

# Zbigniew Teinert

---

## "Od moralności naiwnej do świadomej" : Alfonsa Auera wizja etosu chrześcijańskiego

---

Studia Theologica Varsaviensia 29/2, 165-175

---

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW TEINERT

## **„OD MORALNOŚCI NAIWNEJ DO SWIADOMEJ”**

**Alfonsa Auera wizja etosu chrześcijańskiego**

Treść: Wprowadzenie; I. Status człowieka; II. Model etyki autonomicznej; III. „Moralność autonomiczna w kontekście chrześcijańskim”; IV. Uwagi końcowe.

### **WPROWADZENIE**

Wydarzenia lat sześćdziesiątych naszego stulecia, jakie miały miejsce w krajach Ameryki Południowej i Środkowej i rozszerzały się później na inne rejony świata, nie pozostawały bez wpływu na etos chrześcijański i na teologię moralną.

W tym rejonie świata przemiany cywilizacyjne oraz odkrywanie wolności przez zniewolone dotychczas ludy i narody przybrały charakter rewolucyjny. Nowe wartości nie rodziły się w zaciszu uniwersytetów, lecz w bezpośredniej walce zbrojnej. Niemniej jednak już wkrótce zwrócono się do teologów z żądaniem ratyfikacji teoretycznej tego, co działo się w górach i na ulicach miast. Wyzwanie to zostało przez teologów podjęte. Rozpoczęło się od tego, że zakwestionowano stałość i niezmienną naturę ludzką, na której oparta była katolicka doktryna moralna. Jednakże już na tym pierwszym etapie ujawniła się słabość doktryny wyzwolenczej: w miejsce odrzuconej natury ludzkiej nie zdołano zaproponować niczego, co mogłoby ją zastąpić.

W opublikowanej w tym samym okresie encyklice *Humanae vitae* (1968) Papież Paweł VI na przykładzie konkretnych norm moralnych dotyczących ludzkiej płodności potwierdził w całej rozciągłości kościelną doktrynę prawa naturalnego, stałych i niezmiennych norm moralnych, ich genezy i obowiązywalności. W środowiskach teologicznych, zwłaszcza tych, które były związane z ruchami wyzwolenczymi, rozpoczęło się wrzenie. Wyraźnie zaczęły się zaznaczać dwa skrajne stanowiska: jedni uznawali bez zastrzeżeń wyłożone w Encyklice zasady prawa naturalnego wynikające z całej katolickiej tradycji moralnej, inni odrzucali tę

doktrynę in genere, szukając nowych, własnych rozwiązań trudnych problemów podstaw prawa moralnego. Narzędziem weryfikacji nowych koncepcji stało się hasło wolności. Uważano, że nadrzędnym celem walki rewolucyjnej prowadzonej na subkontynencie amerykańskim jest wyzwolenie z wszelkich form ucisku i przemocy, także z ucisku prawa moralnego będącego narzędziem przemocy. Tradycyjna nauka Kościoła wyrażona w Encyklice papieskiej już nie wystarczała; pewniejszym oparciem wydawała się protestancka teza o wyzwalającej wolności i uciskającej przemocy prawa. Potrzebne były nowe zasady moralne usprawiedliwiające walkę wyzwolenczą.

Hasło wolności rzucone przez ideologów ruchów wyzwolenicznych było więc wyzwaniem i prowokacją dla katolickiej teologii moralnej. Musiała ona zająć stanowisko we fundamentalnej kwestii: czy sumienie jako norma moralna subiektywna, wewnętrzna i najbliższa może być w procesie decyzyjnym podejmowanym przez jednostkę ludzką uznane za równorzędne z prawem naturalnym i z prawem pozytywnym jako norma normans, jak chcieli reformatorzy, czy też ekwiwalencja tych dwóch rodzajów norm, normy wewnętrznej i normy obiektywnej nie może mieć miejsca, jak to było przyjmowane w całej tradycji teologicznej. Uznanie ekwiwalencji norm miało być właśnie podstawą doktryny o wolności człowieka.

Wolność nie miała już mieć charakteru teologicznego, nie miała się więc odnosić do Boga, lecz miała być świecka, w stosunku do świata i człowieka. Domagano się, by w imię tak pojętej wolności Kościół poparł walkę wyzwolenczą i by w ten sposób uznał „autonomię świeckości”. Wzywano do takiej przebudowy całej moralności katolickiej i jej struktury, by walentność norm polegała nie na prawie Bożym, lecz na równorzędnych z nim wewnętrznych ludzkich aspiracjach.

Spór, jaki się toczył na tym tle, dotyczył więc istoty norm moralnych i moralności w ogóle oraz podstaw etosu chrześcijańskiego. Na tym etapie miał postać podwójną: chodziło — po pierwsze — o problem niezmienności i obiektywności natury ludzkiej jako fundamentu norm moralnych, które były by wówczas również niezmiennie oraz — po drugie — o sumienie, jego miejsce i rolę oraz o jego normatywny charakter.

Wachlarz zagadnień, o które toczył się spór, został później rozszerzony. Do spornych problemów włączono w ogóle autorytet Kościoła i Papieża i prawo Kościoła do obligatoryjnych decyzji w sprawach dyscypliny moralnej. Jednym z najnowszych dokumentów teologicznych, w których dano wyraz nowym tendencjom, jest

twz. *Deklaracja kolońska* z dnia 6 stycznia 1989 roku. Deklarację tę opublikowano z okazji kontrowersji między Stolicą Apostolską a częścią Kościoła niemieckiego w kwestii obsadzenia stolicy biskupiej w Kolonii, ale zaatakowano w niej również obowiązującą w Kościele wykładnię norm moralnych. Sprawa nie zasługiwałaby na uwagę, gdyby nie to, że wśród 163 jej sygnatariuszy, w większości mało znanych osób, znalazło się również kilkunastu teologów cieszących się dużym autorytetem w całym Kościele. Opinia jednego z nich, wyrażona zresztą w osobnej publikacji, dobrze znanego w Polsce Bernharda Häringa, została już szeroko skomentowana.<sup>1</sup>

Do wąskiego grona inspiratorów i współtwórców zaprezentowanej w *Deklaracji* opcji autonomicznej, w etyce katolickiej należy również jeden z jej sygnatariuszy, tybingski profesor Alfons Auer.

Już w roku 1971 zaproponował on nową antropologię moralną w ramach katolickiej teologii opartą na autonomicznej wizji człowieka i świata oraz zręby nowej metodologii teologicznomoralnej. W roku 1984, po 13 latach dyskusji wywołanej swoimi tezami, zdecydował się na powtórne wydanie swej książki, rozszerzone jedynie o „Dodatek”, w którym zajmuje stanowisko wobec licznych głosów dyskusyjnych ze strony środowiska teologicznego.<sup>2</sup>

Alfons Auer uznany został za jednego z inicjatorów twz. zwrotu antropologicznego.<sup>3</sup> „Zwrot” ten, skupiający wielu współczesnych moralistów i antropologów, zawiera postulat radykalnej przebudowy podstaw antropologicznych katolickiej teologii moralnej i jej skierowania „ku człowiekowi”, także ku temu człowiekowi, który w „postchrześcijańskim” świecie stracił swój związek z religijnością w tradycyjnym tego słowa znaczeniu oraz ma stworzyć takie instrumentarium metodologiczne, by w ramach etosu chrześcijańskiego, otwartego także na ekumenizm, każdy człowiek mógł „od-

---

<sup>1</sup> T. Styczeń, *O metodę współmierną do rozwiązywanego problemu*, „Ethos”, 6/7 (1989), s. 258—270.

<sup>2</sup> A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Auflage mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, Düsseldorf 1984. W opracowaniu niniejszego tekstu posłużono się tym właśnie wydaniem pracy A. Auera.

<sup>3</sup> Wł. *svolta antropologica* i niem. *Anthropologische Wende* T. Styczeń tłumaczy na „przełom antropologiczny”. Wydaje się jednak, że rzeczownik „przełom” nie w pełni oddaje treść „svolta” i „Wende”, chodzi tu bowiem nie o przełom, lecz o zmianę kierunku, obrót czy nawet odwrót. Stąd lepiej chyba byłoby oddać to określenie przez „zwrot antropologiczny” (por. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 3, Warszawa 1981, s. 1075).

kryć" fundamenty religijności tkwiące w nim samym, których przy zastosowaniu tradycyjnych metod nie mógłby już odkryć. „Zwrot antropologiczny” jako problem teoretyczny oznacza również i to, że trzeba się opowiedzieć „albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez swoje sumienie dany mu obiektywny porządek moralny odczytuje, albo za wizją człowieka-podmiotu, który poprzez sumienie porządek moralny sam ze siebie kreuje”<sup>4</sup>. Rzecznicy „zwrotu antropologicznego”, wśród nich także Alfons Auer, zdecydowanie i stanowczo opowiadają się za tą drugą wizją.

W artykule niniejszym podjęto próbę przedstawienia, jaki rodzaj moralności proponuje tybingski profesor.

### I. STATUS CZŁOWIEKA

W odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, jaka jest jego istota, Auer odwołuje się do etyki św. Tomasza z Akwinu (Seinsethik). Stwierdza, że jakkolwiek jest ona zasadniczo słuszna, to jednak wymaga dziś aktualizacji. W tym duchu proponuje nową koncepcję „rzeczywistości”, na której budowany jest chrześcijański etos. Czym jest ta „rzeczywistość”? Przez nią implikowana jest „świadomość”, a ta z kolei jest podłożem sumienia. Nowa koncepcja „rzeczywistości” („Das Ja zur Wirklichkeit”) jest wywiedziona z realistycznej tomaszowej teorii poznania i w pełni odpowiada przyjmowanym przez niego kryteriom racjonalności. Potrzeba jej aktualizacji jest natomiast wyraźna już od czasów późnego średniowiecza, czemu dał wyraz m. in. Mistrz Eckhart, wprowadzając pojęcie „actualitas”. Dzisiejsza etyka kontynuuje jedynie tę myśl, pojęcie „actualitas” zastępując pojęciem „rzeczywistość”.

Człowieczeństwo umieszczone niejako w „rzeczywistości” jest trójwymiarowe. Te wymiary to osobowość, socjalność i materialność. Osobowość to nie tylko samo „bycie w sobie” (Eigensein); ale także świadomość poczucia mocy. Uzewnętrznia się ona dwójako: w rozszerzaniu zakresu poznania oraz w dążeniu do wolności. Uspołecznienie zaś, jako funkcja socjalności, wyraża postulat, że „bycie w społeczności” nie jest zwykłym faktem socjologicznym lub zwykłą koniecznością bytową, ale jest istotnym elementem egzystencji ludzkiej umożliwiając człowiekowi „samo-się-spełnienie” w „słowie i miłości”. Formy „uspołecznienia” są różnorodne, od prostych jak małżeństwo, rodzina, praca itd. poczy-

<sup>4</sup> T. Styczeń, art. cyt., s. 260.

nając, do szerszych" jak aktywność gospodarcza, kulturowa, polityczna i religijna. We wymiarze materialnym „rzeczywistości” ludzkiej zawarte jest nie tylko to, że osoba „jest” w świecie rzeczy, lecz również, a może przede wszystkim, obowiązek „przepajania” świata „rzeczy” moralnością. Obowiązkowi temu czyni zadość człowiek jako *homo ludens*, *homo creator*, *homo oeconomicus* oraz *homo faber*.

W egzystencję ludzką jest nadto wpisany wymiar historyczny. Historyczność ludzkiej egzystencji to nie jest jednak rozpatrywanie zaszłości — historyczność to raczej dyspozycja *homo rationalis* do takiej interpretacji faktów zaszłych, by z nich odkrywać konieczność rozwoju i jego kierunki. Rozwój bowiem to nie „zwykła” ewolucja kulturalna czy moralna, lecz zdążanie do celu, jakim jest „realne zwycięstwo wolności”.

„Rzeczywistość” jako środowisko ludzkie jest czysto świecka i nie związana jakąkolwiek formą transcendencji. „Świadomość współczesnej świeckości” (*Bewusstsein moderner Profanität*) na tym właśnie polega, że człowiek w pełni akceptuje i jest świadom tego, że w budowaniu swej wolności jest zdany wyłącznie na własne, ludzkie siły i nie może polegać na nikim z zewnątrz. Problem zaś transcendencji to nie problem filozoficzny lub moralny. Żadna filozofia ani teoria moralna nie jest kompetentna do mówienia o transcendencji. Jest to bowiem nie problem teoretyczny, lecz praktyczny i jej przedmiotem jest pierwotne doświadczenie ludzkie. Analiza tegoż doświadczenia wystarczająco jasno poucza, że transcendencja to nie odkrywanie czegoś dalekiego i odległego lub czegoś obcego, lecz całkiem po prostu „wewnętrzny, istotowy niepokój”, egzystencjalna tęsknota za pełnią i wiecznością, jak to sformułował V. Adam — „choroba skończoności”.

W tradycyjnej teologii prawo obywatelstwa zdobyła sobie teza, że transcendencja to decydujący wymiar rzeczywistości objawionej, to uznanie, że człowiek jest „istotą teologiczną”. W świetle Objawienia człowiek nie może być inaczej rozpatrywany jak tylko przez pryzmat transcendencji. Transcendencja jednakże, zauważa Auer, to jedynie „teren”, na którym dokonuje się „przekład” języka bytu na język powinności moralnych oraz miejsce weryfikacji tegoż przekładu. Ten przekład dokonuje się w świadomości. Tak więc transcendencja nie wybiega zbyt daleko poza świadomość.

Istnieją zatem dwie „teorie” transcendencji — jedna przyjmuje transcendencję „immanentną”, świadomościową i świecką, a jej funkcją jest także właśnie etos („*Weltethos*”), druga zaś transcen-

dencję „transcendentną”, zewnętrzną i heteronomiczną, której funkcją jest „Heilsethos”.

Tylko w zakresie „Weltethos” możemy mówić o wzajemnym oddziaływaniu na siebie „rzeczywistości” i osoby ludzkiej. „Rzeczywistość” oddziałuje na osobę w ten sposób, że stawia osobie określone zadania i obowiązki. Człowiek musi przede wszystkim uznać swą własną „racjonalność”, sensowność oraz wewnętrzny swój ład. Taka jest bowiem „rzeczywistość” odkrywana przez człowieka i tylko przez człowieka. Ale też tylko człowiek, jako jedyny byt obdarzony duchowością i odpowiedzialnością, ma możliwość i potrzebne uzdolnienia do tego, by aktywnie pokierować rozwojem świata. Jest to „powinność historyczności”. Człowiek, sam będąc „wykreowany” przez „rzeczywistość”, odwzajemnia się jej przez aktywność kreacyjną. U podstaw tej aktywności leży oczywiście uznanie pełnej autonomii świata. Świat zaś już w swoich prapoczątkach zawierał takie dynamizmy i intencjonalności, że z konieczności musiał zmierzać ku swemu rozwojowi. Od samego początku swego istnienia człowiek podlegał tym dynamizmom, które przybrały postać napięcia między niedoskonałą a doskonałą postacią świata. Fakt tych napięć filozofia scholastyczna próbowała oddawać przy pomocy terminów *esse reale* i *esse melius*. Świat i człowiek nie kończy jednak swego rozwoju na *esse melius*, zmierza bowiem nieuchronnie ku *esse perfectum*. Funkcją tego rozwoju człowieka jest właśnie moralność. Każdy człowiek ma nieustannie możliwość doświadczania tej dynamiki na sobie samym i na otaczającym go świecie.

W człowieka kreowanego przez świat i kreującego świat jest wpisany etos wyższego rzędu — etos porządkowania *Uniuersum*. „Ład Wszechświata” odbija się niejako w człowieku jako w „ontologicznym szczycie” stworzenia. Jest to wynik i skutek ewolucji, która wyniosła człowieka na najwyższe miejsce w świecie.

## II. MODEL ETYKI AUTONOMICZNEJ

Na wyżej zarysowanej koncepcji człowieka i jego powiązaniu ze „światem” jest zbudowana auerowska koncepcja etyki autonomicznej. Autor wychodzi z przekonania, że do rozpoznania istoty człowieczeństwa nie jest konieczne poznanie Boga, nie wynika to przynajmniej z prawdy objawionej, że człowiek bez pomocy Bożej nie może odnaleźć sensu swej egzystencji. Moralność i jej dynamizm polega bowiem nie tyle na poznawaniu czegokolwiek, co na odkrywaniu swej wolności. Norma moralna o tyle tylko jest słuszna, o ile prowadzi do wolności. Kryterium słuszności normy

nie mieści się zatem w jej absolutnym charakterze i znaczeniu, lecz w jej funkcji — norma ma wieść ku wolności i tylko z tej racji może być prawdziwa lub fałszywa. Norma prawdziwa jest „realistyczna” i tylko ona może pomóc w wypełnianiu tych zadań, do których człowiek jest przeznaczony.

W tym kontekście tradycyjne pojęcie wolności jako fundamentu doktryny moralnej lub prawnej traci swój sens. Zdaniem tybingskiego teologa, wolność według tradycyjnego rozumienia przeżyła się razem z epoką. Na niej wszakże budowały swoje systemy przemocy wszelkiego rodzaju „ideologiczne totalitaryzmy”. W nowej epoce potrzebna jest nowa koncepcja wolności odpowiadająca poziomowi świadomości i zadaniom, jakie człowiek ma do spełnienia na tym etapie.

Wolność jest pojęciem krystalizującym się w „procesie dyferencyjnym” i rozwija się wraz ze światem. Efektem tego bardzo długiego i nieodwracalnego procesu będzie „czysta” wolność w duchu „normatywnej racjonalności świata”.

Trzy elementy składają się na wolność. Pierwszym z nich jest jej fundament humanistyczny. Określeniu tego fundamentu służy rozwój nauk humanistycznych, które — świadomie przez ludzi rozwijane — mają nie tylko rozbudowywać wiedzę o człowieku, ale przede wszystkim samego człowieka duchowo „determinować” i „humanizować” jego etos. Aktywność ludzka wyobcowana z etosu byłaby bowiem zwykłym „monizmem metodologicznym” w postaci np. psychologizmu, w którym za jedyny determinant wolności uznano zdrowie psychiczne lub socjologizmu, gdzie wolność określano przez zdolność do usuwania napięć społecznych. Drugim elementem wolności jest tzw. integracja antropologiczna — przyjęcie zasady, że wszystko to, co ludzkie (Sinnverhalt) jest całkowicie wyprowadzalne z tego, co „humanistyczno-empiryczne” (Sachverhalt). Proces integracyjny skupi w jedno odpowiednie dziedziny wiedzy (medycynie, psychologii, geografii i inne) oraz doprowadzi do eksplikacji wszystkich tych duchowych i osobowych oraz społecznych i religijnych aspektów człowieczeństwa, które są istotne dla pełnego przeżywania wolności. Trzecim elementem wolności jest normatywność etyczna. Rządzą nią te same zasady, co normatywnością prawną. Autor jest przekonany, że instytucjonalizacja norm i wartości moralnych nie tylko nie przybliży wolności, lecz jest jej przeciwna. W systemach totalitarnych, w których właśnie wolność stała się instytucją, objawiła się represyjna funkcja moralności i realna stała się zasada: „moralność panujących jest moralnością panującą”. Wiadomo, że skłonności totalitarne ma każda władza i dlatego prawo moralne nie może być w żadnym



wypadku na jej usługach. Winno ono służyć bezpośrednio tylko człowiekowi, nie zaś władzy. I dlatego prawo moralne nie może być tworzone drogą monistyczną i dedukcyjną, a więc „linearną”, jak w tradycyjnym systemie moralnym, lecz kompleksowo i konstruktywnie, z uwzględnieniem jego „elementów składowych” (gr. *topoi*) takich jak osobowość, struktura przedmiotów, interesów, zwyczaje, obyczaje i inne elementy prawotwórcze.

Dedukcyjny model natury ludzkiej, panujący dotychczas niepodzielnie, musi być odrzucony. Potrzebna jest nowa koncepcja natury ludzkiej, oparta na modelu natury „realnie zmiennej”. Intuicję tej potrzeby miał już Akwinata, gdy rozróżniał „prawo naturalne pierwotne” i „prawo naturalne wtórne”. To ostatnie jest niczym innym jak konkretyzacją pierwszego. Św. Tomasz wskazał też na dwie formy tej konkretyzacji: formę dedukcyjną, a więc konkluzyjną oraz formę pozytywną, a więc determinacyjną. Pierwsza z tych form jest nieużyteczna dla „Weltethos”, gdyż jest „nie-realistyczna” w sensie rozumianym przez tenże etos: ma zbyt wyraźną przewagę elementu refleksyjno-eksperymentalnego. Normy „realistyczne” to tylko normy pozytywne.

Konkretyzacja norm przebiega zgodnie z ich zadaniem. Jest nią regulacja wzajemnych odniesień jednostek i społeczeństwa. Jeśli faktem jest, że świadomość społeczna okazuje się silniejsza niż jednostkowa, to nie pozostaje nic innego, jak społeczność uznać za jedynie kompetentną dla ustalania norm moralnych instancję. W tej sytuacji zawarcie między jednostką a społecznością czegoś w rodzaju „paktu” czy „porozumienia” o charakterze utylitarnym wydaje się koniecznością. Na mocy tego „paktu” jednostka zrzekałaby się swego prawa do samooceny i samokontroli zdając się w tym na społeczność, społeczność natomiast ze swej strony brałaby jednostkę w opiekę i zapewniałaby jej pełne możliwości rozwoju. Tego rodzaju „dopasowanie” społeczne jest na obecnym etapie rozwoju człowieka koniecznością, choć nie można zapominać o ujemnych stronach takiego porozumienia. Nacisk społeczny może bowiem ograniczać spontaniczność aktywności jednostkowej lub nawet przeradzać się w rodzaj „tresury społecznej”. Ważniejsze od tych niebezpieczeństw jest jednak to, co jednostka osiąga przez tę kontrolę, a mianowicie uwolnienie od dręczącego ją bólu „ciągłej improwizacji” i zapewnienie warunków do swobodnego i bezpiecznego oddawania się „twórczej wolności”. Samorealizacja jednostki nie byłaby możliwa, gdyby nie był to rozwój dialektyczny. Dzięki temu właśnie znamieniu rozwoju zinstytucjonalizowany nacisk społeczny ma powoli słabnąć, restrykcje społeczne mają ulegać stopniowej redukcji, aż w pewnym momencie okażą się już

zupełnie zbędne. Będzie to moment początkujący erę „triumfu wolności”.

Na obecnym wszakże etapie zadanie teorii moralnej polega na „przekładaniu” struktur „rzeczywistości” na język komunikatywny, na przeformowywaniu „indyktywizmu rzeczywistości” w „imperatyw działania”.

### III. „MORALNOŚĆ AUTONOMICZNA W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIM”

Ta nazwa nowej auerowskiej koncepcji moralnej pojawia się dopiero w drugim wydaniu jego książki. Jest więc z pewnością efektem późniejszych przemyśleń autora.

Koncepcja „moralności autonomicznej” cechuje się swoistym radykalizmem. Płyynie on z przekonania, że jakiegokolwiek normy i w ogóle etos, nie mające „racjonalnej” proveniencji, z góry przez kogoś „nadane”, nie mogą być prawdziwe. Na tym tle Auer jest świadom, że naraża się na ostrą polemikę z „heteronomistami”, którzy właśnie tak rozumieją normy i etos. Twierdzą oni, że normy autonomiczne jako pozbawione „powinności aktywności” nie spełniają warunków niezbędnych dla normy moralnej.

Auer, odpierając te zarzuty, kwalifikuje je jako „Glaubensethik” i poddaje krytyce. Podstawą tej krytyki jest zarzut, że założenie „heteronomistów”, jakoby między autonomią a teonomią oraz między wolnością a obowiązkiem moralnym zachodził stosunek „niezbieżności” (Inkompatibilität), jest błędne. Błędny jest też płynący stąd wniosek, jakoby autonomia stanowiła zamach na transcendencję Boga. Trwając w swym błędnym przeświadczeniu i nie dając się przekonać o błędzie, „heteronomiści” z góry skazują się na niemożność rozwikłania wewnętrznych sprzeczności hermeneutycznych w swej koncepcji moralnej. Wszystkie trudności wyjaśniłyby się od razu, gdyby dali się przekonać o słuszności autonomii.

Autonomizm jest jedyną metodologicznie sprawdzalną teorią moralności. Istotą autonomizmu jest właśnie to, co tamci niesłusznie odrzucili: normy moralne nie pochodzą z zewnątrz, od jakiegokolwiek przyczyny zewnętrznej czy z zewnętrznego nadania, lecz tylko i wyłącznie od „wewnątrz”, z ludzkiej „racjonalności”.

Klucz do wyzwalającej człowieka wolności ukryty jest we wiedzy. Wszystkie dążenia wyzwolenicze, jeśli w ogóle mają być skuteczne, muszą być „racjonalne”, co domaga się eliminacji „obcych” człowiekowi norm.

Auer, chcąc wyjść naprzeciw optymalnym aspiracjom człowieka i ukazać mu szanse samospełnienia, podkreśla chętniej chrześci-

jańskie wartości niż normy. Swoim przeciwnikom stawia natomiast zarzut, że opowiadają się bezkrytycznie za „etyką norm” mimo, iż są świadomi, że jest w nią wpisany minimalizm motywów i celów działania paraliżujący życie moralne. To wszystko, co sprzyja stymulowaniu minimalizmu, a więc i normy moralne, nie może mieć znaczenia dla etyki autonomicznej.

Autonomiczna teoria moralna na obecnym etapie swego rozwoju poprzestać musi na tworzeniu podstaw teoretyczno-formalnych, przede wszystkim na przygotowywaniu instrumentarium metodologicznego niezbędnego dla dalszego jej rozbudowywania. Sprawna metodologia jest bowiem gwarantem sukcesu teoretycznego i praktycznego. W tym zaś wypadku w grę wchodzi określenie „*proprium*” człowieczeństwa. Właściwe prace merytoryczne nad „moralnością autonomiczną w kontekście chrześcijańskim” (*Autonome Moral im christlichen Kontext*) będą mogły być podjęte dopiero po rozwiązaniu problemów formalnych i ustaleniu znaczenia pojęć moralnych przydatnych dla teorii autonomicznej. Jednakże bez akceptacji autonomii wraz z jej konsekwencjami metodologicznymi proces przekształcania moralności „nawnej” w „świadomą” nie jest w ogóle możliwy. W dziele budowy „otwartego” systemu moralności chrześcijańskiej, w którym byłoby miejsce nie tylko dla katolików ale i dla wszystkich ludzi „dobrej woli” powinni brać udział wszyscy. Każdy uczciwy człowiek powinien mieć szansę odnalezienia w Kościele swego moralnego i intelektualnego „domu”.

#### IV. UWAGI KOŃCOWE

1. Nie ulega wątpliwości, że na powstanie „autonomii moralnej” i na jej asocjacje ze „zwrotem antropologicznym” wpłynęły te same wydarzenia, które zapewniły rozgłos i popularność „teologii wyzwolenia”. Radykalizm wydarzeń z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych naszego stulecia (m. in. rewolucja społeczna w Ameryce Południowej oraz ruchy studenckie w Europie) postawił katolickich teologów w nowej sytuacji. W efekcie doszło w gronie reformatorskich teologów do ustalenia ról: etyce „autonomicznej” i jej twórcom przypadło w udziale także przepracowanie teorii moralności chrześcijańskiej, by człowiek-podmiot mógł odkryć własną „wolność” (proces ten nazwano „*ortodoxis*”), etyka „wyzwolenia” zaś poddawać miała praktyczne impulsy do urzeczywistnienia tej „wolności” („*ortopraxis*”).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Związanie etyki „wyzwolenia” i etyki „autonomii” nie jest pozbawione trudności i napięć. Dość szeroką panoramę zagadnień związanych z tym problemem przedstawiono w „*Concilium*” 20 (1984) nr 2.

2. Wpływ „autonomii” na zasady moralne jest widoczny szczególnie w dyskusji na temat znaczenia, miejsca i roli epikei w życiu moralnym jednostki i społeczeństwa. Epikeia jako zasada interpretacyjna prawa moralnego (lub — jak chciał św. Tomasz — jako cnota moralna) stanowi, że prawo ludzkie (w tym także i kościelne) może, a w pewnych okolicznościach nawet powinno, być stosowane inaczej niż brzmi jego formalny zapis. Między tradycyjną a „autonomiczną” etyką zachodzi jednak zasadnicza różnica w interpretacji tej zasady. O ile elementem uwierzytelniającym stosowanie epikei była dotychczas niedoskonałość języka norm moralnych prawa ludzkiego, o tyle obecnie główny akcent został położony na podmiot prawa moralnego, czyli na ludzkie uprawnienie do zmiany prawa. Rozpoczęto proces przekształcania prawa moralnego i jego struktury, by umożliwić reinterpretację wszystkich praw moralnych, także naturalnych i objawionych, dotychczas wyjętych spod zasady epikei. W tym kontekście pojawia się żądanie rewizji kompetencji Kościoła w zakresie uprawnień do normowania życia moralnego.<sup>6</sup>

Z. Teinert

---

Zob. recenzja tego zeszytu Z. Teinert, „Collectanea Theologica” 55 (1985) fasc. 2, s. 83—92.

<sup>6</sup> Autorytet Kościoła nauczającego jest coraz częściej i ostrzej podważany w kręgach teologów objętych duchem „autonomii”.