

Ks. Karl-Heinz Menke\*  
Katholisch-Theologische Fakultät. Universität Bonn, Niemcy

## WOLNOŚĆ TEONOMICZNA I LIBERTARIAŃSKA PORÓWNANIE METAKRYTYCZNE

Niedawno wśród teologów niemieckich wybuchnął kolejny spór o koncepcje wolności, prowadzący do zakwestionowania wiążącego charakteru nauczania Kościoła. W sposób dość jednoznaczny postawili je pod znakiem zapytania prof. Magnus Striet (Freiburg) oraz prof. Saskia Wendel (Tybinga). Mimo to warto podkreślić wielki wysiłek tych wiodących przedstawicieli szkoły libertariańskiej na wypracowywanie rozumienia wolności tak indywidualnej, jak i w pracy teologa. Niestety, ostatecznie konkludują oni, że nie ma sakramentalnej reprezentacji Chrystusa w Kościele.

Chcąc wyjaśnić genezę libertariańskiej koncepcji wolności, nie sposób nie zagłębić się w historię filozofii i teologii. Oczywiście należy to zrobić tak zwięźle, jak to tylko możliwe – zgodnie z zakresem niniejszego artykułu<sup>1</sup>.

\* Karl-Heinz Menke – niemiecki teolog, ksiądz i duszpasterz. Aktualnie jest emerytowanym profesorem dogmatyki i propedeutyki teologii na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bonn. Był członkiem Komisji I (Teologia) Niemieckiej Konferencji Biskupów. W latach 2002–2004 był dziekanem Wydziału Teologii Katolickiej w Bonn, a w latach 2004–2006 prodziekanem. 23 września 2014 r. papież Franciszek mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej na pięć lat. Prof. Menke jest autorem licznych publikacji książkowych i artykułów.

<sup>1</sup> Jest sprawą oczywistą, że teologia niemiecka ma słabe strony, ale też i wielkie zasługi. Jej osiągnięcia wynikają po części z prowadzenia wielkich debat teologicznych (tzw. *Streitkultur, die theologischen Auseinandersetzungen*). Uniwersytet Filozoficzno-Teologiczny w Münster zorganizował symposium na temat „Wolność od Boga czy przed Nim? Autonomia jako kluczowe pytanie współczesnej teologii”. W swoim wystąpieniu teolog Engelbert Recktenwald udowodnił, że Striet i Wendel są w błędzie, a ich odwoływanie się do Kanta jest niepoprawne. Do debaty włączył się też emerytowany dogmatyk z Bonn Karl-Heinz Menke, który – podobnie jak Recktenwald – przywołał ważne wskazania z historii filozofii, poczynając od rozumienia wolności przez Arystotelesa, jego interpretację przez Arabów i Tomasza z Akwinu, aby wejść w przestrzeń teologiczną Pisma Świętego i Tradycji oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Broniąc tradycyjnego rozumienia objawienia, prof. Menke w niniejszym artykule wykazuje błędy w tezach Strieta i Wendel. Laureat nagrody im J. Ratzingera z 2017 r. Karl-Heinz Menke zgodził się na udostępnienie swojego referatu polskiemu środowisku teologicznemu – *przy pis tłumacza*.

## GENEZA LIBERTARIAŃSKIEJ KONCEPCJI WOLNOŚCI

Przełom XIII i XIV wieku stanowi cezurę w myśli, której wpływ trudno przecenić. Cezura ta spowodowana była protestem teologii chrześcijańskiej przeciwko pewnej interpretacji Arystotelesa, a mianowicie interpretacji Arabów, np. Awerroesa i Awicenny.

Prawie wszyscy współcześni specjaliści od Arystotelesa zgadzają się co do tezy, że sam Arystoteles myślał inaczej niż wspomniani Arabowie. Stagiryta opisuje ludzką wolę jako racjonalną zdolność dążenia. Chociaż wola zawsze jest już zorientowana na szczęście, nie jest zmuszona przez tę konieczność. Innymi słowy, Arystoteles odróżnia konieczność od przymusu. Człowiek może chcieć rozpoznać lub nie chcieć rozpoznać tego, co służy jego szczęściu; nie jest zmuszony do szczęścia. Im intensywniej dana osoba „trenuje” swoją naturalną orientację na dobro poprzez cnoty, takie jak męstwo i umiarkowanie, tym łatwiej jest jej wybrać dobro. Pod tym warunkiem wolność jest mniej lub bardziej rozwiniętym wyposażeniem.

Arystotelesowskie rozróżnienie między koniecznością a przymusem jest ignorowane przez arabskich komentatorów. Ich zdaniem nie istnieje przyczynowość pochodząca od wolności, a jedynie przyczynowość naturalna. Wszystko – w tym ludzkie poznanie i wola – jest zdeterminowane. Świat jest zamkniętym kontekstem przyczynowym. Kontyngencja jest wykluczona. Świat jako całość jest tak mało kontyngentny, jak każda indywidualna rzecz w nim. Arabscy filozofowie wywodzą wieczność kosmosu z jego konieczności.

Ze względu na jego rozróżnienie między filozoficzną tezą o wieczności świata z jednej strony a chrześcijańską wiarą w stworzenie z drugiej (słowo kluczowe: „podwójna prawda”) również Tomasz z Akwinu został oskarżony o bycie wyznawcą konieczności trzy lata po swojej śmierci<sup>2</sup>. W rzeczywistości, nawet jako interpretator Arystotelesa, nie był on zwolennikiem idei konieczności (*der Necessitarist*), lecz raczej opowiadał się za kompatybilnością (*der Kompatibilist*), czyli możliwością pogodzenia tych dwóch zagadnień. Tomasz wyjaśnia naturalną orientację ludzkiej woli na *bonum universale* jako doskonale zgodną z jej wolnością. Identyfikując *bonum universale* z biblijnie poświadczonym Bogiem, potwierdza arystotelesowskie rozróżnienie między koniecznością a przymusem<sup>3</sup>. Utożsamia szczęście, ku któremu – według Arystotelesa – skłania się każda ludzka istota jako koniecznie uporządkowana, do trynitarnego Stwórcy, będącego

---

<sup>2</sup> Zob. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

<sup>3</sup> „Voluntas non necessario aliquid vult necessitate coactionis, vult tamen aliquid necessario necessitate naturalis inclinationis” (Th. von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5 c).

absolutną miłością i jednocześnie uosobieniem najwyższej wolności. Nie tylko dlatego, że trynitarny Stwórca skierował ludzką wolę ku sobie, ku absolutnej miłości, człowiek może być lub może nie chce być tym, kim powinien być. Jego naturalne ukierunkowanie na Bożą miłość jest umożliwieniem, a nie uniemożliwieniem jego wolności.

Potępienie 219 tej koncepcji konieczności (*der Nezessitarismus*) w Paryżu 7 marca 1277 roku było skierowane przeciwko recepcji Arystotelesa, która próbowała wyjaśnić wszystko za pomocą koniecznych powodów. Po 1277 roku na Uniwersytecie Paryskim nie dominowali już dominikanie, ale franciszkanie. Nie chcą oni przewyciężyć konieczności (determinizmu) w sposób kompatybilny (poprzez argumenty za zgodnością determinacji i wolności), jak Tomasz z Akwinu, ale w sposób niekompatybilny (poprzez argumenty za niezgodnością determinacji i wolności).

Antropologiczne konsekwencje niekompatybilności zostały sformułowane przez franciszkanina Jana Dunsza Szkota w wyraźnej opozycji do dominikanina Tomasza z Akwinu. Wola człowieka – wyjaśnia – stoi w opozycji do natury jako coś absolutnie bezwarunkowego, podobnie jak wola Boga. Wola jest „bezpodstawna” w najprawdziwszym tego słowa znaczeniu; wola jest niczym innym jak tylko wolą. Ci, którzy pytają, dlaczego wola czegoś chce, nie rozumieją, że wola nie jest zdeterminowana z zewnątrz, ale sama się determinuje<sup>4</sup>. Innymi słowy, wola i determinacja są nie do pogodzenia<sup>5</sup>. Można by jednak źle zrozumieć Szkota, gdyby z jego uwag na temat niezgodności natury i wolności wyciągnąć wnioski, że wola działa arbitralnie – bez powodu. Ale – podkreśla Szkot – praktyczny rozum woli determinuje sam siebie; nie jest w żaden sposób zdeterminowany.

<sup>4</sup> „Et si quaeras quare [...] respondeo, «indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem» [...]. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, [...] et ideo huius «quae voluntas voluit» nulla est causa quia voluntas est voluntas” (J. Duns Scotus, *Ordinatio* I, d.8, p. 2, q. un., n. 299, Editio Vaticana IV, 324 f.).

<sup>5</sup> To właśnie tutaj dystans do Tomasza z Akwinu jest najwyraźniejszy. „Tomasz bowiem zawsze uważałby za sensowne i konieczne pytanie, w jaki sposób i dlaczego wola [...] dochodzi do aktu, i uznałby całkowite niezdeterminowanie woli za niemożliwe, ponieważ pytanie to nie miałyby już wtedy odpowiedzi. Szkot jednak, który stawia sobie ten problem, uważa, że indeterminacja nie musi wyrażać jedynie braku determinacji (*indeterminatio insufficientiae*), ale z pewnością może również reprezentować pozytywną doskonałość, a mianowicie, gdy wypływa z pełni bytu (*indeterminatio superabundantis sufficientiae*) i zaprzecza jedynie byciu zdeterminowanym z zewnątrz (*ab alio*), tak że prawdziwe samostanowienie staje się możliwe. W najwyższym stopniu takie samostanowienie musi przyjść do Boga, ponieważ nie może On być zdeterminowany przez nic innego i w konsekwencji nie mógłby stać się aktywny, gdyby ten sposób *indeterminatio illimitationis* był niemożliwy” (A. Schmidt, *Nature and Mystery. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, Freiburg–München 2003, s. 321).

Ponieważ Duns Szkot wyjaśnia wolę jako rzeczywistą jaźń człowieka, stał się założycielem nowej, a mianowicie transcendentalnej metafizyki<sup>6</sup>. O tym, czym coś jest lub co to coś oznacza, decyduje się nie tylko przez receptywne rozpoznanie zmysłowo postrzeganej rzeczywistości, ale także dzięki „ja” stojącemu w opozycji do natury na podstawie formalnych rozróżnień. Innymi słowy, mentalne rozróżnienie transcendentalnego „ja” decyduje o tym, co może, a co nie może być w ogóle rzeczywiste.

Wilhelm z Ockham – również franciszkanin – idzie o krok dalej niż Duns Szkot<sup>7</sup>. Jego zdaniem formalne rozróżnienia, o których mówi Szkot, są niczym innym jak rozróżnieniami, za pomocą których człowiek porządkuje lub konstruuje postrzegane zmysłowo fakty. Wiele zmysłowo postrzegalnych faktów – wyjaśnia – nie oznacza niczego samo w sobie. A nasze rozróżnienia nie są mostem wspierającym nasze myślenie ku rzeczywistości; są one jedynie oznaczeniami (*nomina*), za pomocą których radzimy sobie z chaosem zmysłowo postrzegalnych faktów. Więź między myśleniem a bytem zostaje zerwana.

René Descartes chciał ponownie zawiązać tę więź. Myślące „ja”, jak wyjaśnia, może wątpić w istnienie jakiegokolwiek „nie-ja”, ale nie w swoje własne istnienie. A ponieważ „ja” wie, że nie jest przyczyną samego siebie, jest – *tertium non datur* – obrazem, który Bóg umieścił w człowieku. Na podstawie obrazu Boga „ja” człowieka może być pewne, że dokładnie rozpozna „nie-ja”. Wszystko, co „ja” (dane przez Boga nieuwarunkowane w człowieku) jest w stanie jasno i wyraźnie myśleć, odpowiada zmysłowo postrzegalnej rzeczywistości. Nie da się jednak uniknąć pytania: jaki status ontologiczny można przypisać obrazowi Boga w człowieku, wyjaśnionemu przez Kartezjusza jako *fundamentum incon-*

<sup>6</sup> Por. L. Honnefelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, w: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. v. J.P. Beckmann, Hamburg 1987, s. 165–186.

<sup>7</sup> „W najwyższym stopniu doniosły [...] jest wniosek, który Wilhelm z Ockham, ponownie posuwając się do skrajności, wyprowadza z zasady arbitralnej wolności Boga. Wniosek ten można podsumować następująco: Człowiek nie może zrobić nic innego, jak tylko trzymać się tego, co czysto faktyczne, co w żaden sposób nie jest takie, jakie jest; poszukiwanie sensu i powiązań jest daremne; «prawdziwe» nie jest powiązanie, które może istnieć co najwyżej w naszym myśleniu; «prawdziwe» są tylko poszczególne fakty; tego faktyczno-rzeczowego nie można jednak obliczyć ani wywnioskować, ani wydedukować, a jedynie doświadczyć; wiedza istnieje tylko jako bezpośrednie spotkanie z konkretem. Jest oczywiste, jakie konsekwencje muszą mieć te myśli dla sposobu filozofowania. Niemniej jednak warto wziąć pod uwagę, że jest to teologiczny korzeń, z którego wyrasta empiryzm. A także forma teologii, która rozkwitnie tylko na takim gruncie, nie wymaga dalszej identyfikacji; może to być tylko czysto «pozytywna» teologia, która odrzuca interakcję z rozumem, który argumentuje jako nieteologiczny” (J. Pieper, *Scholastyka*, w: tenże, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas Aquinas and Scholasticism, Werke*, vol. 2, Hrsg. B. Wald, Hamburg 2001, s. 299–440, cyt. s. 424).

*cussum* zgodności myślenia i bytu? Kartezjusz mówi o *res cogitans*. Ale – zgodnie z zarzutem Johna Locke’a i Davida Hume’a – jako *res*, „ja” musiałyby być postrzegalne zmysłami. A ponieważ tak nie jest, Kant dochodzi do wniosku, że „ja” nie jest „czymś” umieszczonym w człowieku przez Boga, nie jest *res*, ale transcendentalnym warunkiem możliwości<sup>8</sup> odniesienia się do tego, co – empirycznie postrzegane – pochodzi z zewnątrz. W przeciwieństwie do Kartezjusza, Kant wierzy, że może uratować to, co nieuwarunkowane w człowieku, nawet bez odwoływania się do Boga, a tym samym przewyciężyć sceptycyzm. Ale ceną, jaką płaci, jest przepaść między „rzeczą dla mnie” a „rzeczą samą w sobie”, między świadomością a bytem.

Transcendentalny warunek możliwości zachowania się, zwany wolnością, nie jest – jak podkreśla Kant – właściwością natury; jest raczej tym, co transcendentalnie leży u podstaw wszystkich naturalnych właściwości i talentów człowieka. Każda osoba, która mówi o sobie, że może rozpocząć coś bez powodu – zupełnie sama – przypisuje sobie wolność, nie będąc w stanie udowodnić jej istnienia<sup>9</sup>. Człowiek – konkluduje Kant – jest rzeczywiście istotą naturalną i istotą wolności; jednak jako istota naturalna nie jest istotą wolności, a jako istota wolności nie jest istotą naturalną. Odpowiada to ścisłemu oddzieleniu rozumu teoretycznego od praktycznego<sup>10</sup>. Empirycznie zapośredniczone spostrzeżenia rozumu teoretycznego mają również zastosowanie niezależnie od zgody indywidualnego podmiotu. Inaczej jest w przypadku rozumu praktycznego. Jest on prawem samym w sobie. Jest autonomiczny. Jego sądy są – w związku z wpisaniem w niego

<sup>8</sup> „Filozofia transcendentalna Kanta może być rozumiana jako próba przewyciężenia konsekwencji dualizmu podwójnej przyczynowości Dunsza Szkota, przyczynowości czynnika naturalnego i przyczynowości wolności. Aby tego dokonać, Kant musi przekształcić metafizyczny dualizm Kartezjusza w dualizm perspektywiczny. Przyczynowość naturalna dominuje wówczas w zjawiskowym świecie pozorów, przyczynowość z wolności w noumenalnym świecie rzeczy samych w sobie, przy czym rzeczywistość wolności ma być ocalona przez to, że związek przyczynowy przyczynowości naturalnej, który jest sam w sobie zamknięty, ma być jedynie wytworem ludzkich kategorii rozumienia – choć nie można go obejść” (B. Wald, *The Invention of the Self. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, w: *Der Mensch und die Person*, Hrsg F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Darmstadt 2008, s. 121–132, cyt. s. 124).

<sup>9</sup> „Voluntas est agere alterius rationis a toto quod est in universo” (J. Duns Scotus, *Lectura II*, d. 25, q. un., n. 93, Editio Vaticana XIX, s. 261). Dla porównania Immanuel Kant: „Z drugiej strony przez wolność rozumiem [...] zdolność do rozpoczęcia stanu z własnej woli, którego przyczynowość nie podlega zatem prawu natury, lecz z kolei innej przyczynie, która określiła go zgodnie z czasem. Wolność w tym znaczeniu jest czystą transcendentalną ideą [...]” (*Krytyka czystego rozumu*, B 560f, Weischedel ed. 4, 488f).

<sup>10</sup> Na temat związku pomiędzy myślą Kanta a myślą Szkota, który to związek można prześledzić aż po kwestie terminologiczne, zob. wkład Axela Schmidta.

imperatywem kategoriowym – nie arbitralnymi, ale jednak warunkowymi autodeterminacjami jednostki.

Abstrahując od fenomenologicznych<sup>11</sup> i antydualistycznych<sup>12</sup> interpretacji Kanta w XX wieku, pozostaje stwierdzić:

Kant nie wykazał [...], że przyjęte przez niego założenia dotyczące ludzkiego poznania są nieuchronne. Przynajmniej nie wykazał, że poznanie związane z rzeczywistością jest w ogóle ograniczone do poznania przedmiotów uwarunkowanych czasoprzestrzennie. Nie wykazał, że sama percepcja zmysłowa jest w stanie doprowadzić nas do kontaktu z rzeczywistością, i nie wykazał, że tylko to, co jesteśmy w stanie przedstawić w jednoznaczny sposób, może być przedmiotem uzasadnionego, a zatem naukowego poznania<sup>13</sup>.

Tym stwierdzeniem Béla Weissmahr zaleca krytykę Kanta inspirowaną przez Tomasza. Zgodność myślenia i bytu oraz zgodność determinacji i wolności można bowiem uzasadnić bez sprzeczności pomimo całej kantowskiej krytyki<sup>14</sup>. Kiedy człowiek wyjaśnia wszystko, co nie jest nim samym, przez analogię do własnej rzeczywistości, podąża za spostrzeżeniem, że wszelki odróżnialny byt jest zeterminowany przez wpisane w niego „bycie-w-sobie”<sup>15</sup>. Weissmahr konkluduje: „Bycie-w-sobie” jest fenomenem ducha. Materia jest rzeczywiście antytezą ducha; jest bowiem „nie-bytem-z-sobą”, tym, co jest zamknięte na wszelkie relacje (samoprzekroczenie)<sup>16</sup>. Nigdzie jednak materia nie istnieje sama w sobie. Kon-

<sup>11</sup> Zob. *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, hrsg. v. I. Römer, Berlin 2014.

<sup>12</sup> Zob. K. Müller, *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, w: *Kant und die Theologie*, hrsg. v. G. Essen, M. Striet, Darmstadt 2005, s. 129–161; K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. I: *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, s. 321–327.

<sup>13</sup> B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006, s. 31.

<sup>14</sup> „Bycie i myślenie mogą być rozumiane jako wzajemnie wykluczające się przeciwieństwa tylko wtedy, gdy ktoś od samego początku określił bycie jako to, co jest przeciwne myśleniu, przez co oczywiście oddzielił myślenie od bycia i zasadniczo uczynił je bez miejsca i bez związku. Nie należy się jednak dziwić, że po takiej operacji myślenie i byt nigdy nie mogą się połączyć. Doświadczając bytu jako tożsamości bytu i poznania w sobie jako bycia, mam również pierwotne doświadczenie tego, czym jest «duchowy sposób bycia», czym jest «duch». Tylko na tej podstawie mogę zrozumieć, czym jest «rzecz», «materia», tj. byt, który nie jest sam w sobie w pełnym (formalnym) sensie, a nie odwrotnie. «Pojęcie» bytu [...] nie jest zatem pierwotnie uzyskiwane z tego, co jest obiektywnie dane w sposób materialny, ale z bytu, który jest sam ze sobą, duchowy, «rozjaśniony» dla siebie, którym my sami jesteśmy” (B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes...*, przypis 12, s. 141f).

<sup>15</sup> Por. R. Spaemann, R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005, zwł. s. 223–247.

<sup>16</sup> Por. B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes...*, przypis 12, zwł. s. 142–159.

kretna materia, nawet na nieorganicznym poziomie rzeczywistości, zawsze charakteryzuje się przynajmniej podstawowym stopniem „bycia-w-sobie”. Całkowite wyobcowanie z samego siebie lub całkowity brak własnej tożsamości jest nie do pomyślenia. Istota, która nie byłaby w żaden sposób „sama ze sobą”, byłaby po prostu niczym. Stopień „bycia-z-sobą” określa rangę istoty<sup>17</sup>. Im bardziej istota jest sama ze sobą, tym mniej jest zdeterminowana; tym więcej ma możliwości. Aż do stworzenia, które nie tylko ma więcej możliwości, ale także wie o swoim „byciu-z-sobą” i dlatego może dobrowolnie decydować o byciu lub niebyciu tym, czym Stwórca chce, aby było<sup>18</sup>. Krótko mówiąc: Duch i wolność nie są tym, co przeciwstawia się naturze (determinizmowi) jako „całkowicie inne”, ale wręcz przeciwnie, są „wnętrzem” wszystkiego, co istnieje.

## TEOLOGICZNA RECEPCJA LIBERTARIAŃSKIEJ KONSEPCJI WOLNOŚCI

Teologiczna recepcja libertariańskiej koncepcji wolności (niekompatybilność determinizmu i wolności) miała dwa bardzo różne skutki.

<sup>17</sup> Podobnie jak B. Weissmahr, R. Spaemann, tak również H. Urs von Balthasar, który wyjaśnia: „Im bardziej istota może odnosić się (transcendować) do siebie, a tym samym także do innych, tym więcej «ja» lub «wewnętrzności» można jej przypisać i tym wyżej stoi w hierarchii form. Ponieważ roślina ma wyższy stopień wewnętrzności i samo-transcendencji niż kamień, a zwierzę stoi ponad każdą rośliną w analogiczny sposób, hierarchia rzeczywistości wynika niejako sama z siebie. Tylko człowiek może świadomie, a tym samym dobrowolnie lub swobodnie odnosić się do samego siebie (*reditio ad seipsum*), do bytu jako całości, a tym samym także do podstawy bytu, do Stwórcy”. Balthasar podsumowuje: „O ile jest to wewnętrzny punkt kulminacyjny świata, którego nie można jakościowo przekroczyć, można powiedzieć, że stopniowa struktura świata (postrzegana ontycznie i jednocześnie ewolucyjnie) zasadniczo zmierza w kierunku istoty ludzkiej” (H. Urs von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln–Trier 1987, s. 39).

<sup>18</sup> „Bycie-dla-siebie nie jawi się już jako cecha wśród innych, wspólna niezliczonym istotom, ale jako ta nieopisana rzecz, która odróżnia indywidualnego ducha od wszystkich innych, czyni go nieporównywalną wartością, której nie można przeważyć ani zastąpić niczym innym. Bycie otrzymuje wewnętrzną przestrzeń i jako taka ma nieskończoną wartość, której główną cechą jest bycie nieporównywalną, niepowtarzalną, opierającą się jakiegokolwiek klasyfikacji do ogółu, jakimkolwiek podporządkowaniu pod kategorię. Jako jednostki, pojedyncze istoty mogą wydawać się «przypadkami» gatunku lub rodzaju; jako osoby – jako duchowe przestrzenie, które są same dla siebie, każda z nich ma jedność bytu w sobie i nie może już być podporządkowana jako wielość innej jedności. Sam rdzeń bytu staje się tutaj subiektywny, a wraz z nim prawda. W tym aspekcie nie można już zakładać sfery ogólnych, bezosobowych «prawomocności» nadrzędnych wobec osób, pewnego rodzaju świata idei, który zawierałby w sobie prawdę uchwyconą przez osoby” (H. Urs von Balthasar, *Theologik*, vol. I: *Prawda świata*, Einsiedeln 1985, s. 212); także: *Josef Pieper, Wahrheit der Dinge*, w: tenże, *Werke*, Bd. 5, Hrsg. B. Wald, s. 99–179; zwł. s. 158–161; R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998, s. 144–157.

Pierwszy opisuje drogę od Ockhama przez teologię pozytywizmu nominalistycznej scholastyki do formuł *sola* reformatorów. W kontekście tego wkładu tylko tyle: jeśli Bóg, ponieważ jest absolutnie wolny, mógł również stworzyć zupełnie inny świat niż istniejący, to wszystko, co stworzone, jest absolutnie warunkowe; wtedy żadne stworzenie nie jest wyrazem boskich myśli ani boskiej woli; wtedy coś takiego jak teologia natury (teologia naturalna) nie jest nawet możliwe. Wtedy również stworzona natura Jezusa Chrystusa nie jest objawieniem, ale raczej ukryciem Boga pod jego przeciwieństwem (*Deus absconditus*). Inwektywy Lutra przeciwko wszelkiego rodzaju teologii naturalnej prowadzą do następującej konsekwencji: nie wiemy nic o Bogu na podstawie naszego własnego rozumu lub natury; jeśli coś o Nim wiemy, to dlatego, że przekazał lub dokonał tego w sposób nadprzyrodzony. Krótko mówiąc, z punktu widzenia Lutra poznanie Bożej prawdy lub Bożej woli wyłącznie przez wiarę (*sola fide*) i tylko przez Pismo Święte (*sola scriptura*) jest wyłącznie dziełem łaski (*sola gratia*). Krótko mówiąc, nominalistyczna niekompatybilność determinizmu i wolności zaowocowała, w formie protestantyzmu, teologiczną niekompatybilnością natury i nadnatury, rozumu i wiary, łaski i wolności.

Jak wiadomo, kontrreformacja jako uosobienie katolicyzmu podkreśla *et-et*: łaskę i wolność; wiarę i rozum; Pismo Święte i Tradycję. Aby doprowadzić tę dialektykę do sedna bez dodatkowych przypisów, można stwierdzić: z jednej strony, nominalistyczną niekompatybilność formuł *sola* protestantyzmu; z drugiej strony, kompatybilność formuł *et-et* katolicyzmu.

I co dość oczywiste, teologiczna recepcja libertariańskiej koncepcji wolności doświadcza w naszych czasach nowego wydania – tym razem nie w ramach chrześcijaństwa protestanckiego, ale katolickiego. Nie dlatego, że katolicka teologia przywłaszcza sobie formuły *sola* starego protestantyzmu; byłoby to niewytłumaczalnym anachronizmem po zastąpieniu starego protestantyzmu przez nowy protestantyzm<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Jeśli ktoś chce zrozumieć zastąpienie Starego Protestantyzmu Nowym Protestantyzmem zrodzonym przez Oświecenie, musi pojąć różnicę między Lutrem a Kantem. Tam, gdzie Kant powołuje się na prymat rozumu, Luter potępia rozum jako „dziwkę”. Tam, gdzie Kant mówi o autonomicznym samostanowieniu, Luter odwołuje się do nagiego posłuszeństwa. Lessing i Kant twierdzą, że boskie objawienie nie może nauczyć rozumu niczego, czego ten nie wiedziałby już wcześniej. Luter argumentuje przeciwnie: prawdziwa prawda jest dana człowiekowi tylko przez Chrystusa i Pismo Święte, a jej standardem nie jest rozum, ale posłuszeństwo wiary. Dopiero w epoce oświecenia protestantyzm pożegnał się z Lutrowym rozumieniem Pisma Świętego i objawienia oraz z przywiązaniem do kościelnej jedności konfesyjnej. Dla „neoprottestantów”, którzy sami siebie tak nazywają, nie jest już ważne to, co mówi Pismo, ale to, że przekazuje ono nową świadomość. Myślenie Lutra nie ma być przyjmowane, ale prowadzone do własnych konsekwencji. Albowiem – tak argumentują „neolodzy” – Reformator postanowił uwolnić chrześcijaństwo od wszystkiego, co zewnętrzne (Magisterium, dogmaty, obrządk

Wręcz przeciwnie, część najnowszej teologii katolickiej rozwija formuły *sola*, opierając się na libertariańskiej koncepcji wolności, która była kontynuowana od Szkota przez Ockhama do Kanta i która tym samym dialektycznie zaprzecza protestantyzmowi: zamiast *sola fide* stwierdzenie *sola ratione*; zamiast *sola gratia* stwierdzenie *sola autonomia*<sup>20</sup>.

## DWÓCH RZECZNIKÓW LIBERTARIAŃSKIEJ AUTONOMII

Przyjrzyjmy się najpierw dwóm przedstawicielom katolickiej wersji niekompatybilności wolności i determinizmu, którzy są obecnie uznawani za nowatorskich przywódców całej szkoły.

### MAGNUS STRIET

Fryburski teolog fundamentalny Magnus Striet wielokrotnie odnosi się do wolności „jako ostateczności”<sup>21</sup>. Bóg, jeśli istnieje, jest postulatem ludzkiej wolności, ale sama wolność jest faktem. Striet nie kwestionuje faktu, że fakt ten może być kwestionowany. Albowiem – jak to uzasadnia – „żadna naturalistyczna próba nie była jeszcze w stanie wyjaśnić, że osoba, która mówi do siebie «ja», odnosi się w świadomy sposób do «świata» i w jedność z nim ponownie do siebie”<sup>22</sup>. Naturalisty Friedricha Nietzschego nie przekonał ten argument.

To, co najbardziej odróżnia mnie od metafizyków, jest następujące: nie przyznaję im racji, że to „ja” myśli: raczej traktuję samo „ja” jako konstrukcję myśli, tej samej rangi co „substancja”, „rzecz”, „jednostka”, „cel”, „liczba”: a więc tylko jako fikcję regulatywną,

---

i prawo). Jego stwierdzenia na temat jedyne prawdziwego wyznania nie powinny być zatem dłużej wiązane z zewnętrznymi formułami. Prawdziwe wyznanie jest wewnętrznym przekonaniem każdego człowieka. To właśnie prymat „wnętrza” nad „zewnątrzem” łączy protestantyzm z Oświeceniem. Tak jak dla Kanta prawda nie jest właściwością bytu, ale świadomości, tak Nowi Protestanci nie szukają prawdziwego chrześcijaństwa zewnątrz, ale wewnątrz: w świadomości każdego wierzącego.

<sup>20</sup> Słowo „autonomia” nie jest znane w klasycznej łacinie starożytności, ale zostało włączone do *Lexicon recentis latinitatis* (wyd. przez Libreria Editrice Vaticana; wyd. niemiecki Lempertz, Königswinter 1998). Klasyczna parafraza autonomii brzmi: *sui ipsius moderatio*.

<sup>21</sup> „Samemu faktowi nie można zaprzeczyć, wolność jest – czego już nie można obalić, ponieważ [...] nawet ścisły naturalista twierdzi dla siebie to, czego istnieniu jednocześnie zaprzecza: Wolność jako bycie aktywnym” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg 2018, s. 54).

<sup>22</sup> M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen*, Freiburg 2022, s. 118.

za pomocą której w świat stawania się wpisuje się pewien rodzaj trwałości, a w konsekwencji „poznawalności”<sup>23</sup>.

Podczas gdy ateista Nietzsche wyjaśnia, że antynaturalistyczne rozróżnienie ego od nie-ego może być zapewnione tylko przez Boga (gdyby istniał), to Striet opisuje rozróżnienie między ego i nie-ego jako oczywiste. W przeciwieństwie do Nietzschego Striet chce wierzyć w istnienie Boga. Ale ponieważ istnienie Boga, w przeciwieństwie do istnienia własnej wolności, jest dyskusyjne, należy – wyjaśnia wbrew Kartezjuszowi i w odniesieniu do Kanta – nigdy nie mówić o wolności w odniesieniu do Stwórcy; wolność nie objawia się poprzez wiarę w Boga, ale poprzez jej samorealizację; jest zatem natychmiast pewna. Striet konsekwentnie nazywa ludzką wolność „samorodną”<sup>24</sup>. „Cud”<sup>25</sup> tej „samo-oryginalności” jest w istocie wycofany z przyczynowej logiki myślenia człowieka; ale kantysta może również wierzyć w „cud”, który jest oczywisty.

Striet odnosi się do Kanta przez cały czas – ale z wnioskami, których sam Kant nie wyciąga. Kant opisuje ludzką wolność jako niemożliwą do wyprowadzenia z jej natury, ale nie jako „samo-pochodzącą”. Stwierdza jedynie, że nikt nie jest w stanie wyjaśnić, w jaki sposób skutki wolnej woli, których nie można wyprowadzić z natury, powstają w naturze<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, München 1988, s. 526.

<sup>24</sup> „Drażliwą kwestią między Menke a mną jest pytanie, czy ludzka wolność musi być myślna jako samo-pochodząca. Wciąż nie widzę, w jaki sposób wolność, która jest uwarunkowana na wiele sposobów, ale nigdy nie może stać się w pełni przejrzysta dla samej siebie, może być pomyslna, jeśli nie zakłada się transcendentalnie logicznie momentu samorodności, tj. pierwotnej decyzji wolności wobec samej siebie, która wprawdzie została utracona w ciemności biografii, tj. nie może być zrekonstruowana jako punkt” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit...* przypis 20, s. 59f). To, że Striet przyciąga tym stwierdzeniem zarzut fideistycznego decyzyonizmu, zostało szczegółowo wyjaśnione w: Th. Schärfl, *Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte*, ThPh 93 (2018), s. 321–365.

<sup>25</sup> M. Striet, *Błaganie – sprawa oczywista? Nie i tak*, w: tenże, *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, s. 107–123, tutaj: „Zmiana w perspektywę «ja», kiedy dziecko mówi «ja» na «siebie» i ma na myśli «siebie», jest nadal tajemnicą, o ile nie jest jasne, jak i dlaczego to się dzieje. Zakłada się jednak, że jest to fakt, o ile ludzie zakładają zdolność «ja-mówię» i moralną możliwość odpowiedzialności” (tenże, *For a Church of Freedom*, przypis 21, s. 41).

<sup>26</sup> Odnosząc się do Kanta, Jürgen Habermas zauważa: „Tym, co pozostaje enigmatyczne [...], jest «mentalna przyczynowość» neurologicznie wytłumaczalnych ruchów ciała przez zrozumiałe intencje. Jeśli zasymilujemy ten rodzaj programowania do naturalnej przyczynowości, coś istotnego zostanie utracone, a mianowicie relacja warunków ważności, bez której treści propozycyjalne i postawy pozostają niezrozumiałe” (*Freiheit und Determinismus*, w: tenże, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, s. 155–186, tutaj s. 179).

Nie chcąc twierdzić, że już Wilhelm z Ockham mówi o wolnej decyzji Boga dotyczącej jego własnej natury, Striet chce konsekwentnie przemyśleć swój nominalizm do końca. Bóg musi bowiem odpowiadać libertariańskiej autonomii człowieka. Striet dosłownie:

To, czy Ockham rzeczywiście przeprowadził już tę radykalną intensyfikację w myśleniu o wolności Boga do ostatniej konsekwencji, jest kwestią ockhamowskiej egzegezy [...]. Ale jeśli Bóg nie jest po to, aby ponownie koniecznie realizować swoje istnienie, ale polega to właśnie na tym, że jest tak radykalnie wolny, że to, z czym ten Bóg się wiąże, musi być również wytwarzane przez niego samego, to dotyczy również różnicy między dobrem a złem. Być może nie jest to jeszcze Ockham, ale moim zdaniem jest to spójne<sup>27</sup>.

Innymi słowy, Bóg w rzeczywistości ustanowił siebie jako miłość i wolę współkochanków. Mógł wybrać inaczej. A czego Striet nie chce wykluczyć: Bóg może – patrząc czasowo – określić się inaczej w przyszłości niż w przeszłości<sup>28</sup>. W ramach radykalnego nominalizmu M. Striet Bóg – w przeciwieństwie do człowieka – przypisujący sobie wolność, nie jest nawet związany imperatywem kategorycznym, nie mówiąc już o trynitarnej miłości, która jest jego „naturą” w credo chrześcijaństwa. Jeśli Bóg jest kochający, to tylko dlatego, że faktycznie chce być kochający lub jest interpretowany przez teologów (np. von Striet) – pomimo kwestii teodycei – jako „drogi Bóg”.

## SASKIA WENDEL

Saskia Wendel – obecnie równie konsekwentna zwolenniczka libertariańskiego myślenia o autonomii, co Striet – była przez długi czas wierną uczennicą swoich intelektualnych ojców Hansjürgena Verweyena i Klause Müllera. Obaj wyjaśniają autonomię lub bezwarunkowość ludzkiej wolności za pomocą koncepcji obrazu opracowanej najpierw przez Anzelma<sup>29</sup>, a następnie także przez Kartezju-

<sup>27</sup> M. Striet: *Für eine Kirche der Freiheit...* (Anm. 21), s. 58.

<sup>28</sup> Istnieje „wtedy również możliwość, że Bóg będzie chciał inaczej niż wcześniej” (M. Striet: *For a Church of Freedom...*, [Notatka 21], s. 58).

<sup>29</sup> „Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago” (A. von Canterbury, *Monologion*, w: *Opera omnia* I, Hrsg. F.S. Schmitt, reprint wyd. edynburskiego, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, s. 7–87, c. 38 [24–26]). „Związłą i jasną definicję obrazu można prawdopodobnie znaleźć po raz pierwszy u Anzelma z Canterbury, który używa tego terminu (wraz z terminem «Słowo»), aby wyjaśnić relację Syna i Ojca w Trójcy: «ponieważ Słowo jest dokładnie tym, czym jest jako słowo lub obraz wobec innego (lub: innego), ponieważ jest tylko słowem lub obrazem czegoś (lub: kogoś)»” (H. Verweyen, *Ostatnie słowo Boga. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, s. 157).

sza i Fichtego. Kluczowe jest tu spostrzeżenie, że obraz jest tym doskonalszy, im doskonalszy jest jego pierwowzór. Klaus Müller zauważa:

Obraz, o którym mówi Fichte, jest całkowicie na usługach przedstawianego. Obraz jest obrazem w takim stopniu, w jakim nie jest niczym sam dla siebie. [...] Materia jest całkowicie nieistotna dla obrazu. Obraz jest tym lepszy, im mniej odwraca uwagę od rzeczy reprezentowanej przez jego naturę. Co więcej, jest to całkowicie nieistotne dla tego, co jest za pomocą jakich mediów przedstawiane. To znaczy, mówiąc transcendentalnie: Ta materialna strona nie należy do istoty obrazu. Bycie obrazem jest wystarczająco określone pod względem tego, co jest dla niego konieczne, przez fakt, że obraz nie jest niczym samym w sobie, ale czystym wyglądem tego, co jest przedstawione. Jeśli «obraz» jest myślany transcendentalnie w ten sposób, to pojęcie to faktycznie udaje się myśleć absolut i skończoność razem w taki sposób, że absolutność tego, co koniecznie nieuwarunkowane, nie jest potajemnie ograniczona przez to, co uwarunkowane, a tym samym całkowicie unieważniona<sup>30</sup>.

Początkowo Wendel skierowała tę koncepcję obrazu przeciwko sposobowi, w jaki Striet mówił o samo-pochodzeniu ludzkiej wolności. Poprzez swoją alternatywę chciała powiedzieć: zależność od Stwórcy i prawdziwa autonomia nie stoją ze sobą w sprzeczności. Jeszcze w 2015 roku – w publikacji poświęconej swojemu nauczycielowi Klausowi Müllerowi – oświadczyła:

Bóg ukazuje się jako świat, przedstawia się jako wszechświat, ustanawia siebie jako swój obraz we wszechświecie w ogólności i w każdym indywidualnym świadomym życiu w szczególności. [...] Ani świat nie jest Bogiem, ani nie jest w Bogu, ale jest Jego obrazem. W tym jest on, z jednej strony, jednym z Nim, będąc Jego obrazem i pochodząc od Niego lub przez Niego ustanowiony, a z drugiej strony, odrębny od Niego jako Jego obraz<sup>31</sup>.

Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko ten cytat, myślenie Saski Wendel o wolności różni się tylko nieznacznie od myśli Akwinaty. Jeśli bowiem całe stworzenie jest obrazem boskiego Logosu, to człowiek jest sobą (prawdziwie rozumnym i prawdziwie wolnym) w takim stopniu, w jakim odpowiada Logosowi umieszczonemu w stworzeniu poprzez rozpoznanie i działanie. Wolność człowieka nie jest wtedy wolnością wyboru, nie jest „taką czy inną zdolnością”, ale wyłącznie zdolnością do coraz głębszego rozpoznawania prawdy objawionej przez Logos Stwórcy

---

<sup>30</sup> K. Müller, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008, s. 544.

<sup>31</sup> S. Wendel, *Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten*, w: *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, FS Klaus Müller zum 60. Geb., hrsg. v. S. Wendel, Th. Schärfl, Regensburg 2015, s. 225–239, tutaj: s. 237f.

i do pragnienia jej praktycznego potwierdzenia. Hansjürgen Verweyen – a jeszcze kilka lat temu zgodziłaby się z nim jego uczennica Saskia Wendel – konkluduje<sup>32</sup>: Gdyby człowiek potwierdzał i żył prawdą i dobrem, na które zawsze jest już ukierunkowany, bez żadnych pozostałości oporu, wówczas byłby doskonałą realizacją ludzkiej wolności i jednocześnie najwyższym możliwym objawieniem boskiego Logosu. Innymi słowy, Jezus ukazany w Nowym Testamencie był, jako doskonale posłuszny swojemu *Abba*, jednocześnie niezrównanie wolną istotą ludzką.

W swojej najnowszej pracy zatytułowanej *Believing in Freedom* Saskia Wendel nie porzuciła charakterystyki ludzkiej wolności jako obrazu Boga. Nadal nie opisuje ludzkiej wolności jako „samo-pochodzącej”, ale jako „obraz Boga w człowieku”. Jednak przez obraz Boga w człowieku rozumie ona jedynie zdolność do zachowywania się w taki czy inny sposób. W swojej nowszej pracy Wendel wyznaje ten sam nominalizm, za którym opowiada się Striet. Bóg – ona również deklaruje – musi być uważany za absolutnie wolnego; w ten sposób może zdecydować się być kochającym lub złym; w ten sposób jego wolność jest byciem-mogącym-być-takim-lub-innym. Krótko mówiąc, jego wolność jest absolutnym samostanowieniem. I odpowiednio, boska wolność człowieka. Ma on „do dyspozycji wszystko to, co ma również Absolut [...], choć w skończonej formie i urzeczywistnieniu”<sup>33</sup>.

Można mówić o zwrocie w myśleniu Wendla. Bowiem wspomniana koncepcja obrazu Anzelma i Fichtego, którą podziela ze swoimi nauczycielami Verweyem i Müllerem na przykład w rozprawie habilitacyjnej poświęconej Mistrzowi Eckhartowi<sup>34</sup>, zostaje poddana radykalnej rewizji w jej nowszych publikacjach. W wydanej w 2021 roku książce zatytułowanej *Believing in Freedom* deklaruje:

Jeśli Bóg daje siebie jako obraz, nie daje w nim żadnej konkretnej treści, którą później musimy tylko zaakceptować i ratyfikować. Jeśli Bóg daje siebie, daje również wolność

<sup>32</sup> „Gdyby wolność była zasadniczo ambiwalencją w odniesieniu do dobra i zła, a nie wyłącznie «zdolnością do zachowania słuszności woli dla niej samej», to w zasadzie nie można by jej pomyśleć w ramach tego, jak byt może trwać «poza» Bogiem: jako jego obraz i jego konieczne warunki możliwości” (H. Verweyen, *Wstęp*, w: A. von Canterbury, *Prawda i wolność. Cztery Traktaty*, Chrześcijańscy Mistrzowie 15, Einsiedeln 1982, s. 9–33, tutaj: 22). „Oznaczenie rzeczy ich pierwotnym słowem [...], które jest jasne samo dla siebie, musi ponownie ustanowić skończoną wolność jako swoje własne przeznaczenie, tak że wygląd najwyższej prawdy dochodzi do pełnego odbicia i jest naprawdą niczym poza Bogiem i Jego obrazem. Gdyby istniał jakikolwiek inny racjonalny motyw poza «słusznością woli, zachowaną dla niej samej», rozum i Słowo Boże rozpadłyby się” (tamże, s. 21).

<sup>33</sup> S. Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2021, s. 62.

<sup>34</sup> Por. S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratio Fidei 15, Regensburg 2002, zwł. s. 93–131.

tym, których daje jako siebie; wolność do rozpoczęcia, do wprowadzenia czegoś nowego, przekonań, norm, wartości, struktur, nawet przekonań religijnych, a także do swobodnego zachowania, a tym samym do zmiany. Bycie obrazem nie wiąże się więc ani z autodestrukcją, ani z rezygnacją z samostanowienia. Wręcz przeciwnie, zakłada to autonomię, ponieważ w przeciwnym razie nie byłoby zgodności z boską wolnością; Bóg osadza się w otoczeniu innej wolności, a to oznacza również: w otoczeniu autonomii<sup>35</sup>.

Dla porównania, Anzelm z Canterbury wyjaśnia wolność jako determinację ludzkiej woli do bycia właściwą (do bycia tym, czym powinna być według Stwórcy). A przynajmniej późny Fichte opisuje ideał ego, które jest całkowicie pochłonięte byciem niczym innym jak obrazem absolutnie prawdziwego i dobrego (Boga)<sup>36</sup>. Wendel sama wskazuje, że Fichte coraz bardziej oddalał się od Kanta<sup>37</sup>. Wyjaśnia:

Fichte'a koncepcja obrazu zakładała, że „nic w ogóle nie pozostaje człowiekowi [...] do wyboru. Jeśli zdecyduje się nie uczynić siebie lub nie chcieć uczynić siebie obrazem Boga [...], jest w błędzie, a błąd ten nie jest epistemologiczny, ale jest rozumiany etycznie w sensie winy, religijnie mówiąc: grzechu. W kantowskiej terminologii prowadzi to jednak ostatecznie do „złej metafizyki” lub „dogmatycznej pretensji”, a na poziomie etycznym i politycznym do nieliberalnej etyki wraz z odpowiadającymi jej (religijno-) politycznymi konsekwencjami<sup>38</sup>.

Z punktu widzenia Kanta objawienie jest niczym innym, jak tylko zewnętrznym wyzwaczem lub katalizatorem wglądu, który rozum człowieka mógł rów-

<sup>35</sup> S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 142.

<sup>36</sup> „Dopóki człowiek wciąż pragnie być czymś samym w sobie, Bóg nie przychodzi do niego, ponieważ żaden człowiek nie może stać się Bogiem. Ale gdy tylko zniszczy siebie w sposób czysty, całkowicie i do korzenia, Bóg sam pozostaje i jest Wszystkim we Wszystkim. Człowiek nie może stworzyć Boga dla siebie; ale może zniszczyć siebie jako rzeczywiste zaprzeczenie, a wtedy pogrąży się w Bogu” (J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Werke*, Bd. V, Hrsg. I.H. Fichte, Berlin 1971, s. 397–580, tutaj: s. 518). „Panie! Niech się stanie tylko moja wola [...] jest to oczywista niemoralność [...] i prawdziwe bluźnierstwo świętej i błogosławionej woli Bożej. Z drugiej strony, wyrazem stałej postawy prawdziwie moralnych i religijnych jest modlitwa: Panie, niech się dzieje wola Twoja, a przez nią i moja; albowiem nie mam innej woli jak tylko, aby się stała wola Twoja” (tamże, s. 522). „Tak jak Bóg chce, aby nikt nie znalazł pokoju i odpoczynku poza Nim i aby każdy był nieustannie trapiiony i gryziony aż do zniszczenia siebie i zwrócenia się do Boga, tak samo będzie z człowiekiem oddanym Bogu” (tamże, s. 546).

<sup>37</sup> Por. S. Wendel: „*Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!*“ (*Mk 15,39*). *Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hrsg. v. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 89–119, tutaj: 93f.113.

<sup>38</sup> S. Wendel: *In Freiheit glauben...*, s. 66.

niez sam wytworzyć. Fichte jednak rozwija tezę, że tak jak każda istota ludzka budzi się do siebie tylko poprzez uznający akt innej istoty rozumnej, tak historycznie zapośredniczone zwrócenie się do Boga – innymi słowy „objawienie” – sprawia, że rozum i wolność zwróconej do niego istoty ludzkiej są w ogóle możliwe<sup>39</sup>.

Dla Wendel, podobnie jak dla Striet, o pojawieniu się chrześcijaństwa w nożności decyduje przyjęcie libertariańskiej koncepcji wolności lub – co jest tego odpowiednikiem – granica między Kantem a Fichtem. Kant opowiada się za nieprzystawalnością determinacji i wolności lub za wolnością polegającą na możliwości zrobienia tego i tamtego. Fichte opowiada się za zgodnością determinacji i wolności lub za koncepcją bezpośredniej proporcjonalności prawdy i wolności. Z punktu widzenia Fichtego – jak krytykuje Wendel – ludzka wolność odnosi sukces tylko wtedy, „gdy się poddaje, niszczy samą siebie, gdy czyni się całkowicie przezroczystą dla objawienia się Boga, a tym samym odpowiada swojemu rzeczywistemu pochodzeniu, własnej bezwarunkowości opartej na relacji obrazu”<sup>40</sup>.

Wendel konkluduje: ten, kto odróżnia prawdziwą wolność od fałszywej wolności Fichtego, zdradził libertariańskie myślenie o wolności, a tym samym najważniejsze osiągnięcie nowoczesności. Krytykuje ona bowiem Fichtego, który zawsze już wie:

[...] na czym polega wolność, jaka jest jej treść, dlaczego powinna być, a przede wszystkim: czym „powinna” być. Jeśli tego nie robi, czyni siebie winną lub grzeszy, ponieważ odmawia upodobnienia się do obrazu Boga [...]. Krótko mówiąc, tylko wolność skoncentrowana na Bogu jest „prawdziwą” wolnością. W kategoriach etycznych oznacza to [...] jasne wyobrażenie o tym, jak istoty ludzkie mają żyć „dobrze”, a jak nie<sup>41</sup>.

Wendel łączy swoją krytykę Fichtego z samookreśleniem się jako kantystka. Bezwarunkowa powinność, którą Kant wpisuje w rozum praktyczny człowieka, nie jest – uzasadnia swoje stanowisko – materialnie zdeterminowana od samego początku, ale sformułowana tak formalnie i otwarcie, że różne określenia dobrego życia są z nią zgodne. Wendel postuluje zatem zastąpienie „odgórnej moralności” „etyką oddolną” i analogicznie zastąpienie „odgórnego Kościoła” „oddolnymi wspólnotami”<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Tamże

<sup>40</sup> S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 63.

<sup>41</sup> Tamże, s. 65.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 66, 122.

## KONSEKWENCJE LIBERTARIAŃSKIEJ AUTONOMII

Libertariański zwrot, którego Striet i Wendel oczekują od swojego Kościoła, polega na tym, że nie rozumie on już rzekomych treści objawienia jako niezależnych od podmiotu spostrzeżeń rozumu teoretycznego, ale jako twierdzenia rozumu praktycznego.

Wendel podsumowuje swój teologiczny libertarianizm w formule: Objawienie nie jest podstawą wiary, lecz kategorią interpretacji. Wiara – wiara w odróżnieniu od przekonań – jest, jak wyjaśnia, tak bezpodstawna, jak decyzja ego, by chcieć być wolnym. Wiara nie zawdzięcza siebie wcześniejszemu objawieniu, ale jest zawsze transcendentnie wcześniejsza od niego. Osoba, która identyfikuje treść jako objawioną, musi już wierzyć, zanim zinterpretuje doświadczenie jako objawione. Wiara jest – wtóruje mu Striet – „zawsze pochodzenia antropogenicznego”<sup>43</sup>. Dlatego też, konkluduje Wendel<sup>44</sup>, odwołując się do eseju Theodora W. Adorna<sup>45</sup>, objawienie nie jest bardziej powodem wiary niż łaska jest powodem ludzkiej wolności. Wiara, która jest religijna, zawsze odnosi się do tego, co bezwarunkowe, ale to, czy jest to bezwarunkowe, jest określane przez samego wierzącego – nie autonomicznie, ale autonomicznie z powodów, które sprawdzają się dyskursywnie.

Kant – jak wyjaśniają Striet i Wendel – udowodnił, że nie można wiedzieć, czy Bóg istnieje, nie mówiąc już o tym, kim jest<sup>46</sup>. Dlatego wszystkie normy i dogmaty identyfikowane przez systemy religijne jako treści objawione muszą zostać zrelatywizowane jako historycznie uwarunkowane interpretacje wspólnot wiary i wykazane jako zasadniczo zmienne. Rozum teoretyczny, przynajmniej w odniesieniu do Boga, nie może wyjść poza opinie i spekulacje; dotyczy to również –

<sup>43</sup> M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, s. 46. Striet zauważa: „Kiedy Rainer Forst [*Normativity and Power. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2018, s. 129] zwięźle stwierdza, że «rozumna wiara» wie, «że jest wiarą», to ludzie wykształceni w filozofii od czasów Kanta od razu wiedzą, o co chodzi” (tamże).

<sup>44</sup> S. Wendel, „*Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!*”, przypis 36, s. 101.

<sup>45</sup> „Abym mógł przyjąć wiarę w objawienie, musiałaby ona mieć władzę nad moim rozumem, który już z góry zakładał, że ją przyjąłem – nieunikniony krąg. Jeśli zgodnie z wysoką doktryną scholastyczną moja wola jest dodana jako wyraźny warunek wiary, to nie można uciec z tego kręgu. Wola byłaby możliwa tylko tam, gdzie już istnieje przekonanie o treści wiary, czyli dokładnie to, co można osiągnąć jedynie za pomocą aktu woli” (Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, w: tenże, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1980, s. 20–28, tutaj: 25f). Por. Adornowski odbiór Striet w: *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 27, 53.

<sup>46</sup> „To nie Bóg wypowiada się biblijnie, ale człowiek, który stara się określić, która koncepcja Boga może być akceptowalna” (M. Striet, *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 42). „Kiedy mówi się o objawieniu historycznym, wydarzenia historyczne są interpretowane jako wydarzenia objawienia” (M. Striet, *For a Church of Freedom...*, przypis 21, s. 48).

zdaniem obu libertarian – „twierdzeń” uznanych za nieodwracalne przez autorytet Kościoła katolickiego. Striet wyjaśnia, że nie ma sakramentalnej reprezentacji Chrystusa w Kościele. Ten, kto urzeczywistnia miłość przeżywaną przez Jezusa poprzez własną praktykę, jest *eo ipso* sakramentem Nazarejczyka<sup>47</sup>.

Striet wyjaśnia, że Kościół jest zachowany od błędu na podstawie otrzymywanego codziennie eucharystycznego wcielenia w Chrystusa, a nie poprzez instytucję następców apostołów lub przynajmniej na podstawie obiecanej jej pomocy, co jest myśleniem życzeniowym, obalonym przez historię<sup>48</sup>. Każdy autorytet nauczania – czy to teologów, czy następców apostołów – należy mierzyć wyłącznie wiarygodnością jego argumentów. Przy tej okazji pyta:

Czy zatem jeśli stanowiska magisterialne zostaną zidentyfikowane jako dyskryminujące, należy kontynuować globalną dyskryminację, dopóki w Kościele powszechnym nie zostanie osiągnięty wgląd w to, że istnieją tożsamości seksualne, które nie należą do większości społeczeństwa identyfikującego się jako heteroseksualne i które mimo to mogą być oczywiście przeżywane w wolności?<sup>49</sup>

#### Wizja Kościoła Strieta:

Jeśli mogę wyrazić marzenie: Oczekuje się, że zostanie ogłoszone z najwyższym autorytetem, iż nie może istnieć nieomylna wiedza i tylko konieczność ciągłego *aggiornamento* jest nieomylnie pewna<sup>50</sup>.

#### Według Wendel:

Wolni wierzący nie są wasalami boskiego pana, nie są „urzędnikami bytu”, jak krytycznie zauważył Peter Sloterdijk<sup>51</sup>, nie są poddanymi wszechmocnego suwerena, od którego

<sup>47</sup> „Sakramentalność nie może oznaczać nic innego, jak tylko to, że istnieje bezwarunkowe «tak» Boga dla każdego człowieka, ostatecznie objawione w historii Jezusa. [...] Sakramentalność oznacza zatem, że w przestrzeni Kościoła ludziom symbolicznie obiecuje się tę nadzieję [...]” (M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, przypis 21, 126f).

<sup>48</sup> „Czy istnieje zatem wiarygodna wspólnota interpretacji w Kościele, ponieważ żyje on w jedności z Chrystusem lub nie może błędzić z uwagi na asystencję Ducha, jest [...] bardzo wątpliwe” (M. Striet, *Für eine Kirche der Freiheit...*, s. 72).

<sup>49</sup> Tamże, s. 70.

<sup>50</sup> M. Striet, *Vaticanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, hg. v. Th. Dietrich, Th. Herkert, P. Schmitt, Freiburg 2015, s. 102–115, tutaj: s. 112.

<sup>51</sup> P. Sloterdijk, *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt 2001, s. 23.

wymaga się posłuszeństwa. Sukcesja w wierze różni się od podążania w posłusznym podaniu, a ci, którzy wierzą, mogą, i mogą to robić pod każdym względem i dosłownie w wyprostowanej postawie, a nie na kolanach<sup>52</sup>.

Libertarianie uważają, że izomorfizm myślenia i bycia zakładany przez analityczną filozofię języka jest tak wyraźnie obalony przez historię filozofii i teologii<sup>53</sup>, że z ich punktu widzenia tylko ideolodzy wciąż się go trzymają; ponieważ wszystko, co ludzie uznali za objawione przez Boga, można zdema-skować jako historycznie uwarunkowany konstrukt pewnych interpretatorów<sup>54</sup>. I Striet:

Bóg Jezusa, tak jak go pojęciowo zrekonstruowałem, nie ma [...] moim zdaniem żadnych złych szans. Istnieje jednak tylko w kręgu refleksji, jest Bogiem świadomości, co chętnie przyznaję<sup>55</sup>.

Dalej pisze: „Zwracam uwagę, że interpretacja życia i osoby Jezusa jako samoobjawienia się Boga jest narracją, interpretacją”. Striet deklaruje, że mówienie o uwolnieniu prawdy jest po prostu mylące. „To, co istnieje, to powody, które trzeba udowodnić”<sup>56</sup>. To, co istnieje, to „działanie z wolności, które następnie, jeśli chce być wolne, wyłącza dla siebie powody”<sup>57</sup>. Striet powołuje się na berlińskiego filozofa Herberta Schnädelbacha, który na przełomie tysiącleci zasłynął z kąśliwej oceny dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa<sup>58</sup>. Wraz z nim propaguje tezę: wszędzie tam, gdzie społeczeństwo wie o warunkach, które zdeterminowały genezę jego wartości, struktur i instytucji, stało się ono w końcu „autorefleksyjne”, a tym samym „nowoczesne”<sup>59</sup>.

---

<sup>52</sup> S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 143.

<sup>53</sup> Wraz ze swoim długoletnim asystentem Martinem Breulem Saskia Wendel przedstawiła projekt „praktycznej metafizyki” na teoretycznej podstawie, w której poszukuje się przekształcenia poznania w teologię działania lub nadziei. Por. S. Wendel, M. Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020.

<sup>54</sup> M. Striet: *Ernstfall Freiheit...*, przypis 20, s. 41n.

<sup>55</sup> Tamże, przypis 20, s. 89.

<sup>56</sup> Tamże, s. 148.

<sup>57</sup> Tamże, s. 9.

<sup>58</sup> H. Schnädelbach: *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, „Die Zeit” 11.05.2000, s. 6–12.

<sup>59</sup> Por. H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des „animal rationale”*. *Vorträge und Abhandlungen*, Bd. II, Frankfurt 1992, s. 431–446.

Libertarianie wzywają chrześcijaństwo do zwrócenia się ku praktyce<sup>60</sup>. Bo – jak zachwyca się Wendel – we wspólnocie działania opartej na praktycznym rozumie wiara nie jest już „oparta na zwykłym autorytecie, nie dlatego, że ktoś inny zaproponował tę wiarę, ponieważ inni ją przekazali lub ponieważ używam jej jako hipotezy wyjaśniającej niewytłumaczalne, ale na podstawie mojego własnego wglądu w rozum”<sup>61</sup> – w skrócie: *sola razione* i *sola autonomia*.

Wolność, która jest prawem samym w sobie, zawsze może być taka lub inna. Dlatego chrześcijaństwo zdeterminowane przez libertariańską wolność jest zasadniczo pluralistyczne, zdolne do zmian i innowacyjne. Ale te atrybuty – jak podkreślają Striet i Wendel – nie są synonimem relatywizmu. Nie jest tak z dwóch powodów: po pierwsze, ponieważ bezwarunkowa powinność (imperatyw kategoryczny) jest wpisana w rozum praktyczny; a po drugie, ponieważ indywidualne determinacje i opcje muszą być dyskursywnie udowodnione. Tak jak Jürgen Habermas łączy swój kantyzm z obowiązkiem jednostki do komunikacyjnej probacji, tak też czynią Striet i Wendel. Oboje kantyści odnoszą się do teologicznej recepcji Jürgena Habermasa przez Helmuta Peukerta. Wraz z nim Wendel deklaruje:

Wiarą jest sama w sobie *praxis*, która jako *praxis*, tj. w konkretnym działaniu komunikacyjnym, zapewnia o Bogu innych i stara się dowieść tego zapewnienia w działaniu. Wiara w zmartwychwstanie Jezusa jest [...] działaniem komunikacyjnym. Jako praktyczna solidarność z innymi oznacza potwierdzanie rzeczywistości Boga dla nich i dla własnej egzystencji<sup>62</sup>.

Myślenie życzeniowe, takie jak natychmiastowy dostęp każdej indywidualnej istoty ludzkiej do woli Bożej w postaci sumienia, a nawet katolickie przypisywanie sobie apostołskiego urzędu nauczycielskiego, który – nierozzerwalnie związany

<sup>60</sup> „Wiara nie odnosi się – luźno według Immanuela Kanta – ani do pytania «Co mogę wiedzieć?», ani do pytania «Dlaczego cokolwiek jest w ogóle, a nie raczej nie?», ale do pytania «Na co mogę mieć nadzieję?», które jest ściśle związane z pytaniem «Co powinienem zrobić?». Dla rozumu teoretycznego poznanie Boga jest niemożliwe, ponieważ uwikłany jest on w transcendentalną iluzję i spekulatywny dogmatyzm, gdy stara się udowodnić istnienie Boga, ponieważ wiedza o Bogu wykracza poza sferę możliwego doświadczenia. Jednak w perspektywie kantowskiej niemożność teoretycznej wiedzy o Bogu prowadzi do moralnej wiary w Boga, którą również można racjonalnie wykazać, co różni się od jedynie subiektywnego myślenia lub utrzymywania tezy o istnieniu Boga; wiara moralna opiera się na pewności faktu bezwarunkowej powinności i wynikającym z niej ideale” (S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 113).

<sup>61</sup> Tamże, s. 114 n.

<sup>62</sup> H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 2009, s. 331; por. S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, s. 116 n.

z Chrystusem – oddziela duchowo inspirowane fałszywe doktryny od błędnych doktryn, należy – deklaruje Striet – bez złudzeń porzucić. Chrześcijaństwo może i powinno wprowadzać swoje hipotezy i interpretacje do odpowiednich dyskusów społeczeństwa jako całości. Ale odmawia się mu punktu widzenia Boga<sup>63</sup>.

## ALTERNATYWA: AUTONOMIA TEONOMICZNA

Niniejszy artykuł poświęcony jest przede wszystkim genezie i teologicznym konsekwencjom libertarianizmu doprowadzonego do jego logicznej konkluzji. Dlatego też kontr-model – zwany „autonomią teonomiczną” – zostanie jedynie pokrótce przypomniany.

Wszyscy ci, którzy są zaznajomieni z historią teologii, kojarzą nazwisko wielkiego francuskiego myśliciela Maurice’a Blondela z kompatybilnym terminem „autonomia teonomiczna”. Opisuje on biblijnie poświadczone objawienie jako rzeczywistość, której każdy człowiek bezwzględnie potrzebuje, aby móc być tym, do czego zawsze dąży. Oznacza to, że człowiek koniecznie dąży do czegoś, co jest zasadniczo poza zasięgiem jego własnych dążeń. Ludzka wola sięga poza wszystko, co jest już chciane, a cały wysiłek jego rozumu polega na uświadomieniu sobie, że nie może ani nie wolno mu zatrzymać się na tym, co już zrozumiał. Blondel pisze:

Niemożliwe jest nie rozpoznać nieadekwatności całego naturalnego porządku i nie odczuwać dalszej potrzeby; niemożliwe jest znalezienie w sobie czegoś, co jest w stanie zaspokoić tę religijną potrzebę. Jest to konieczne i niewykonalne<sup>64</sup>.

Absolutnie niemożliwe do osiągnięcia przez człowieka i absolutnie konieczne dla człowieka – oto dokładna koncepcja objawienia w ujęciu Blondela.

Według Maurice’a Blondela Karl Rahner jest zdecydowanie najważniejszym pionierem antropocentrycznie zorientowanej teologii. Wspomniani libertarianie

---

<sup>63</sup> „Bóg jest konsekwencją, a nie przyczyną moralności, a zatem wolność niekoniecznie jest moralna w tym sensie, że poddaje się boskiej woli i wynikającemu z niej przykazaniu – wręcz przeciwnie! Takie rozumienie wolności odpowiadałoby temu, co Kant nazwał «posługą Bożą». Wolność staje się zatem «prawdziwa» lub «doskonała» ani przez otwarcie się na rzekomo objawioną boską wolę, której następnie wiernie i posłusznie przestrzega, ani przez wybór konkretnych materialnych treści jako maksym woli i działania, które są deklarowane jako «prawdziwe», «dobre» lub podobne, na przykład na podstawie pewnych nauk etycznych i/lub religijnych” (S. Wendel, *In Freiheit glauben...*, przypis 32, s. 60).

<sup>64</sup> M. Blondel, *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, z jęz. fr. przeł. R. Scherer, Freiburg 1965, s. 345.

również to przyznają. Ale ich krytyka przeważa. Blondel i Rahner rozumieją bowiem wolność i autonomię w oderwaniu od Boga; zamykają się na krytykę Kanta; reprezentują kontr-model „teonomicznej zamiast autonomicznej autonomii”. Słynny aksjomat proporcjonalności Karla Rahnera – oznaczający bezpośrednią proporcjonalność objawienia i rozumu, łaski i wolności – jest w oczach wszystkich libertarian uosobieniem kompatybilności, jaka ich zdaniem musi zostać ostatecznie przewyciężona.

Libertarianie poświęcają mu niewiele uwagi lub nie poświęcają jej wcale: teologia Rahnera jest zakorzeniona w jego na wskroś ignacjańskiej duchowości. On sam wnikliwie wyjaśnił ten związek. W swojej książeczce rekolekcyjnej Ignacy z Loyoli instruuje adresatów, aby medytowali nad pięćdziesięcioma dwoma scenami z życia Jezusa, o których świadczy Nowy Testament, eliminując w miarę możliwości wszelkie osobiste zainteresowania i preferencje, aby w ten sposób ejdetycznie doświadczyć rzeczywistości Jezusa i stać się całkowicie osobą, która Go słucha. To, co Ignacy nazywa „pocieszeniem bez [własnej] przyczyny” (*consolación sin causa*) osiągniętym w ten sposób, jest jednoczesnością posłuszeństwa i wolności. W tej samej mierze, w jakiej rekolektant wiąże się z wolą Jezusa, jest „sobą”, jest wolny. Tak zwany fundament ignacjańskich *Ćwiczeń duchowych* opiera się na założeniu, że Bóg, objawiony jako On sam w Jezusie Chrystusie, przemawia do każdego człowieka poprzez każdy szczegół stworzenia i historii – ale tylko pod warunkiem, że ten, do którego się zwraca, stał się całkowicie słuchaczem. Innymi słowy, miarą wyzwolenia człowieka dla niego samego jest historycznie zapośredniczone objawienie Boga.

Hans Urs von Balthasar – podobnie jak Rahner duchowo i teologicznie „ignacjański” – idzie o krok dalej. Wyjaśnia ukierunkowanie człowieka na objawiającego się Boga nie tylko jako warunek wstępny, ale jednocześnie jako wydarzenie wyzwolenia słuchacza dla niego samego, dla jego aktualności. W tomie swej monumentalnej trylogii, którą napisał jako pierwszą i zatytułował *Prawda*, twierdzi:

Świadome i swobodne zwrócenie się ku przedmiotowi poznania ma początkowo charakter prawdziwego i szczerego bycia do własnej dyspozycji. Podmiot odkłada niejako na bok całą swoją subiektywność, aby nie być niczym więcej niż czysto percepcyjnym otwarciem na przedmiot. [...] Wymaga to niemałego wysiłku ze strony spontaniczności podmiotu, aby sprawić, by nie chciał być niczym więcej niż receptywnością. [...] Ta postawa prawdziwego pragnienia słuchania nie może zostać przełamana w relacji prawdy. [...] To jest prawdziwa tajemnica wolności [...]<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> H. Urs von Balthasar, *Theologik*, Bd. I. *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. 119 n.

Doświadczenie, że teonomia i autonomia, objawienie i rozum, łaska i wolność są do siebie wprost proporcjonalne, jest przede wszystkim doświadczeniem bardzo osobistym, którego – czego Ignacy i jego interpretatorzy są świadomi – nie można zademonstrować nikomu innemu. Rahner i Balthasar mówią jednak o „obiektywnych dowodach”<sup>66</sup>. W ignacjańskich *Ćwiczeniach duchowych*, jeśli są one wykonywane prawidłowo, doświadcza się rzeczywistości. To, czego jednostka doświadcza jako ostatecznego spełnienia sensu swojej egzystencji, podlega krytycznemu rozumowi, ale nie jest jego wytworem. Hansjürgen Verweyen podjął próbę wydobywania koncepcji ostatecznego znaczenia za pomocą czysto filozoficznego rozumowania, które jego zdaniem w pełni odpowiada biblijnie poświadczonemu wydarzeniu Chrystusa<sup>67</sup>. Jednocześnie jednak to właśnie on podkreśla: bez tego, co autorzy Nowego Testamentu poświadczają, że naprawdę się wydarzyło, Jezus Chrystus nie byłby naszym zbawieniem, ale zwykłym katalizatorem tego, co wytwarza sam rozum człowieka<sup>68</sup>.

## EPILOG

Libertarianie sprzeciwiają się modelowi autonomii teonomicznej nie tylko dlatego, że uważają twierdzenie o bezpośredniej proporcjonalności objawienia i rozumu lub łaski i wolności za nieudowodnione, ale także ze względu na konsekwencje. Libertarianie wyrażają podejrzenie, że twierdzenie o bezpośredniej proporcjonalności teonomii i autonomii jest sposobem na scementowanie istniejących na przykład hierarchicznych struktur i zakorzenionych praktyk posłuszeństwa. To, co ignacjańskie *Ćwiczenia duchowe* obiecują każdemu rekolektantowi, a mianowicie, że intensywniejsze otwarcie się na wezwanie Chrystusa i mocniejsze oddanie się Jego woli są nagradzane plusem w wolności, może być nadużywane przez funkcjonariuszy kościelnych. Kiedy Kościół myli swoje interesy z wolą Bożą, ulega pokusie maltretowania ludzi w myśl słów: „Tam, gdzie nie

---

<sup>66</sup> Por. E.-M. Spiegelhalter, *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, FThSt 177, Freiburg 2013, zwł. s. 25–180.

<sup>67</sup> „Tylko wtedy, gdy rozum, w swojej własnej autonomii, uchwycił koncepcję niezbywalnie ważnego sensu ludzkiej egzystencji w taki sposób, że nic nie może dla niego zniszczyć tej koncepcji, może uczciwie powiedzieć, że jest przekonany do sedna doświadczonej ostatecznej prawdy – a mianowicie, gdy samo to doświadczenie (jako *fides quaerens intellectum*) może być interpretowane w kategoriach tej koncepcji” (H. Verweyen, *Ostatnie słowo Boga...*, s. 63).

<sup>68</sup> W międzyczasie cztery fale tak zwanych badań nad życiem Jezusa – jak ubolewa papież Benedykt w swojej książce o Jezusie (por. JRGS 6/1, s. 418) – nie były wystarczające, aby uniknąć konsekwencji oddzielenia faktu (historii) i znaczenia (prawdy) wydarzenia Chrystusa w przeszłości.

więcej jeszcze najbardziej szcążkowa wolność, po prostu wciąż brakuje najbardziej szcążkowego zaangażowania!”<sup>69</sup>. Innymi słowy, aksjomat proporcjonalności Rahnera może być nadużywany do usprawiedliwiania represyjnych mechanizmów i autorytarnej logiki. Dlatego kompatybiliści powinni zawsze pamiętać o następującej radzie ucznia Wendla, Martina Dürnbergera: „Nigdy nie mów o Bogu w taki sposób, aby ustanowić konkurencję między spełnioną ludzką wolnością a Boską rzeczywistością!”<sup>70</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno Th.W., *Vernunft und Offenbarung*, w: Th.W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt 1980, s. 20–28.
- Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, hrsg. v. Inga Römer, Berlin 2014.
- Canterbury A. von, *Monologion*, w: *Opera omnia I*, Hrsg. F.S. Schmitt, reprint wyd. edynburskiego, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, s. 7–87; c. 38 [24–26].
- Balthasar H.U. von, *Theologik*, vol. I: *Prawda świata*, Einsiedeln 1985, s. 212.
- Blondel M., *Die Aktion. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, z jęz. fr. przeł. R. Scherer, Freiburg 1965, s. 345.
- Blondel M., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. I. *Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie*, Münster 2006, s. 321–327.
- Duns Scotus J., *Ordinatio I*, d.8, p. 2, q. un., n. 299 (Editio Vaticana IV, 324 f.).
- Duns Scotus J., *Lectura II*, d. 25, q. un., n. 93 (Editio Vaticana XIX, 261).
- Dürnberger M., „*Je näher man ihn kommt, umso wirklicher wird man*”. *Anmerkungen zu Rahner's Proportionalitätsaxiom*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Hrsg. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022.
- Fichte J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Werke*, Bd. V, Hrsg. I.H. Fichte, Berlin 1971, s. 397–580.
- Fichte J.G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), w: *Werke*, Bd. III, Hrsg. I.H. Fichte, Nachdr. Berlin 1971, s. 1–385.
- Forst R., *Normativity and Power. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin 2018.
- Habermas J., *Freiheit und Determinismus*, w: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, s. 155–186.
- Hissette R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain–Paris 1977.

---

<sup>69</sup> M. Dürnberger, „*Je näher man ihn kommt, umso wirklicher wird man*”. *Anmerkungen zu Rahner's Proportionalitätsaxiom*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Hrsg. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 452.

<sup>70</sup> Tamże, s. 453.

- Honnefelder L., *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert*, w: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. v. J.P. Beckmann, Hamburg 1987, s. 165–186.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu* B 560f (Weischedel ed. 4, 488f).
- Müller K., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*, Münster 2008.
- Müller K., *Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglaube. Indizien für einen Subtext der Kantischen Theologien*, w: *Kant und die Theologie*, hrsg. v. G. Essen, M. Striet, Darmstadt 2005, s. 129–161.
- Nietzsche F., *Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe)*, Bd. 11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, München 1988, s. 526.
- Peukert H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 2009.
- Pieper J., *Scholastyka*, w: J. Pieper, *Darstellungen und Interpretationen. Thomas Aquinas and Scholasticism*, Werke, Vol. 2, Hrsg. B. Wald, Hamburg 2001, s. 299–440.
- Pieper J., *Wahrheit der Dinge*, w: J. Pieper, *Werke*, Bd. 5, Hrsg. B. Wald, s. 99–179.
- Schärtl Th., *Theologie – Metaphysik – Realismus. Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte*, ThPh 93 (2018), s. 321–365.
- Schmidt A., *Nature and Mystery. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, Freiburg–München 2003, s. 321.
- Schnädelbach H., *Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren*, „Die Zeit“ 11.05.2000, s. 6–12.
- Schnädelbach H., *Zur Rehabilitierung des „animal rationale“*. Vorträge und Abhandlungen, Bd. II, Frankfurt 1992.
- Sloterdijk P., *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*, Frankfurt 2001.
- Spaemann R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1998.
- Spaemann R., Löw R., *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005.
- Spiegelhalter E.-M., *Objektiv evident? Die Wahrnehmbarkeit der Christusgestalt im Denken Hans Urs von Balthasars und Hansjürgen Verweyens*, FThSt 177, Freiburg 2013.
- Striet M., *Blaganie – sprawa oczywista? Nie i tak*, w: M. Striet, *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, s. 107–123.
- Striet M., *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg 2018.
- Striet M., *Für eine Kirche der Freiheit. Den Synodalen Weg konsequent weitergehen*, Freiburg 2022.

- Striet M., *Vaticanum 2.0. Eine andere Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, w: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, hg. v. Th. Dietrich, Th. Herkert, P. Schmitt, Freiburg 2015.
- Aquin Th. von, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 5 c.
- Verweyen H., *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000.
- Verweyen H., *Wstęp*, w: Anselm von Canterbury, *Prawda i wolność. Cztery traktaty*, Chrześcijański Mistrzowie 15, Einsiedeln 1982, s. 9–33.
- Wald B., *The Invention of the Self. Johannes Duns Scotus – René Descartes – John Locke*, w: *Der Mensch und die Person*, Hrsg. F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Darmstadt 2008, s. 121–132.
- Weissmahr B., *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006.
- Wendel S., *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2021.
- Wendel S., *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Ratio Fidei 15, Regensburg 2002.
- Wendel S., *Sendschreiben an einen christlichen Panentheisten*, w: *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers* FS Klaus Müller zum 60. Geb., hrsg. v. S. Wendel, Th. Schärfl, Regensburg 2015, s. 225–239.
- Wendel S., „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn!“ (Mk 15,39). *Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens*, w: *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, hrsg. v. B. Nitsche, M. Remenyi, Freiburg 2022, s. 89–119.
- Wendel S., Breul M., *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg 2020.

**Ślowa kluczowe:** wolność, teonomia, libertarianizm, objawienie, sakramentalność, Magisterium Kościoła

## THEONOMIC AND LIBERTARIAN FREEDOM. A METACRITICAL COMPARISON

### Summary

In this article, Karl-Heinz Menke takes up an argument with two Catholic thinkers, namely Magnus Striet, a fundamental theologian from Freiburg, and Saskia Wendel, a professor-theologian from Tübingen. Striet and Wendel transfer Protestant formulas of *sola* to recent Catholic theology, building on the libertarian conception of freedom that has con-

tinued from Duns Scotus through W. Ockham to I. Kant. The libertarian turn demanded of the Church by Striet and Wendel would be to take the content of revelation – which for them is merely an interpretation – not as subject-independent insights of theoretical reason, but as claims of practical reason. According to them, revelation and reason, grace and freedom are – as K.-H. notes. Menke – first of all a very personal experience. Therefore, the Church's magisterial teaching is a discriminatory one that fits into the whole history of human oppression. These and other theses are ultimately decisively rejected by Prof. Menke, who represents the classical position of Catholic theology.

**Keywords:** freedom, theonomy, libertarianism, revelation, sacramentality, Magisterium of the Church

*Przeł. z jęz. niem. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE*