 1985.

⁴ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950, s. 101, por. s. 70nn.

⁵ „Tylko chrześcijańska krytyka dostrzega nieprawdziwość myślenia autonomicznego i wie, że budowanie kultury bez Boga, nie może się udać, a to tej z prostej przyczyny, że Bóg istnieje”; *tamże*, s. 89.

⁶ „Er war von der Vereinbarkeit der Kantschen mit der christlichen Moral überzeugt und suchte jene in seiner «Theologischen Moral» zu integrieren. Das Sittliche ist für ihn in der Vernunft des Menschen angelegt; der christliche Glaube – sagt er – interpretiert die Gesetze der Sittlichkeit als Gesetze Gottes, bestätigt die autonom entwickelten sittlichen Gesetze aus der Lehre Christi”; A. A u e r , *Autonome Moral*, s. 223.

Georga Hermesa, Antona Günthera, G. Thilsa⁷, J.B. Metz⁸. Teologowie ci byli przekonani, że można połączyć etykę kantowską z etyką chrześcijańską. Recepcja myślenia autonomicznego miała doprowadzić do odnowienia teologii zarówno strukturalnej, jak i materialnej, tak by mogła ona odpowiadać racjonalnym zapędom współczesnego człowieka. W tej nowej etyce rozum stylizowany jest do głosu Bożego⁹, natomiast Objawienie ma znaczenie tylko potwierdzające i antycypujące.

Czwarta faza opisuje linię kompetencyjną między teologiczno-pastoralnymi intencjami i ziemskim porządkiem. Do tej fazy zalicza się II Sobór Watykański, podczas którego, Kościół wykazał wolę partnerskiego dialogu ze światem. Wyraziła się ona m.in. uznaniem autonomii rzeczywistości ziemskich¹⁰. Rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszyć się winny własnymi prawami i wartościami, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować. Tak rozumiana autonomia jest wyrazem woli samego Boga. Koncepcja Auera przypada właśnie na tę fazę. W zamierzeniu tego autora, etyka autonomiczna winna stanowić podium, na którym możliwy byłby dialog między chrześcijanami i niechrześcijanami. W przeciwnym razie proces dechrystianizacji pogłębi się. Recepcję w czwartej fazie unaocznia Auer za pomocą trzech tez: etycznej, teologicznej i urzędowo-nauczycielskiej (*lehramtlichen*).

Teza etyczna optuje za zgodnością z rozumem (racjonalność, zdolność do prawdy). Jednocześnie wykazuje, że etyka jest skazana na ciągłą kooperację z naukami empirycznymi oraz na filozoficzne wyjaśnienia (*Deutungen*) ludzkiego sensu życia (*Daseinssinnen*).¹¹

Teza teologiczna podnosi znaczenie chrześcijańskiej nowiny dla moralnego działania i uzasadniania norm moralnych. Auer pod-

⁷ Bezpośrednim przygotowaniem do przyjęcia koncepcji autonomii rzeczywistości ziemskich na II Soborze Watykańskim była *Teologia rzeczywistości ziemskich (Theologie des realites terrestres)*. Miała być ona odpowiedzią na zarzuty wobec chrześcijaństwa (podnoszone już przez K. Marksa i F. Nietzschego) z powodu jego rzekomej pogardy dla wartości doczesnych i braku skuteczności katolicyzmu wobec działalności gospodarczej i społecznej; por. R. W i n l i n g, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 89.

⁸ Przynależność do konkretnej fazy recepcji danego autora nie zależy od czasu jego aktywności, ale od jego poglądów.

⁹ Auer opiera się tutaj na S. M u t s c h e l l e, *Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen*, t. 4, München 1979, s. 127-146.

¹⁰ KDK 36.

¹¹ Por. A. A u e r, *Zur Rezeption*, s. 5.

kreśla, że każdy człowiek jest po pierwsze człowiekiem. „Es gibt für ihn kein eigenes ethisches Einmaleins, kein eigenes ethisches Alphabet”¹². To, co ludzkie, jest takie samo dla poganina i dla chrześcijanina. Rolę chrześcijaństwa natomiast widzi Auer w rozszerzeniu perspektywy. Dokonuje się to w dwójnasób. Dla konkretnego moralnego działania można zaczerpnąć z Ewangelii specyficzne postawy i motywacje (wiara, nadzieja, miłość, wdzięczność, czujność i in.). Jeśli chodzi zaś o proces znajdowania norm (*Normfindung*) wpływ chrześcijaństwa objawia się w trzech funkcjach: integrującej, krytykującej, stymulującej. Zdaniem Auera, chrześcijańska nowina ukierunkowuje wszystkie starania człowieka na cel ostateczny, który widoczny jest tylko przez wiarę i tak dochodzi człowiek do ostatecznego uzasadnienia moralnej powinności (*Letztbegründung*).

Teza urzędowo-nauczycielska. Jednym z celów teologii Auera, było dokładne sprecyzowanie kompetencji Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w uzasadnianiu światowo-etycznych (*weltethischer*) norm moralnych¹³. Alfons Auer rozróżnia między etosem światowym i etosem zbawienia (*Heilsethos*). Broni się jednak przed całkowitym rozdzieleniem obydwu. Dlatego też wprowadza warunek korygujący, że obydwie pozostają w stosunku do siebie we wzajemnym odniesieniu i zależności (*Verhältnis der Reziprozität und Interdependenz*). Przy uczynionych rozróżnieniach katolicki Urząd Nauczycielski ma oryginalną kompetencję w odniesieniu do *Heilsethos*, a tylko subsydiarną w odniesieniu do *Weltethos*, który podlega oryginalnej i autentycznej kompetencji rozumu społeczno-historycznego. Auer uznaje możliwość pomyłki tego ostatniego. Dlatego Urząd Nauczycielski Kościoła w formie pomocy ma do wypełnienia trzy – wyżej już zaznaczone – funkcje: integrującą, krytyczną i stymulującą¹⁴.

¹² *Tamże*.

¹³ Można powiedzieć, że cała ta jego koncepcja powstała w odpowiedzi na *Humanae vitae*. Pierwszą publikacją było dziesięć tez o znajdowaniu moralnych wskazań; t e n ż e, *Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae” – Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*, Theologische Quartalschrift 149/1969, s. 78-85, które dwa lata później zostały dopracowane w: t e n ż e, *Autonome Moral und christlicher Glaube*.

¹⁴ „Es muss den integrierenden, den kritisierenden und den stimulierenden Effekt der christlichen Botschaft unablässig und nachhaltig in den Prozess der sittlichen Bewusstseinsbildung einbringen”; t e n ż e, *Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?* w: G. VIRT (red.), *Moral begründen – Moral verkünden*, Innsbruck-Wien 1985, s. 14 n.

Główni przedstawiciele etyki autonomicznej

Wydarzenia związane z II Soborem Watykańskim, niektóre przemiany życia społecznego, liberalizm w dziedzinie moralności doprowadziły do poważniejszej refleksji nad autonomią, która stała się w pewnym momencie podstawowym punktem odniesienia w refleksji teologicznomoralnej. Ojcowie soborowi uzmysłowili sobie, że nie można przejść obojętnie wobec zmian, które dokonały się w mentalności człowieka po rewolucji francuskiej. Dlatego takie problemy jak sekularyzacja, liberalizm i autonomia winny stać się stałym przedmiotem ich refleksji. Główną intencją teologów moralistów stał się od tego momentu dialog ze światem, ukazanie, na czym tak naprawdę polega *proprium christianum*, oraz w jaki sposób należy uzasadniać normy moralne. Wcześniejsze uzasadnienia opierały się na argumentach *ex auctoritate*, na Piśmie Świętym i posłuszeństwie władzy pasterskiej. Przestały one wystarczać współczesnemu, tzw. oświeconemu człowiekowi. Dlatego należało zracjonalizować moralność oraz dokładnie określić rolę i kompetencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. Poglądy Auera, szczególnie w tej ostatniej kwestii, różnią się od przekazywanych przez Magisterium Kościoła. Ten nowy sposób uprawiania teologii moralnej stał się w jakimś sensie reakcją środowiska teologicznego na zmiany, jakie dokonały się we współczesnym społeczeństwie, także w sferze mentalnościowej.

Do teologów, którzy pozytywnie odnieśli się do zmian zapoczątkowanych na Soborze, należy zaliczyć: D. Mietha (ucznia Auera), P. Knauera, K.W. Merksa, F. Böcklego, W. Korffa, J. Fuchsa. Niektórzy zaliczają do przedstawicieli etyki autonomicznej B. Häringa, chociaż wydaje się, że dla niego ważniejsze były konkretne rozwiązania pastoralne niż spójna koncepcja metodologiczna. Centralne zagadnienie wolności zostało u niego wkomponowane w tematykę prawa („*Freiheit als Innenaspekt des Gesetzes Christi und Qualität*”). Häring powołuje się tutaj na List św. Jakuba 1, 25, który mówi o doskonalej prawie wolności. Podstawowe dzieło Häringa *Frei in Christus* wychodzi od teologii św. Jana i św. Pawła, orientuje się na wewnętrznym życiu w Chrystusie i koncentruje się na twórczej wolności i wierności, które stają się centralnymi motywami jego teologii. Bardzo dużą rolę w integracji pojęcia autonomii w teologii odegrał również P. Tillich. Jego wkład w tę problematykę polega na takim pogłębieniu au-

tonomii, że niejako wyrasta ona ponad siebie¹⁵. Komentując poglądy Tillicha, K. Hilpert, wykazuje, że w całej swojej głębokości zrozumiana autonomia otrzymuje własne imię: „Theonomie”¹⁶.

Najbardziej do recepcji pojęcia autonomii w teologii katolickiej przyczynili się oczywiście autorzy należący do kierunku etyki autonomicznej, dla których wolność człowieka stanowi niejako punkt wyjścia wszelkich moralno-teologicznych dywagacji. W swojej apologii tego kierunku próbują oni wykazać nieodzowność teonomii przy poszanowaniu autonomii i samodzielności człowieka. Jako badacze próbują oddzielić to, co konieczne, od tego, co jest uwarunkowane i niekonieczne, odnaleźć to, co konieczne, w tym, co uwarunkowane¹⁷. Interesujące rozważania dotyczące problemu wolności przeprowadził W. Kasper. Traktuje on myślenie autonomiczne jako produkt historii wolnościowej (*Freiheitsgeschichte*). W swoim rozróżnieniu nad *Weltethos* i *Heilsethos*, przypomina to trochę koncepcję Auera. Kasper twierdzi, że ważne jest, by obydwie etosy rozróżniać, ale ich nie oddzielać¹⁸, i proponuje tutaj model analogii¹⁹. Dla Kaspera, tak jak dla wszystkich teologów, którzy czują się zobowiązani wobec tradycji Oświecenia, wolność stanowi *proprium christianum*. W. Kasper wyróżnił następujące modele teologicznego podejścia do problematyki autonomicznej. Przeciwno radykalnej koncepcji autonomii (*Abfall von der Theonomie*) proponuje model restauracyjny (*restaurative Model*), który odrzuca tak rozumianą autonomię. Progressywny model rozumie autonomię jako urzeczywistnienie teonomii. Ten model był urzeczywistniany na II Soborze Watykańskim, a do czołowych teologów realizujących go należał chociażby K. Rah-

¹⁵ P. Tillich, *Theonomie: Religion, Geschichte und Gegenwart*; cyt. za K. Hilpert, *Die theologische Rezeption*, s. 96.

¹⁶ *Tamże*, s. 96.

¹⁷ „Ihre Einheit mit letzterer darzustellen (Theonomie-RC) und ihre Eigenständigkeit aufzuheben und in Rahmen einer alle Gebiete umfassenden Theologie der Kultur dem Unbedingten im Bedingten nachzuspüren”; *tamże*.

¹⁸ Tymczasem wiadomo, że u niektórych autorów do takiego oddzielenia tych dwóch etosów doszło. Sytuacje tę krytykuje Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 37.

¹⁹ „Diese Mitte zwischen radikaler Verschiedenheit (Äquivozität) und völliger Gleichheit (Univozität) nennt man Analogie. Sie erlaubt keine Deduktion konkreter Normen aus der Heilsordnung für das innerweltliche Verhalten, denn Deduktion setzt univoke Begriffe voraus; wohl aber ist Jesus das Urbild, der Typus christlich erfüllter Freiheit (Jak 1, 25)”; W. Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentum in der modernen Welt*, w: H. Weber, D. Mieth (red.), *Anspruch der Wirklichkeit und christliche Glaube, Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Patmos, Düsseldorf 1980, s. 17-42, s. 41.

ner ze swoją teologią zwróconą ku człowiekowi (*antropologisch gewendete Theologie*). K. Rahner podkreśla, że autonomia i teonomia to żadne przeciwieństwa, ale dwa pola, które nawzajem na siebie oddziałują.²⁰

Do propagatorów myśli K. Rahnera zalicza się m.in. J.B. Metz. Rozwinął on teologię świata. Broni on w niej znaczenia chrześcijaństwa. Uważa, że *Verweltlichung* (uświatowienie) dokonało się nie przeciw chrześcijaństwu, ale przez chrześcijaństwo, że to jest pierwotnie chrześcijańskie wydarzenie, które zaświadcza o wewnątrz historycznej sile „godziny Jezusa” w naszej sytuacji²¹.

Kasper próbuje opisać związek między autonomią i teonomią przez model korelacji i analogii. Do autorów, którzy ten problem widzą podobnie można zaliczyć: P. Tilicha, K. Bartha, E. Jüngela. Według Kaspiera, teonomia musi zakładać autonomię, czyli możliwość wolnej odpowiedzi człowieka na wezwanie Boga. Bóg pragnie być uwielbiony i czczony przez wolne stworzenia, nie zaś przez niewolników. Kasper podkreśla, że do prawdziwej wolności człowiek dochodzi przez uznanie Boga i przez wspólnotę z Nim. Prawdziwa wolność implikuje postawę otwartości na nieskończoną tajemnicę. Tylko w horyzoncie nieskończoności (*Horizont des Unendlichen*) człowiek może tego, co skończone, doświadczyć jako skończone i ograniczone. Kasper kończy, twierdząc, że właściwie pojęta teonomia nigdy nie jest heteronomią, czyli zewnętrznym prawodawstwem, któremu człowiek musi się poddać. Teonomia, uznanie Boga, doprowadza człowieka do pełni i jest realizacją antycypującego wzoru nowego człowieka, którym jest sam Jezus, w którym doszło do pełnej integracji tego, co prawdziwie boskie i prawdziwie ludzkie²².

Do zwolenników etyki autonomicznej zalicza się również Franz Böckle. Etykę autonomiczną nazywa on teologicznie uzasadnioną realistyczną etyką rozumną („*theologisch begründete realistische Vernunftethik*”)²³. W swojej pracy naukowej Böckle powołuje się na prace K. Rahnera, H. Kringsa i Tomáša z Akwinu. Jeśli chodzi o uzasadnianie norm moralnych, przyjmuje on za B. Schüllerem teleologiczny typ uzasadniania. Dla Böckle Bóg i człowiek nie stanowią konku-

²⁰ Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, 1976, s. 86n.

²¹ Por. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, s. 16n.

²² Por. W. Kasper, *Autonomie und Theonomie*, s. 39.

²³ F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1978², s. 304.

rentów. Swoją koncepcję Böckle rozwija na podstawie transcendentnej analizy ludzkiej wolności. Wolność rozumie jako „samospełnienie” (*Selbstvollzug*) wybierającego człowieka. Jednocześnie autor ten uznaje konieczność granic dla działania (wyborów) człowieka. Wyniesienie człowieka do absolutnego „ja” („Erhebung des ich zu einem absoluten”) prowadzi do nieokreśloności i pustki. Wypełnienie swojej wolności wymaga uznania wolności innych. Böckle rozumie Boga jako bezpośrednio wypełnioną wolność, gwarantującą jednocześnie wolność innych. Bóg stanowi dla niego moment koniecznościowy transcendentnej struktury wolności i ideę wypełnienia treścią wolności transcendentnej²⁴. Opierając swoją etykę na rozumie, Böckle powołuje się na św. Tomasza. Moralność działania zależy od jego rozumności, a rozum jest tu rozumiany jako *Aktprinzip*. Prawniczy charakter prawa naturalnego zależy od naturalnej aktywności rozumu (*ordinatio rationis*). Wiara w Boga nie przeszkadza człowiekowi w autonomii, ale otwiera przed nim transcendentną podstawę jego rozumności. H. Halter (uczeń Böcklego), wykazuje różnice intencji Böcklego i Auera. Auer buduje swoją koncepcję *ad intra* (w dyskusji z Urzędem Nauczycielskim Kościoła), natomiast Böckle, wychodząc od założeń filozoficzno-teologicznych, daje sygnał do dialogu z filozofią, czyli *ad extra*²⁵.

Do przedstawicieli etyki autonomicznej zalicza się także W. Korff. W swoim dziele pt. *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik normativer Vernunft*²⁶ twierdzi, że teonomia i autonomia trwają wewnętrznie przyporządkowane sobie. Teologia, według niego, wezwana jest do przyjęcia strukturalnych zależności (*strukturelle Zusammenhänge*) ludzkiego życia, które dochodzą do głosu przez argumentację odnoszącą się do empirii²⁷. Przez te materialne struktury prawne (*materielle Strukturgesetzmäßigkeiten*) teologia otrzymuje dostęp do treści, które warunkują i określają życie ludzkie²⁸.

²⁴ Böckle opiera się tutaj na H. Krings, *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, PhJ 77/1970, s. 225-237, 234.

²⁵ Por. H. Halter, *Taufe und Ethos*, 1977, s. 174.

²⁶ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1973; por. tenże, *Theologische Ethik*, Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1975, zvl. s. 30-40.

²⁷ W. Korff, W. Hunold, *Materielle Grundlegung heutiger Ethik*, w: A. Herzt, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (red.), *Handbuch der christlichen Ethik*, t. I, Freiburg-Basel-Wien-Gütersloh 1979, s. 108-195, s. 113.

²⁸ *Tamże*.

Do zwolenników i głównych propagatorów etyki autonomicznej należy również twórca kombinacji pojęć „etyka autonomiczna w chrześcijańskim kontekście” („Autonomen Moral im christlichen Kontext”) D. Mieth. Jest on uczniem A. Auera. W swoich badaniach nastawił się na obronę koncepcji AM przed zwolennikami *Glaubensethik*. W swojej publikacji *Auf dem Weg zu einer dynamischen Moral*²⁹, Mieth podkreśla, że wiara nie jest żadnym nowym moralnym kodem, nie wyłania też żadnej nowej moralnej struktury, nowy jest jedynie sposób praktykowania moralności. Podstawowym terminem, który stosuje Mieth jest *Orthopraxis*. W swoim dziele: *Autonomie der Befreiung – zwei Paradigmen christlichen Ethik?* Mieth podkreśla uniwersalność rozumu, który staje się w ten sposób głównym kryterium moralności. Jest to uzasadnienie moralności w rozumie, do czego dochodzi się metodami filozoficznymi. Mieth, idąc zresztą za swoim mistrzem Auerem, ogranicza rolę teologii w uzasadnianiu norm moralnych.³⁰ Pozytywną rolę religii Mieth widzi jedynie w odkrywaniu problemów etycznych, sensybilizacji problemów etycznych, motywowaniu do moralnego działania, relatywizacji moralności przy podejmowaniu oceny człowieka.³¹

Postępując zaś za Schleiermacherem, Mieth powtarza, że nie moralność jest najważniejsza, ale potrzeba zbawienia (*Heilsbedürftigkeit*), oraz poczucie prostej zależności. Szczęście, wolność i Bóg to nie są wyłącznie filozoficzne postulaty, tylko specyficznym religijne doświadczenia³². Autor ten widzi siebie po stronie Tomasza z Akwinu, tzn., że ostateczne uzasadnienie norm moralnych dokonuje się przez rozum (*Letzbegründung*). Mieth podkreśla, że właśnie tak interpretował autonomię II Sobór Watykański, tzn., uznał autonomię rzeczywistości ziemskich, ale nie uznawał autonomii moralnej człowieka. Mieth w swojej koncepcji optuje za autonomią, która bardziej opiera się na doświadczeniu i orientuje się na konkretne problemy życia spo-

²⁹ D. Mieth, *Auf dem Weg zu einer dynamischen Moral*, Graz-Wien-Köln 1970.

³⁰ Teologia nie uzasadnia, ale współdziała przy odkrywaniu i przekazywaniu wartości etycznych i zobowiązań. Religia jest pomocna również przy rozpoznawaniu motywacji działania; por. t e n z e, *Diktatur der Gene*, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2001, s. 126.

³¹ „Die Religion, auch das Christetum, kann «nur» die ethischen Einsicht ermöglichen, erweitern und vertiefen. Religion ist ethikrelevant ohne die ethische Argumentation mit philosophischen Mitteln zu ersparen”; *tamże*, s. 127.

³² Por. *tamże*, s. 126.

łecznego (*sozialbezogenes Autonomieverständnis*)³³. Mieth podkreśla, że koncepcja autonomii zawsze powinna być konceptem wyzwolenia (*Befreiung*), i to wyzwolenie powinno dokonywać się przez rozum. W swojej koncepcji doświadczenia Mieth widzi je jako miejsce rozumu (*Ort der Vernunft*)³⁴. Dlatego też staje się dla niego jasne, że etyka jest zależna od praktycznej historii wyzwalającego działania, ujawnia się, odślania w tym wyzwalającym procesie. Zadaniem wiary jest pomagać rozumowi na drodze jego wyzwalania³⁵. Całkowite wyzwolenie Mieth umiejscawia przy końcu świata³⁶. Próbuje też opisać, na czym tak naprawdę polega *Ethos der Autonomie*. Otóż, rozumie go jako personalistyczny etos praw człowieka. Łączy go z etosem wyzwolenia, który jest solidarnym etosem wszystkich uciemiężonych, szukających najbliższej drogi do następnego wyzwolenia.³⁷ Mieth podkreśla, że nie ma żadnego obcego cierpienia, że angażując się w wyzwolenie innych, sam się wyzwalam. Jest to rzeczywiście bardzo prawdziwe i bardzo pouczające, w społeczeństwie, które staje się coraz bardziej zatowizowane i obojętne. Koncepcja Mietha przypomina tutaj trochę etykę opartą na *compassion*, której zwolennikiem i propagatorem jest J.B. Metz. W etyce Mietha to, co indywidualne, i to, co społeczne, warunkuje się wzajemnie. Zasadniczo nie jest to niczym nowym. Wiemy, że indywidualny rozwój każdego człowieka zależy od zewnętrznych warunków (historii, trendów itd.). Można jednak zapytać, czy Mieth przy tym podkreślaniu tego, co zewnętrzne, a co ma wpływ na człowieka, nie idzie za daleko? Wiadomo, jakie filozofie sprowadzały osobę jedynie do warunków, w których ona żyje, i czy Mieth nie uzależnił się w swojej koncepcji od tych poglądów?

³³ „Die Grenzen der Determination zu einer konkreten Freiheit, ihrer Bestimmung durch die Sünde der Welt, durch die Sünde in der sozialen Strukturen, durch die lebensgeschichtliche Sünde, scheinen im Autonomiekonzept ungenügend wahrgenommen zu werden”; *tamże*.

³⁴ *Tamże*.

³⁵ Por. t e n ż e, *Autonomie der Befreiung, – zwei Paradigmen christlicher Ethik?* Concil 20/1984, s. 160-164.

³⁶ Por. *tamże*, s. 164.

³⁷ „Wir können nicht bei uns bleiben, wen wir die eigene Befreiung suchen. Es gibt kein fremdes Leid (Konstantin Simonow), es gibt auch keine fremde Befreiung. Wo wir für den anvertrauten anderen da sind, ad sind wir auch bei uns selbst”; *tamże*, s. 165.

Podsumowując koncepcję Mietha, trzeba podkreślić, że pragnie on zejść z płaszczyzny metafizycznej i przejść do rzeczywistości, do konkretnych problemów człowieka (*Überlebensfragen*)³⁸.

Do przedstawicieli AM należy także K.-W. Merks. W 1978 r. napisał on, pod kierunkiem F. Böcklego, pracę³⁹, w której broni autonomii moralności, pisząc, że jest ona dla siebie sama prawem⁴⁰. Tak rozumiana autonomia jest zamysłem samego Boga, który stworzył człowieka zdolnego do odpowiedzialności (*zur Verantwortung befähigtes Wesen*). Powołując się na św. Tomasza, Merks stwierdza, że ludzka wolność i autonomia nie stoją w sprzeczności do normatywności. W swoim zamierzeniu, Merks pragnie klasyczną konfigurację „Prawo, Sumienie, Autorytet” zastąpić przez nową triadę „Subiektywność, Obiektywność i Chrześcijańskość moralności (*proprium christianum*)”, i w ten sposób doprowadzić do nowej syntezy⁴¹.

Innym przedstawicielem etyki autonomicznej jest Joseph Fuchs, który w swojej etyce podkreśla znaczenie intencjonalności, którą pojmuje jako pełne personalne opowiedzenie się za Chrystusem. Ta decyzja „za Chrystusem” powinna mieć stały wpływ na partykularne wybory, które człowiek podejmuje. Jednak w jego koncepcji, samo myślenie decyduje o wyglądzie (moralności) działania człowieka. Moralne rozwiązania nie mogą być, zdaniem Fuchsa, deduktywnie rozstrzygane⁴². Opcja fundamentalna, której propagatorem jest Fuchs, jest czymś różnym od konkretnych decyzji osoby, choć pozostaje z nimi w ścisłym związku i nie daje się ująć pojęciowo jako akt osobowy. Dokonuje się ona na głębszym i nie dającym się skonceptualizować poziomie wolności, określanym nieraz mianem wolności fundamentalnej bądź transcendentalnej. To właśnie tak rozumiana opcja decyduje ostatecznie o moralnym obliczu osoby. Fuchs broni się przed zarzutami, jakie stawiane są w VS wobec opcji, że rzekomo znosi ona związek między konkretnymi aktami osoby a opcją fundamentalną. Uważa on, że opcja raczej uwydatnia ten związek, że oso-

³⁸ „Wo diese Prioritäten wahrgenommen werden, erhält auch die Ethik der Autonomie die neue Qualität des erkenntnisleitenden Interesse der Befreiung”; *tamže*, 166.

³⁹ K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomenten eines autonomen Normbegründungsverständnisses im Lex-traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Patmos, Düsseldorf 1978.

⁴⁰ *Tamže*, s. 16.

⁴¹ Por. tenże, *Gott und die Moral*, s. 81.

⁴² Por. J. Fuchs, *Für eine menschliche Moral*, t.1, s. 101-135.

ba przez konkretne czyny może doprowadzić do jej zmiany. Wydaje się jednak, że taka sytuacja występuje częściej tylko w przypadku negatywnym, gdy człowiek przez swoje konkretne czyny dokonuje własnej autodestrukcji, osłabienia swojego wewnętrznego ukierunkowania na czynienie dobra. Raczej ciężko sobie wyobrazić, aby człowiek, nie mając w sobie opcji ukierunkowanej na dobro, czynił je, biorąc od uwagę jeszcze to, że często stanowi ono *bonum arduum*. Intencją Fuchsa była zapewne chęć uspokojenia tych, którzy obawiają się wiecznego potępienia. Jeżeli twoja decyzja przeciwko Bogu nie została podjęta jako opcja fundamentalna, możesz spać spokojnie i robić, co chcesz. Niektórzy autorzy sprzeciwiający się opcji fundamentalnej tłumaczą ją jako imperatyw: „wierz i rób co chcesz”. J. Merecki zwraca uwagę, że opcja fundamentalna przenosi ciężar z czynu jako aktu osobowego (*actus humanus*) na *actus hominis*, czyli na to, co się w człowieku dzieje (mimo że na głębszym poziomie). „Jeśli bowiem opcja nie jest konkretnym (świadomym i wolnym) aktem osoby, jeśli nie można jej pojęciowo ująć, to wolno chyba pytać, czy osoba może być za nią w jakikolwiek sposób odpowiedzialna”⁴³. Merecki stawia retoryczne pytanie, czy nie niszczy się w ten sposób podmiotowości ludzkiej.

Podsumowując koncepcję etyki autonomicznej, należy stwierdzić, że jej autor jak i propagatorzy nie chcieli stworzyć żadnej nowej teorii moralności. Koncepcja ta jest zebraniem kryteriów i aspektów, które są konieczne do stwierdzenia rozumności norm moralnych. Auer uważa, że jego koncepcja jest próbą przejścia od naiwnej do krytycznej moralności, i jego etyka daje potrzebne do tego instrumenty⁴⁴. Poza tym, w większym stopniu umożliwia ona współpracę w dziedzinie etosu między różnymi tradycjami.

Etyka wiary jako odpowiedź na autonomizację moralności

Do głównych przedstawicieli tego kierunku zalicza się B. Stoeckle i jego ucznia K. Hilperta. Swoją odpowiedź wobec etyki autonomicz-

⁴³ J. Merecki, *Dokument nie pozwalający przejść obojętnie. „Veritatis splendor” w komentarzach anglosaskich*, Ethos 7/1994, s. 255-261.

⁴⁴ A. Auer, *Zur Rezeption*, s. 13: „Es versteht sich als Versuch, für den uns heute abgeforderten Schritt von einer naiven zu einer kritisch bewussten Moral eine Verstehenshilfe, ein methodisches Instrumentarium bereitzusetellen”.

nej Stoeckle przedstawił w niedużym, ale bardzo treściwym dziele: *Grenzen der autonomen Moral*⁴⁵. Sprzeciwia się w nim rozbiciu wewnętrznej jedności między moralnością i religijną wiarą, usamodzielnieniu się moralności, a również uznaniu, że chrześcijaństwo nie jest w stanie dać konkretnej odpowiedzi na nowe i skomplikowane pytania współczesności. Stoeckle, wychodząc od codziennego doświadczenia człowieka, jego lęku, bezradności i kruchości (*Gebrochenheit*), broni konieczności wiary, która nadaje charakter wiążący normom moralnym. Warto może w tym miejscu przypomnieć słowa Dostojewskiego: „Jeżeli Boga nie ma, wszystko wolno”. Teonomia, w koncepcji Stocklego, staje się gwarantem *humanum*. Zadanie, jakie postawił sobie ten autor, jest mianowicie takie, aby tak przedstawić ludzki etos, że jest on ludzkim etosem, ale tylko dlatego, że ostatecznie określony jest teonomicznie⁴⁶. Chrześcijaństwo jest zatem w stanie w sposób całkowity i pełny określić *humanum*, cel człowieka. Właśnie tą drogą poszedł również Jan Paweł II, który w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, ukazał Chrystusa, jako klucz do zrozumienia egzystencji człowieka⁴⁷. Zdaniem Stoecklego, etyka świecka, która bierze Boga w nawias (*etsi Deus non daretur*), nie jest w stanie objąć całego doświadczenia człowieka.

Z drugiej strony, Stoeckle jest świadom, że etyka chrześcijańska nie może się zamykać na nowe problemy, które niesie ze sobą rzeczywistość. Wymaga to odważnego wyjścia ku nim, zmierzenia się z nowymi osiągnięciami nauk humanistycznych i technicznych, ale to wszystko winno zostać przepracowane (*Einverarbeitung*) i odniesione do tego, który jest Panem całej rzeczywistości. Omawiany autor jest zdania, że odrzucenie etyki uzasadnianej teonomicznie jest natury emocjonalnej, ewentualnie wypływa z określonych interesów, nie jest natomiast natury racjonalnej. To w sercu człowieka leży korzeń oporu, sprzeciwu (*Wurzel des Widerstandes*): „Człowiek boi się Boga, że Bóg może się mu sprzeciwić”⁴⁸. W konflikcie, jaki istnieje między etyką wiary i etyką autonomiczną, istotą sporu, jest pochodzenie dobra. Etyka autonomiczna uważa, że dobro trzeba wpiąć uzasadnić,

⁴⁵ B. Stoeckle, *Genzen der autonomen Moral*, München 1974.

⁴⁶ „Erst wenn der Mensch auf das hört, was Gott vom den Menschen mitzuteilen weiss, gelangt er zur vollen Erkenntnis seiner selbst”; *tamże*, s. 131.

⁴⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 8 odnosi się w tym punkcie do KDK 22: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”.

⁴⁸ B. Stoeckle, *Grenzen der autonomen Moral*, s. 132.

i dopiero wtedy staje się ono dobrem. Stoeckle i, co dla niektórych może okazać się dziwne, Wittgenstein, twierdzą, to jest dobre dlatego, bo Bóg tak rozkazał.

Ostatecznie, cały spór między etyką autonomiczną sprowadza się do koncepcji człowieka. Etyka autonomiczna sugeruje optymistyczny obraz człowieka, dlatego to rozdzielenie na *Weltethos* i *Heilethos*. Grzech w takiej koncepcji dotyczy tylko życia nadprzyrodzonego człowieka, nie ma natomiast wpływu na podejmowanie decyzji i wybory dotyczące spraw doczesnych (ziemskich). Jest to koncepcja dualistyczna człowieka, w której dochodzi do rozbicia natury i łaski. Tymczasem, koncepcja etyki wiary operuje obrazem człowieka upadłego i uwarunkowanego (*homo lapsus* i *homo contingens*). Obraz ten wydaje się negatywny, ale tym lepiej w jego kontekście widać potrzebę Odkupienia, które dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, który przyszedł, by ocalić to, co zginęło, podnieść tych, którzy upadli. Do innych znanych etyków wiary zalicza się: M. Rhonheimera, Josepha Raztingera (Benedykta XVI), W. Ernsta, J. Piegsę, J. Zieglera. Z polskich autorów uczestniczących w tej dyskusji należy wymienić A. Szostka, T. Stycznia, H. Jurosa, J. Bajdę, J. Mereckiego.

ks. Rafał CZEKALSKI

Rezeption des Autonomie-Begriffs in Katholische Moraltheologie

Im Artikel wurde vorgenommen ganze Rezeption des Autonomie-Begriffs anzuzeigen. Hier geht es um die Freiheit des Menschen und seine Bedingtheit. Erste Ansätze finden wir schon im AT und NT, auch in der Epoche der Väter (Hl. Augustinus- z.B). Besonders interessant ist die Epoche der Aufklärung, in welcher der Mensch versucht hat, Selbständigkeit zu erlangen. In dieser Epoche wurden die ersten theologischen Versuche vorgenommen, Anschluss zur Welt und der Menschen zu finden. Erst wurde das beim dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemacht. Seit dem Konzil lebt die Moraltheologie im Spannungsfeld zwischen der autonomen Moral und der Glaubensethik. Beide Richtungen haben sehr gute Einfluss auf die Entwicklung der Moraltheologie.