

Stanisław Olejnik

Pluralizm teologiczny a jedność chrześcijańskiej moralności

Collectanea Theologica 42/2, 19-38

1972

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW OLEJNIK, WARSZAWA

PLURALIZM TEOLOGICZNY A JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI

Jako dyscyplina teologiczna ma teologia moralna za przedmiot pewien aspekt rzeczywistości objawionej przez Boga. Rzeczywistość tę ujmuje w postaci określonej wiedzy. Jest to wiedza w pewnym sensie objawiona, dotycząca słowa Bożego skierowanego do ludzi. Zajmuje się moralnym aspektem objawienia, poucza więc o tym, jak ma człowiek postępować w życiu, tzn. jak wartościować jego wymiary i przejawy, do czego zmierzać w działaniu, czym się kierować w życiu, jak działać i czego unikać. Bóg bowiem objawił ludziom rzeczywistość swego bytu i działania nie tylko w tym celu, aby mogli kontemplować i uwielbiać tajemnice tej Bożej rzeczywistości. Objawienie ukazuje wyraźnie, do czego kieruje, zaprasza i zobowiązuje ludzi Boży dar stworzenia i wysłużonego im przez Chrystusa zbawienia. Te momenty życiowe: wezwania (powołania) Bożego, ukazanych człowiekowi dróg postępowania, ostrzeżeń i zobowiązań ujawnia i wyjaśnia dyscyplina moralna w teologii.

Nie jest jednak teologia moralna samym Objawieniem dotyczącym Bożych dróg działania ludzkiego, lecz refleksją nad Objawieniem. Będąc zatem u podstaw wiedzą Bożą, jest zarazem wiedzą ludzką¹. Ludzki charakter tej wiedzy nie jest czymś zewnętrznym dodanym, przypadłościowym i fakultatywnym. Wiedza ludzka wiąże się z myślą Bożą już w punkcie wyjściowym teologii, w samym Objawieniu, w jego języku i aparaturze pojęciowej². Wzrasta poważnie jej rola, kiedy próbuje treść Bożego słowa przekazywać ludziom różnych epok, odmiennych języków, wielorakich kultur i mentalności.

¹ Por. Theo Beemer, *Hermeneutyka i teologia moralna*, Concilium, 1—5 1969 (wersja polska), 320—324.

² Por. G. Philips, *A propos du pluralisme en théologie*, EThL 46 (1970) 152.

Jeśli przez pluralizm myśli i wiedzy rozumieć wielość wątków jej treści, wielokierunkowość dociekań, osiągnięć i wskazań, to należy stwierdzić, że już źródła biblijne ujawniają dość daleko idący pluralizm, także w zakresie treści moralnych³. Jest on zrozumiały w związku z narastającą w czasie i rozwijaną w zmieniającym się świecie historią zbawienia⁴. Oczywiście przyjście na świat samego Zbawiciela stało się w tym dziele zbawczym faktem kulminacyjnym i rzeczywistością centralną, odsuwając fragmentaryczność i niedoskonałość Objawienia przekazywanego w Starym Testamencie.

W Chrystusie zbiegły się wszystkie, poprzednio wyraźnie ewoluujące osnowy Bożego przekazu moralnego. Przez Niego i w Nim została ludziom objawiona pełna wartość życia ziemskiego. On ukazał jasno i wieczne wymiary tego życia, w ramach nadprzyrodzonego powołania.⁵ Jeśli do czasu Jego objawienia się na ziemi mogły być dla ludzi dopuszczone ewentualne różne drogi postępowania, wyznaczone światłem ludzkiego rozumu i pouczeniami Bożych mędrców, to od Niego, twórcy Nowego Prawa, otwiera się tylko jedna droga. Przynosząc ludziom zbawienie i głosząc im pełnię Bożej prawdy, Jezus Chrystus staje przed światem jako jedyna droga postępowania i jedyna brama do życia wiecznego (por. J 14,6; 10,7—9).⁶

Jedność w czynie i nauczaniu Jezusa legła u podwalin jedności chrześcijańskiej doktryny moralnej. Przed Nim było wielu różnych, choć przez Boga natchnionych, nauczycieli w tym przedmiocie. Do najprostszych wskazań i doświadczeń moralnych patriarchów dochodzą liczne, ale legalistyczno-kazuistyczne przepisy Mojżesza, później zaś pogłębione, ale dość jeszcze partykularystyczno-nacjonalistyczne pouczenia Proroków. W Nowym Testamencie „jeden jest Nauczyciel” (Mt 23,8), Jezus Chrystus. Tylko Jego wskazania (słowem lub czynem) pozostają ważne. On staje się jedynym przewodnikiem na drogach życia ludzkiego. W tym fundamentalnym rozumieniu nowotestamentalnych źródeł moralności chrześcijańskiej nie

³ Por. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München² 1962, 74—130, 152—187 i in.

⁴ Por. S. de Dietrich, *Boży plan zbawienia*, Warszawa 1967, 14—19, 30—32, 39—50, 110—128.

⁵ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, 40—63; E. Mersch SJ, *Morale et Corps mystique*, Bruges⁴ 1955, 286—290; R. Schnackenburg, dz. cyt., 3—35.

⁶ Por. J. Duss — von Werdt, *Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik*, Zürich-Einsiedeln, 99—104; Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 46—52; J. G. Ziegler, *Moralność chrześcijanina. Moralność Jezusa Chrystusa, w: Obraz Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1970, 124—140; Ch. H. Dodd, *Prawo Chrystusa*, Znak 21 (1969) 61—73 (lub w wersji obszern. w: *Biblia dziś*, red. ks. J. Kudasiwicz, Kraków 1969, 284—298).

ma miejsca na pluralizm. Jest tu monolit: jeden nauczyciel i jedna doktryna moralności.

Monolit ten trzeba jednak właściwie rozumieć. Poszczególni bowiem przekaziele nauki objawionej Nowego Testamentu ukazują tylko wybrane rysy osobowości i postępowania Jezusa, a zapisane przez nich Jego logia moralne dotyczą tylko niektórych z ważnych i trudnych spraw życia ludzkiego. Księgi Biblii mają wielu autorów, różnią się między sobą zamierzeniem, formą literacką, dobrorem faktów. Ich autorzy przejawiają różne zasoby wiedzy o świecie i ludziach, posługują się też odmiennym językiem. Odmienne zadania, inny język, swoista mentalność — to niektóre z czynników składających się na odmienne ukształtowanie biblijnego przekazu treści moralnej, widoczne u poszczególnych autorów ksiąg Nowego Testamentu⁷. W ramach więc samego Objawienia daje się stwierdzić pewien pluralizm myśli moralnej, który jednak nie zmusza do interpretacji antagonistycznych.

Na początku obecnego stulecia antagoniści chrześcijaństwa wysunęli pogląd, że w Ewangeliach dają się odkryć dwa tak dalece odmienne, że aż sprzeczne z sobą systemy moralności. Tym zarzutem atakowali Kościół i jego doktrynę pozytywiści, a szczególnie A. Bayet. Podjął go także i filozof B. Russel, kiedy próbował usprawiedliwić się, dlaczego nie jest chrześcijaninem. Egzegeci katoliccy, a wśród nich uczeni najwyższej rangi jak Lagrange⁸, po starannym rozpatrzeniu przesłanek zarzutu zdyskredytowali go i odrzucili jako bezpodstawny. Może więc rodzić zdziwienie odważa J. Kellera, który rozprawiając się z moralnością katolicką nie waha się odwołać do tak bardzo już przebrzmiałego stanowiska⁹.

Współczesna egzegeza katolicka z dużą ostrożnością odnosi się do powierzchownego konkordyzmu w zakresie myśli biblijnej, troskliwie dociekając swoiście rysowanych dróg tej myśli u poszczególnych autorów i w poszczególnych księgach Nowego Testamentu. Nie widzi jednak poważnych trudności w utrzymaniu tezy o podstawowej jedności myśli moralnej całego Nowego Testamentu, wynikającej z nauczania i działania samego Jezusa. Pewien pluralizm wątków myśli moralnej daje się tu objąć, i to bez żadnych sztucznie dorabianych tłumaczeń, istotną jednością naczelných założeń i podstawowych wskazań normatywnych. Najbardziej odpowiedzialna egzegeza ukazuje doktrynę moralną zawartą we wszystkich księgach

⁷ Por. L. R. Stachowiak, *Biblijne ujęcie węzłowych zagadnień moralnych*, SThV 6 (1968) nr 1, 15—26.

⁸ Temu zagadnieniu poświęcił Lagrange wiele miejsca w swej pracy, wyd. w r. 1931: *La morale de l'Évangile*.

⁹ Por. J. Keller, *Szkice o moralności katolickiej*, Warszawa 1967, 29 n.

Nowego Testamentu jako jednolitą, w zasadniczych założeniach, całość.¹⁰

Rodzi się jednak problem, czy ta właśnie doktryna biblijna dopuszcza możliwość dalszej wielorakiej interpretacji. Chodzi mianowicie o to, czy nie daje ona podstawy do pluralizmu refleksji teologicznej, czyli do kształtowania w pewnym, większym lub mniejszym, stopniu odmiennych doktryn moralnych wyrastających z tego samego podłoża doktryny objawionej.

W pewnej warstwie dociekań i twierdzeń nie może być mowy o pluralizmie w teologii moralnej. Chodzi mianowicie o warstwę czysto eksplikatywną, o zrozumienie treści dokumentów zawierających myśl Bożą przekazaną w Objawieniu. Nie jest sprawą łatwą odkryć i ujawnić właściwą, bezpośrednią treść źródeł Objawienia. Piętrzą się tu znaczne trudności natury leksykalnej, gramatycznej czy stylistycznej. Ale jest to rzecz do zrobienia przez fachowców filologów, a co więcej — z dużym powodzeniem jest robiona w ramach dociekań dyscyplin źródłowych teologii, szczególnie egzegezy biblijnej. I tu nie ma właściwie miejsca na ściśle rozumiany pluralizm poglądów, na zupełnie różne rozumienie rzeczy. *De facto* bywają i w tej warstwie dociekań teologicznych odmienne ujęcia, tzn. rozbieżne rozumienie tekstów. Można jednak mieć nadzieję, że w miarę postępu egzegezy filologicznej różnice poglądów, dziś już znacznie zmniejszone, zostaną w rzeczach istotnych całkowicie przezwyciężone.¹¹

Istnieje jednak inna warstwa treści moralnej Objawienia, która odrywa się w pewnej mierze od bezpośredniego znaczenia tekstów, zwłaszcza metaforycznych, a sięga ku ludziom żyjącym w innych czasach niż te, w których powstały księgi Pisma św., nawet Nowego Testamentu, a więc również i ku ludziom naszych czasów.¹² W tej warstwie istotną rolę odgrywają potrzeby, problemy i trudności ludzi, jak również wiedza o nich i ich realnym życiu. Ponieważ zarówno potrzeby ludzkie, jak i wiedza o życiu ludzkim mogą być wielorakie, może zrodzić się problem, czy nie byłby usprawiedliwiony *de iure* pluralizm doktryny moralnej mający w tej właśnie wielorakości swe źródło i usprawiedliwienie.

Objawienie Boże, choć zostało przekazane ludziom w określonym kontekście historycznym, jest przeznaczone dla ludzi wszystkich cza-

¹⁰ Por. O. Loretz — W. Strolz, *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg 1968, 243—260; K. Romaniuk, *Zbawcze dzieło Chrystusa a zasady moralności chrześcijańskiej*, w: *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań—Warszawa 1970, 266—282; R. Schnackenburg, *dz. cyt.*, 37—64.

¹¹ Por. *cyt. dz. zb. Biblia dziś*, 60—102, 332—362.

¹² Por. A. Cholewiński SJ, *Przemiany zachodzące w interpretacji Pisma św.* CTh 38 (1968) z. 4, 175—186.

sów. Zawiera bowiem Dobrą Nowinę dla wszystkich ludzi, przekazuje ciągle aktualne Słowo zbawienia. Jest rzeczywistością dynamiczną, nie zamkniętą historycznie, żywą i ważną także dla naszej epoki. „Księgi biblijne — jak stwierdza II Sobór Watykański — w sposób pewny, wiernie i bez błędu uczą prawdy, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo św. utrwalona dla naszego zbawienia” (KO 11). Jeśli zaś jest to przekaz dla różnych ludzi, dla ludzi różnych czasów i odmiennych kultur, muszą go ci ludzie zrozumieć w swoich kategoriach myślenia i zastosować je do siebie, do swoich warunków życia. Rodzi to postulat dopuszczenia pewnej różnorodności, w wymiarach przestrzeni i czasu, w kształtowaniu chrześcijańskiej doktryny moralnej.

Nie bez racji stawia się tu jednak wyraźnie pytanie o godziwość przyjęcia różnorodności doktryny, gdy się ma na uwadze fakt zasadniczej, już wyżej wskazanej jedności myśli Bożej w stosunku do **wszystkich** dzieci Bożych.¹³ Teologia moralna zajmuje się interpretacją prawdy o człowieku i życiu od Boga idącej, danej, przekazanej w pewnym sensie w stanie gotowym, a nie dowolnie tworzonej. W swoich zatem poczynaniach badawczych i w nauczaniu winna kierować się troską o to, aby wyjaśniać zamysł Boży zawsze wiernie, aby strzec autentycznego sensu Bożego przekazu; w ramach zaś życia Ludu Bożego — umacniać jego wspólnotową jedność, a nie przyczyniać się do jej rozbijania.¹⁴

Na tym właśnie skrzyżowaniu zadań i względów wyłania się problem możliwości i prawomocności pluralizmu teologii moralnej, a zatem również pluralizmu chrześcijańskiej doktryny moralnej, tak jak jest ona reprezentowana przez teologię.¹⁵ Problem ten ma dwa aspekty. Jeden dotyczy wielości i różnorodności doktryny pojmowanej ewolucyjnie, w wymiarach historycznych. Drugi natomiast odnosi się do możliwości i granic wielokierunkowego kształtowania dziś, a więc niejako równoległe, tej doktryny.

Istotny jest aspekt drugi i on dotyczy pluralizmu w teologii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jego rozwinięcie wymaga szerszych dociekań, trzeba będzie mu zatem poświęcić nieco więcej uwagi. Naświetlenie jednak sprawy pluralizmu od strony historycznej, a więc ukazanie ewolucji refleksji teologicznomoralnej, samo w sobie interesujące i ważne, tutaj ułatwi dalsze dociekania w kierunku rozwiązania istotnego problemu, tzn. możliwości pluralizmu w teologii moralnej dziś.

¹³ Por. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegenung*, München 1964, 9—15; P. Parente, *Teologia po Soborze Watykańskim II*, ZM 20 (1970) nr 2, 14—19.

¹⁴ Por. E. Lambruschini, *Verso una nuova morale nella Chiesa?* t. I: *Orientamenti di principio*, Brescia 1966, 7—14.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970, 15.

Przesłanki historyczne pluralizmu teologicznomoralnego

Sięgnięcie do historii rozwoju refleksji teologicznomoralnej poucza w sposób niedwuznaczny, że refleksja ta poddana była procesowi ewolucji; w ramach zaś tego procesu daje się stwierdzić fakt pluralizmu w rozwijaniu jej zagadnień i prezentowaniu wyników. Tak było prawie od początku, a trwało poprzez wieki do chwili obecnej. Refleksja teologicznomoralna rozwijała się etapami, i to wcale nie jednokierunkowo, włączając w momentach przemian rozwojowych odmienne środki interpretacji. Co więcej, nawet na tych samych etapach rozwoju nie zawsze szła jednolitym torem, lecz znajdowała sobie wiele kierunków w dociekaniach i środkach wyrazu.

Potrzeba wyjaśniania Ewangelii wzmagala się w miarę rozszerzania się chrześcijaństwa poza granice Palestyny. Potrzebny był inny język, trzeba było liczyć się z inną mentalnością słuchaczy, z innymi zasobami ich wiedzy i doświadczeń. Podczas gdy w katechezie apostołskiej i poapostołskiej poprzestawano na bardzo prostych wyjaśnieniach Ewangelii, w miarę czasu, wraz z rozszerzaniem się terenów ewangelizacji, wyjaśnianie słowa Bożego szło coraz dalej, wciągając w swą orbitę ówczesną wiedzę ludzką. Czynią to ojcowie, a szczególnie doktorowie Kościoła. Nie poprzestają już przy interpretacji słowa Bożego, na potocznie przyjmowanych stwierdzeniach i sądach, lecz sięgają do wiedzy ówczesnych mędrców, do znanych sobie poglądów filozoficznych. Niektórzy z nich (Klemens Aleksandryjski, Orygenes) czynią to w obfitej mierze¹⁶. Chcą na tej właśnie drodze lepiej zinterpretować doktrynę objawioną i łatwiej trafić do świadomości i przekonania ludzi sobie współczesnych.

W nauce wielkich doktorów Kościoła Wschodu i Zachodu, stwierdzamy znaczny ich wkład w interpretację doktryny chrześcijańskiej, również na odcinku moralności¹⁷. Posługują się oni w poważnym stopniu aparatem myśli znanych wówczas kierunków filozoficznych. Tak więc św. Ambroży, uchodzący za ojca teologii moralnej w Kościele zachodnim, pisze wykład moralności chrześcijańskiej z wykorzystaniem aparatu myśli filozoficznej Cycerona¹⁸. Bardzo przydatną dla interpretacji doktryny moralnej Objawienia okazuje się także filozofia stoicka¹⁹. Od św. Augustyna poczynając filozofia platońska, w wersji zmodyfikowanej (neoplatonizm), zaznaczy się bardzo wyraźnie w doktrynie moralnej rozwijanej naprzód

¹⁶ Por. A. Dempf, *Die Ethik des Mittelalters*, München—Berlin 1927, 29—31.

¹⁷ Por. G. Philips, dz. cyt., 154 n.

¹⁸ Por. Św. Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1967, 10—12.

¹⁹ Por. G. Philips, dz. cyt., 154; F. Bourdeau — A. Danet, *Introduzione alla lege di Cristo*, Brescia 1963, 43—45.

przez ojców Kościoła, a potem teologów²⁰. Tak będzie aż do pełnego średniowiecza.

Inne, dość odmienne powiązanie teologii z myśleniem filozoficznym dojrzało w okresie rozwoju scholastyki, a pełny swój wyraz znalazło w systemie tomistycznym²¹. Doszło tu do syntezy danych Objawienia z danymi myśli ludzkiej kierowanej przede wszystkim zasadami arystotelizmu²². W odniesieniu do teologii moralnej należy stwierdzić, że w tej syntezie nastąpiło zespolenie moralnej doktryny Pisma św. z tym co w zakresie etyki głosił Arystoteles, a w pewnej mierze i P l a t o n²³. Ograniczając sprawę do rzeczy najbardziej zasadniczych można w tej syntezie zauważyć ściśle złączenie: 1. eschatologicznego sensu życia ludzkiego, o którym uczył sam Jezus Chrystus (wrażanego na gruncie wiary nadprzyrodzonej w boskiej cnocie nadziei) z teleologią Arystotelesa i tradycją eudajmonistyczną greckiej filozofii moralnej; 2. ewangelicznej nauki o udzielanym ludziom darze życia boskiego i prymacie w nim miłości z aretologią arystotelesowską ubogaconą platońsko-stoicką teorią czterech cnót (kardynalnych).²⁴

Tomistyczny system interpretacji danych Objawienia nie od razu przyjął się w szerokich kręgach myślenia teologicznego. Przeciwnie, napotkał na silne sprzeciwy, szczególnie z powodu swych powiązań z myślą arystotelesowską. Ale kiedy się już przyjął, pozostał przez całe wieki, aż do czasów najnowszych, jakby modelem i wzorem powiązania nadprzyrodzonych powołań moralnych skierowanych do ludzi przez Boga z wizją, ukształtowaną przez myślenie ludzkie, naturalnej sytuacji i życia człowieka na ziemi.

Rozwój myśli teologicznomoralnej już w czasach starożytnych, a tym bardziej w średniowieczu, nie szedł wcale jednym torem²⁵. Badacze kształtowania się tej myśli w okresie średniowiecza mówią

²⁰ Por. F. Cayré, *S. Augustin et la vie theologale*, Tournai 1959, 29—42; W. Eborowicz, *Św. Augustyn (354—430)*, w: *Drogi zbawienia*, dz. cyt. 367 n.

²¹ Por. F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters*, Münster i. Westf. 1936. Autor omawia poglądy moralne nie tylko scholastyków, naprzód wczesnych, od Alkuina poczynając, następnie zaś wielkich, od Aleksandra z Hales aż po szkotystów, ale także późnośredniowiecznych mistyków.

²² Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, 11—14.

²³ Por. tamże, 492—518; tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, 298—332.

²⁴ Por. A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin, Somme théologique. La fin dernière ou la béatitude, 1-a 2-ae, quaest. 1—5*, Paris—Tournai 1936, 265 nn.

²⁵ Por. *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen age. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain—Paris 1960; P. Enzo, *La metamorfosi dell'etica medievale secoli XIII—XV*, Bologna 1967.

o trzech wielkich nurtach jej uprawiania: spekulatywnym (teologiczno-filozoficznym), ascetyczno-mistycznym i kanonistyczno-penitencjarnym. W każdym zaś z tych nurtów daje się zauważyć wiele wariantów myśli i indywidualnych ujęć²⁶. Wnikliwy badacz średniowiecznej myśli teologicznomoralnej O. Lottin ukazał w sposób przekonujący, że w łonie scholastyki XII—XIII w. istniało wiele odmiennych poglądów co do tak fundamentalnych spraw teologii moralnej jak sumienie, prawo Boże, religijność itp.²⁷ W różny także sposób ustawiano wtedy role poszczególnych czynników doktryny objawionej i wiedzy ludzkiej.

Pluralizm kierunków dociekań i sposobów rozwiązań problemów moralnych charakteryzował nie tylko średniowieczną refleksję teologiczną. Można go stwierdzić i w innych czasach, a w szczególności wtedy, kiedy podejmuje się próby interpretacji chrześcijańskiej doktryny moralnej przy pomocy innych niż tomistyczny systemów myśli filozoficznej. Historia teologii moralnej notuje więc wpływy nominalizmu, woluntaryzmu pochodzenia platońsko-augustyńskiego, filozofii K a n t a²⁸. Były nawet próby, co może się wydać zaskakujące, interpretowania chrześcijańskiej doktryny moralnej językiem filozofii E p i k u r a (G a s s e n d i).

Pluralizm widoczny w rozwoju myśli teologicznomoralnej dotyczył nie tylko wielotorowości zagadnień, języka, metody, ale i wskazań normatywnych, a więc ocen i żądań. Różnice rozwiązań o charakterze normatywnym mogły się oczywiście ujawnić tylko w nurcie tych dociekań, w których kuszono się o ustalenie norm bezpośrednio operatywnych. Najjaskrawiej różnice te zaznaczyły się w postaci powstania i oddziaływania tzw. systemów moralnych, dotyczących rozwiązywania trudności przy krzyżowaniu się norm moralnych w konfliktach sumienia²⁹. Doprowadziły one do zaciętych sporów, a co więcej i do poważnego obniżenia nurtu dociekań i nauczania, do zawężenia myśli badawczej, a przy tym sparaliżowania jej przerostem legalizmu i negatywizmu.

²⁶ Por. Ph. Delhaye, *L'Enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle*, *MedSt* 11 (1949) 77—99; J. de Ghellinck SJ, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, Bruges² 1948; J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Münster 1964; A. Hamelin OFM, *Pour l'histoire de la théologie morale. L'Ecole Franciscaine de ses debuts jusqu'à l'Occamisme*, Louvain 1961; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, I, Münster 1960.

²⁷ Por. O. Lottin OSB, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain 1942—1960.

²⁸ Por. F. Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg 1967, 23—42, 196—202.

²⁹ Por. J. Klein, *Ursprung und Grenzen der Kasuistik*, w: *Aus Theologie und Philosophie. Festschr. für F. Tillmann zu seinem 75. Geburtstag*, Düsseldorf 1950, 229—245.

Do niedawna jeszcze wypaczenia te obciążały w pewnym stopniu omawianą dyscyplinę teologiczną. Dziś nikt nie zamierza ich bronić. Stwierdzają one jednak dobitnie, że historia teologii moralnej zna objawy dość daleko posuniętego pluralizmu jej refleksji, bo sięgającego do wskazań normatywnych, potęgujących lub zmniejszających wymagania w zakresie moralnego postępowania ludzi.

Myliłby się jednak, kto by stwierdzał wyłącznie różnice w kształtujących się w ciągu wieków nurtach i rozgałęzieniach refleksji teologicznomoralnej. Trzeba by przedstawić całe ciągi myśli ukazujące zasadniczą jedność rozwijanej w ciągu wieków doktryny oraz wysiłków w celu zachowania tej jedności. Nie jest to jednak konieczne, ponieważ rzecz jest dostatecznie znana i niekwestionowana.

U podstaw istotnej tożsamości doktryny teologicznomoralnej głoszonej w ciągu wieków leży jeden i ten sam przekaz źródłowy, ściśle określony i w pewnym znaczeniu zamknięty, tzn. Pismo św. Wierność temu właśnie przekazowi, jako myśli i woli Bożej, była zawsze stawiana przed wiedzą czysto ludzką, przed inwencją samych teologów. Była także inną przyczyną zachowania zasadniczej jedności doktryny w pluralizmie refleksji teologicznej, a mianowicie daleko idące obiektywizowanie percepcji tej doktryny. Uważano mianowicie, że ludzie, mimo różnorodności warunków życia oraz zmian, jakim sami podlegają, zachowują te same na ogół właściwości, podlegają podobnym trudnościom i konfliktom, tak samo borykają się z grzechem i czynią wysiłki w kierunku dobra.

Współczesne zapotrzebowanie na pluralizm

Sprawa pluralizmu posiada nie tylko wymiary historyczne, jest żywa i aktualna również dzisiaj³⁰. Istnieją poważne racje, o charakterze ogólnoteologicznym, jak i dotyczącym szczególnie teologii moralnej, przemawiające na rzecz dopuszczenia pewnego pluralizmu w nurcie nie tylko zabiegów poznawczych, lecz również kształtowania syntez, a nawet podawania wskazań normatywnych. Racje te warto wyraźnie ujawnić, choć ramy artykułu nie pozwolą ich szerzej rozwinąć i gruntowniej przeanalizować.

II Sobór Watykański ukazał wyraźnie służebną misję Kościoła, przede wszystkim w posłudze słowa, w stosunku do świata. Ku jego potrzebom musi wyjść naprzeciw i teologia³¹. Są one nie tylko

³⁰ Por. F. Schupp SJ, *Zwei Reflexionsstufen. Bemerkungen zu Pluralismus, Probabilität, Theorie und Kritik in der Theologie*, ZkTh 93 (1971) 61—64.

³¹ Por. R. Latourelle SJ, *Théologie science du Salut*, Paris—Montréal 1968, 262—265; J. B. Metz, *L'Eglise et le monde*, w: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 139—154; H. Mc Cabe OP, *Kościół i świat*, w: *Kościół w obliczu reformy*, Warszawa 1969, 69—85; P. Hauptmann, *Rola Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, 314—322.

doniosłe i różne od dawniejszych, ale i zróżnicowane, odmienne w zależności od warunków życia, poziomu kultury, typów mentalności. Do różnych ludzi trzeba iść z nieco innym słowem, z odmienią, w pewnym sensie, refleksją teologiczną, a mianowicie odpowiadającą ich problemom i trudnościom, z im potrzebnymi wskazaniami normatywnymi. Na rzecz pluralizmu w teologii moralnej przemawiają różnice etniczno-kulturowe widoczne w świecie współczesnym, różnice w rozwoju naukowo-technicznym, kulturze, sposobie myślenia itp.³² Bardzo dziś zróżnicowany, choć szeroko otwarty na kontakty międzyludzkie, świat współczesny potrzebuje również zróżnicowanej doktryny moralnej, a winna ją przygotować i dostarczyć teologia moralna.

Źle by jednak rozumiał rzecz ten, kto by wskazane wyżej racje pojmował w ciasnym sensie utylitarnym. Świat nie dyktuje, nie może dyktować chrześcijaństwu jego doktryny moralnej. Przeciwnie, ono ją przynosi światu. Jego nauka przyniesiona przez Chrystusa pochodzi od Boga, a potrzeby świata nie stanowią kryterium sensu i wartości jego posługiwania, nie dają też powodów do selekcjonowania, wybierania, czy tym bardziej obcinania lub sztukowania otrzymanego przekazu doktrynalnego. Niemniej jednak przekaz ten jest dla świata, usprawiedliwione jest więc troskliwe liczenie się z jego potrzebami, problemami i trudnościami, z istniejącymi w nim odrębnościami myślenia i odczuwania, z różnymi kierunkami myśli i zainteresowań ludzkich.

Wzrastająca różnorodność metod pozytywnych w badaniach nad przekazem Objawienia pozwala ujawnić w nim wielorakie, dawniej nie przezuwane aspekty słowa Bożego. W tę zaś różnorodność refleksji wnoszonej przez metody pozytywne badań trzeba także wnieść różne próby systematyzacji³³. Próby te mogą się okazać częściowe i niepełne, muszą być zaś zawsze otwarte na nowe pytania i wyniki badań³⁴. Różnorodność metod badawczych wnosi pewien, choć ograniczony, pluralizm w próby systematyzacji. Bardziej wyraźnie i zdecydowanie postuluje go potrzeba odwołania się do współczesnych całościowych wizji świata, czyli do filozofii.

Prowadzi się dziś w szerokim zasięgu dyskusję co do roli filozofii w ramach teologii. Podnoszą się tu i ówdzie głosy postulujące odcięcie się od myśli filozoficznej, z tym, że myśl tę utożsamia się z pew-

³² Por. J. Daniélou, *Christianisme et religions non chrétiennes*, w: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 72—79; G. Philips, art. cyt., 161 n.

³³ Por. E. Hamel SJ, *L'usage de l'Écriture Sainte en théologie morale*, Greg 47 (1966) 69—77; P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koινωνia—Ethik*, München 1966, 17—25.

³⁴ Por. O. Loretz — W. Stolz, *Die hermeneutische Frage...*, dz. cyt., 479—490; H. Kruse, *Die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift*, ZkTh 90 (1968) 22—30; Theo Beemer, *Hermeneutika...*, dz. cyt., 320 nn.

nym typem filozofii. Dla tych jednak, którzy głębiej analizują tę sprawę, jest rzeczą oczywistą, że dla refleksji teologicznej jakaś filozofia jest w ogóle niezbędna³⁵. Teologia, w szczególności zaś jej część moralna, nie musi się jednak koniecznie wiązać z jednym, określonym przez tradycję, choćby nawet skądinąd wartościowym, systemem filozoficznym. Postuluje się więc sięgnięcie do nowych, nam współczesnych kierunków filozoficznych³⁶.

Nie ma istotnych powodów, aby odgraniczać się ostro od filozofii dzisiejszych czasów. II Sobór Watykański uwarząliwia na „wyniki badań filozoficznych nowszej doby” (DFK 15), szczególnie zaś takich, które odgrywają w danych krajach najpoważniejszą rolę. Trzeba wyjść bez uprzedzeń ku filozofii współczesnej, przyznając jej rację tam, gdzie ją rzeczywiście posiada, korzystając w swej refleksji z jej ewentualnych osiągnięć. Ale takie otwarcie się implikuje właśnie w sobie perspektywę pluralizmu. Nie istnieje dziś bowiem filozofia monolityczna, są w niej odmienne i bardzo różniące się kierunki myśli. Sam dialog z nimi musi być więc prowadzony w odmienny sposób, a ewentualna adaptacja poglądów stwarza daleko idące odmienności w wyjaśnianiu pojęć i wyprowadzaniu wniosków.

Dialogiczna, a więc nieantagonistyczna postawa teologii wobec różnych kierunków filozoficznych widzi w nich nie tyle zespoły nie dających się z sobą pogodzić twierdzeń, ale raczej różne cząstkowe wizje świata. Przy takim nastawieniu — które nie musi wyrażać relatywizmu w ujmowaniu prawdy — można nawet w egzystencjalizmie sartrowskim dojrzeć pewne cenne wartości. Widzi się je tym bardziej w egzystencjalizmie nieateistycznym czy w filozofii fenomenologicznej.

W takim rozumieniu odmienne wizje filozoficzne świata i życia wychodzą po prostu z różnych doświadczeń, których nie warto lekceważyć. Systemy te są wyrazem szczególnego zakorzenienia we współczesności, odkrywają też po swojemu rzeczywistość ludzką. Mogą być więc one bliskie przynajmniej pewnym kręgom ludzi dzisiejszych. Z tego tytułu zalecają się jako cenne i interesujące. Gdy się je jakoś uwzględni w refleksji teologicznomoralnej, można będzie osiągnąć w efekcie być może więcej niż odświeżenie jej archaicznego języka. Odślania to perspektywę dalej idącego pluralizmu przede wszystkim w stawianiu i naświetlaniu problemów

³⁵ Por. J. Kalinowski — S. Swieżawski, *La philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965, 28—33; P. Simon, *Gibt es feststehende Resultate in der Philosophie?*, w: *Aus Theologie und Philosophie*, dz. cyt., 511—523; E. Coreth, *Hermeneutik und Metaphysik*, ZkTh 90 (1968) 422—438; S. Kamiński, *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, Znak 18 (1967) 888—896; B. Inlender, *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teologii moralnej*, SThV 6 (1968) 79—86.

³⁶ Por. G. Philips, *art. cyt.*, 159 n; S. Kamiński, *art. cyt.*, 891—896.

współczesnego życia, a może jeszcze więcej, bo i w rozwiązywaniu wielokierunkowym niektórych spraw moralnych³⁷.

Postawę otwarcia i dialogu w stosunku do odmiennych wizji świata trzeba rozszerzyć i na ludy pozaeuropejskie, które otwierają się dopiero na światło Ewangelii. Posiadają one swoisty sposób myślenia, odmienną kulturę, własne obyczaje. Im szczególnie jest potrzebna pewna akomodacja doktryny kształtowanej według myślenia europejskiego, taka mianowicie, która by uwzględniła ich rodzime kategorie myślenia i osądu.

Zapewne, wiele z tego co one z sobą noszą musi ulec zmianie pod wpływem Ewangelii, musi przejść proces chrystianizacji. Niemniej jednak byłoby dziś anachronizmem żądać od ludów przyjmujących chrześcijaństwo, aby nawracały się na całkowicie sobie obce formy kultury i myślenia, formy swoiste dla Europejczyków. Chroniąc troskliwie treść Objawienia, można jednak postulować jej wyjaśnienie zgodnie, o ile to możliwe, z formami myślenia i sposobami odczuwania tych ludów³⁸. W ten sposób otwiera się drogę pluralizmowi myśli teologicznomoralnej w oparciu o różnice kultur i obyczaju. W efekcie zaś może to nie tylko ułatwić chrystianizację ludów niechrześcijańskich, ale i ubogacić samą myśl teologicznomoralną, może jej zapewnić bardziej wszechstronny i pogłębiony rozwój.

Pluralizm moralnych norm operatywnych

Zagadnienie pluralizmu w teologii moralnej łączy się jeszcze ściślej z przyjmowaniem i wyjaśnianiem naturalnego porządku moralnego, czyli tzw. prawa naturalnego. Istnienie tego prawa moralnego było zawsze przedmiotem sporów, ale też po dzień dzisiejszy ma ono gorących obrońców³⁹. Jego interpretacji w niektórych kręgach myśli prawno-etycznej można zarzucić jednostronność o charakterze biologizycznym⁴⁰. Trzeba zatem wyraźnie podkreślić — czynią to:

³⁷ Por. S. Moysa SJ, *Pastoralny i ekumeniczny charakter Soboru Watykańskiego II a rozwój teologii katolickiej*, SThV 3(1965) 420—427; Th. Steinbüchel, *Der Sinn des menschlichen Fragens*, w: *Aus Theologie und Philosophie*, dz. cyt., 530—543.

³⁸ Możliwość daleko idącej adaptacji teologii do kultur i obyczajów różnych ludów przyjmujących wiarę chrześcijańską ukazuje Sobór Watykański II w Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła nr 22; por. także Konst. *Gaudium et spes* nr 58 oraz Konst. *Lumen gentium* nr 23.

³⁹ Por. J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck—Wien⁴ 1960, 21—120; S. Mystkowski, *Idea prawa naturalnego w starożytności i u scholastyków. Studium prawno-etyczne*, Warszawa 1928; Cz. Martyniak, *Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena*, Lublin 1938, 166—238; tenże, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, 48—59; J. A. Oesterle, *Etyka*, Warszawa 1965, 257—274.

⁴⁰ Por. M. A. Krąpiec, *O tomistyczną koncepcję prawa naturalnego*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968, 33 nn.

II Sobór Watykański i ostatni papież — personalistyczny, osobowy charakter prawa naturalnego⁴¹. O ile dawniej usiłowano je niekiedy sprowadzić do określonych biologicznie wyznaczników, uwarunkowań tkwiących w naturze ludzkiej, to dziś ma się tu raczej na uwadze elementarne wymagania chroniące osobę ludzką, jej priorytet w świecie rzeczy, struktur i instytucji. Chrześcijańska koncepcja osoby ludzkiej pozwala odczytać w człowieku, w jego naturze osobowej — a więc nie tylko w jego sferze biologicznej — wartości i normy moralne. Tu, w ontologii i aksjologii osoby, tkwi podstawa tego co słuszne w stosunku do siebie, co sprawiedliwe w stosunku do innych, co należne w stosunku do Boga, co godne człowieka w stosunku do otaczającego świata pozaludzkiego⁴².

Trudno byłoby tu szerzej rozwijać koncepcję prawa naturalnego, tego prawa, które w świetle odwiecznej tradycji, a nie bez podstaw w Objawieniu biblijnym, stanowi ważną częśćkę chrześcijańskiej doktryny moralnej, a której to części nie myśli się wyrzec Kościół II Soboru Watykańskiego⁴³. Ważne jest jednak to, że jego rozwijanie w teologii moralnej daje sposobność do ujawnienia się pluralizmu.

Prawo naturalne wyraża w kategoriach aksjologiczno-normatywnych złożoną strukturę ludzkiej egzystencji: absolutną (niezmienną) i relatywną (zmienną). Z powodu konfrontacji tych dwóch struktur w ontologii osoby także i prawo naturalne zawiera nie tylko niezmiennie normy postępowania moralnego. Zaznaczyć się tu musi również i czynnik relatywny, egzystencjalny, zakorzeniony w dynamice historycznego rozwoju gatunku *homo sapiens*, otwarty na warunki życia, jego możliwości i ograniczenia⁴⁴. Stan rozwoju człowieka i społeczne warunki życia trzeba wziąć pod uwagę przy rysowaniu operatywnych norm działania moralnego. To zaś zmusza do nieco odmiennych sformułowań norm moralnych, czyli apeluje o wprowadzenie określonego stopnia pluralizmu doktryny moralnej.

Nie ma różnych rozwiązań i nie może być pluralizmu w zakresie ogólnych norm negatywnych. O ile bowiem normy pozytywne mają tylko charakter norm orientacyjnych i ekshortatywnych, docelowych i perfekcyjnych, to normy negatywne określają granice,

⁴¹ Por. szczególnie DWR 1, 6, 14; KDK 25, 42, 63.

⁴² Por. T. Styczeń SDS, *Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego*, Anal Crac 1 (1969) 279—319; tenże, *Problem poznania prawa naturalnego*, SThV 6(1968) nr 1, 121—169.

⁴³ Por. J. Bajda, *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*, Anal Crac 1(1969) 321—339; A. Arntz, *Prawo naturalne i jego dzieje*, Concilium 1—10. 1965/66 (wersja polska), 363—368; B. Häring, *Zusage an die Welt*, Frankfurt a. Main 1968, 41—58.

⁴⁴ Por. sprawozd. z referatu J. G. Zieglera na zjeździe moralistów w Wiedniu w dn. 29. IX. — 3. X. 1969, w *Biuletynie teologicznomoralnym*, CTh 40(1970) nr 3, 109 nn.

których nie godzi się przekroczyć, orzekają więc zło moralne o każdym pojedynczym akcie naruszenia⁴⁵. Nie bez racji wskazywało się w ciągu całych stuleci, że przykazania Dekalogu wyrażają w treści swych zakazów takie właśnie, absolutnie nieprzekraczalne normy porządku moralnego. Treść poszczególnych przykazań wymaga w niejednym pewnych wyjaśnień — np. tego, że moralna niedopuszczalność zabicia człowieka dotyczy zawsze i tylko człowieka niewinnego, a więc nie dotyczy aktualnego agresora; albo, że w zakazie kradzieży zabronione jest moralnie zabranie cudzej własności przy rozumnym sprzeciwie właściciela, a więc nie jej zabranie w krańcowej potrzebie.

Te wyjaśnienia narzucają się z wyraźną oczywistością nie tylko ludziom szczególnie uczulonym moralnie. Szczegółowe jednak rozwijanie tych norm, zwłaszcza w odniesieniu do sytuacji bardziej skomplikowanych, np. w czasach wojen, przewrotów, kryzysów, zmian struktury życia gospodarczego itp., nie jest już rzeczą tak prostą i oczywistą. Rodzi ono trudności, może także powodować odmienne rozwiązania. Tak więc i w zakresie rozwijania negatywnych norm operatywnych istnieje pewna, choć niezbyt szeroka perspektywa pluralizmu. Poszerza się ona znacznie w zakresie pozytywnych wskazań moralnych.

Pod wpływem nastrojów niechętnych „moralizowaniu” i tworzeniu „kodeksów moralnych” oraz świadomości bardziej fundamentalnych potrzeb reorientacji teologii, moralisci współcześni koncentrują się głównie na analizach dotyczących podstawowych i ogólnych aspektów moralności chrześcijańskiej. Życie jednak ma swoje potrzeby i żąda rozstrzygnięcia konkretnych problemów moralnych. Nie wystarczy ludziom głos ich własnego sumienia, często zdezorientowany i niepewny. Autentycznie wyjaśnia im i rozstrzyga problemy moralne urząd nauczycielski Kościoła. Przygotowuje jednak te rozstrzygnięcia i rozwija je, dając ponadto wskazania również w sprawach nierozstrzygniętych, teologia moralna.

Urząd nauczycielski Kościoła rozstrzyga problemy moralne i podaje normy postępowania w zasięgu na ogół powszechnym w sposób w pewnym stopniu jednolity. Ukazuje to jedność Kościoła, strzeże jej, służy przy tym budowaniu wspólnoty rodziny ludzkiej. W tych wskazaniach, już operatywnych, Kościoła można jednak odkryć nie raz pewne zróżnicowanie. Widać to wyraźnie zarówno w dokumentach II Soboru Watykańskiego (szczególnie konst. *Gaudium et spes*), jak i w ostatnich encyklikach papieskich, dotyczących np. zagadnienia pokoju, sytuacji gospodarczo-społecznej współczesnego świata itp. Dziś już nie tylko osoby bogate i uprzywilejowane warstwy społeczne, ale całe narody rozwinięte gospodarczo i technicznie wzywa Kościół do wyjścia naprzeciw współczesnej nędzy, analfabetyz-

⁴⁵ Por. T. Ślipko SJ, *Postulaty...*, art. cyt., 28 n.

mowi, zacofaniu. Natomiast drugą stronę, tzn. narody znajdujące się na drodze rozwoju, poucza o potrzebie podjęcia z ich strony właściwych poczynań i wysiłków w kierunku potęgowania tego rozwoju.

Szczegółowa refleksja teologicznomoralna domaga się włączenia przesłanek czerpanych z wiedzy szczegółowej o życiu⁴⁶. Tak np. kiedy nie porzestaje się na ogólnych normach sprawiedliwości i miłości społecznej, a pragnie się ujawnić i rozwinąć bardziej szczegółowe ich implikacje, trzeba sięgnąć po elementy egzystencjalne, uwzględnić między innymi określoną sytuację ekonomiczną. Konieczne są po temu pewne zasoby wiedzy empirycznej, choć sama ona nie wystarczy. Trzeba mieć też dobrze ustaloną ogólną wizję życia ludzkiego, dobrze zarysowane zręby filozoficzno-teologicznej antropologii. W przeciwnym bowiem razie, mimo dobrego skądinąd rozpoznania rzeczywistości, błędnie rozwinię się wnioski normatywne.

Na styku ogólnych zasad normatywnych i egzystencjalnych struktur życia ludzkiego, historycznie zmiennego i ujawniającego aktualnie wiele odmiennych obrazów, odsłania się perspektywa pluralizmu w warstwie normatywnej chrześcijańskiej doktryny moralnej⁴⁷.

Granice pluralizmu

Wyjaśniany wyżej i postulowany pluralizm refleksji teologicznomoralnej stał się w niektórych kręgach teologów zawołaniem nieograniczonej, nie liczącej się zupełnie z przeszłością chrześcijańskiej doktryny moralnej, reinterpretacją tej doktryny⁴⁸. Postuluje się kształtowanie, w ramach nowej teologii, także nowej moralności, zresztą w różnych, byleby dostosowanych do współczesności, wariantach.

Mając na uwadze to jaskrawe rozumienie pluralizmu niektórzy odpowiedzialni teologowie ostrzegają przed nim jako jednym z największych dziś niebezpieczeństw dla Kościoła⁴⁹. Nie bez racji

⁴⁶ Por. A. Świącicki, *Czego laikat oczekuje od teologii moralnej*, SThV 6(1968) nr 1, 49—68; *Kirche in der Stadt*, t. I: *Grundlagen und Analysen*, Wien-Freiburg 1967, 91—134.

⁴⁷ Por. W. Schöllgen, *Moral—fragwürdig? Über gesellschaftlichen Pluralismus und Moral*, Hückeswagen 1967, 15—26.

⁴⁸ Por. Ch. E. Curran, *Moral Absolutes and the Magisterium*, w: *Absolutes in Moral Theology*, Washington—Cleveland 1968, 57—107.

⁴⁹ Por. F. Lambroschini, *Verso una nuova morale nella Chiesa?* t. I: *Orientamenti di principio*, Brescia 1966, 7—14; A. Bengsch, *Haben wir noch Grundsätze*, w pr. zb. pod takimż tytułem, München 1968, 18—24; D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957, 160—174.

ostrzegają, że grozi tu rozbitcie od wewnątrz jedności Kościoła, bo jedności jego doktryny moralnej. Nieskrępowany pluralizm może wnieść w życie Kościoła „pomieszanie języków”, groźny stan wieży Babel. W ciągu dwóch tysięcy lat swego istnienia Kościół, strzegąc prawdy objawionej, walczył też o zasadniczą jedność swej doktryny. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby i dziś nie bronił tej jedności, w szczególności na odcinku doktryny moralnej, w płaszczyźnie jej interpretacji w ramach teologii.

Nieograniczonego pluralizmu nie zaleca wcale dobrze rozumiany ekumenizm. W dialogu ekumenicznym bowiem gorszym od stanu wyraźnie sprecyzowanych różnic doktrynalnych jest stan amorfilii, zupełnej dowolności poglądów i interpretacji. Całkowity relatywizm doktrynalny otwiera perspektywę tylko pozornej jedności myśli i ducha, przekreślając od podstaw możliwość prawdziwej, rzeczywistej jedności. A jeśli chodzi o słuszną skądinąd tendencję do spotęgowania dialogu ze światem współczesnym, należy ją obwarować stwierdzeniem konieczności troskliwej ochrony istniejących integracji duchowo-moralnych. Tendencje odśrodkowe, rozbijające jedność są dziś anachroniczne, są wsteczne we współczesnym świecie, który przejawia wprawdzie znaczne rozbitcie, ale tęskni za jednością i do niej nieuchronnie zmierza.

Największą groźbą dla jedności doktryny moralnej, tej jedności fundamentalnej, z której rezygnować nie można, stanowi skrajny pluralizm w zakresie interpretacji egzystencjalnej prawa naturalnego. Realnym niebezpieczeństwem może tu być źle ustawiona ogólna wizja świata, przy dobrym nawet rozpoznaniu faktycznej sytuacji socjologicznej. Zachodzi wtedy niejako radykalne zanurzenie się w nurt zmiennej wiedzy o człowieku i życiu ludzkim, bez liczenia się z niezmiennymi przesłankami jego rzeczywistości⁵⁰. Dochodzi do zagubienia w tyglu przemian historyczno-socjologicznych, w ich całkowitym relatywizmie, absolutnej prawdy o człowieku i jego wezwaniu ponadziemskim.

Głosząc konieczność liczenia się z dynamicznymi i zmiennymi aspektami prawa naturalnego, należy, z drugiej strony, widzieć w nim i pewien niezmienny ład moralny. Należy w ten sposób bronić moralności przed skrajnym relatywizmem i sytuacjonizmem (konkretyzmem). Otwarcie się na współczesność nie może przysłonić w niej stałych i absolutnych czynników, wiodących w normatywnym ustawianiu życia ludzkiego. Nie należy dać się zwieść magii współczesności, czyniąc z niej najwyższą instancję wartościowania. Słusz-

⁵⁰ Por. J. Lobo, *Historyczność a odnowa teologii moralnej*, Concilium 1—10, 1966/67 (polska wersja) 237—250; R. Latourelle SJ, *Théologie science du Salut*, Bruges—Paris 1968, 241 nn; W. Granat, *Ku Bogu czy ku człowiekowi. Teocentryzm czy antropocentryzm*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968, 157—170.

nie ostrzega kard. J. Willebrands, jeden z najbardziej światłych promotorów pluralizmu zrodzonego z troski o ruch ekumeniczny, przed niebezpieczeństwem przyjęcia, jako norm w działaniu, przesądów człowieka współczesnego. „W tym co aktualne nie jest łatwo oddzielić wartości autentyczne od tych, których prestiż jest fałszywy... Nikt nie może wymknąć się ze swoich czasów. Nie znaczy to jednak, że świat otaczający ma nam dawać same normy, według których będziemy wydawać oceny. Nie powinniśmy przyjmować naiwnie i bezkrytycznie wszystkiego, co niesie w sobie język nam współczesny”⁵¹.

Podstawowym i całkowicie zrozumiałym na gruncie teologii ograniczeniem pluralizmu co do interpretacji naturalnego porządku moralnego jest odwołanie się do Objawienia, a w szczególności do Biblii⁵². Jeśli zaś chodzi o interpretację objawionej doktryny przez myśl filozoficzną, to wierność słowu Bożemu winna powściągać pomysłowość i pościg za oryginalnością samych interpretatorów. Od myśli ludzkiej trzeba tu nieustannie wracać do bezpośredniej treści przekazu biblijnego, zachowując ciągle gotowość zrezygnowania z poglądów nie dających się dostosować do interpretacji Objawienia zwartej, koherentnej, niesprzecznej z całością jego przekazu i z poszczególnymi istotnymi jego elementami. Interpretacja Pisma św., choć musi się liczyć z potrzebami ludzi współczesnych, w zakresie doktryny moralnej nie może się liczyć wyłącznie z ich oczekiwaniami, zwłaszcza dyktowanymi przez ich głębokie wkorzenie w doczesność. Traci ona w ogóle sens, jeśli zapatrzona we współczesność nie jest interpretowana przez Tradycję⁵³.

Tradycja doktrynalna musi być uznana za miarodajną w zakresie interpretacji chrześcijańskiej doktryny moralnej. II Sobór Watykański wskazuje na prawidłowe ustalenie relacji między nią a Pismem oraz na konieczność dosyć szerokiego ujmowania wykładników Tradycji, nie zakwestionował jednak mocy wiążącej Tradycji w wykładni doktryny objawionej⁵⁴. Jest to miarodajne także jeśli

⁵¹ J. Willebrands, *Szukanie, które nie ustaje*, Znak 22(1970) 702.

⁵² Por. J. Schreiner, *Aspekte heutiger Exegese. Die Bibel: Gottes—oder Menschenwort*, Würzburg 1968, 121—125; E. Schillebeeckx, *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, w: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, dz. cyt., 134—138; H. Waldenfels, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969, 305—309.

⁵³ Por. G. Tavaud, *Die Autorität von Schrift und Tradition*, w: *Probleme der Autorität*, Düsseldorf 1967, 44—61.

⁵⁴ Por. W. Gnutek, *Drugi Sobór Watykański o tradycji świętej*, w: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, 54—57; S. Łach, *Pismo św. w nauce Soboru Watykańskiego II*, ZN KUL 10(1967) nr 3, 17—31; P. Grelot, *Tradycja źródłem i kolebką Pisma św.*, Concilium 1—10. 1966/67 (pol. wersja), 577—589.

chodzi o perspektywę pluralizmu w zakresie doktryny teologiczno-moralnej.

W ramach Tradycji kościelnej, nie niezależnie od niej, występują też prerogatywy magisterium Kościoła. Stanowisko tego organu Tradycji posiada wyjątkowe znaczenie, jest to bowiem żywa władza nauczycielska, naznaczona charyzmatem nieomyślności w głoszeniu doktryny objawionej. W oparciu o charyzmat, obarczone szczególną odpowiedzialnością za depozyt wiary i moralności, określa magisterium w sposób autentyczny poprawność sformułowań teologicznych⁵⁵. Dla rozwoju myśli teologicznej oraz skuteczności swej działalności pasterskiej w świecie współczesnym władza nauczycielska w Kościele zapewnia wolność w badaniach teologicznych i umożliwia głoszenie rozwiązań pluralistycznych⁵⁶. W celu zagwarantowania jednak koniecznej jedności doktrynalnej posiada prerogatywy wyznaczania granic w „eksperymentowaniu”, w próbach ukazywania innych rozwiązań, w głoszeniu różnych poglądów⁵⁷. Musi się bowiem liczyć i z negatywnymi reperkusjami głoszenia różnorodnych poglądów moralnych, szczególnie zaś z niebezpieczeństwem obniżenia moralnego poziomu życia chrześcijańskiego.

* * *

W zasadniczej wizji życia ludzkiego, jego zadań ziemskich i powołania pozaziemskiego, chrześcijańska doktryna moralna jest jedna. Jej jedność opiera się na jednoznaczności moralnej działań i nauczania Jezusa, który jest dla nas jedynym Nauczycielem (por. Mt 23, 8—10), jedyną Drogą (por. J 14, 6) i wyłączną bramą do wieczności (por. J 10, 7—9). Ta jedność nie wyklucza jednak pewnej wielości w rozwijaniu doktryny. Jeśli już same źródła biblijne ujawniają pewien pluralizm w relacjach — typu komplementarnego, a nie antagonistycznego — to tym bardziej jest on zrozumiałą w interpretacji przekazu objawionego.

Żywo dziś wysuwany postulat pluralizmu w teologii moralnej

⁵⁵ Por. E. Gutwenger, *Bemerkungen zu einer theologischen Erkenntnislehre*, ZkTh 90(1968) 169—172; E. Gutwenger SJ, *Jaką rolę odgrywa Magisterium w wierze wspólnoty kościelnej?* Concilium, 1—5. 1970 (wersja polska) 36—46; M. D. Chenu, *Teologia jako nauka kościelna*, Concilium 1—10. 1966/67 (pol. wersja) 3^o—45; H. Bogacki, *Postuszeństwo należne papieskiemu nauczaniu zwyczajnemu*, RTK 9(1962) nr 2, 5—35.

⁵⁶ Por. J. L. Suenens, *La coresponsabilité dans l'Eglise d'aujourd'hui*, Tournai 1963, 148—151.

⁵⁷ Por. M. Schmaus, *Wahrheit als Heilsbegegnung*, München 1964, 123—145; G. Philippe, *art. cyt.*, 165—168; A. Nossol, *Aggiornamento czy akomodacja teologiczna*, CTh 32(1969) nr 4, 11.

ma za sobą zarówno wielkie doświadczenia przeszłości, jak i palące potrzeby współczesne. Już w epoce ojców i doktorów Kościoła daje się śledzić wielość refleksji teologicznej, które rozwijają się później nawet w odmienne, w pewnej mierze, kierunki dociekań i rozwiązań. Jedność doktryny utrzymywana była dzięki wierności przekazowi Objawienia, stawianemu zawsze przed wiedzą ludzką i inwencją myśli. Za pluralizmem przemawiają jednak, więcej niż doświadczenia przeszłości, współczesne potrzeby myśli i życia. Chodzi o otwarcie się na żywotne dziś, a różne, wizje świata ukazywane przez osiągnięcia wiedzy i myśli. Chodzi także o otwarcie się na wielorakie potrzeby współczesnego pluralistycznego świata, ze szczególnym uwzględnieniem ludów pozaeuropejskich otwierających się dla Ewangelii.

Wybujały pluralizm grozi jednak rozbięciem od wewnątrz wspólnoty Ludu Bożego na gruncie myśli i życia moralnego. Konieczne jest zatem określić jego granice. Pomoc i nieocenioną usługę może w tym oddać Magisterium, któremu należy zagwarantować właściwe mu prerogatywy. Podstawowym kryterium będzie tu jednak zawsze wierne i ciągłe odwoływanie się w refleksji do Pisma św., które winno być interpretowane w świetle Tradycji.

LE PLURALISME THÉOLOGIQUE ET L'UNITÉ DE LA MORALE CHRÉTIENNE

Dans la vision fondamentale de la vie humaine, de ses buts terrestres et de la vocation surnaturelle, la doctrine morale chrétienne est une. Son unité se fonde sur l'univocité morale de l'agir et de l'enseignement de Jésus, qui est pour nous l'unique Maître (cfr. Mt. 23, 8—10), la Voie (cfr. J 14, 6) et la Porte de l'éternité (cfr. J 10, 7—9). Cette unité n'exclue pourtant pas d'une certaine pluralité dans le développement de la doctrine. Puisque déjà les sources bibliques contiennent un pluralisme — dans les relations de type complémentaire et non antagoniste — à plus forte raison le pluralisme est justifié dans l'interprétation du message révélé.

Le postulat de la pluralisme dans la théologie morale est aujourd'hui très vivement défendu. Il a derrière lui, comme argument, de longues expériences du passé ainsi que de grands besoins contemporains. Déjà à l'époque des Pères et des Docteurs de l'Eglise on peut remarquer une pluralité de réflexion théologique qui, plus tard, se développe même en des différents, dans certaine mesure, courants des recherches et des solutions. L'unité de la doctrine était gardée grâce à la fidélité au message révélé qu'on posait toujours avant la science humaine et l'invention de la pensée.

Il semble pourtant que les besoins du temps et de la vie actuelle parlent en faveur du pluralisme plus que les expériences du passé. Il s'agit de s'ouvrir sur des différentes conceptions du monde élaborées par les sciences et

la pensée contemporaine. Il s'agit aussi de s'ouvrir sur des multiples besoins de la vie de l'époque actuelle, en particulier sur ceux des peuples extraeuropéens qui se convertissent au christianisme.

Le pluralisme exagéré porte le danger de détruire de l'intérieure la communauté du peuple de Dieu, sa pensée et sa vie morale. Il est par conséquent nécessaire de préciser ses limites. Le Magistère de l'Eglise sera en cet oeuvre d'un grand secours. Il lui faut garantir ses prérogatives. Mais le recours continuel à l'Écriture interprétée à la lumière de la Tradition doit toujours rester la directive fondamentale du recherche en théologie morale.