

MOŻLIWOŚĆ PLURALIZMU ETYCZNEGO

Paul K. Feyerabend, współczesny filozof nauki, w ramach własnego programu metodologicznego postępu poznania w nauce, głosi następującą tezę: „Jednomyślność opinii może być odpowiednia dla Kościoła albo przestraszonych ofiar jakiegoś (starodawnego czy nowoczesnego) mitu, względnie dla słabych, uległych zwolenników jakiegoś tyrana: różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej, i metoda, która popiera różnorodność; jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat”¹. Zgodnie z tą tezą, teoria (np. pozytywizm, ortodoksyjny empiryzm) charakteryzująca się stałymi, historycznie niezmiennymi normami poznawczymi i dyrektywami metodologicznymi, prawie nie różni się od mitu, czyli od zespołu mniemań powszechnie ważnych, których treść jest „wzmacniana zarówno przez strach, przesąd i ignorację, jak przez zawistnych i okrutnych księży”, czy też przez zdobywców nagrody Nobla. Posługuje się ona metodą, która popiera unifikację, i jako taka jest metodą oszustwa, dążącą do konformizmu, do utrzymania *status quo* życia intelektualnego. Kluczowe bowiem pojęcia teorii uchodzą za jednoznaczne i jakoby znaczą rzeczy nie ulegające zmianom. Wszelką zaś zmianę, jak sądzi się, należy tłumaczyć tym, że jest spowodowana ludzkim błędem. Osiągnięta tą metodą stabilność, pozór, że w końcu dotarto do prawdy absolutnej, jest jednak niczym innym, jak tylko rezultatem absolutnego konformizmu².

Krytycy nazwali powyższy pogląd Feyerabenda anarchizmem epistemologicznym, niemożliwym do przyjęcia. Czy wobec tego, w celu uniknięcia relatywizmu czy wręcz nihilizmu poznawczego, należy obalić samą tezę o pluralizmie w nauce, o postępie poznawczym i ciągłości wiedzy naukowej? Wielość i różnorodność teorii naukowych jest faktem, którego wyjaśnienie, jak się wydaje, nie prowadzi z konieczności do relatywizmu. Nie trzeba konieczności opowiedzieć się za unifikacją nauki i traktować jej jednolicie, aby uniknąć zarzutu relatywizacji poznania. Alternatywie wyłącznej „jedność albo pluralność nauki” nie musi odpowiadać paralelna al-

¹ P. K. Feyerabend, *Jak być dobrym empirystą?*, przekł. K. Zamiara, Warszawa 1979, s. 47—48.

² Por. tamże, s. 6—15, 46.

ternatywa „absolutyzm albo relatywizm teoriopoznawczy” względnie „prawda absolutna albo prawda relatywna”.

Przenosząc tę kwestię na etykę chrześcijańską — filozoficzną i teologiczną — uprawianą u nas w środowiskach kościelnych jako „etykę katolicką”, zadajmy sobie pytanie, czy usprawiedliwione jest takie przypuszczenie, że przyjmując możliwość pluralizmu teoriopoznawczego w etyce katolickiej wolno głosić tezę o możliwości pluralizmu etycznego, nie popadając tym samym w relatywizm etyczny? Odpowiedź na to pytanie zależy od wstępnego wyjaśnienia, o co właściwie się pytamy, pytając o możliwość pluralizmu etycznego. Istnieje bowiem duża różnorodność pytań, stawiana na różnych płaszczyznach, we współczesnej dyskusji wokół problemu możliwości pluralizmu etycznego³.

Dla jednych pytanie o możliwość pluralizmu etycznego (myśli etycznej, systemów i kierunków etycznych na poziomie teorii i metateorii doktrynalnego nauczania, ethosu) jest po prostu bezprzedmiotowe, ponieważ taki pluralizm jest faktem. Po stwierdzeniu tego faktu pozostaje zagadnieniem jego opis i wytłumaczenie. Dla innych jednak, nie przecząc takim próbom etologicznego i metaetycznego tłumaczenia faktu pluralizmu etycznego, chodzi tu o problem usprawiedliwienia pluralizmu etycznego, problem jego prawomocności i ważności. Czy mianowicie absolutny charakter etyki katolickiej, uniwersalność, powszechna ważność, niezmiennosc i ponadczasowość jej istotnych twierdzeń, z góry wyklucza jakikolwiek pluralizm, pod groźbą zejścia na pozycję relatywizmu? Czy można mówić o prawdziwym, prawomocnym tylko do pewnych granic pluralizmie etycznym, w przeciwieństwie do fałszywego i dowolnego pluralizmu? Jakie są podstawy wyznaczania takich granic? Jeżeli zasada pluralizmu jest tu kwestionowana w imię jednolitości etyki katolickiej, rozumianej jako jednej jedynie możliwej etyki, nie dopuszczającej innych, to w rzeczywistości o jaką jedność i jedyność tu chodzi: czy o jedność systemu etyki jako klasycznej filozofii moralności, której twierdzenia (oceny i normy) są bezwzględne, absolutnie obiektywne, uniwersalne i niezmiennie, a zarazem niestopniowalne i nieobalalne, czy też o jedność teologiczną etyki opartej na jedności Objawienia i wiary w Kościele?

³ Istotę tej dyskusji wraz z przedstawieniem własnego systematycznego stanowiska w omawianej kwestii opracował ks. prof. S. Olejnik w monografii *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982, rozdz. VIII nosi tytuł: „Pluralizm myśli etycznej a jedność moralności Kościoła”. Obfity materiał problemowy na ten temat zawiera monograficzny zeszyt „Concilium” pt. *Christliche Ethik: Uniformität, Universalität, Pluralität?*, Concilium 17 (1981) z. 12. Pytajnik w tytule podkreśla dyskusyjny charakter tych publikacji.

Teza bowiem o pluralizmie etycznym może być rozumiana jako zakwestionowanie zmonopolizowanej wersji etyki katolickiej opartej na filozofii „wieczystej” poprzez odwoływanie się do innej filozofii moralności. Może być postawiona także w kontekście innych teologii, odmiennych od teologii Magisterium Kościoła, i tłumaczona w taki sposób, jakoby groziła rozłamem jedności Kościoła. Czy wtedy pluralizm etyczny daje się pogodzić z tożsamością i ciągłością doktrynalną, a w końcu wiarygodnością Kościoła? Różnorodność tych pytań świadczy już o wieloznaczności wyrażenia „pluralizm etyczny”.

Zasadniczo jest ono wyrażeniem formalnym i neutralnym, oznaczającym wielość poglądów etycznych, która jest bądź stwierdzeniem faktu braku takiej jedności, bądź pewnym postulowanym stanem. W obydwu przypadkach oznacza wielość nieujednoliconych i niezamkniętych stanowisk w stosunku do moralności, które jednak bynajmniej nie są wobec siebie koniecznie heterogenne ani niewiążące, ani arbitralnie zestawione na zasadzie *iuxta positio*. U podstaw bowiem znaczenia pojęcia pluralizmu etycznego leży przekonanie, że etyka jako poznanie i uznanie prawdy o dobru (powinności) moralnej, jako proces poszukiwania i usprawiedliwiania norm i ocen moralnych, analogicznie do faktu zachodzenia moralności, może mieć miejsce tylko w polu wolności. Pojęcie pluralizmu etycznego zakłada pojęcie prawdy i wolności, poza którymi jest już miejsce na dowolność i fałsz różnych mniemań na temat moralności. Ukształtowało się ono w kontekście uznania i przekonań, to znaczy na gruncie prawa do wolnego poszukiwania, formułowania i wyrażania prawdy o dobru moralnym, a nie tyle na skutek ograniczonej poznawczych człowieka i niepewności jego woli (Por. KDK 16 i 43). W tym należy upatrywać rację i usprawomocnienie pluralizmu etycznego, a nie tylko źródło jego powstania w sensie psychosocjologicznym i historycznym⁴.

Stąd też w dyskusji o pluralizmie etycznym są sensowne tylko te wypowiedzi, które mieszczą się w horyzoncie problematyki prawdy etycznej. Są właściwie takimi, gdy są one twierdzeniami sformułowanymi w metajęzyku o prawdzie etycznej, o warunkach możliwości poznania takiej prawdy i możliwościach błędu w jej poszukiwaniu względnie autorytatywnym zadekretowaniu. Wiąże się one z podstawową refleksją nad istotą prawdy i kryterium

⁴ Posiadając podstawę swej zasadności i nie negując przez to już roszczeń prawdy etycznej do absolutności, jego znaczenie jest dookreślone pojęciem kompromisu etycznego i tolerancją. Przeto pluralizm etyczny okazuje się ostatecznie sporem w etyce, który równocześnie jest sporem moralnym ludzi pomiędzy sobą, sporem w imię prawdy o dobru i powinności moralnej.

prawdy etycznej, która w etyce katolickiej jest także prawdą teologiczną. Muszą one zakładać wiedzę na temat, co jest dowodem na rzecz prawdy etycznej i teologicznej. Innymi słowy, muszą to być twierdzenia o wartości logicznej zdań etycznych i teologicznych, ich prawdziwości albo fałszywości, oraz o sposobie rozstrzygnięcia o tym. Gdy to się uwzględni, to wówczas jasno zarysują się rozmaite stanowiska o etyce i wielości jej koncepcji, w których głoszona jest odmienna pewność co do prawdy etycznej. Tę sytuację opisujemy właśnie pod nazwą pluralizmu etycznego.

Oczywiście takiego pytania o prawdę etyczną, czyli o prawdę o dobru i powinności moralnej wyrażonej w ocenach i normach etycznych, nie podejmują nauki empiryczne lub humanistyczne (historia, antropologia kulturowa, psychologia czy socjologia), gdy stwierdzają, że pluralność ujęć moralności, wielość i różnorodność układów wartości i powinności moralnych — cnót i przykazań — jest niezbitym faktem. Etologiczny jego opis i przyczynowo-skutkowe jego tłumaczenie co najwyżej naprowadza na problem pluralizmu etycznego, ale go nie stawia i nie rozwiązuje. Nie dotyka go, gdy tłumaczenie, że jest fenomenem przejawiającym kulturowe bogactwo ludzkich możliwości, uważa się za zbyt abstrakcyjne i mylne. Pomija się zagadnienie prawdy etycznej, gdy współczesne, pluralistycznie zróżnicowane społeczeństwo, wobec totalitarnych zagrożeń ideologicznych, dąży do uznania wielu równolegle funkcjonujących systemów wartości moralnych, traktując pluralizm za demokratyczną zasadę działalności prawodawczej i polityki społecznej państwa. Czymś złudnym także dla rozumienia problemu pluralizmu etycznego jest odwoływanie się do dziejów chrześcijaństwa i historii Kościoła, w przekonaniu, że stwierdziwszy go u prawowiernych chrześcijan, pozostających we wspólnocie wiary w pierwotnych gminach, tym samym argumentują za jego słusznością. To samo trzeba powiedzieć, gdy stwierdza się w pismach Nowego Testamentu wielość poglądów w ocenie konkretnego *bonum faciendum* oraz dalekie od unifikacji odmienne teologie moralności. Podobnie jest ze sprawą wielości szkół teologicznych i systemów etycznych opartych na konfesyjnie zróżnicowanych poglądach religijno-moralnych. Znana jest weberowska teza socjologiczna o protestanckim progresywizmie i katolickim konserwatyzmie w kwestii przemian w dziedzinie wartości moralnych. Przy tym wielką wagę dla naszego tematu przywiązuje się do badań socjologicznych, przeprowadzonych w konfesyjnie pluralistycznych społeczeństwach, które wykazują, w jaki sposób zaznacza się faktycznie zachodzący pluralizm etyczny, w osobistym i wspólnotowym stylu życia u wiernych obu wyznań.

Zagadnienie więc prawdy etycznej, istotnej dla problematyki pluralizmu etycznego *sensu stricto*, jest zasadniczo pominięte w tej faktografii etologicznej. Co najwyżej heurystycznie naprowadza ona na nasz rzeczywisty problem, np. przez historyczne stwierdzenie, że niekwestionowana początkowo czyjaś pewność moralna i własna określona etyka, z chwilą zderzenia się z innymi systemami etycznymi, dochodzi do odkrycia, że jest jedną z wielu możliwych etyk, która bynajmniej nie posiada cech etyki absolutnej, ile raczej ma charakter skończony, przygodny i względny. Na gruncie tego doświadczenia — absolutyzowania własnej etyki i zakwestionowania jej przez pozbawienie cech jedyności i sakralnej bezwzględności — rodzą się pytania ukierunkowane na prawdę etyczną, skłaniające do poszukiwania tego, co ogólne, jako prawdy tej oto określonej etyki i jako kryterium praktycznej prawdy swego szczegółowego konkretnego działania.

Etyka katolicka posiada tę samoświadomość, że jest tą jedną autentyczną etyką, która potrafi wylegitymować się prawdą etyczną i usprawiedliwić swoją jedność i jedynność wobec pluralizmu etycznego, odpowiadając podstawowemu kryterium ogólnej ważności. Z tego tytułu mówi się o niej w postaci zhipostazowanej, np. powiadając, że „etyka katolicka uczy to a to”, „według oceny etyki katolickiej to jest dobre albo złe” itd., jak gdyby była ona monolityczna i uniformistyczna, nie dopuszczając możliwości odmiennych podstaw skrypturystyczno-egzegetycznych, tradycji teologicznych, zróżnicowanych eklezjologii i podejść do Magisterium Kościoła. Podkreśla się przy tym jej ciągłość nauczania, jako dowód prawdziwości jej twierdzeń, to jest ich obiektywności i powszechnej ważności (uniwersalności). Wyklucza się w niej istnienie dwóch oddzielnych systemów etycznych, naturalnego i nadprzyrodzonego porządku moralnego, na zasadzie jedności natury i łaski, dzieła stworzenia i zbawienia, objawienia i urzędu nauczycielskiego Kościoła. Dowodzi się, że Magisterium Kościoła zostało powierzone Objawienie Boże dla jego objaśnienia i wyjaśnienia, bez którego etyka naturalna byłaby niepełna i niejasna. Czuje się ono kompetentne w stosunku do całego porządku moralnego, gdyż każde prawo moralne — także naturalne — jest w końcu prawem Bożym i w Bogu znajduje swą ostateczną rację. Równocześnie podstawę pryncypialności twierdzeń etycznych upatruje w antropologii teologicznej, uznając godność osobowości człowieka objawioną w Jezusie Chrystusie za obiektywne, nie podlegające jakiegokolwiek manipulacji kryterium moralności, tak że etyce katolickiej nie grozi „pluralistyczny” relatywizm, nawet gdy uwzględni dane nauk humanistycznych.

Etyka katolicka zatem, z punktu widzenia metaetycznego problemu pluralizmu etycznego, głosi właściwą dla klasycznej teorii poznania etycznego tezę o absolutnym charakterze prawdy etycznej. Prawda o dobru względnie powinności moralnej jest przez nią wyrażona — w metajęzyku — w absolutnych ocenach i normach etycznych, to znaczy przypisuje ich cechy powszechnej ważności (uniwersalności), bezwzględności (kategoryczności), obiektywności i niezmienności (stałości). Możliwość bowiem poznania stałej, przedmiotowo niezmiennej, natury osoby ludzkiej, właściwej dla każdego i wszystkich ludzi, pozwala tej etyce na sformułowanie ogólnie ważnych i obiektywnych (epistemologicznie od podmiotu niezależnych) twierdzeń, zarówno ogólnych norm prawa naturalnego, jak i ogólnie ważne (a nie tylko *na ogół* ważne) normy słusnościowe. Wyrażają one nieobalalną i niestopniowalną prawdę etyczną. Oczywiście ten ich absolutny charakter jest jeszcze bardziej niepodważalny z punktu widzenia zakładanej tu także klasycznej teorii poznania teologicznego. Prawda etyczna utrzymuje dalszą — a raczej oryginalną — legitymację swej powszechnej ważności na gruncie objawienia Bożego i w świetle wiary przyjętego autorytetu Magisterium Kościoła.

Dla tych relacji zwykło się dziś mówić o tej jednej jedynej etyce katolickiej jako o etyce „klasycznej”, w przeciwieństwie do tzw. etyki „nowej” lub „nowoczesnej”, charakteryzującej się pluralistycznymi poglądami. Za tym podziałem kryje się podstawa nie tylko historyczna, lecz także wartościująca. Etyka bowiem „klasyczna”, uprawiana na przestrzeni dziejów Kościoła w duchu aristotelesowsko-tomistycznej filozofii (metafizyki) moralności i scholastycznej teologii moralnej, uchodzi za probierz autentyczności jakiegokolwiek etyki, tak że prawomocność etyki „nowoczesnej” zależy od jej zgodności z etyką „klasyczną”. Etyka katolicka zatem może legitymować się ważnością tylko w postaci klasycznej. Nie mogłaby zaś usprawiedliwić innego typu jej ujęcia, odbiegającego od modelu klasycznego, w przekonaniu, że nieuchronnie prowadzi to do relatywizmu etycznego.

Zwolennicy jednak „nowej” etyki katolickiej, pluralnych form jej uprawiania, nie podzielają tych obaw. Dążą oni do uniknięcia zarówno absolutyzmu klasycznego modelu etyki katolickiej, jak też relatywizmu epistemologicznego i etycznego jej skrajnych przeciwników. W tym celu preferują metodę hermeneutyki filozoficznej, która także zmierza do prawdy absolutnej. Oczywiście ich teza epistemologiczna o dziejowości poznania i prawdy jest narażona — z punktu widzenia koncepcji wiedzy absolutnej, funkcjonującej w obrębie etyki klasycznej — na rzut subiektywizacji prawdy i jej

relatywizacji, jak to ma miejsca np. we współczesnym egzystencjalizmie. W przekonaniu jednak rzeczników hermeneutyki (typu Gadamera) na terenie etyki taki zarzut jest bezpodstawny, gdyż także według nich prawda polega na *mensuratio ad rem*, z tym jednak dookreśleniem, że to nie jest prosta zgodność myśli z „czytą” rzeczywistością, skoro ona już jest zapośredniczona przez dzieje i język. Z tego powodu prawda ma charakter historyczny i częściowy, nigdy nie jest ostateczna. Ujawnia się ona w spotkaniu dialogowym podmiotu z przedmiotem. To zaś liczenie się z podmiotowymi warunkami poznania nie jest czymś dowolnym, ponieważ zmierza do poznania samej rzeczy, tak że prawda posiada charakter obiektywny, choć nie obiektywistyczny. Wszelako nie jest ona dana dla siebie, dla samego jej odkrycia, lecz dla poznającego podmiotu — człowieka z jego osobistą historią w konkretnej sytuacji. Historyczny więc proces poznania o charakterze relacyjnym, dynamicznym, personalnym i moralnym nigdy nie jest ostatecznie zakończony, lecz jedynie zbliża do prawdy w określonym czasie i miejscu oraz na określonym poziomie w rozwoju świadomości hermeneutycznej. Konsekwentnie też można mówić tylko o prawdzie „w drodze”, o dziejowym i językowym jej rozumieniu, co nie przeczy temu, że jest absolutna, intersubiektywna i ponadhistoryczna. Nie ma natomiast absolutnej wiedzy o niej. Dlatego tylko z pozycji takiej wiedzy absolutnej, niedostępnej dla człowieka, można mniemać, że pogląd ten składa się na relatywizm epistemologiczny (istnieje wiele prawd względnie prawda teraźniejsza okaże się w przyszłości fałszem) oraz relatywistyczny (to samo twierdzenie etyczne może być prawdziwe lub fałszywe), jak też twierdzić, że wyrosły na tym gruncie epistemologicznym pluralizm etyczny jest skażony relatywizmem.

Dlatego właśnie z pozycji zewnętrznej podnosi klasyczna koncepcja prawdy, według której prawda jest niestopniowalna (nie istnieje prawdziwość większa lub mniejsza), powszechnie ważna i niezmienna (w odniesieniu do tego samego przedmiotu nie może ulec zmianie zgodność treści poznania z rzeczywistością). Zauważa się przy tym, że należy odróżnić prawdziwość od adekwatności poznania. Czym innym jest poznanie prawdziwe, czyli dorównawcze ujęcie przedmiotu w pewnym aspekcie, a czym innym poznanie wyczerpujące dany przedmiot. A więc szczegółowe poznanie w jakiejś dziedzinie, np. moralności, może być prawdziwe, choć nie zawsze będzie adekwatne. Ale to, co raz jest prawdziwie poznane w danej dziedzinie, to jest zawsze też prawdą, co skądinąd nie wyklucza zdobycia dalszych prawd częściowych. Tak przeto etyka katolicka, operująca klasyczną koncepcją prawdy, nie przyjmuje

możliwości pluralizmu etycznego w odniesieniu do samej prawdy etycznej. Natomiast jest on możliwy w tym sensie, że indywidualny podmiot poznający, w porównaniu z innymi, jest „w drodze” do prawdy, gdy mniej lub więcej, względnie coraz więcej poznaje badaną rzeczywistość⁵.

Pod adresem etyków-hermeneutyków podnosi się zastrzeżenie, że ich dociekania poznawcze nie polegają na wyjaśnianiu obiektywnej rzeczywistości natury dobra moralnego, ile raczej na ustawicznej interpretacji systemów znakowych, na prawdopodobnym odczytaniu i niekończącym się nigdy odsłanianiu sensu ukrytego w wypowiedziach, w symbolach, które są jakby szyfrem ludzkiej egzystencji i jej potrzeb. Nie uzyskują w ten sposób nieobalalnej wiedzy, liczącej się z rygorami racjonalności, gdy wyżej cenią momenty subiektywne, jak przeżycie osobowej wolności, doświadczenie sensu i wartości, zaangażowanie, niż obiektywną prawdę użytą metodą przedmiotowego poznania. Następuje tu bowiem pomieszanie dwóch rzeczy: celu badawczego etyki z jej celem dydaktycznym, uzasadnienia prawdy z motywacją i przekonywaniem kogoś lub siebie o jakiejś prawdzie. Równocześnie nie pamięta się, że zaangażowanie jest konsekwencją przede wszystkim obiektywnie uzasadnionego przeświadczenia⁶.

Oczywiście poprzez subiektywność nie da się osiągnąć poznania obiektywnego. Niemniej jednak nie jest niemożliwe pośrednie połączenie podmiotowego i przedmiotowego punktu wyjścia w jedną całość hermeneutyczną. Wyrazem tego są unifikacyjne tendencje u tych etyków, którzy opowiadają się za stosowaniem wielu metod filozoficznych i teologicznych w poznaniu etycznym, w taki jednak sposób, by można było jeszcze mówić o bezwzględnej prawdzie etycznej. Uważają oni, że zagadnienia bezwzględnej prawdy nie można jedynie stawiać ani na gruncie aksjomatyczno-dedukcyjnego rozumienia nauki (aksjomatyczno-dogmatycznej teologii) i metafizycznego rozumienia rzeczywistości, ani też na gruncie indukcyjno-hipotetycznego rozumienia nauki (hypotetyczno-problematicznej teologii), dla której prawda jest jeszcze tylko czymś w rodzaju idei przewodniej i ideałem dla niekończącego się procesu poznania. Wobec załamania się klasycznej metafizyki opowiadają się za historycznym rozumieniem rzeczywistości i jej wyrażen językowych, bez popadania w sceptycyzm i relatywizm, lub za re-

⁵ Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 207—217.

⁶ Por. S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, pr. zb. pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 97—98, 365.

dukcyjno-transcendentalnym rozumieniem nauki. W tym ostatnim przypadku metoda ta wychodzi od doświadczenia, na podstawie którego redukcyjnie są stawiane pytania o aprioryczne, zakładane u wszystkich przedmiotowych doświadczeń, bezwzględne warunki wiedzy.

Takie przeorientowanie metodologiczne, odejście od metafizyki bez popadania już zaraz w hipotetyzm, wyraźnie zaznacza się we współczesnej teologii dogmatycznej. Nie stanowi ona bynajmniej systemu zamkniętego, i to wcale nie za cenę traktowania też wiary tylko jako hipotezy teologii. Analogicznie do dogmatów jako zdań teologicznych, to samo trzeba powiedzieć o zdaniach teologiczno-etycznych, że są zdaniami otwartymi, zarówno retrospektywnie jak i prospektywnie, nie tracących przez to swego apodyktycznego (bezwzględnego) charakteru. Pozostają zdaniami relacjonalnymi z wielu względów: 1^o w odniesieniu do Pisma św., które wykładają, jakkolwiek nigdy adekwatnie. Dlatego ze strony Pisma św. muszą być wciąż na nowo wyjaśniane, przez co etyka i egzegeza pozostają ustawicznie we wzajemnym nie kończącym się procesie; 2^o w odniesieniu do ich uprzedniej historii, do dziejów recepcji i funkcjonowania, co wymaga uwzględnienia metody historycznej krytyki, krytyki ideologii w ich interpretacji; 3^o w odniesieniu do ich „Sitz im Leben”, to jest do Kościoła jako wspólnoty wierzących, których doświadczenia moralności chrześcijańskiej strony chcą być artykulacją, podlegającą jednak interpretacji ze strony *praxis* Kościoła; 4^o w odniesieniu do każdorazowej sytuacji, na którą mają być one przekładane i w których mają się sprawdzić jako profetyczne interpretacje rzeczywistości. Ich interpretacje zależą od historycznie uwarunkowanych przedrozumień i dlatego nieodzowny jest ich dialog z innymi naukami; 5^o we wzajemnym odniesieniu do siebie, do innych zadań etycznych tworzących całościową strukturę i hierarchię prawd, w której dane zdanie etyczne ma określone miejsce i jest prawdziwe w kontekście wszystkich pozostałych zdań. Całość tych zdań etycznych, stanowiących o etyce katolickiej, tworzy system zdań otwartych. I jako całość wskazują jeszcze poza siebie na rzeczywistość moralności, której jest porównaniem, analogią i antycypacją tej jednej prawdy o wierności Bożej względem człowieka, która zobowiązuje go do czynnej odpowiedzi. Zdania teologiczno-etyczne zatem powinny być wykładane i interpretowane od strony rzeczywistości, której są desygnatem, to jest od strony nieomyślnej wierności Bożej, jako wyraz ewangelicznej pewności o nadejściu

Królestwa Bożego, które jest zarazem Królestwem wolności synów Bożych⁷.

Możliwy tu pluralizm etyczny byłby zatem rezultatem różnicy teologicznej między teologiczną formułą zdania etycznego a w nich wypowiedzianą rzeczywistością, różnicy, spowodowanej faktem uczestniczenia języka teologicznego w określonej historycznej kulturze z jej każdorazowymi ograniczonymi możliwościami wypowiedzenia się. Tego są właśnie świadomi współcześni przedstawiciele etyki katolickiej, a mianowicie jakie trudności są związane z przeprowadzeniem rozróżnienia, ale bez oddzielenia treści (znaczenia) zdania etyczno-teologicznego od jego sformułowania. Niełatwo daje się im uchwycić istotną treść i wyrazić ją w adekwatnej formule. Usiłują przemyśleć i zrewidować zaprzeszłe formuły, które są dziś ograniczonym wyrażeniem i niewystarczającym instrumentarium do wyrażenia sedna naszych przekonań moralnych. Poszukują formuł bardziej adekwatnych, a kwestionują stare pod kątem ich udoskonalenia, tak aby stały się mniej nieadekwatne w stosunku do konkretnych sądów moralnych, skądinąd tak bardzo uwikłane w zmienne dane empiryczne. Te ich pluralistyczne poszukiwania za adekwatną formułą bynajmniej nie muszą prowadzić zaraz do naruszenia oznaczonych dawną formułą wartości moralnych i stojących za nimi autorytetów⁸.

Na tej drodze jednak można dochodzić i faktycznie dochodzi się do poglądów moralnych, które są alternatywne w stosunku do nauczania Magisterium Kościoła. Podstawą kontrowersji między jakąś określoną etyką teologiczną a Magisterium może być odpowiednia eklezjologia, w świetle której kwestionuje się w ogóle jego kompetencje w sprawach moralności, posiadanie obiektywnej wiedzy o moralności, skoro nie może się ono powołać ani na przesłanki wiary, ani na wyniki nauki. Wówczas jednak można by zastanawiać się, czy dana etyka teologiczna jeszcze jest etyką katolicką. Ale źródłem odmiennych stanowisk może być także specyficzna koncepcja teologii i etyki, jaka kryje się za nauczaniem Magisterium Kościoła i która budzi zastrzeżenia z punktu widzenia innej koncepcji teologii i etyki. Wtedy trudno zgodzić się z opinią, że etyka teologiczna przestaje być katolicką i staje się protestancką, kiedy nie godzi się na preferencję posłuszeństwa przed wolnością, na posłuszeństwo wobec heteronomicznej i autorytatywnej instan-

⁷ Por. W. Kasper, *Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie*, Theologisches Jahrbuch, Leipzig 1982, s. 334—356.

⁸ Por. R. Mc Cormick, *Das Lehramt als Bürge für die Einheit in der Moral*, Concilium 17 (1981) 820—830.

cji nakazodawczej; kiedy opowiada się za bardziej otwartą etyką personalistyczną, podkreślającą osobistą odpowiedzialność, bo jest ożywiona bardziej wiarą osoby — podmiotu moralności i jego osobistym stosunkiem do Boga i uznaniem jego Słowa, aniżeli za etykę zamkniętą, zabezpieczoną ontologicznym podejściem — obiektywnym dobrem i zewnętrznym autorytetem; kiedy niezależnie od abstrakcyjnych zasad wypracowanych w trosce o jej uniwersalność podkreśla prymat i nieredukowalność sumienia osoby-podmiotu moralności, którą stawia pod krytykę eschatologii; kiedy wolność miłości ochrania przed zakusami legalizmu. Takie ujęcie moralności chrześcijańskiej przez etykę nie musi prowadzić do relatywizmu etycznego, gdy tylko podmiot nie oddali się od zasadniczego źródła swego przekonania moralnego i nie straci krytycznego kontaktu z rzeczywistością. Powyższe dwa modele etyki teologicznej mogą ogólnie charakteryzować pluralistyczny *ethos* dwóch konfesyjnych grup ludzi: katolików i protestantów w konkretnym środowisku, lecz to jeszcze nie przesądza o tym, co metateoretycznie jest właściwą etyką katolicką⁹.

Otóż na etykę katolicką składają się pewne, zarówno obiektywne jak i subiektywne, zasady bazowe moralności chrześcijańskiej, takie jak Pismo św., tradycja etyczna Kościoła z jego urzędem nauczycielsko-pastoralnym, wzory osobowe świętych, bezpośrednia wspólnota konkretnego życia sakramentalnego i doświadczenia moralności w aktach sumienia, metanoia i naśladowanie miłości Boga i bliźniego. Te bardziej subiektywne cieszą się egzystencjalnym priorytetem wobec zasad bardziej obiektywnych, które z kolei wobec pierwszych cieszą się priorytetem interpretacyjno-hermeneutycznym. Te jednak zasady źródłowe życia chrześcijańskiego pozostają w napięciu polaryzacyjnym z konkretną sytuacją i muszą zrosnąć się (*con-crescere*) z nią w procesie szukania i odkrycia konkretnych, operatywnych ocen i norm etycznych. Bowiem zarówno zasady, jak i tym bardziej konkretne normy moralności chrześcijańskiej nie występują nigdy w postaci „czystej”, lecz zawsze w postaci historycznie i kulturowo uwarunkowanej. Z tego tytułu trzeba je krytycznie tłumaczyć również w świetle nauk historycznych i humanistycznych.

W myśl tego, co wyżej powiedziano, pomiędzy biegunami: uniwersalnymi zasadami życia chrześcijańskiego a konkretną sytuacją moralną jest miejsce na pluralizm etyczny, na jego rozmiary i gra-

⁹ Por. E. Fuchs, *Soziologische und theologische Unterschiede der „katholischen“ und der „protestantischen“ Moral. Die Erfahrung ihrer Konfrontation in einem konfessionell gemischten Land: der Schweiz*, Concilium 17 (1981) 781—786.

nice, w osądzaniu jakiegoś konkretnego *bonum faciendum*. W ramach tego miejsca kształt konkretnego dobra materialnego będzie wieloraki. Pomimo to pozostaje ono także miejscem jedności etycznej, zagwarantowanej uznaniem i zachowaniem wspomnianych zasad źródłowych życia chrześcijańskiego. Bezpośrednim środowiskiem, w którym spełnia się pluralizm etyczny jest jedność etyczna zarazem, jest Kościół lokalny (partykularny). W nich jest wpisane każde pole moralności, z jego kontekstem napięć kulturowych i toczących się konfrontacji różnych doświadczeń moralnych wiernych i ich *ortopraxis* miłości. Wspólnota zaś wiernych, „trwając przy swym pasterzu i zgromadzeniu przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię” (DB 11), będzie dla poszczególnego chrześcijanina i dla jego osobistych decyzji moralnych, bezpośrednim modelem, wzorcem, wyzwaniem i krytyką, ale też i oparciem. Nie potrzebuje ona przypisywać sobie prerogatyw nieomyślnej pewności w sprawach moralności. Musi natomiast zdobyć się na pokorę i cierpliwość w dochodzeniu poznawczym do prawdy o dobru moralnym, w ramach niewątpliwie bolesnych napięć pluralizmu etycznego. W tym ma prawo oczekiwać pomocy ze strony Magisterium Kościoła powszechnego. Bo jak słusznie zauważono¹⁰, jedność etyczna Kościoła to jest jedność w zakresie moralności chrześcijańskiej, jest tylko potencjalna, jeżeli opiera się jedynie na wspólnym uznaniu obiektywnego autorytetu Magisterium Kościoła. Faktycznie natomiast spełnia się ona dopiero na gruncie wspólnego doświadczenia moralnego *metanoi* i *ortopraxis* miłości Boga i bliźniego. Ostatecznie bowiem jedność Kościoła w ogóle jest praktyczną jednością życia chrześcijańskiego.

Zrozumiała jest troska o zachowanie wiary w jedność Kościoła, u podstaw której leży monoteistyczny argument wiary w jednego Boga i trynitarna racja jedności Boga w trzech osobach (jedności Głowy-Chrystusa i jednoczącej zasady Ducha Świętego). Wyrażona jest ona w sposób tak absolutystyczny, że raczej jest przejawem przesadnego lęku przed pluralizmem kościelnym i etycznym. Przypisuje się mu natychmiast wiele „niezmiernie szkodliwych konsekwencji” w postaci relatywizmu i permissywizmu etycznego, umotywowanych jedynie laksyzmem „nowych” etyków-teologów, ich ignorancją, przewrotnością lub chęcią przypodobania się modzie na określony styl życia. Krytyka ta na ogół ma raczej posmak analizy psychosocjologicznej *ethosu* etyków-teologów i *ethosu* wier-

¹⁰ Por. J. Komonchak, *Moralpluralismus und Einheit in der Kirche*, Concilium 17 (1981) 837—842.

nych i daleka jest od dostrzeżenia powagi tych trudności, jakie istnieją w zakresie teorii poznania etycznego i teologicznego, które właśnie zdecydowały o przemianach metodologicznych we współczesnej teologii i etyce.

Wydaje się, że wspomniany lęk przed pluralizmem etycznym — zostając na płaszczyźnie psychologizacji tegoż problemu — jest złym doradcą w badaniach metodologicznych etyki i teologii. Lęk bowiem paraliżuje wolność wiary teologa i każdego chrześcijanina, staje się lękiem przed nowymi, niezwykłymi i nieprzetartymi drogami do prawdy. Staje się lękiem przed samą prawdą. Sprawia w nas chrześcijanach stan nie-wolności i budzi podejrzliwość wobec tych, którzy szukają prawdy na innych drogach myślowych. Różne drogi — jak z szacunkiem zauważa protestancki teolog Jungel — prowadzą do Rzymu, a jeszcze więcej dróg do Królestwa Niebieskiego. Wolność wiary nie jest bowiem monotoniczna ani uniformistyczna. Takim jest tylko niewolnictwo i ślepe posłuszeństwo. Tylko wolność i jedność w wolności warunkuje i umożliwia jedność wiary i jedność Kościoła. Stąd trzeba mieć odwagę zrodzoną w wolności wiary, jaką wykazał papież Jan Paweł II, gdy w ostatnim czasie kategorycznie potępił karę śmierci (zło moralne naoczne zwłaszcza w stosunku do więźniów politycznych), wbrew klasycznym podręcznikom etyki katolickiej i zawartej w nich argumentacji teologicznej. Czyżby to była także jakaś „pluralistyczna” nauka moralna „nowej” etyki katolickiej?