

TADEUSZ BIESAGA SDB (Kraków)

PERSONALIZM KARLA RAHNERA A PERSONALIZM KAROLA WOJTYŁY W SPORZE O TEOLOGIĘ MORALNĄ

PRZEMIANY I KRYZYS W TEOLOGII MORALNEJ

Encyklika *Veritatis splendor* powstała m.in. na tle kryzysu w teologii moralnej. Jest ona wyraźnie związana z tym, co się aktualnie dzieje w tej ważnej dziedzinie myśli chrześcijańskiej. Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli dyskusja po soborze watykańskim II na terenie wielu dyscyplin teologicznych mimo wszystko dokonała się szybko bez wielkich wstrząsów, to jednak na terenie teologii moralnych jest ona przez to trudniejsza, że dotyka wprost wszystkich dziedzin życia praktycznego. Kościół od początku strzeże moralności jako nieodzownie związanej z religią i stąd zakwestionowanie podstaw moralności oraz ogólnie ważnych norm moralnych wymaga zarówno zajęcia stanowiska przez Magisterium Kościoła, jak i nowych badań wewnątrz samej teologii moralnej czy szerzej – etyki chrześcijańskiej.

O związku encykliki *Veritatis splendor* z dyskusją w teologii moralnej świadczy jej drugi rozdział zatytułowany *Kościół wobec niektórych tendencji współczesnej teologii moralnej*¹. Treść tego rozdziału, układająca się na linii: wolność – sumienie – prawda, przywołuje sformułowania używane w tzw. „nowej teologii moralnej”. W centrum tego rozdziału mamy bowiem paragraf zatytułowany *Wybór podstawowy i konkretne postępowanie*. Rozdział ten kończy się odrzuceniem teleologizmu, albo lepiej konsekwencjonalizmu, w uzasadnianiu moralności aktu ludzkiego.

Encyklika stawia sobie trudne zadanie, gdyż chce być refleksją „nad całością nauczania moralnego Kościoła, której konkretnym celem jest przypomnienie niektórych fundamentalnych prawd doktryny katolickiej w kontekście współczesnych prób jej podważenia lub zniekształcenia” (VS nr 4). Zniekształcenia te pojawiają się nie tyle z zewnątrz, ale wewnątrz społeczności chrześcijańskiej. „Nie jest to – jak czytamy w encyklice – krytyka częściowa i doraźna, ale próba globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny mo-

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Kraków 1993, nr 28 nn., 45 nn.

ralnej, opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” (VS nr 4). Skoro encyklika ma pomóc w dokonaniu „niezbędnego rozeznania problemów, stanowiących przedmiot kontrowersji między specjalistami w dziedzinie etyki i teologii moralnej” (VS nr 5) toteż – jak podkreśla to A. Szostek – „musi sięgać do korzeni tej kontrowersji, musi odsonić i podać ocenie założenia, których konsekwencją jest stanowisko w szeregu zagadnień teologiczno-moralnych [...]”².

Oczywiście, encyklika w swej argumentacji posługuje się szerszym językiem niż język filozoficzny, stąd też na własny rachunek trzeba poszukiwać filozoficznych podstaw przywoływanych przez nią kontrowersji³.

Łatwo dostrzec, że radykalne przemiany w teologii moralnej rozpoczęły się po soborze watykańskim II. Dokumenty soboru w swym zwrocie ku Biblii zalecały udoskonalenie teologii moralnej przez głębsze uwzględnienie Pisma świętego. Wezwały one do zrewidowania dotychczasowych ujęć podręcznikowych tej dyscypliny, które były podstawą formacji duchowieństwa i świeckich katolików⁴. Zaowocowało to w pierwszym rzędzie odwrotem od filozofii ku Biblii z równoczesną krytyką neotomistycznej terminologii dotychczasowych podręczników teologii moralnej. Początkowo wprowadzenie jedynie języka biblijnego ożywiło teologię moralną, ale tego rodzaju biblicyzm na dłuższą metę nie wystarczał. Poszukując jakichś racjonalnych uzasadnień moralności, teolodzy zaczęli „nawiazywać często do nauk humanistycznych: etnologii, psychologii, socjologii i historii, w nadziei uzyskania pełniejszego obrazu człowieka – podmiotu moralności”⁵. Gwałtowna i olbrzymia dyskusja wokół encykliki Pawła VI *Humanae vitae* uświadomiła niejako, że nie da się rozwiązać poruszanych w niej problemów bez filozoficznego przeanalizowania natury osoby ludzkiej czy natury aktu ludzkiego⁶.

Dzisiaj patrząc na ten okres z dystansu, można pytać, do jakich nurtów filozofii sięgnęli przedstawiciele tzw. „nowej teologii moralnej” w swojej krytyce neotomistycznych podstaw moralności i w wypracowaniu „nowych” uzasadnień. Zaznaczając to nowe podejście, A. Szostek pisze o „transcendentalnym przełomie we współczesnej teologii moralnej”⁷. Niemieccy teologowie w swych przemysleniach nad teolo-

² A. Szostek, *Encyklika o rozeznawaniu duchów*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. R. Buttiglione, W. Chudy, K. Kałuża, Częstochowa 1994, s. 25.

³ Zob. J. Seifert, *Sumienie – poznanie – prawda*, „Ethos” 15–16:1991, s. 38 nn.

⁴ A. Szostek, *Normy i wyjątki*, Lublin 1980, s. 37 n.

⁵ Tamże, s. 39.

⁶ Zob. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki „Humanae vitae”*, „Studia Philosophiae Christianae” 25:1989, nr 2, s. 43–63.

⁷ Tamże, s. 48.

gią sięgnęli po „bogata i wciąż żywą tradycję filozoficzną, od Kanta, poprzez Hegla, aż po Husserla i Heideggera, silnie nasyconą idealizmem”⁸. Przełom kopernikański Immanuela Kanta został wykorzystany do rozwinięcia transcendentальной metody filozofowania na użytek teologii. Ten styl filozofowania zastosowali wpływowi współcześni katolicycy moralści, tacy np. jak: K. Rahner, J. Fuchs, F. Böckle, K. Demmer i inni. Oczywiście, że podstawowe terminy używane przez teologię moralną związaną z neotomizmem nie zostały tym samym wyrzucone, co dla ciągłości nauki moralnej Kościoła byłoby czymś niewłaściwym, ale zostały one radykalnie przeformułowane. Wobec tego ciągle działającego się procesu i kontrowersji w kwestii rozumienia wolności, sumienia, związku sumienia z prawdą, uzasadniania moralności aktu można dziś postawić schematyczne pytanie: Czy efektem tego będzie przeformułowanie w teologii moralnej św. Tomasza Immanuelem Katem, czy też odwrotnie: przeformułowanie Immanuela Kanta św. Tomaszem?

Biorąc pod uwagę zwolenników „nowej teologii moralnej”⁹ oraz ich krytyków¹⁰, spór ten jawi się mniej radykalnie, jest to bowiem spór dwóch personalizmów: personalizmu transcendentального albo idealistycznego z personalizmem bardziej realistycznym. Prowizorycznie można określić go jako spór między personalizmem Karla Rahnera a personalizmem Karola Wojtyły. Inspiracją tego pierwszego była filozofia Kanta, Hegla, Husserla, Heideggera; natomiast charakterystyczne dla drugiego było odejście od Kanta poprzez krytykę jego filozofii przez Schelera oraz dalsze pogłębienie realizmu fenomenologicznej aksjologii przez twórcze spotkanie z metafizyką św. Tomasza. Różnice w tych nurtach widać, kiedy sięgniemy po podstawowe uzasadnienia moralności. W „nowej teologii moralnej” spotykamy bowiem w miejsce prawa naturalnego – wybór podstawowy, autoprojekt siebie uzgodniony z autoprojektem społecznym.

⁸ Tamże, s. 49.

⁹ Niewątpliwie zasadniczą inspiracją tej szkoły jest teologia K. Rahnera. Jako przedstawiciele tego nurtu myślenia nazwanego umownie „nową teologią moralną”, wymienia się ze środowiska niemieckiego takich autorów, jak: J. Fuchs, B. Schuller, F. Böckle, A. Auer, K. Demmer, J. Gründel, B. Häring, W. Korff, D. Mieth, P. Knauer. Spoza języka niemieckiego piszą w tym duchu Włosi: E. Chiavacci, A. Molinaro, G. Piana; z Holendrów – C. van der Poel, E. Schillebeeckx, W. van der Marck; wreszcie Amerykanie: R. McCormick, C. Curran, J. G. Milhaven. Zob. A. Szostek, *Natura – rozum – wolność*, Rzym 1990, s. 20.

¹⁰ Do krytyków należą m.in. Niemcy i Austriacy: A. Laun, R. Spaemann, J. Seifert, A. Günthör, J. Bökmann, G. Ermecke, J. Stöhr; Włosi: L. Melina, R. Butiglione; Polacy: A. Szostek, T. Styczeń, T. Ślipko, E. Kaczyński. Zob. T. Styczeń, *Osoba ludzka: Wolność przeciw naturze? Wprowadzenie do Sympozjum*, „Ethos” 15–16:1991, s. 15 n.

AFIRMACJA GODNOŚCI OSOBY A PRZYPORZĄDKOWANIE JEJ AUTOPROJEKTOWI SIEBIE

Etyka personalistyczna rozwijana przez uczniów K. Wojtyły za kryterium moralności uznaje godność osoby. Podkreśla się przy tym, że chodzi o godność poznana, a nie postulowaną. Nakaz afirmacji osoby stanowi wyraz prawdy o godności osoby.

Prawda ta domaga się od podmiotu głębszego zaangażowania jego wolności, ale też otwiera przed nim perspektywę miłości, w której człowiek (a więc i jego wolność) osiąga swą osobową pełnię (swe dobro moralne *sensu stricto*)¹¹. Przy tym akcentuje się receptywny charakter poznania osoby jako bytu charakteryzującego się wartością wsobną. To właśnie w takim akcie rozpoznana godność osoby ugruntowana w osobowej strukturze domaga się nieinstrumentalnego (bezinteresownego) traktowania i jednocześnie wiąże i zobowiązuje ona naszą wolność¹².

Z tej perspektywy takie kategorie, jak rozum kreatywny, wybór podstawowy, autoprojekt siebie, które stawiają u podstaw etyki przedstawiciele nowej teologii moralnej – mimo deklaracji personalizmu – zdają się dopuszczać instrumentalne traktowanie drugiej osoby. Odniesienie bowiem do drugiej osoby z pozycji mojego autoprojektu zdaje się nieuchronnie zmierzać do instrumentalnego potraktowania drugiej osoby. O tyle bowiem odkrywamy, że jest ona czymś wartościowym, o ile służy realizacji mojego projektu i stojącej u jego podstaw mojej wolności. Deklarowany respekt dla wolności drugiego człowieka nie rozwiązuje konfliktu wolności, konfliktu autoprojektów, lecz skazuje na utylitarystyczne traktowanie jednych przez drugich.

WYBÓR PODSTAWOWY A KONKRETNE WYBORY KATEGORIALNE

J. Fuchs w pracy *Teologia moralna*, w rozdziale zatytułowanym: *Podstawowa wolność a moralność*, odróżnia wyraźnie m.in. dwa wymiary wolności¹³. Człowiek w różnych sytuacjach życia w różny sposób angażuje swoją wolność. W związku z tym należy wyraźnie odróżnić wolność podstawową, fundamentalną (za Rahnerem nazywa ją wolnością transcendentalną), która wyraża się w zasadniczych decyzjach życia, i wolność peryferyjną, dotyczącą codziennych, kategorialnych, przypadkowych czynów. To właśnie wolność podstawowa – jego zdaniem – określa osobę jako osobę i jej moralność. „Nasze rozważa-

¹¹ A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 15–16:1991, s. 30.

¹² A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 285.

¹³ J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska, Warszawa 1974, s. 96–115.

nia wolności podstawowej wyraźnie zakładają przekonanie – pisze J. Fuchs – że o dobroci czy niegodziwości człowieka nie decydują same w sobie jego złe czy dobre uczynki lub cele ani suma dobra, jaka się mieści w wykorzystywaniu przez niego wolności wyboru. Decydującym czynnikiem jest tu raczej stopień, w jaki jednostka jako osoba, swobodnie wybierając złe lub dobre uczynki i cele, określa siebie jako całość, to znaczy, w swej podstawowej wolności, określa w ten sposób siebie jako złą lub dobrą¹⁴.

W klasycznym rozróżnieniu czynów o materii lekkiej i o materii ciężkiej, wprawdzie nie pomijało się intencji działającego (*finis operantis*), ale brało się pod uwagę głównie cel przedmiotowy czynności (*finis operis*), materię czynu. J. Fuchs w określaniu dobra czy zła moralnego przesuwa akcent na głębię aktu woli podmiotu. Dopiero według zaangażowania podstawowej wolności można ocenić moralność czy złość człowieka. Człowiek bowiem kieruje się motywami o różnej głębi. Dopiero w podstawowej wolności ujawnia się stopień jego samozaangażowania. „Nie każdy bowiem akt swobodnego wyboru – stwierdza J. Fuchs – wypływa z tego samozaangażowania¹⁵. Tak więc uczynek o materii błahiej może być spełniony z zaangażowaniem podstawowej wolności i odwrotnie – uczynek o materii ciężkiej bez zaangażowania tej wolności osoby.

Zaangażowanie to jest bowiem atematyczną, transcendentálną świadomością naszej fundamentalnej decyzji¹⁶. Poszczególne czyny, zarówno o materii lekkiej jak i ciężkiej, mogą tę wolność wyrażać, albo dziać się niejako poza nią. Tak więc człowiek może się zaangażować w swej podstawowej wolności w czyn o materii lekkiej i nie zaangażować się w czyn o materii ciężkiej. To, że „na zewnątrz” obserwujemy np. czyny człowieka o materii ciężkiej (np. gwałty, zabójstwa), nie świadczy o zaangażowaniu podstawowej wolności, gdyż dzieje się to np. na skutek pożądlivosti, a więc poza podstawową wolnością. Jeśli na zewnątrz czyny człowieka są chaotyczne – raz dobre, raz złe – nie świadczy to, że osoba ta zmienia się co chwile. „Nie można przyjąć – pisze J. Fuchs – że ktoś bezustannie, „siedem razy na dzień” przerzuci się od śmiertelnego grzechu do miłości Boga i na odwrót¹⁷”.

Na podstawie czynu zewnętrznego trudno jest ocenić osobę. Na pytanie, skąd płynie moralna wartość czynów, J. Fuchs stwierdza, że rzeczywista wartość aktu moralnego zależy bardziej od podstawowego wolnego zaangażowania niż od wyborów kategoryalnych, od materii konkretnego czynu¹⁸. Te ostatnie są bowiem pod wpływem poruszeń „natury”. „Natura” ta przeciwstawia się wolności człowieka, stawia jej

¹⁴ Tamże, s. 98.

¹⁵ Tamże, s. 106.

¹⁶ Tamże, s. 109.

¹⁷ Tamże, s. 108.

¹⁸ Tamże, s. 103.

opór. Różne siły tej natury działają poza osobowym centrum człowieka. Kierują się one swoimi popędami, które K. Rahner nazywał pożądlivością¹⁹. W tym ujęciu człowiek jawi się jako „wolność wrzucona w naturę”. Tego rodzaju dualistyczna – jak nazywa ją A. Szostek – angelologiczna koncepcja człowieka ma swe konsekwencje na terenie etyki²⁰. Natura cielesna człowieka traci swe normatywne funkcje. Normy związane z cielesnością zepchnięte są do norm pozamoralnych, najwyżej norm społecznych, obyczajowych. Powstają w ogóle pytania, czy da się określić moralność wyborów kategorialnych, czy między konkretnymi wyborami kategorialnymi a wyborem podstawowym, opcją fundamentalną, zachodzi jakiś związek?

Mimo że z punktu widzenia wyboru podstawowego można brać pod uwagę wybory kategorialne, to jednak nie zachodzi między nimi jakiś związek konieczny, aby suma wyborów kategorialnych składała się na wybór podstawowy. Między oboma rzeczywistościami nie zachodzi relacja wzajemnie jednoznaczna. „Ani z określonej opcji fundamentalnej – stwierdza A. Szostek – nie wynika koniecznie jakikolwiek konkretny czyn, ani też żaden czyn nie świadczy bezbłędnie o tym, jakiej podstawowej decyzji jest wyrazem”²¹. Zachodzi bowiem między nimi różnica strukturalna. Podstawowa wolność jest wolnością transcendentalną, będącą świadomością siebie jako podmiotu bez przedmiotowej treści. Jest to wolność otwarta, nie zdeterminowana, atematyczna. Jest ona atematyczna nawet wtedy, gdy wybieramy Boga czy bliźniego. Jako taka własność osoby podmiotu nie może się „zmieścić” w kategorialnych aktach decyzji. Konkretnie akty decyzji i odpowiadające jej czyny rozgrywają się na innym poziomie.

Po drugie, opcja fundamentalna jako czysta wolność osoby – jak było wspomniane – napotyka opór „natury” człowieka. Stąd też w czynach kategorialnych nie doświadcza człowiek wolności czystej, lecz wolności uwikłanej, ograniczonej jego naturą czyli pożądlivością i niewłaściwymi poprzednimi wyborami, które rządzą się swoimi prawami. Fundamentalny wybór ujawnia się w działaniu jako rzeczywistość dynamiczna, może on być coraz głębszy, może się umacniać poprzez wyzwianie się człowieka z pożądlivości ciała, aż do *libertas gloriae*, ale ciągle są to kroki tej samej atematycznej wolności. Z tej perspektywy można jedynie przypisać jakieś znaczenie moralne wyborom kategorialnym. Same w sobie nie posiadają one takiego znaczenia.

Z perspektywy transcendentalnej wolności, czy też opcji fundamentalnej, wszystko co jest poniżej, może być zepchnięte do rzeczywistości

¹⁹ K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1958, s. 390 nn., 399 n.

²⁰ A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 101 nn., 289 nn.

²¹ Tamże, s. 117.

przedmoralnej czy pozamoralnej. Naturę ludzką poniżej tej wolności można potraktować jako rzeczywistość neutralną, poddaną wolności i kierownictwu kreatywnego rozumu. Sumienie również będzie wprzęgnięte w służbę tej wolności. Na podstawie tak zneutralizowanej natury nie da się ustalić ogólnie ważnych norm kierujących np. sferą cielesności człowieka. Nie da się w ogóle ustalić ważnych norm „materialnych”²². Należy więc odrzucić – twierdzi m.in. B. Schüller – próby interpretowania przez etykę chrześcijańską czy naukę Kościoła działań kategorialnych, takich np. jak zakaz samobójstwa, eutanazji czy zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych jako przejawów prawa naturalnego, czy prawa odwiecznego. Również działalność społeczna, historyczna człowieka znajdzie się w sferze przed- czy pozamoralnej. Można jej nadać jakiś sens, jeśli zostanie wprzęgnięta w autoprojekt indywidualny czy społeczny. Rzeczywistość ziemską toczy się swoim dynamizmem, nie ma takiego znaczenia dla naszej wiary czy zbawienia, jakie jej przypisywano dotychczas. Można jej przypisać jedynie znaczenie doczesne, ale nie znaczenie dla wieczności czy naszego zbawienia.

Zasadnicze ukierunkowanie opcji fundamentalnej to atematyczny wybór Boga i bliźniego. Autoprojekt siebie wraz z autoprojektem społecznym to próba określenia jakiegoś kategorialnego kryterium działania w określonej sytuacji osobistej i historycznej, w której człowiek się znalazł. W autoprojekcie siebie najważniejsza jest decyzja, kim człowiek chce być. Podejmując ją człowiek przywołuje wiedzę o sobie, o swoich możliwościach, warunkach historycznych, w których żyje. Chodzi mu oczywiście o rozwój swej osoby, o spełnienie siebie w oparciu o rozpoznane swoich indywidualnych czy społecznych uwarunkowań i możliwości. Dzięki temu rozpoznaniu człowiek może twórczo wyznaczyć sobie kierunki i cele działań. Może ustalić, co dla niego jest rozsądne, korzystne, słuszne. W oparciu o tę perspektywę można oceniać ludzkie czyny sumując spowodowane przez nie skutki. Metodą jest rachunek dóbr, oraz konsekwencji (konsekwencjonalizm, proporcjonalizm)²³.

W autoprojekt wpisana jest prawda subiektywna i historyczna. Akcentując tę drugą, J. Fuchs twierdzi wprost, że człowiek jest istotą historyczną. Niepokojące w tych twierdzeniach jest właśnie to, że z jednej strony absolutyzuje się wolność czy sumienie i traktuje się z tej perspektywy ciało ludzkie jako poddany tej wolności materiał biologiczny i społeczny, z drugiej – w imię właśnie procesów biologicznych, społecznych, historycznych – przeczy się wolności. „Paradoksal-

²² J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, „Gregorianum” 71:1990, s. 703 nn. Zob. krytykę: L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, „Ethos” 15–16:1991, s. 98 nn.

²³ Krytykę zob. w: T. Ślipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, „Studia Philosophiae Christianae” 24:1988, nr 1, s. 129 n.

na sprzeczność – pisze o tego rodzaju myśleniu Papież – polega na tym, że choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje” (VS nr 33).

TEONOMICZNA AUTONOMIA

Klasyczna nauka o przygodności człowieka, stworzonosci świata i bycie Absolutnym czyniła prawo naturalne (*lex naturalis*) podstawą norm moralnych obowiązujących człowieka. Jednocześnie normy te były nie tylko wyrazem natury osoby ludzkiej, ale swoje ostateczne uzasadnienie miały w prawie odwiecznym (*lex aeterna*). W ten sposób człowiek miał niejako wyznaczone drogi właściwej realizacji swej wolności. Realizując stałe norm prawa naturalnego, realizował jednocześnie swoje człowieczeństwo, jak również tym samym to, co Bóg stwarzając osobę ludzką zamierzył.

W teologii Karla Rahnera pojęcie stworzonosci zostaje przeinterpretowane w oparciu o doświadczenie transcendentalne. W doświadczeniu tym Bóg nie jawi nam się jako przyczyna świata, ale jako „owa absolutna, niepojmowalna rzeczywistość, która pod względem ontologicznym jest zawsze wymykającym się horyzontem każdego duchowego spotkania z rzeczywistościami”²⁴. W terminologii transcendentalnej Bóg jawi się jako warunek naszego doświadczenia, naszej wolności, przy czym Bóg i świat są radykalnie różne. Obie rzeczywistości poza tym, że jedna jest gwarantem drugiej, nie mają ze sobą nic wspólnego. Związek między Bogiem a światem jako stworzonosc świata – pisze Rahner – jest „jego [świata] stałym byciem-obdarzonym-samym-sobą na mocy wolnego ustanowienia przez Boga osobowego”²⁵. Każda z tych trzech rzeczywistości: Bóg, świat, człowiek kierują się swoją wolnością, swoimi prawami. Bóg jest jedynie dawcą i gwarantem wolności człowieka i można rzec „wolności” świata. Człowiek otrzymał wolność i na tę wolność jest skazany. Został przez to obdarzony sobą, to znaczy wolnością i poza tym nie ma do dyspozycji naturalnych norm działania ustanawianych przez Boga. Przyroda też otrzymała samostanowienie o sobie i kieruje się swoimi prawami.

Ta perspektywa według K. Rahnera odmitologizowuje i słusznie desakralizuje świat. Naturalistycznie zdesakralizowany świat jest jedynie – jak pisze Rahner – „tworzywem dla twórczej działalności człowieka”²⁶. Oczywiście, że w tak rozumianym świecie trudno doświadczyć Boga. „Wydaje się, że Bóg – stwierdzi Rahner – z definicji

²⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 69.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 71.

nie może być w świecie”²⁷. „Człowiek doświadcza swojej stworzonej i spotyka w niej Boga – pisze omawiany autor – nie tyle w owej naturze – w jej głuchej i nie doświadczanej przez samą siebie skończoności ile w sobie samym i w świecie tylko jako poznanym i dowolnie rządzo-
nym przez człowieka w jego nieograniczonej otwartości jako ducha”²⁸.

Bóg jest gwarantem wolności człowieka i człowiek może nadać owej głuchej przyrodzie swój własny sens. Zdesakralizowana przyroda, w której nie ma Boga, jest całkowicie poddanym człowiekowi tworzywem dla jego absolutnie pojętej wolności. Klasyczna „obecność” Boga, widziana w prawie naturalnym, zostaje w tej koncepcji wyrugowana. Człowiek jest czystą wolnością, przyroda – i chciałoby się dodać również ciało ludzkie – nie wytyczają tej wolności żadnych praw. W strukturze natury ludzkiej nie znajdziemy więc treściowych wskazań, co jest *secundum*, a co *contra naturam*.

Z punktu widzenia tego rodzaju teonomicznej autonomii podejmie się ostrą krytykę pojęcia Boga jako Prawodawcy. Odwołanie się do tego pojęcia ogranicza bowiem wolność człowieka. Bóg nie może być prawodawcą, czyli tym, który określił prawa moralne dla wolności człowieka lecz tym, który tę wolność mu dał, „gwarantuje ją i niejako uświęca”²⁹. Człowiek może kierować się tylko tymi normami moralnymi, które sam określi i uzna za obowiązujące.

Powolywanie się na prawo naturalne i odwieczne – w pierwszym rzędzie w dziedzinie norm dotyczącej naszej cielesności – będzie traktowane jako naruszenie autonomii człowieka i zarysowanej wyżej radykalnej transcendencji Boga. Przypisywanie Bogu autorstwa praw dotyczących kategorialnych zachowań ludzkich będzie traktowane jako naruszenie nie tylko autonomii człowieka, ale również transcendencji Boga. Radykalna transcendencja Boga wyklucza według tych teologów kategorialne ingerowanie w świat czynów ludzkich. Bóg pozostawił wszystkie czyny wolności i rozumowi człowieka. Nawet nakazów biblijnych dekalogu nie można traktować jako norm moralnych, lecz jako zachęty czy rady realizacji dobrej woli.

PERSONALIZM CZY KRYPTOUTYLITARYZM

Mimo że w pracach Karla Rahnera i Karola Wojtyły spotykamy wiele podobnych sformułowań dotyczących wolności osoby, to jednak od razu ujawniają się różnice, gdy weźmiemy pod uwagę związenie wolności z prawdą. Jeżeli u Wojtyły spotykamy wyraźne rozróżnienie transcendencji pionowej ogarniającej podmiot i poziomej dotyczącej

²⁷ Tamże, s. 72.

²⁸ Tamże, s. 71.

²⁹ A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 137 n.

przedmiotu (i korespondujące z tym związanie autoteleologii z teleologią)³⁰, to u Rahnera analizy zdają się wyczerpywać w przedstawianiu tej pierwszej. Transcendentalna struktura wolności pionowej nie jest jednak tym samym, co poziome związanie się prawdą przedmiotową. Autodeterminacja nie może dokonywać się w próżni czy w nieokreślonym horyzoncie, lecz winna przebiegać jako samozwiązanie się rozpoznaną prawdą³¹. Nie jest ona przyporządkowaniem sobie prawdy, lecz przyporządkowaniem siebie prawdzie. „Znamienna jest nieobecność w analizach Rahnera – pisze A. Szostek – tego elementu wolności, który Wojtyła uznaje za decydujący o jej prawidłowości (ontycznej, a następnie moralnej), mianowicie nieobecność przyporządkowania aktu wolności do prawdy”³². Opis samej aktywności wolności bez związania jej prawdą przedmiotową prowadzi do przypisania rozumowi i sumieniu prerogatyw tworzenia prawdy.

Na poziomie bowiem opcji fundamentalnej to nie przedmiot, treść decyduje o wyborze, lecz moja decyzja. Ona określa mnie jako osobę i istotę moralną. Mój rozum, sumienie musi pozostać na usługach tej decyzji. „Sumienie pojmuje się – pisze Melina – jako jedyny i najwyższy wyraz wolności, która zależy wyłącznie od samej siebie, od swego wolnego samookreślenia się bez dodatkowych determinacji. Sumienie widziane jest jako poręczyciel tożsamości podmiotu, pojmowanego jako wolność, która się samookreśla [...]”³³. Atematyczność treściowa tej opcji oraz sumienia sprawia, że może ono być przykrywką dla naszej subiektywności. Podporządkowanie sumienia naszej decyzji nadaje mu charakter nieomyślności, ponieważ zawsze jest ono zgodne z naszą intencją. Akt decyzji determinuje więc dobroć moralną naszego skierowania ku Bogu i ludziom. Sumienie nie jest tu transcendentne względem wolności, lecz jest mu immanentne. Nie może ono oceniać aktów wolności, ponieważ nie posiada receptywnie rozpoznanej prawdy, w imię której mogłoby formułować takie sądy. Takie stanowisko jest bliskie formalnej zasadzie autentyczności J. P. Sartre’a, według której czyn jest dobry tylko dlatego, że jest w zgodzie ze mną, z moją wolnością³⁴.

Nie tylko w obszarze opcji fundamentalnej, lecz również na poziomie czynów kategoryalnych rozum nie sięga do prawdy o naturze osoby ludzkiej, ale w autoprojekt siebie wpisuje pewne treści zaczerpnięte z obserwacji siebie i społeczeństwa. Nie może on ustalić norm mate-

³⁰ K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 477–490; tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 81–86.

³¹ Zob. L. Melina, *Drogocenne i kruche sumienie*. 1: *Wewnętrzność i transcendencja prawdy*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”...*, s. 101 nn.

³² A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 276.

³³ L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium...*, s. 97.

³⁴ Zob. T. Styczeń, *Zarys etyki. Metaetyka*, Lublin 1974, s. 80.

rialnych, ogólnie ważnych, lecz normy własne, prywatne albo społeczne. Są one albo wytworami mojej indywidualnej osobowości, albo wytworem historycznie uwarunkowanych obyczajów³⁵. Nie da się uniknąć indywidualistycznego decyzyjonizmu czy kulturowego, historycznego relatywizmu³⁶. Pluralizm etyczny, historycyzm, relatywizm – odrzuca związaną z rozumem czy sumieniem obiektywną prawdę. Odwołanie się w tym miejscu do rozumu kalkulacyjnego, obliczającego skutki czyli przewidywalne, korzystne dla mnie i społeczeństwa konsekwencje – jest redukcją etyki chrześcijańskiej do jakiejś formy utilitaryzmu.

Dla usprawiedliwienia pluralizmu etycznego czy utilitaryzmu wewnątrz myśli katolickiej przedstawiciele nowej teologii moralnej odrzucają porządek moralny od porządku wiary. Porządek właściwy realizacji świata ma znaczenie tylko dla świata, ale nie dla zbawienia. Wiara bowiem dokonuje się na poziomie opcji fundamentalnej i dobroci moralnej w sensie dobrej intencji podmiotu³⁷. „Niektórzy moralści – czytamy o tym w encyklice – wprowadzili wyraźne rozgraniczenie sprzeczne z nauką katolicką – między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego” (VS nr 58). Tak więc usankcjonowanie kreatywnej, całkowitej suwerenności rozumu i sumienia dokonuje się kosztem rozbicia tożsamości człowieka jako istoty cielesno-duchowej, jako jednocześnie istoty religijnej, moralnej, społecznej i kulturowej.

Personalizm, w którym występuje tylko transcendencja kreatywna, w odróżnieniu od receptywnej opartej o obiektywną prawdę, mimo wszystko zamyka się w immanencji podmiotu³⁸. Transcendowanie siebie, swojej subiektywności jest możliwe jedynie przy poznaniu receptywnym, kiedy podmiot przyjmuje przedmiot takim, jaki on jest i wiąże się poznana prawdą. Odrzucenie transcendencji receptywnej prowadzi – zdaniem Szostka – do destrukcji personalizmu. W tym miejscu drogi personalizmu Karla Rahnera i Karola Wojtyły oraz ich uczniów radykalnie się rozchodzą. Personalizm, w którym normą działania nie jest receptywnie rozpoznana godność osoby i jej natura, okazuje się kryptoutylitaryzmem. Drugą osobę z konieczności traktuje się w tym ujęciu jako środek realizacji swojego autoprojektu.

³⁵ L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium...*, s. 99.

³⁶ A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 276 nn.

³⁷ Krytykę tej dychotomii zob. w: L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium...*, s. 99 n.

³⁸ A. Szostek, *Natura – rozum – wolność...*, s. 280.

**PERSONALISM OF KARL RAHNER
VERSUS PERSONALISM OF KAROL WOJTYŁA
IN THE DISPUTE ON MORAL THEOLOGY**

S u m m a r y

The article mentions the changes in the field of moral theology concerning the justification of the fundamentals of morality. It directs the discussion as a dispute between ethica of I. Kant and the ethica of St. Thomas, in particular as the dispute between two personalisms: personalism of K. Rahner and his disciples and the personalism of K. Wojtyła and his followers. The first is transcendental or idealistic personalism, the other is realistic personalism. The proposal of the fundamental option of person, namely: his/her project of oneself and social project, worked out in the new moral theology as the basis of morality, implies a dualistic, angelologic concept of man as freedom thrown into nature and in the field of ethics it reveals itself as hidden utilitarianism. The rejection of perceptive knowledge and receptive conscience in which the dignity of another person is revealed as a norm of morality leads to the destruction of personalism. Without revealing this dignity the other person as well as my own person will be unavoidably treated as a means of realizing my subjective self-project as well as historical and social processes.