

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

MORALNOŚĆ AUTONOMICZNA I ETYKA WIARY

1. Moralność autonomiczna w kontekście chrześcijańskim. 2. Etyka wiary. 3. *Veritatis Splendor*.

W *Krótkiej historii etyki* Alasdair MacIntyre zauważa, że „filozofia Kanta stanowi jeden z wielkich punktów zwrotnych w historii etyki, bowiem dla większości późniejszych pisarzy filozoficznych, w tym także tych, którzy są świadomie antykantowscy, etyka jest dziedziną definiowaną w kategoriach Kanta. Dla wielu, którzy nigdy nie słyszeli o filozofii, cóż dopiero o Kancie, moralność jest mniej więcej tym, co powiedział Kant”¹.

Jednym z najważniejszych pojęć etycznych Kanta jest kategoria autonomii. Podstawowe dzieła Filozofa z Królewca, poświęcone filozofii moralnej (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, *Krytyka rozumu praktycznego* i *Metafizyka moralności*), miały na celu wypracowanie etyki autonomicznej, w której ludzka wola nie podlega żadnemu prawu i żadnemu prawodawcy zewnętrznemu, ale jedynie prawu, które stanowi sama dla siebie. Zdaniem Kanta każdy z nas w nieunikniony sposób jest dla siebie własnym autorytetem moralnym. Uznanie tego, co Autor *Krytyki rozumu praktycznego* nazywa autonomią podmiotu postępowania moralnego oznacza zarazem uznanie, że autorytet zewnętrzny – nawet Boskiego pochodzenia – nie może stanowić kryterium moralności. Przypisanie mu takiej zdolności oznaczałoby przyjęcie heteronomii, to znaczy poddania podmiotu działającego władzy praw spoza niego samego, obcych jego naturze jako istoty racjonalnej.

¹ A. MacIntyre, *Krótki historia etyki*, Warszawa 1995, 245.

Kantowska wizja autonomii moralności jest dzisiaj uważana przez wielu autorów (Apel, Habermas, Hare, Rawls) za podstawowe osiągnięcie w historii duchowego rozwoju ludzkości. Myśliciele wyznający to przekonanie podkreślają zasadnicze znaczenie kategorii autonomii moralności w systemie filozofii Kanta i umieszczają ją na centralnym miejscu swoich systemów etycznych. Opinię radykalnie przeciwną prezentuje np. A. MacIntyre, który uważa, że system etyczny Kanta stanowi upadek „projektu oświeceniowego” (*Enlightenment Project*) stworzenia moralności autonomicznej. Autor *Dziedziectwa cnoty* wyraża przekonanie, że „załamanie się tego projektu stanowi historyczne podłoże, umożliwiające zrozumienie naszej własnej kultury”². W perspektywie MacIntyre’a „projekt oświeceniowy” opierał etykę na fundamencie racjonalności naukowo-technicznej oraz chciał być alternatywą dla tradycji grecko-chrześcijańskiej, która podkreśla w myśleniu etycznym znaczenie cnót oraz celowość natury człowieka. Jako remedium na dziedzictwo Oświecenia, Autor *Dziedziectwa cnoty* proponuje powrót do etyki Arystotelesa interpretowanej przez św. Tomasza, w której akcentuje się kategorię *telos* oraz ideę doskonałości człowieka.

1. MORALNOŚĆ AUTONOMICZNA W KONTEKŚCIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Idea autonomii stanowi poważne wyzwanie dla myśli chrześcijańskiej. W ciągu ostatnich dwóch stuleci zmierzyło się z tym problemem wielu filozofów i teologów. W drugiej połowie XX wieku, na gruncie katolickim, wypracowano zasadniczo dwa przeciwstawne stanowiska etyczne: pierwsze określa się jako „moralność autonomiczną w kontekście chrześcijańskim” a drugie jako „etyka wiary”³. Projekt „moralności autonomicznej w kontekście

² Tenże, *Dziedziectwo cnoty*, Warszawa 1996, 88.

³ Por. S. Bastianel, *Autonomia morale del credente*, Brescia 1980; tenże, *Autonomia e teonomia*, w: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo 1990, 70-82; O Bernasconi, *Morale autonoma ed etica della fede*, Bologna 1985; H. Holderegger, *Autonomie*, w: H. Rotter – G. Virt (red.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, 59-66; K.-W. Merks, *Autonomie*, w: J.P. Wils – D. Mieth (red.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 254-281; M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck – Wien 1987; A. Rodriguez Luño, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, w: *Persona, verità e morale*, Roma 1987, 61-78.

chrześcijańskim” jest efektem recepcji ogólnej kategorii autonomii w obszarze etyki teologicznej. Pierwszą próbę wprowadzenia pojęcia autonomii w przestrzeń moralności teologicznej podjął niemiecki teolog S. Mutschelle (1749-1800), który był przekonany, że można pojednać moralność Kantowską z moralnością chrześcijańską. Model „moralności autonomicznej w kontekście chrześcijańskim” znajduje najbardziej dojrzałą i systematyczną formę w książce niemieckiego teologa A. Auera z 1971 roku *Moralność autonomiczna i wiara chrześcijańska*⁴.

Istotą tego projektu jest chęć podporządkowania wolności ludzkiej prawu Bożemu, nie ograniczając jednakże autonomii człowieka. Zgodnie z tą wizją Bóg, który dał człowiekowi rozum i wolność, staje się fundamentem jego autonomii. Człowiek, poprzez siłę twórczą swego rozumu, nie odnajduje ani też nie interpretuje zasad swego postępowania, ale je ustala i określa. W perspektywie Auera podstawą jest przekonanie o tkwiącej w człowieku zdolności, aby poznać dobro i obiektywną prawdę o rzeczywistości. Rozum ludzki jest zdolny odczytywać i interpretować potencjalność tego, co istnieje. Objawienie jest tylko pomocą we właściwym rozszyfrowaniu rzeczywistości. W konsekwencji nie istnieje specyficzność etyki chrześcijańskiej, ponieważ wiara ma jedynie funkcję krytyczną: stymuluje i integruje wiedzę moralną zdobytą autonomicznie⁵.

⁴ Gdy chodzi o szkołę „moralności autonomicznej w kontekście chrześcijańskim”, do najważniejszych tekstów – oprócz książki Auera – należy zaliczyć następujące pozycje: F. Böckle, *Theonome Autonomie*, w: J. Gründel – F. Rauh – V. Eid (red.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17-46; F. Böckle, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, w: W. Oemüller (red.), *Vortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972, 63-86; F. Böckle, *Morale fondamentale*, Brescia 1979; A. Bondolfi, *Autonomia e morale autonoma: ricerche in corso attorno ad una parola-chiave*, „Concilium” 1984 nr 2, 170-181; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, „Stimmen der Zeit” 1970 nr 5, 99-112; *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna 1978; *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973; D. Mieth, *Autonomie Moral im christlichen Kontext*, „Orientierung” 1976 nr 4, 31-34; *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale*, w: C.J. Pinto de Oliveira (red.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Paris 1978, 85-103; D. Mongillo, *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*, w: K. Demmer – B. Schüller (red.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, 55-77; B. Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, „Gregorianum” 1978 nr 6, 5-37.

⁵ Por. S. Bastianel, *Autonomia e teonomia*, art. cyt., 73.

Zdaniem Auera już Pismo święte zakłada ideę autonomii. W wizji człowieka jako „obrazu Boga” spotyka się wolność rozumianą jako bycie posłusznym oraz wolność jako bycie sobą: teonomia i autonomia. Bóg nie dał człowiekowi prawa moralnego, ale rozum, aby dzięki niemu był w stanie orientować się w swojej wędrówce przez historię. W tym kluczu autor książki *Moralność autonomiczna i wiara chrześcijańska* interpretuje także Kanta, sądząc, że w etyce Filozofa z Królewca jest pewien rodzaj autonomii teonomicznej, tzn. autonomii, która znajduje w Bogu ostateczne uzasadnienie, pozostając autonomią autonomiczną.

Auer interpretuje w kluczu autonomii teonomicznej tak Kanta jak św. Tomasza. Jego zdaniem można mówić u Doktora Anielskiego o pojęciu autonomii w sensie „bycia prawem dla siebie samego” tam, gdzie jest mowa o tym, że *bonum hominis* ma swój fundament w wolności i że uzyskuje się je poprzez racjonalną aktualizację egzystencji, żyjąc zgodnie z rozumem. Według Auera jest u Akwinaty autonomia teonomiczna, ponieważ teonomia, o której mówi Doktor Anielski nie podkopuje autonomii, ale ją uzasadnia i sprawia, że jej realizacja staje się lepsza, piękniejsza i bardziej świadoma.

W perspektywie autora książki *Moralność autonomiczna i wiara chrześcijańska* także u Kanta mamy autonomię teonomiczną, a więc nie absolutną, ale otwartą na transcendencję. „Według Kanta – zauważa Auer – autonomia nie jest wolnością jednostki dla siebie samej, ale jest zdolnością stwierdzenia, że jej zasady obowiązują powszechnie w sposób bezsporny. Teonomia staje się heteronomią tylko tam, gdzie – jak czyni to nominalizm – pozostawia człowieka czystej woli Boga nieuzasadnionej racjonalnie, tylko tam, gdzie dobro jest dobrem, ponieważ takim chce go Bóg”⁶.

2. ETYKA WIARY

W latach 70. XX wieku przeciwko przedstawicielom szkoły „moralności autonomicznej w kontekście chrześcijańskim” wystąpili koryfeusze „etyki wiary”. Ich zdaniem moralność autonomiczna jest koncepcją błędną, a przynajmniej niewystarczającą. Szkoła „etyki wiary” łączy ideę autonomii z negacją Boga transcendentnego. Reprezentanci tego nurtu refleksji moralnej przeciwstawiają nowożytnemu roszczeniu autonomii konieczność radykalnej

moralności wiary, tzn. konieczność osadzenia refleksji etycznej na trwałym fundamencie teonomicznym.

Najbardziej znanym przedstawicielem szkoły „etyki wiary” jest niemiecki teolog B. Stöckle⁷. Zgadza się on z tezą, że rozum ludzki jest w stanie poznawać i formułować normy moralne w danym kontekście historycznym, dodaje jednak, że ludzki rozum jest kruchy i ograniczony. Nie jest w stanie odsłonić przed samym sobą swego początku i swego przeznaczenia. Ponadto mamy do czynienia z rozumem człowieka grzesznego, a grzech niszczy wewnątrz człowieka i ogranicza jego możliwości poznawcze. Rozum nie może też uciec przez uwarunkowaniami i ograniczeniami w wymiarze historycznym. W konsekwencji uzasadnienie teonomiczne jest dla moralności konieczne. Tylko w ten sposób możemy mieć pewną i oczywistą świadomość obowiązywania norm moralnych oraz możemy rozpoznać ich wewnętrzną treść⁸.

Dla przedstawicieli szkoły „etyki wiary” etyka chrześcijańska nie dodaje do świeckiej etyki autonomicznej jedynie własne motywy i racje, ale jest etyką niezależną także w sensie materialnym, tzn. w pewnym wymiarze posiada odrębną treść. W tej perspektywie znaczenie wiary dla życia moralnego nie wyczerpuje się w przedstawieniu dodatkowych motywacji do uzasadnienia czysto racjonalnego, które są dostępne poznaniu każdego człowieka. Wiara ukazuje przede wszystkim sens egzystencji człowieka: skąd przychodzimy i dokąd zmierzamy. Jedynie na tak określonym gruncie można głęboko uzasadnić obowiązywanie norm moralnych oraz wskazać ostateczną legitymizację podstawowego przykazania braterstwa i miłości bliźniego.

⁶ A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo 1991, 228.

⁷ Do jego najważniejszych tekstów w tej dziedzinie należą następujące pozycje: *Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuches zur Verselbstständigung des Ethischen*, „Stimmen der Zeit” 1973 nr 2, 723-736; *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; *Das Problem der sittlichen Norm*, „Stimmen der Zeit” 1975 nr 4, 723-735; *Flucht in das Humane?*, „Internationale katholische Zeitschrift” 1977 nr 4, 312-325. Spośród dzieł innych autorów, reprezentujących szkołę „etyki wiary”, należy wymienić następujące opracowania: K. Hilpert, *Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 1977 nr 6, 329-366; *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomie-Problem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980; J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1967; J. Ratzinger – H. Schürmann – H.U. von Balthasar, *Prospettive di morale cristiana*, Roma 1986; R. Spaemann, *Wovon handelt die Moralthologie? Bemerkungen eines Philosophen*, „Internationale katholische Zeitschrift” 1977 nr 6, 289-311.

⁸ Por. B. Stöckle, *Flucht in das Humane?*, art. cyt., 322.

Pomoc wiary jest konieczna, ponieważ człowiek jest ze swej natury *homo absconditus*, tzn. przy pomocy własnego subiektywnego rozumu nie może odkryć swego początku i swego końca. Zdaniem reprezentantów szkoły „etyki wiary” poznanie sensu egzystencji i wartości życia jest absolutnie konieczne dla określenia zasad rządzących sferą moralności. Sensu egzystencji i wartości życia ludzkiego nie można poznać bez pomocy wiary. W ten sposób wiara staje się konieczna dla moralności: wiara daje *homo absconditus* wiedzę o jego pochodzeniu i przeznaczeniu, która jest konieczna dla uzasadnienia obowiązywania norm moralnych⁹.

3. *VERITATIS SPLENDOR*

Dyskusja na temat autonomii moralności w kontekście chrześcijańskim rozgorzała na nowo po opublikowaniu w 1993 roku encykliki *Veritatis Splendor*. Dokument Jana Pawła II nie krytykuje bezpośrednio żadnych autorów ani nie wymienia konkretnych tekstów. Encyklika mówi jedynie szeroko o kierunkach myślowych, które doprowadziły do negacji prawdy, iż naturalne prawo moralne ma Boga za stwórcę i że człowiek przez swój rozum uczestniczy w odwiecznym prawie, którego sam nie ustanawia. Zgodnie z tym sposobem myślenia ludzka wolność może „stwarzać wartości” i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą, do tego stopnia, że „sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Zatem wolność rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność”¹⁰.

W kwestionowanych przez *Veritatis Splendor* kierunkach myślowych zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego. W konsekwencji „doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie ludzkiej, to znaczy wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie i którego wyłącznym źródłem jest ludzki rozum. Nie można by w żaden sposób uznać Boga za Autora tego prawa, co

⁹ Por. Tenże, *Autonome Moral*, art. cyt., 728-729.

¹⁰ Jan Paweł II, enc. *Veritatis Splendor*, nr 35.

najwyżej w tym sensie, że rozum ludzki korzysta ze swej prawodawczej autonomii na mocy pierwotnego i nieograniczonego mandatu, udzielonego człowiekowi przez Boga”¹¹.

Wydaje się, że koncepcję „twórczego rozumu” prezentuje np. F. Böckle. Jego zdaniem Bóg nie jest autorem prawa moralnego, ale jedynie powierzył człowiekowi zadanie autonomicznego kształtowania świata. Bóg stworzył świat pozostawiając go w wolności i autonomii, która ma charakter podstawowej misji formowania zasad dotyczących kształtowania świata. Zadanie kształtowania rzeczywistości ziemskich realizuje się w sposób autonomiczny w przestrzeni szeroko rozumianej kultury. Böckle uważa, że rozum ludzki, zdolny do aktywności stwórczej, uczestniczy w rozumie Boga jako jego obraz i podobieństwo. Udział ten „polega przede wszystkim na naturalnej skłonności rozumu praktycznego do aktywności prawodawczej”¹².

W tej perspektywie wolność jest, z jednej strony, całkowitą zależnością w tym sensie, że człowiek otrzymuje możliwość wolnej decyzji jako dar, z drugiej – jest całkowitą niezależnością, ponieważ człowiek w sytuacji wyboru znajduje się przed jedyną możliwością, aby być wolnym. Słusznie zauważa Rodriguez Luño, że w koncepcji Böcklego teonomia i zależność od Boga są zredukowane do przekonania, że autonomiczny podmiot ludzki – tworzący prawo dla samego siebie – ma w Bogu fundament swego autonomicznego bycia¹³.

Należy podkreślić, że na podstawie zaprezentowanego w encyklice opisu oraz odwołując się do reakcji przedstawicieli szkoły „moralności autonomicznej” na publikację *Veritatis Splendor*, można stwierdzić, że Ojciec Święty krytycznie ocenia to stanowisko teologiczno-moralne¹⁴. Encyklika Jana Pawła II potwierdziła główne tezy „etyki wiary” i zakwestionowała stanowisko „moralności autonomicznej w kontekście chrześcijańskim”¹⁵. W

¹¹ Tamże, nr 36.

¹² F. Böckle, *Morale fondamentale*, dz. cyt., 74.

¹³ Por. A.R. Rodriguez Luño, „*Veritatis Splendor*” un anno dopo. *Appunti per un bilancio*, „*Acta Philosophica*” 1995 nr 4, 252.

¹⁴ Por. tamże, 242.

¹⁵ Por. A. Bonandi, „*Veritatis Splendor*”. *Trent’anni di teologia morale*, Milano 1996; P. Knauer, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika „Veritatis Splendor”*, „*Stimmen der Zeit*” 1994 nr 1, 14-26; D. Mieth (red.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor”*, Freiburg im Breisgau 1994; J.R. Lopez De La Osa, *Libertad y autonomia moral. Contexto y texto de la „Veritatis Splendor”*, „*Moralia*” 1994 nr 1, 31-50;

tej perspektywie bardzo znaczącym głosem w dyskusji jest książka z 1994 r. pod redakcją D. Mietha, która stanowi swego rodzaju krytyczną odpowiedź przedstawicieli szkoły moralności autonomicznej na dokument Jana Pawła II¹⁶. W jednym z zamieszczonych w tym dziele artykułów czytamy, że życiem ludzkim nie mogą kierować normy heteronomiczne, ale prawo, które sami sobie nadajemy. Dlatego prawdziwe znaczenie moralności autonomicznej polega na przejściu od etyki normatywnej do etyki odpowiedzialności¹⁷.

Krytyka moralności autonomicznej, zawarta w *Veritatis Splendor*, nie oznacza bynajmniej krytyki autonomii *tout court*. Papież podkreśla słuszną autonomię rozumu praktycznego, kiedy przypomina, że moralne prawo naturalne jest prawem wewnętrznym i rozumnym, które nie może być postrzegane jako nakaz heteronomiczny. W perspektywie Jana Pawła II człowiek poznaje moralne prawo naturalne i rozróżnia między dobrem a złem dzięki użyciu własnego rozumu praktycznego.

W nauczaniu Kościoła katolickiego rozróżnia się między słuszną autonomią a fałszywą koncepcją autonomii. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* określa jako słuszną autonomię przekonanie, że „rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka”¹⁸. W tym kontekście autonomia rzeczywistości ziemskich łączy się z panowaniem człowieka nad światem. Zarówno pojedynczy człowiek, jak i ludzka społeczność mają prawo do słusznej autonomii. Natomiast fałszywa koncepcja autonomii utrzymuje, że „rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy”¹⁹. Koncepcja ta jest szczególnie szkodliwa, gdy zostaje odniesiona do człowieka.

M. Rhonheimer, *Sittliche Autonomie und Theonomie gemäss der Enzyklika „Veritatis Splendor”*, „Forum Katholische Theologie” 1994 nr 4, 241-268; A.R. Rodriguez Luño, art. cyt., 223-260.

¹⁶ Por. D. Mieth (red.), dz. cyt.

¹⁷ „Das Stichwort autonome Moral, Moral der Selbstgesetzgebung, will dies andeuten: nicht durch äussere, von aussen kommende Ordnungen, nicht durch Heteronomie muss unser Leben bestimmt sein, sondern durch ein Gesetz, das wir uns selbst geben (müssen). Nur so kommen wir unserer Verantwortung nach, nur so leben wir moralisch” (K.W. Merks, *Autonome Moral*, w: D. Mieth (red.), dz. cyt., 62-63).

¹⁸ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, nr 36.

¹⁹ Tamże.

Encyklika Ojca Świętego wpisuje się w całą tradycję filozoficzno-teologiczną chrześcijaństwa, która jest przepełniona świadomością, że człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boga – kieruje się własną wolą i odpowiedzialnością w sprawowaniu władzy nad światem oraz w osobistym dążeniu do doskonałości. W pełnej wierności z tradycją katolicką można i należy mówić o prawdziwej autonomii moralnej człowieka chcianej przez Boga.

W perspektywie *Veritatis Splendor* słuszna autonomia moralna oznacza, że ludzki rozum ma czynny udział w odkrywaniu i stosowaniu prawa moralnego oraz że rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które jest mądrością samego Boga. Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Jan Paweł II podkreśla, że „prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka”²⁰. Prawo moralne, o którym tu mowa, to prawo naturalne. Papież przywołuje w tym miejscu słowa św. Tomasza, zgodnie z którymi prawo naturalne „nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”²¹.

Natomiast fałszywa koncepcja autonomii moralnej przypisuje ludzkiemu rozumowi prawo do tworzenia wartości i norm moralnych. „Gdyby ta autonomia – zauważa Ojciec Święty – prowadziła do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb różnych społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół”²².

W perspektywie katolickiej autonomia człowieka jest zasadniczo teonomią, ponieważ oznacza jego częściowy udział w odwiecznym prawie Boga – jest więc teonomią uczestniczącą. Posłuszeństwo Bogu nie ma

²⁰ Jan Paweł II, dz. cyt., nr 40.

²¹ Św. Tomasz, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129. Cyt. za Jan Paweł II, dz. cyt., nr 40.

²² Jan Paweł II, dz. cyt., nr 40.

charakteru heteronomicznego, tak jakby życie moralne było podporządkowane woli absolutnej wszechmocy, zewnętrznej wobec człowieka i przeciwnej jego wolności. Przeciwnie, *Veritatis Splendor* podkreśla, że „dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności”²³. Poddając się prawu Bożemu, wolność człowieka poddaje się prawdzie stworzenia. Oczywiście prawo, którego Bóg jest autorem nie jest bezpośrednio dostępne dla człowieka, ale jedynie przy pomocy naturalnego światła rozumu. Rozum ludzki musi rozróżniać dobro od zła przy pomocy własnego światła.

Wydaje się, że koncepcja rozumu stanowi podstawową rozbieżność między nauczaniem *Veritatis Splendor* a projektem moralności autonomicznej. Podczas gdy koryfeusze moralności autonomicznej uważają, że ludzki rozum jest wyzwolony od jakiegokolwiek *ordinatio rationis* w rozróżnianiu dobra i zła, Jan Paweł II podkreśla zależność rozumu człowieka od Mądrości Bożej. W perspektywie Ojca Świętego ludzki rozum może oceniać dobro i zło, ponieważ jest iskrą intelektu Boga. Porządek, który ludzki rozum odkrywa i formułuje, nie jest porządkiem czysto ludzkim, ponieważ jego ostateczny fundament ma zakorzenienie w Mądrości Bożej²⁴.

* * *

W sierpniu 2001 roku ukazał się we Włoszech specjalny numer monograficzny pisma „Liberal”, które od wielu lat jest forum dyskusji filozoficzno-swiatopoglądowej ludzi wierzących i niewierzących. Wydanie specjalne poświęcono myśli Jana Pawła II. Numer monograficzny pisma „Liberal” nosi tytuł *Zachód Wojtyły. Ekonomia i moralność w globalizacji*. O świecie idei obecnego Papieża pisze w numerze wielu wybitnych współczesnych intelektualistów, m.in. Cardini, Lobkowicz, Negri, Nolte, Luzi, Severino, Sołżenicyn, Weigel. Redakcja „Liberal” nazywa Jana Pawła II „jedynym wielkim filozofem moralnym naszych czasów”²⁵. Zdaniem redakcji jego największą

²³ Tamże, nr 41.

²⁴ Por. A.R. Rodriguez Luño, art. cyt., 248.

²⁵ F. Adornato, *L'unico (l'ultimo) filosofo morale*, „Liberal” 2001 nr 7, 3.

zasługą jest przywrócenie refleksji publicznej podstawowych zagadnień moralnych.

Wydaje się, że w tym kontekście niezwykle ważnym zagadnieniem jest pytanie o istotę autonomii moralności i jej granice. Dotyka ono samego sedna moralności i jest poważnym wyzwaniem intelektualnym naszej epoki. Koncepcja autonomii sformułowana na kartach *Veritatis Splendor* w pewnym stopniu rozstrzyga spór między moralnością autonomiczną a etyką wiary oraz stanowi bardzo cenny wkład do współczesnych dyskusji etycznych i światopoglądowych.

AUTONOMOUS MORALITY AND ETHICS OF FAITH

Summary

During last decades the christian philosophical thinking has interpreted Kant's conception of the autonomy of morality. Fundamentally one can indicate two directions of interpretation: firstly, position of „autonomous morality in the christian context” and secondly – position of „ethics of faith”. Very important moment for this controversy was publication of *Veritatis Splendor*. The theory of autonomy proposed by John Paul II is resembling position of „ethics of faith”. According this point of view, human autonomy is essentially teonomy.