

Ks. JAN KOWALSKI

## PLURALIZM W TEOLOGII MORALNEJ NA TLE PLURALIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Teologia przyszłości będzie teologią pluralistyczną, choć oczywiście ma zapewnić jedność wyznaniową Kościoła. To „stwierdzenie faktu” a zarazem i postulat wybitnego teologa Karola Rahnera<sup>1</sup> odnosi się do teologii w ogóle, ale jeszcze bardziej do teologii moralnej. Społeczeństwo pluralistyczne, w którym żyje człowiek współczesny, oferuje mu bardzo różnorodne modele egzystencji. Niektóre z nich z całą pewnością są, jeśli nie w całości to przynajmniej w części, achrześcijańskie a nawet antychrześcijańskie. Inne, choć takimi się być wydają, w gruncie rzeczy są nie do przyjęcia tylko w świetle bardzo ciasno pojmanego chrześcijaństwa. Teologia moralna jako wiedza oparta w zasadzie o Objawienie, zajmująca się moralnym aspektem Objawienia ma pouczyć człowieka społeczeństwa pluralistycznego końca wieku XX, jak ma postępować w życiu, który z proponowanych mu przez świat współczesny modeli wybrać, tzn. jak wartościować wymiary i przejawy życia, do czego zmierzać w działaniu, czym się kierować, jak działać i czego unikać<sup>2</sup>. Aby swoje zadanie mogła spełnić powinna być pluralistyczną.

Sformułowanie takie będące postulatem domaga się szczegółowych wyjaśnień. Sam problem bowiem ewoluuje i to wyraźnie i w bardzo szybkim tempie. Jego ewolucja widoczna jest szczególnie na płaszczyźnie psychosocjologicznej i filozoficznej, ale także i religijnej i ujawnia, że dynamizm pluralizmu religijnego włączony jest w tło szersze niż kryzys

<sup>1</sup> *L'avenir de la théologie*, „Nouvelle Revue Théologique”, 103. 93 (1971) 8.

<sup>2</sup> S. Olejnik, *Pluralizm teologiczny a jedność chrześcijańskiej moralności*, „Collectedanea Theologica”, 42 (1972) fasc. II, 19.

cywilizacji. Ewoluuje także i podlega rozwojowi, gdy chodzi o rozumienie jego treści, sam termin „pluralizm”<sup>3</sup>.

## 1. TŁO EWOLUCJI PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Schylek wieku XX dostarcza ciekawych spostrzeżeń. Z jednej strony widoczne jest coraz większe dążenie do jedności i coraz większa jedność międzyludzka. Jednocześnie tenże sam człowiek dąży do zachowania jakiejś autonomii, która leży u podstaw jego tożsamości. Zauważa to II Sobór Watykański w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*: „... uwielokratniają się nieustannie więzi łączące człowieka z innymi, a równocześnie sama socjalizacja sprowadza nowe więzi, nie sprzyjając jednak zawsze należytemu dojrzeniu osobowości oraz stosunkom naprawdę osobowym” (KDK 6).

Dwaj wybitni socjologowie Marshall Mac Luhan i Quentin Fiore są zdania, że świat obecnie stał się „jedną jedyną wsią planetarną”, gdzie wszyscy mężczyźni i wszystkie kobiety żyją według tego samego modelu<sup>4</sup>. To prawda, że istnieją ogromne różnice między pierwszym, drugim i trzecim światem, ale mają one tendencję ku szybkiej niwelacji. Społeczne środki przekazu niemal w tym samym momencie informują cały świat o najważniejszych wydarzeniach, które — zwłaszcza klęski żywiołowe — stwarzają psychologiczny szok i poryw solidarności. Wewnątrz tych poszczególnych światów spotyka się także te same książki, te same modele samochodów, te same filmy<sup>5</sup>.

Jednakże ci sami ludzie, obywatele „wioski planetarnej” doświadczają uczucia wyizolowania, wykorzenienia, samotności. Stare grupy i więzi rozluźniają się albo już rozluźniły się. Zanika więź rodziny patriarchalnej na korzyść rodziny molekularnej. Coraz bardziej rysuje się nacjonalizm, młodzież coraz bardziej odczuwa zniechęcenie wobec wszystkiego co przypomina ojczyznę.

Zawody wykonywane przez poszczególnych ludzi i owoce ich poszukiwań: lekarza, inżyniera, mogą być wykorzystane przez społeczeństwa różnych narodów, bo podlegają one wymianie międzynarodowej. Z drugiej strony rodzi się refleks obrony, czy „regionalizacji”. Ludzie, którzy znajdują się za granicą zwracają szczególnie uwagę na współziomków i razem z nimi próbują zachować własną tożsamość, aby nie dać się zasymilować. Wewnątrz kraju istnieje tendencja do regionalizacji.

<sup>3</sup> Ph. Delhaye, *Aspects actuels du pluralisme dans l'Eglise*, „Esprit et vie”, 85 (1975) 386.

<sup>4</sup> *Guerre et paix dans le village planetaire*, Paris 1973, 17.

<sup>5</sup> Ph. Delhaye, *Aspects actuels*, dz. cyt., 387.

Krótko mówiąc, człowiek współczesny uznając za nieuniknione zbliżenie pomiędzy poszczególnymi grupami coraz to szerszymi, nie rezygnuje jednak z podkreślania różnic lokalnych i pluralizmu kulturalnego oraz ideologicznego.

Podobna tendencja panuje także i w Kościele. Conajmniej od II Soboru Watykańskiego Kościół pragnie nawiązać ściślejszy kontakt z różnymi cywilizacjami i wyznaniem chrześcijańskimi, ze wszystkimi religiami i ze światem. Dążeniu temu towarzyszy tendencja do pluralizmu, który w rozumieniu Vaticanum II kierowanego przez Jana XXIII i Pawła VI jest zupełnie do pogodzenia z jednością Kościoła i wiary oraz ich istotną funkcją zbawczą<sup>6</sup>.

## 2. PROBLEM PLURALIZMU W DOKUMENTACH „MAGISTERIUM ECCLESIAE”

Po raz pierwszy słowo „pluralizm” pojawiło się w oficjalnych dokumentach *Magisterium Ecclesiae* w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes* (KDK 76) oraz w Dekrecie „*Gravissimum educationis*” (DW 7). Natomiast sam pluralizm znajduje uznanie w oczach Ojców Soborowych w Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* w miejscu gdzie jest mowa o patriarchach wschodnich, złączonych z Rzymem. Sobór uczy tam, że nie naruszając jedności wiary i jedynego boskiego ustroju Kościoła powszechnego trzeba uznać różne Kościoły, które „cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym” (KK 23)<sup>7</sup>.

Natomiast byłoby rzeczą błędną sądzić, że idea pluralizmu zrodziła się w Kościele wraz z II Soborem Watykańskim jako nowość. Sobór posłużył się tylko słowem istniejącym już wcześniej w terminologii obiegowej i naukowej i uwypuklił je. Natomiast Vaticanum II nie jest punktem wyjścia dla pluralizmu w Kościele i w teologii. „Choć termin ten figuruje w niektórych jego tekstach, Sobór — mówi Paweł VI — jednak go nie wynalazł. Można jednak powiedzieć, że wspomógł go w ujawnieniu się, ukazując rzeczywistość, którą wyraża. W ten sposób potwierdził jego zastosowanie do najszerszych i najróżnorodniejszych dziedzin myśli i życia ludzkiego<sup>8</sup>.

Okres II Soboru Watykańskiego jest czasem szczęśliwej równowagi świadomości Kościoła w poglądzie na pluralizm. Wyraża się ona w dwu jego wspomnianych już dokumentach. W Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* mowa jest o jedności Kościoła i wiary: „Jeden (...) jest Lud

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> G. Philips, *A propos du pluralisme en théologie*, „Ephemerides theologicae lovanienses”, 46 (1970) 150.

<sup>8</sup> Paul VI, *Le pluralisme*, „Documentation Catholique”, 51.66 (1969) 507.

Boży wybrany: „jeden Pan, jedna łaska, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5); wspólna jest godność członków wynikająca z ich odrodzenia się w Chrystusie, wspólna łaska synów, wspólne powołanie do doskonałości, jedno zbawienie, jedna nadzieja i miłość niepodzielna” (KK 32). Natomiast w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes* Kościoł uznaje bez niedomówień i bez trudności wielość kultur, i w imię związku, jaki między nimi a wiarą istnieje, deklaruje: „Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogaci się zarówno sam Kościół jak i różne kultury” (KDK 58).

Wkrótce jednak dochodzi w łonie chrześcijaństwa i samego Kościoła do różnicy w poglądach na pluralizm, spowodowanej przez teologów radykalnych bądź poszczególne grupy wiernych. To skłania papieża Pawła VI do wielokrotnego zabrania głosu w różnej formie na przestrzeni ostatnich 7 lat. W przemówieniu z dnia 14 maja 1969 papież daje syntetyczne i ogólne exposé na temat rozumienia pluralizmu<sup>9</sup>. Ponieważ sytuacja zaostrza się, Paweł VI powraca do tego tematu w przemówieniach z dnia 31 stycznia<sup>10</sup>, 13 lutego<sup>11</sup>, 7 czerwca<sup>12</sup>, 16 czerwca 1971<sup>13</sup> i 23 czerwca 1972<sup>14</sup>. Równocześnie na życzenie Stolicy Apostolskiej problem ten podejmuje Międzynarodowa Komisja Teologiczna, na swojej sesji plenarnej odbywanej od 5 do 11 października 1972. Wynikiem jej obrad i dyskusji jest „15 Propozycji”<sup>15</sup>, odzwierciedlających nieoficjalnie pogląd Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na pluralizm i jego aplikację do poszczególnych dyscyplin teologicznych, także i do teologii moralnej. Najważniejsza wypowiedź Pawła VI zawarta jest w jednym z najświeższych dokumentów papieskich a mianowicie w Exhortacji *Paterna cum benevolentiae*<sup>16</sup>.

### 3. RACJE PRZYJĘCIA PLURALIZMU PRZEZ KOŚCIÓŁ

Zabierając głos na temat pluralizmu, papież Paweł VI wyjaśnia wielokrotnie racje, jakie skłaniają Kościół do jego przyjęcia. Zagadnienie to podejmuje także wspomniana Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Usprawiedliwiając zwrot człowieka współczesnego ku pluralizmowi Pa-

<sup>9</sup> Tamże, 507—508.

<sup>10</sup> *Insegnamenti di Paolo VI, Vaticani 1972*, 106.

<sup>11</sup> „*Documentation Catholique*”, 53. 68 (1971) 212—213, por. *Insegnamenti*, dz. cyt., 106—107.

<sup>12</sup> *Insegnamenti*, dz. cyt., 609—610.

<sup>13</sup> „*Documentation Catholique*”, 53. 68 (1971) 604—605.

<sup>14</sup> Tamże, 54. 69 (1972) 653—654.

<sup>15</sup> J. Medina Estevez, *Breve introduction aux „Propositions” de la Commission Théologique*, „*Esprit et vie*”, 83 (1973) 372—375.

<sup>16</sup> Exhortation Apostolique sur la réconciliation à l'intérieur de l'Eglise, „*Documentation Catholique*”, 57. 72 (1975) 1—7.

węł VI dostrzega złożoność świata. „Świat jest złożony. Każdy z jego aspektów zawiera całe bogactwo rzeczywistości ...”<sup>17</sup>. Taki stan rzeczy domaga się pluralizmu koncepcji, sądów i postaw. W związku z tym słusznie mówi się o pluralizmie lingwistycznym, kulturalnym, administracyjnym, socjalnym, politycznym, religijnym, obyczajowym i o innych. Każdy z nich ma swoje racje i poparcie autorytetu papieskiego. „Odnajdujemy (...) pluralizm w niewyczerpanej różnorodności kosmosu, w przeróżnej zmienności aspektów świata aktualnego, w równości wszystkich ludów a nawet we wszystkich ludziach, w każdej świadomości dotyczącej godności i podstawowych praw, w zasadzie wolności — która powinna być przez wszystkich uznawana — wyznawania własnej religii bez niestosownej ingerencji władzy cywilnej, bez segregacji, której podstawą jest rasa albo środowisko ...”<sup>18</sup>.

Przechodząc z płaszczyzny naukowej, socjalnej, kulturalnej czy politycznej do życia chrześcijańskiego, Paweł VI uważa za rzecz słuszną i konieczną zastosowanie także do niego pluralizmu. Przemawiają za tym dwie podstawowe racje: różnorodność aspektów Bożego Objawienia i życia chrześcijańskiego oraz różnorodność wartości ludzkich do zrealizowania w Chrystusie. Chrześcijaństwo bowiem strzeże się „wszelkiego zubażającego i niwelującego różnice uproszczenia. W Kościele złożoność elementów składowych w dziedzinie doktryny, hierarchii, rytów, moralnej powinna się wyrażać w formach i terminach pluralistycznych”<sup>19</sup>. Kościół zatem nie wybrał pluralizmu z pogardy do tradycji albo li tylko czysto arbitralnie. „Pluralizm jest w rzeczach, następnie w ideach i w słowach”<sup>20</sup>. Międzynarodowa Komisja Teologiczna mówi natomiast o dwóch źródłach pluralizmu: teologicznym i socjo-kulturalnym<sup>21</sup>. Nie należy ich zbytnio rozdzielać. Sztwyne rozdzielanie byłoby i sztucznym i błędnym, bo negowałoby się konieczne związki, istniejące pomiędzy stworzeniem a Objawieniem. Pewne jednak ich rozdzielenie jest możliwe i konieczne. Teologicznym źródłem pluralizmu chrześcijańskiego jest niezglębione misterium Chrystusa, który z tego punktu widzenia jest podstawą dla możliwości i słuszności pluralności. Żadne ludzkie wyjaśnienie nie może nigdy wyczerpać Niewyczerpanego ani przedstawić Go wyczerpująco<sup>22</sup>. Daje to miejsce

---

<sup>17</sup> Paul VI, *Le pluralisme*, dz. cyt., 507.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> „L'unité et la pluralité dans l'expression de la foi ont leur fondement ultime dans le mystère même du Christ qui, tout en étant mystère de récapitulation et de réconciliation universelles (cf. Eph. 2.11—12), déborde les possibilités d'expression de n'importe quelle époque de l'histoire et par là se dérobe à toute systématisation exhaustive (cf. Eph. 3. 8—10), Commission Théologique Internationale. L'unité de la foi et le pluralisme théologique. *Propositions*. „Esprit et vie”, 83 (1973) 371, punkt 1.

<sup>22</sup> Tamże.

uprzywilejowane kontemplacji chrześcijańskiej. Z drugiej jednak strony różnorodność kultur dostarcza punktu wyjścia dla pluralizmu. Nawet wtedy, gdy stwierdzenie to nazwie się „socjologicznym”, jest ono przedmiotem zainteresowania teologicznego<sup>23</sup>. Nie ma zatem problemu wykluczenia jednego lub drugiego źródła, choć trzeba przyznać pierwszeństwo teologicznemu z tej racji, że dostarcza ono ostatecznych kryteriów osądu. Można powiedzieć, że chrześcijański pluralizm może być wtedy właściwie rozumiany i praktykowany, gdy zostanie włączony w ramy chrześcijańskiej diwinizacji i humanizacji<sup>24</sup>.

#### 4. PRÓBY UŚCIŚLENIA POJĘCIA „PLURALIZM”

Od pierwszych dokumentów *Magisterium Ecclesiae* (dokumenty soborowe) traktujących o pluralizmie aż po najnowszy upłynęło dziesięć lat. W okresie tym następuje poważna ewolucja semantyczna tego pojęcia<sup>25</sup>, w Kościele i poza nim. Nie pojawia się i nie przebiega ona niezauważona przez Urząd Nauczycielski. Ona też jest przedmiotem refleksji teologów.

W rzeczy samej na przestrzeni swej ewolucji semantycznej, dokonującej się w sposób niesłychanie szybki, „pluralizm” oznacza rzeczy najróżnorodniejsze. Jeszcze dwadzieścia lat temu „pluralizm” w sensie filozoficznym jest doktryną, która uczy, że byty, które tworzą świat są różnorodne, nie mające wzajemnych relacji, nie stanowią jedynej rzeczywistości<sup>26</sup>. Obecnie pluralizm obejmuje nawet żądanie różnorodności posuwającej się aż do uznania w łonie tej samej społeczności możliwości koegzystencji po-

---

<sup>23</sup> „A cause du caractère universel et missionnaire de la foi chrétienne, les événements et les paroles révélés par Dieu doivent être chaque fois repensés, reformulés et vécus de nouveau á l'intérieur de chaque culture humaine, si l'on veut qu'ils apportent une réponse véritable aux questions qui ont leur racine dans le coeur de tout être humain et qu'ils inspirent la prière, le culte et la vie quotidienne du peuple de Dieu”. — „L'unité de la foi et la pluralisme théologique. *Propositions*, dz. cyt., 372, punkt 9.

<sup>24</sup> Ph. Delhaye, *Aspects actuels*, dz. cyt., 386; J. Medina, *Estevez*, dz. cyt., 373.

<sup>25</sup> W języku francuskim (jak i w innych) spotkać się można bardzo często z dwoma terminami: „pluralisme” i „pluralité”. Ściśle biorąc można by je uznać za synonimy czy odpowiedniki i tak jest rzeczywiście w niektórych wypadkach. Jednak zdaniem Jorge Medina Estevez (*Breve introduction*, dz. cyt., 373), istnieją pewne delikatne różnice, z których trzeba sobie zdawać sprawę. Słowo „pluralisme” kładzie akcent na zasadę, na prawo do różnorodności, podczas gdy wyraz „pluralité” wyraża sytuację faktu, rzeczywiste istnienie różnorodności. Całą dokumentację na temat coraz bardziej rozszerzającego się sensu terminu „pluralizm”, zebrał Jean Pare, w siedmiotomowym dziele: *Le pluralisme à Vatican II. Etudes sur la diversité. Les mots, les thèmes, et les documents du Concile*, liczącym 3753 strony. Temat ten był także przedmiotowym Sympozjum odbytego w Montrealu w 1972 roku, a którego dokumenty opublikowano w książce: *Le pluralisme, histoire, sociologie, philosophie* (Montreal 1974). Ciekawy jest też artykuł Henry Cox, *Pour un pluralisme religieux*, „*Dialogue*” 4 (1974) n. 1—2, 49—54.

<sup>26</sup> F.J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, Tournau 1966, 528, nota 1.

staw intelektualnych tak różnorodnych, że dochodzi się do nieprzewyższalnych przeciwieństw, wykluczających wszelką możliwość jedności<sup>27</sup>.

Ewolucja semantyczna jest faktem naturalnym, a już szczególnie w epoce tak gwałtownych przemian jak obecnie. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie ona za sobą pociąga zwłaszcza w dziedzinie jedności wiary i moralności. Nic też dziwnego, że rozumienie i granice pluralizmu są wielokrotnie precyzowane przez Magisterium Ecclesiae. Jawią się bowiem grupy wprawdzie mniejszościowe<sup>28</sup>, ale mające poważny wpływ na umysły i życie chrześcijańskie, grupy dynamiczne, złożone z teologów i ich sympatyków wśród wiernych, które podważają trzy istotne idee chrześcijańskie: jedność Kościoła, Objawienie i samo Chrystusowe zbawienie.

Przed wszystkim „nie chcą one uznać w Kościele jedynej rzeczywistości składającej się z podwójnego elementu: ludzkiego i boskiego, analogicznie do Tajemnicy Słowa Wcielonego, który go czyni „wspólnotą wiary, nadziei i miłości na ziemi, jako jedną całość widzialną, przez którą Chrystus przekazuje prawdę i łaskę dla wszystkich. Przeciwdziałają się hierarchii, jak gdyby każdy akt opozycji tego rodzaju był momentem konstytutywnym prawdy o Kościele ...”<sup>29</sup>. Te grupy, te niewielkie koła teologiczne domagają się dla siebie autorytetu, którego odmawiają Kościołowi hierarchicznemu. Jest to pluralizm radykalny streszczający się w słowach „tot capita, quot sensus”<sup>30</sup>. Oczywiście, że stąd blisko do poddania w wątpliwość samego Objawienia i odkupienia przez Chrystusa. Objawienie nie jest okazaniem się Chrystusa przynoszącego ludziom prawdę i czyniącego ich uczestnikami natury Bożej (KO 2), lecz tylko, jak mówią radykalni egzegeci protestanccy, uświadomieniem tego co człowiek ma robić, aby być bardziej człowiekiem. Stąd chrześcijańska nauka streszczałaby się na płaszczyźnie transcendentalnej w bardzo ogólnej dyrektywie „bądź człowiekiem” a cała doktryna i przykazanie kategorialne mogłoby być zapożyczone z nauk humanistycznych<sup>31</sup>.

To prawda, że nauki humanistyczne mogą oddać wierze poważną usługę, jak ongiś platonizm i arystotelizm. Ale Ojcowie i pisarze kościelni starożytności chrześcijańskiej, którzy korzystali z grecko-rzymskich koncepcji filozoficznych, nie myśleli o zastępowaniu nimi Objawienia chrześcijańskiego<sup>32</sup>. Obecnie niektórzy nie wahają się poszukiwać doktryny wiary

<sup>27</sup> J. Medina Estrvez, dz. cyt., 373.

<sup>28</sup> „... perilleux ... apparaissent les ferments d'infidélité à l'Esprit Saint qui se trouvent ça et là dans l'Eglise d'aujourd' hui et qui tentent, hélas, de la miner l'interieur”. — Paul VI, *Exhortation*, dz. cyt., 3.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> H. Urs von Balthasar, *Dans l'enseignement de Dieu*, Paris 1973, 8—9.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, *Internationale Theologen — Kommission. Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 125.

<sup>32</sup> G. Philips, dz. cyt., 154—155; S. Olejnik, dz. cyt., 24—25.

i życia chrześcijańskiego wszędzie, ale nie w Słowie Bożym przechowywanym w kościelnej tradycji. W imię pluralizmu przeciwstawiają wierze Tradycji ludzkie spojrzenia i teorie liberalizacji, które nie mają nic wspólnego z Ewangelią<sup>33</sup>.

Podobnie jak radykalny, niebezpieczny jest liberalizm leżący u podstaw tzw. „chrześcijaństwa anonimowego”, tak bardzo przez niektórych zachwalanego<sup>34</sup>. Jego główną tezą jest, że każdy człowiek dobrej woli jest chrześcijaninem „nieuświadomionym”. Nie należy go przeto niepokoić głoszeniem Ewangelii wraz z jej wymaganiami dotyczącymi wiary i moralności<sup>35</sup>. Tak pojęty pluralizm daje pretekst do odcięcia się od Kościoła wi działnego, „do postawy opozycji wewnętrznej w jego łonie”.

Zajmując w relacji do niego zdecydowanie negatywne stanowisko Paweł VI wprowadza podwójne rozróżnienie w ramach pluralizmu (pluralizm pluralizmu). W Exhortacji „*Paterna cum benevolentiae*” papież mówi o pluralizmie spójności (*concordia*), czy różnorodności (*diversitas*), o pluralizmie podziału (*divisio*)<sup>36</sup>. Oczywiście, że nazwy użyte przez Pawła VI nie są terminami technicznymi, ale punktami wyjścia poważnie wspomagającymi refleksję teologiczną.

Pluralizm podkreślający różnorodność w życiu Kościoła i chrześcijan (liturgia, prawo kanoniczne) jest przeświadczony, że Objawienie Boże jest jedno dla wszystkich i dla każdej epoki, bo w jego centrum stoi Chrystus — „*Christus heri et hodie, ipse et in saecula*” (Hebr 13, 8). W nauczaniu i autorytecie papieskim znajduje on rękojmnię dla zmian pastoralnych biorąc pod uwagę wiarę, moralną, życie sakramentalne wspólne wszystkim chrześcijanom (Mt 28, 18—20).

W związku z tym Ph. Delhaye za de Lubac’iem uważa, że o ile do roku 1970 można było używać nie mającego dwuznaczności terminu „pluralizm”, obecnie lepiej używać go mniej i zawsze ze wszystkimi koniecznymi zastrzeżeniami a powrócić do terminologii Soboru mówiącego najczęściej o „różnorodności” i „specyficzności”<sup>37</sup>. Najczęściej bowiem obecnie termin pluralizm jest rozumiany przez niektórych w sensie różnicy zdań (*dissensio*). Jego istotna cecha polega na tym, że zanika u niego konieczność jedności w Chrystusie, pod kierownictwem hierarchii i *Magisterium Ecclesiae*<sup>38</sup>. On to właśnie jest m. in źródłem i to najpoważniejszym wewnętrznego kryzysu w Kościele, powodując zanik „*sensus fidelium*”.

<sup>33</sup> Ph. Delhaye, *Aspects actuels*, dz. cyt., 368.

<sup>34</sup> Ph. Warnier, *Le phénomène des communautés de base*, Paris 1973.

<sup>35</sup> H. Urs von Balthasar, dz. cyt., 9.

<sup>36</sup> Paul VI, *Exhortation*, dz. cyt., 6.

<sup>37</sup> Ph. Delhaye, *Aspects actuels*, dz. cyt., 390.

<sup>38</sup> „Le processus que Nous avons décrit (obscurcissement du rôle de l’Eglise) que prend la forme d’une dissension doctrinale qui se vent patronnée par le pluralisme théologique et qui est fréquemment poussée jusqu’ au relativisme dogmatique ... Les oppositions qua affectent les différents secteurs de la vie ecclésiastique aboutissent, lorsqu’



Przyjęcie rozróżnienia w pluralizmie pozwala Urzędowi Nauczycielskiemu na wysunięcie tez i postulatów dotyczących refleksji badań teologicznych. *Magisterium Ecclesiae* uznaje jako słuszny i uzasadniony tzw. pluralizm spójności w poszukiwaniach teologicznych i w badaniach coraz to głębszych tajemnicy chrześcijańskiej, pod warunkiem, że jedność Objawienia tak jak była i jest formułowana przez Kościół będzie zachowana. Wymagania takie stawia już Konstytucja soborowa *Dei Verbum* podkreślając wagę i wzajemne relacje między Pismem św., Tradycją i Magisterium Kościoła (KO 7—10). Natomiast „Propozycje” Międzynarodowej Komisji Teologicznej uważają, że „podstawowym kryterium, które pozwala rozpoznać pluralizm fałszywy od prawdziwego, jest wiara Kościoła wyrażona w organicznej całości twierdzeń normatywnych. Kryterium zaś podstawowym jest Pismo św. w relacji do *Credo* Kościoła wierzącego i modlącego się”<sup>39</sup>. Komisja mówi o „całości organicznej twierdzeń normatywnych”, aby zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo unilateralizmu. Przymiotnik zaś „organiczna” wskazuje na jedność treści Objawienia i jej wewnętrzną spójność.

Nic dziwnego, że *Magisterium Ecclesiae* nie uznaje i nie przyjmuje w wykładzie doktryny chrześcijańskiej (w teologii w sensie najszerszym) pluralizmu dzielącego, reprezentowanego przez tych, którzy siebie stawiają w miejsce *Magisterium* (anty- *Magisterium*)<sup>40</sup>.

Rodzi się tu pytanie o charakterystyczne cechy pluralizmu jedności na płaszczyźnie teologicznej. Odpowiedź wyczerpująca znajduje się w „Exhortacji” papieża Pawła VI. Pluralizm jedności wyraża się w poszukiwaniach noszących na sobie wyraźnie piętno określonej kultury oraz rysy osobowe tych, którzy je podejmują. „Uznajemy pluralizm w badaniach i refleksji, który zgłębia i wyjaśnia dogmat na różne sposoby, ale bez przekreślania jedyne go znaczenia obiektywnego oraz w prawie do zajęcia słusznego miejsca w Kościele jako naturalnego elementu składowego jego katolicyzmu i znaku poszukiwań kulturalnych i nauczania personalnego tych, którzy stanowią jego część”<sup>41</sup>.

Absolutnej konieczności poszukiwań teologicznych nie trzeba nawet

elles en viennent à se stabiliser en un état de disidence, à opposer à l'unique institution et communauté et salut une pluralité d' institutions et communautés de la dissension qui ne sont pas conformes à la nature de l'Eglise”, — Paul VI, *Exhortation*, dz. cyt., 4.

<sup>39</sup> *Commision Théologique*, dz. cyt., 372.

<sup>40</sup> „... que dire d'un pluralisme qui considère la foi et son énoncé non pas comme un héritage commun, et donc ecclésial, mais comme une redécouverte individuelle de la libre critique et du libre examen de la Parole de Dieu? — Paul VI, *Exhortation*, dz. cyt., 4.

<sup>41</sup> Tamże.

uzasadniać. Gdyby nie było ciągłości pomiędzy dogmatem chrześcijańskim a życiem intelektualnym społeczeństwa i epoki nauka ewangeliczna docierałaby do wiernych z większymi trudnościami. Teologowie muszą wsłuchiwać się w pragnienia i dezyderaty ludzi tych czasów, analizować nowe pytania i nowe punkty widzenia<sup>42</sup>. Teologia ma przecież służyć ludziom i światu<sup>34</sup> każdej epoki<sup>44</sup>.

Gdy Magisterium Ecclesiae domaga się poszukiwania jedyne go znaczenia obiektywnego treści wiary, nie chodzi o hamowanie badań czy o niewłaściwe narzucanie uniformizmu. Misją każdego żyjącego w kulturze swego czasu i swego środowiska jest zgłębianie niezbadanych tajemnic Chrystusa i przedstawianie ich w taki sposób, by stały się bliskimi ewolucji i wielkości kultur. Jego wysiłki nie mogą jednak zniszczyć nauki Chrystusa samego i zniekształcić jej do tego stopnia, że jego teologia uwydatniałaby pluralizm dzielący<sup>45</sup>.

## 6. WIELOZNACZNE ROZUMIENIE PLURALIZMU W TEOLOGII MORALNEJ

Wieloznacznym rozumieniem pluralizmu (obok biblijnej i dogmatycznej) dotknięta jest także teologia moralna. Na przestrzeni kilkunastu lat nastąpiła bowiem gwałtowna ewolucja obyczajów. Socjologowie bardzo chętnie wyjaśniają normy moralne środowiskami kulturalnymi, w których się one jawią. Te środowiska są kompletnie różne w różnych epokach i w różnych krajach. A zatem i wartości moralne są według nich różne, nie dające się sprowadzić do jedności. Wielu chrześcijan nie rozróżnia wielorakich płaszczyzn ich moralnego zaangażowania<sup>46</sup>. Natomiast profesoriwie i duszpasterze nie trapią się z uświadomieniem o tym szerszego ogółu. A przecież do niedawna właściwie na jednej płaszczyźnie stawiano wszelkie moralne prawa. Zrodziło to przekonanie, że jednakowe prawa rządzą wszystkimi dziedzinami życia chrześcijańskiego.

Tymczasem tak poważni teologowie jak K. Rahner<sup>47</sup> czy J. Fuchs<sup>48</sup> robią istotne rozróżnienie pomiędzy moralną egzystencjalną rozumianą jako norma postaw fundamentalnych osoby, która kieruje się jakimiś za-

<sup>42</sup> Paul VI, *Exhortation Apostolique du 8 decembre*, „Documentation Catholique”, 52. 67 (1970) 54; por. na ten temat art. P. Hitz, *Réflexions sur la théologie de notre temps*, „Nouvelle Revue Théologique”, 104. 94 (1972) 365—383 i 673—704.

<sup>43</sup> R. Latourelle, *Théologie science du salut*, Paris 1968, 17.

<sup>44</sup> P. Hitz, dz. cyt., 673.

<sup>45</sup> Paul VI, *Discours pour la cloture du Synode*, „Documentation Catholique”, 56. 71 (1974) 953, por. także, *Le pluralisme*, dz. cyt., 508.

<sup>46</sup> Ph. Delhaye, *L'unité, et diversité en morale*, „Esprit et vie”, 82 (1973) 321—322.

<sup>47</sup> *La question d'une éthique existentielle formelle*, w: *Ecrits théologiques*, Paris t. V 1966, 146 nn.

<sup>48</sup> *Existe-t-il une morale chretienne?*, Paris 1972, 9—31.

sadniczymi orientacjami moralnymi i moralną kategorialną dotyczącą różnych kategorii cnót, przykazań, w które wcielają się zasadnicze dyrektywy moralne <sup>49</sup>.

Ich rozróżnienie ma niewątpliwie swoje uzasadnienie w Piśmie św., które ma być „duszą teologii moralnej” (DFK 16). Nowy Testament bowiem używa terminu „prawo”, aby w nim zamknąć podstawowe dyrektywy moralne, dyspozycje fundamentalne chrześcijanina, jego rzeczywistość jako nowego stworzenia w Chrystusie (Rzym 3, 27; 5, 5; Gal 6, 2; 1 Tym 1, 5; 2 Kor 3, 6). Św. Paweł zalicza do dyrektyw podstawowych transcendentálnych, (prawo pierwotnego chrześcijanina) odpowiedź z wiarą, nadzieją i miłością Bożą na wezwanie Stwórcy, przyjęcie i życie łaską, przekazywanie jej w życiu (Rzym 8, 2; 13, 10; 1 Kor 9, 21; Mt 22, 36—38; 1 Jan 3, 23; Jan 13, 34).

Obok tego transcendentálnego prawa fundamentalnego, ramowego istnieją inne, szczegółowsze, bardziej sprecyzowane, które konkretyzują chrześcijańskie wymagania wiary i miłości w poszczególnych dziedzinach ludzkiego życia, np. nakaz moralny pokory i poszanowania drugiego (Rzym 12, 3—8, 16), posłuszeństwa władzy, płacenia podatków, potępienie cudzołóstwa, zabójstwa, kradzieży, zazdrości (Rzym 13, 9), nieograniczone prawa „pater familias”, mniejsze uprawnienia kobiety <sup>60</sup>.

Otóż w ostatnich kilku czy kilkunastu latach niektóre prawa pozytywne (typu kategorialnego) zostają zniesione, inne zmienione. Mniejszy nacisk kładzie się na chrześcijańskie wymagania w dziedzinie umartwień i modlitwy. Wierni przyzwyczajeni do jednakowego traktowania wszystkich wartości moralnych dochodzą do błędnego przekonania, że także i transcendentálna idea obowiązku chrześcijańskiego obecnie została zarzucona, skąd prosta droga do subiektywizmu i pluralizmu radykalnego. Bowiem w momencie, gdy każdy zdany jest tylko na własne sumienie, gdy wierzy, że może działać jak chce, nie można mu postawić żadnego zarzutu. Sumienie natomiast, jak głoszą niektórzy, nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia ani zewnętrznej determinacji <sup>51</sup>.

W związku z tym jawi się u wielu chrześcijan daleko posunięte żądanie autonomii osobistej. Dostrzega je także Paweł VI w swym przemówieniu z dnia 30 sierpnia 1972, gdy mówi: człowiek współczesny „uważa się za wolnego i domaga się autonomii uwalniającej od pewnych więzi tradycji”. Prowadzi to do odrzucenia obiektywnych norm moralnych czy cywilnych. „Nadszedł czas „liberalizacji” rozumianej radykalnie — mówią

<sup>49</sup> J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, 189.

<sup>50</sup> Ph. Delhaye, *Réflexions sur la et les lois dans la vie de L'Eglise*, „Esprit et vie”, 83 (1973) 43—44.

<sup>51</sup> E. Stabryla-Thiel, *La prese quotidienne à la recherche de l'objectivité. Réflexions sur les distorsions de l'information journalistique*, „Université Catholique de Louvain. Faculté des Sciences Economiques, sociales et politiques”, (1973) nr 104, 17.

niektórzy — liberalizacji, która uważa jako przestarzałe całość uprawnień drugiego i zadań własnych i pragnie zainaugurować nowy styl życia, który niszczy poprzedni oraz zamierza nowy porządek (raczej nieporządek), w którym każdy robi, co mu się podoba”<sup>52</sup>.

Socjologia i psychologia umacniają swoje pozycje i pretendują do zupełnej zmiany, jeśli nie do zupełnego zniesienia moralnej normatywnej. Dla freudyizmu człowiek jest ustawicznie kierowany przez jego „libido” czy poprzez jego „ponad-ja”, które uzewnętrznił, nie wiedząc nawet o tym. Niektórzy socjologowie głoszą, że normy społeczeństwa są tylko odbiciem wspólnotowych uwarunkowań życia szczególnie sytuacji ekonomicznej<sup>53</sup>.

Dość często zdarza się, że i moralisci odstępują od idei, iż Chrystus przekazywał nowy sposób życia. Natomiast z Ewangelii biorą tylko „ducha” czy dyrektywę ogólną<sup>44</sup>. Protestancki teolog R. Bultman sądzi, że Chrystus uczył jak żyć w posłuszeństwie, norma moralna zaś jest tym co pozwala człowiekowi być bardziej człowiekiem. J. Metz, stawia jako główną ideę wyzwolenia (la liberation). J.G. Milhaven uczy, że jedynym przykazaniem jest filantropia, odseparowanie od wszelkiej inspiracji chrześcijańskiej, opartej na uprzywilejowanym doświadczeniu małżeństwa<sup>55</sup>.

#### 7. KONCEPCJE I ROZRÓŻNIENIA PŁASZCZYZN W MORALNEJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Nikt nie neguje złożoności sumienia czy zmian historycznych, społecznych i geograficznych. Nikt nie neguje także, że moralna chrześcijańska inspiruje ludzi, którzy różnią się między sobą kulturą i przynależnością do różnych epok historycznych. Chodzi jednak o sprecyzowanie, jak daleko i na jakiej płaszczyźnie zmiany dotykają moralnej.

Pytanie to pociąga drugie, bardziej podstawowe o koncepcję czy istotę moralnej chrześcijańskiej. Prób odpowiedzi, w okresie posoborowym zwłaszcza, jest wiele. Łączą się one z problematyką specyficzności moralnej chrześcijańskiej<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> P. P. Grasse, *Toi, ce petit dieu. Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, 80.

<sup>53</sup> Paul VI, *La liberation*, „Osservatore Romano”, hebdomadaire en langue française (1972) nr 14, 8.

<sup>54</sup> Ph. Delhaye, *La mise en cause de la morale chretienne*, „Revue Theologique de Louvain” 4 (1973) 308—309.

<sup>55</sup> Vers une nouvelle morale catholique, Paris 1972, s. 5; por. Ph. Delhaye, *L'objectivité en morale*, „Esprit et vie”, 84 (1974) 370.

<sup>56</sup> Na ten temat pisali szczególnie: J.M. Aubert, *La spécificité de la morale chrétienne selon S. Thomas*, „Vie Spirituelle. Supplement”, (1970) nr 92, 55—73; *Pour un théologie de l'âge industriel*, Paris 1971, 340—346; J. Gründel, *Peut — on changer la morale?* Paris 1973; J. Fuchs, *Existe-t-il une „morale chrétienne”?* Paris 1973; René Simon, *Fonder la morale*, Paris 1974.

Moralność chrześcijańska jest moralnością człowieka, który wierzy w Chrystusa. Wiara zaś nie polega tylko na uznawaniu Chrystusa<sup>57</sup>. Bo-  
wiem Ewangelia głoszona przez Niego ma także wymiar moralny (jeśli  
terminowi „moralny” nada się sens pierwotny i klasyczny) wezwania do  
działania, poprzez które człowiek powinien się realizować jako byt wolny  
i odpowiedzialny. Zaprasza ona do prawdziwej rewolucji, zmiany życia.  
Jest to zaproszenie do wejścia w nowe życie Królestwa Bożego, które jest  
uczestnictwem w życiu samego Boga i do odrzucenia życia dotychczasowego,  
naznaczonego przez grzech egoizmu i pychę<sup>58</sup>.

Taka przemiana ma się objawiać w całym życiu chrześcijanina z racji  
jedności ludzkiego bytu. Zatem postępowanie zewnętrzne winno odbijać  
zmianę wewnętrzną, co dokonało się przez Wcielenie. Stąd nauczanie  
ewangeliczne w swym wymiarze moralnym przybiera charakter Wciele-  
nia Chrystusa. Człowiek jest wezwany w Jezusie Chrystusie jednocześnie  
do stawania się coraz bardziej człowiekiem<sup>59</sup> i do upadabniania coraz bar-  
dziej do Boga. J.M. Aubert słusznie mówi więc o podwójnym charakterze  
istotnym powołania człowieka. Z jednej strony zasadza się ono na pozna-  
niu i miłości Boga (co jest prawdziwym powołaniem transcendentalnym  
człowieka), które są realizowane poprzez wolne akty, jakkolwiek byłyby  
ich przedmiot (materialny także). Z drugiej znowu strony akty nie są je-  
dynie okazjami do spotkania z Bogiem, ale „materią”, polem realizacji  
powołania Bożego (immanentnego) człowieka.

Ponieważ ta realizacja człowieka zakłada rozliczne działania historycz-  
ne i ziemskie i to różnego porządku (życie rodzinne, ekonomiczne, dzia-  
łalność techniczna, artystyczna, kulturalna, polityczna itd.) zatem cała  
ludzka egzystencja naznaczona jest „stawaniem się moralnym człowieka  
tzn. upadabnianiem się do Boga”<sup>60</sup>.

Właśnie z tej racji, jak to już o tym była mowa J. Fuchs czuje się  
uprawnionym do wyróżnienia dwóch elementów moralności chrześcijań-  
skiej, istotnie różnych, ale jednak ściśle ze sobą powiązanych i przenika-  
jących się a mianowicie: konkretnego postępowania kategorialnego i norm  
oraz transcendentnych postaw, które dzięki temu, że są właśnie takie,  
przenikają kategorie moralne i górują nad nimi. Dotyczą one jednak ca-  
łego człowieka<sup>61</sup>.

Ph. Delhaye obok płaszczyzny transcendentalnej i kategorialnej oso-  
bowej, do której zalicza kategorie i wartości mieszczące się w dekalogu,

<sup>57</sup> J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt., 175.

<sup>58</sup> J.M. Aubert, *La morale catholique est-elle évangélique*, w: *La loi de la liberté. Évangile et morale*, Paris 1972, 128.

<sup>59</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, Paris 1968, nr 15—16 166—170.

<sup>60</sup> J.M. Aubert, *La morale catholique*, dz. cyt., 130—131.

<sup>61</sup> J. Fuchs, *Teologia moralna*, dz. cyt., 176.

wyróżnia jeszcze płaszczyznę odpowiedzialności społeczno-politycznej<sup>62</sup> i płaszczyznę działania konkretnego<sup>63</sup>, jako uprzywilejowane miejsce różnorodnych rozwiązań konkretnych.

W problemie rozróżniania płaszczyzn w moralnej można przytoczyć jeszcze pogląd wspomnianego już J.M. Aubert<sup>64</sup>, który w zasadzie nie różni się w treści od spojrzenia J. Fuchsa. Różnice uwidaczniają się jedynie w terminologii. J.M. Aubert mówi o płaszczyźnie moralnej egzystencji ludzkiej, co pokrywa się z tzw. moralną kategorialną i o prawie Chrystusa, którym jest miłość Boga i bliźniego, a która ma przenikać całego człowieka, objąć całe jego działanie (moralna transcendentalna)<sup>65</sup>.

Wydaje się jednak, że najtrafniejsze jest rozróżnienie Ph. Delhaye'a. Za nim stoi także w pewnym stopniu autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Papież Paweł VI powołał go bowiem już na drugie pięciolecie na sekretarza Papieskiej Komisji Teologicznej. On też, w łonie tej Komisji sprawuje funkcję przewodniczącego sekcji moralnej, która na swoim koncie ma poważny dorobek w dyskusji m. in. nad usytuowaniem moralnej chrześcijańskiej i obowiązawalnością wartości i norm moralnych Nowego Testamentu<sup>66</sup>. Można ewentualnie w rozróżnienie tego wybitnego łowiańskiego teologa-moralisty wprowadzić niewielkie uproszczenie, łącząc płaszczyznę kategorialną osobową z płaszczyzną odpowiedzialności społeczno-politycznej.

#### 8. PLURALIZM NA PŁASZCZYŹNIE MORALNEJ TRANSCENDENTALNEJ

Najbardziej miarodajną jest tu niewątpliwie wypowiedź Pawła VI na temat permanentnego i zmiennego w moralnej chrześcijańskiej: „Reguła moralna w stałych zasadach prawa naturalnego i Ewangelii nie może podlegać zmianom”<sup>67</sup>. Warunkiem bowiem postępu w moralnej jest zapewnienie stałej podstawy. „Trzeba ..., abyśmy powrócili do jakichś pewników moralnych inspirujących nasze postępowanie, nie aby hamować aktywność działania, jakiego domagają się nasze czasy, ale aby były stałą podstawą dla dynamizmu pewnego”<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Ph. Delhaye, *Unité et diversité*, dz. cyt., 325.

<sup>63</sup> Tamże, 326.

<sup>64</sup> *La morale catholique*, dz. cyt., 135; por. także Tenże, *Pour une théologie*, dz. cyt., 348.

<sup>65</sup> *Loi naturelle et irruption évangélique*, „Vie Spirituelle. Supplement”, (1967) nr 81, 241—242.

<sup>66</sup> Pour situer la morale chrétienne. Propositions, dz. cyt., 257—264; *Impact actuel des normes morales du Nouveau Testament*, „Esprit et vie”, 85 (1975) 593—603.

<sup>67</sup> Paulo VI, *Insegnamenti*, dz. cyt., 844.

<sup>68</sup> Tamże, 845.

Papież nie ma zatem lęku przed pewną ewolucją moralną. Nie uważa też, aby jego wezwanie do pewnej stałości miało prowadzić do fiksyzmu.

Już na płaszczyźnie transcendentальной Paweł VI widzi możliwości dla pluralizmu w pogłębianiu spekulatywnym zasad oraz w samym ich wykładzie, w ujęciu doktryny. Papież dopuszcza więc pluralizm w zabiegach poznawczych i w kształtowaniu syntez<sup>69</sup>. Jest bowiem świadom różnorodności metod pozytywnych w badaniach nad przekazem Objawienia Bożego. One to pozwalają na odkrycie jego wielorakich aspektów, dotąd nieznanych<sup>70</sup>. Wyniki tych badań domagają się znowu różnych prób systematyzacji.

Inna dziedzina, gdzie może jawić się pluralizm w moralnej chrześcijańskiej na płaszczyźnie transcendentальной, to rozwój logiczny zasad i ich praktyczna aplikacja, czyli podawanie wskazań normatywnych. Gdyby tego nie było, zdaniem papieża, nie można by mówić o postępie moralnym, ani o nauce ani o badaniach<sup>71</sup>.

Zatem w tym co dotyczy pluralizmu na płaszczyźnie transcendentальной, „moralna wiary” zakłada wymóg jedności w „życiu w Chrystusie”, ale także daje miejsce perspektywom i wycuciom pluralnym. Jest to miejsce na pluralizm analogiczny do średniowiecznych i późniejszych kierunków w dogmatyce katolickiej: tomistycznego, bonawenturowskiego, skotystycznego itp., czy szkół duchowości: benedyktyńskiej, dominikańskiej, franciszkańskiej czy karmelitańskiej. Analogia bliższa jest nawet ze szkołami teologii duchowości, bo i w moralnej (zwłaszcza w principiach) i w duchowości są przeżywane te same wartości w relacji ze środowiskami i charakterami ludzkimi bardzo różnymi.

Pewien pluralizm może się weryfikować także we współpracy teologów moralistów z różnymi kierunkami filozofii czy ideologii. W historii teologii moralnej chrześcijańskiej widać jak ta sama moralna jest ujmowana w różnych aspektach, w jej związaniu z neoplatonizmem przez Ojców i pisarzy kościelnych, z arystotelizmem przez św. Tomasza z Akwinu czy ze stoicyzmem w XVI wieku.

Zwłaszcza przy próbach systematyzacji moralnej chrześcijańskiej widoczna jest konieczność odwołania się do filozofii, która daje całościową wizję świata<sup>72</sup>. Konieczność tę dostrzegano na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa. W historii stwierdza się też ogromną ilość moralnych filozoficznych wyłożonych przez wieki. Można je sprowadzić do kilku

---

<sup>69</sup> Tamże, 844.

<sup>70</sup> S. Olejnik, dz. cyt., 28.

<sup>71</sup> Paulo VI, *Insegnamenti*, dz. cyt., 846.

<sup>72</sup> B. Inlender, *Dwie koncepcje stosunku etyki filozoficznej do teorii moralnej*, „SThV”, 6 (1968) 79—86; por. także: P. Simon, *Gibt es feststehende Resultate in der Philosophie?* w: *Aus Theologie und Philosophie*, Düsseldorf 1950, 511—523.

wielkich typów, z których jedno są komplementarne, a inne nie do pogodzenia<sup>73</sup>. Ph. Delhaye twierdzi, że pewien pluralizm syntezy jest na tej płaszczyźnie możliwy, chociaż istnieją opcje pierwszorzędne, które się wykluczają. „Nie można głosić jednocześnie kantyizmu i epikureizmu, bo kryterium obowiązku jest całkowicie różne od „rozkoszy rozumnej i umiarkowanej”. I przeciwnie, jest rzeczą możliwą korelacja pomiędzy bergsonizmem i arystotelizmem ...”<sup>74</sup>.

Teolog moralista wcale nie musi się wiązać z jednym przyjmowanym przez tradycję systemem filozoficznym. Sobór Watykański II zachęca go, aby nie zamykał się na „wyniki badań filozoficznych nowszej doby” (DFK 15) a tym samym dyktuje mu perspektywę pluralizmu. Dla Ks. S. Olejnika dialog teologa z odmiennymi, czasem nawet bardzo różniącymi się kierunkami filozoficznymi i ewentualne przyjęcie ich poglądów „stwarza daleko idące odmienności w wyjaśnianiu pojęć i wyprowadzaniu wniosków”<sup>75</sup>.

Obecnie teolog moralista znajduje się w takiej sytuacji, że nie może przyjąć żadnego z istniejących kierunków, czy systemów filozoficznych. Nie oznacza to jednak, że przy postawie dialogu nie może dojrzeć w każdym z nich i spożytkować proponowanych przez nie pewnych wartości. W ten sposób utoruje sobie drogę do daleko idącego pluralizmu w stawianiu i naświetlaniu podstawowych zasad moralnych<sup>76</sup>.

Pluralizm w moralnej transcendentalnej ma jednak swoje granice, poza które nie może wyjść, jeśli chce pozostać w obrębie moralnej prawdziwej. Pamiętają o tym już autorowie nowotestamentalni, gdy w przedstawieniach wymagań wiary w życiu reprezentują pewien pluralizm<sup>77</sup>. Św. Paweł choć idzie daleko w uznawaniu charyzmatów indywidualnych i przyznaje, że ten sam Duch św. może się ujawniać na wiele sposobów, to jednak uznaje konieczność odniesienia się do Chrystusa i do Jego Ducha — „Otóż, zapewniam was, że nikt nie może, pod natchnieniem Ducha Bożego pozostając, mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty”. Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Św.: „Panem jest Jezus”. Różne są dary łaski lecz ten sam Duch ... różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1 Kor 12,3—6).

Zatem granicą, poza którą nie może wyjść pluralizm w moralnej transcendentalnej jest jedność wiary. Gdy jedność wiary i moralności jest naruszona pluralizm jest niedopuszczalny.

<sup>73</sup> J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Louvain 1947, 51—215.

<sup>74</sup> Ph. Delhaye, *Unité et diversité*, dz. cyt., 323.

<sup>75</sup> S. Olejnik, dz. cyt., 29.

<sup>76</sup> L. Boglido, *Antropologia filozofica. L'uomo nel suo agire*, Rome 1972, 5.

<sup>77</sup> *Pluralisme doctrinal d'après la conception de l' „Agapè” chez S. Paul et chez S. Jean*, „Esprit et vie”, 82 (1972) 497—505.



## 9. PLURALIZM W MORALNEJ KATEGORIALNEJ, OSOBOWEJ I NA PŁASZCZYŹNIE ODPOWIEDZIALNOŚCI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ

Bardziej skomplikowane jest zagadnienie pluralizmu moralnej kate-  
gorialnej, osobowej, gdzie pod uwagę bierze się tylko wartości kate-  
gorialne istotne i ich aplikacje, czyli innymi słowy: to, co nazywa się natural-  
nym porządkiem moralnym albo tzw. prawem naturalnym. Chodzi o de-  
terminację obowiązków dotyczących różnych kategorii osób czy działal-  
ności jako podstawowych i specyficznych wymagań bytu ludzkiego.

Właściwe rozumienie prawa naturalnego, tego prawa, które przyna-  
leży człowiekowi jako bytowi wolnemu i odpowiedzialnemu zakłada, że  
nie jest ono poznawane a priori, ale powinno być poszukiwane w struk-  
turze fundamentalnej człowieka. Jego rozpoznanie jest zawsze pracowite.  
Poza jego zasadami ogólnymi, powszechnymi, trudnymi do odszukania,  
jego aplikacje są i będą też coraz bardziej trudne. Ma ono bowiem kie-  
rować działaniem ludzkim, które spotyka się z coraz to nowymi proble-  
mami i przeświadczeniem człowieka, że do niego należy kształtowanie  
własnej przyszłości. Ewolucja społeczna stawia ustawicznie nowe pro-  
blemy, które mogą być bardzo różnie rozumiane, wymagające specjali-  
stycznego poznania.

Co więcej, człowiek jest coraz bardziej świadomy związku, jaki istnieje  
między naturą a kulturą. Natura w stanie czystym nie istnieje. Jest  
ona ustawicznie precyzowana w kulturze określonego czasu i przestrzeni.  
Stąd istnieje niebezpieczeństwo utwierdzenia się w przekonaniu, że można  
związać z zasadami ogólnymi prawa naturalnego w sposób zupełnie przy-  
godny realizowanie natury ludzkiej. Jest to najbardziej delikatny i naj-  
ważniejszy problem dla moralisty pragnącego pozostać wiernym Ewan-  
gelii i poszanowaniu godności człowieka <sup>78</sup>.

Rysując operatywne normy moralnego działania trzeba wziąć pod  
uwagę stan rozwoju człowieka i społeczne warunki życia, co pozwoli na  
wprowadzenie określonego stopnia pluralizmu w doktrynie moralnej  
chrześcijańskiej na płaszczyźnie kategorialnej. Pluralizm nie ma jednak  
zastosowania do ogólnych norm negatywnych jako takich, które określają  
granice nie do przekroczenia. Natomiast istnieje pewna choć niezbyt sze-  
roka perspektywa pluralizmu w zakresie rozwijania negatywnych norm  
operatywnych, zwłaszcza w odniesieniu do sytuacji bardziej skompliko-  
wanych. Margines pluralizmu poszerza się jeszcze w zakresie pozytyw-  
nych wskazań moralnych. Normy pozytywne mają bowiem tylko charak-

---

<sup>78</sup> P. Herder-Dornreich, *Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des pluralis-  
mus*, „Civitas”, 6 (1968) 9—20; J. C. Pinto del Oliveira, *Eglise, orthodoxie et société  
pluraliste*, „Concilium”, (1970) nr 51, 91—100.

ter norm orientujących i docelowych<sup>79</sup>. Mogą zatem zmieniać się i różnić w poszczególnych środowiskach i epokach, przy zachowaniu podstawowych zasad tych zmian. Sam papież Paweł VI jest zwolennikiem takiej adaptacji, gdy mówi: „Czyż ustawicznie nie podkreślamy reformy, aggiornamento, odnowy itd”. I dodaje racje podstawowe zmian. Poszukiwanie podstawowych wartości ludzkich dokonuje się poprzez pluralizm historyczny i geograficzny. „Okoliczności tzn. uwarunkowania sprawiedliwego, użytecznego i możliwego, w jakich działamy zmieniają się obecnie jak nigdy”<sup>80</sup>.

Zjawisko to uwidacznia się szczególnie na płaszczyźnie odpowiedzialności politycznej i społecznej. A. Manaranche, który z odwagą broni specyfiki moralnej chrześcijańskiej, bardzo słusznie podkreśla w związku z tym relatywnie szerokie prawo do pluralizmu w tych dziedzinach<sup>81</sup>. Dyktuje je potrójna racja:

1. Sytuacja polityczna i społeczna może być oceniana bardzo różnorodnie, niekoniecznie błędnie.

2. Różna może być diagnostyka.

3. Kwestie społeczno-polityczne w poszczególnych rejonach geograficznych i epokach mają swoje dominanty, które nie powinny być narzucone całemu światu (partyzantka rewolucyjna, przemoc). Nic też dziwnego, że „Gaudium et Spes” domaga się od ludzi świeckich, aby brali na siebie odpowiedzialność za kwestie zawodowe i za działalność świecką. „Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej siłą, niech bez ociągania się obmyślają, gdzie należy, nowe poczynania i niech je realizują. Rzeczą ich należycie już uformowanego sumienia jest starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego. Od kapłanów zaś niech świeccy oczekują światła i mocy duchowej. Niech jednak nie sądzą, że ich pasterze są zawsze na tyle kompetentni, albo, że są do tego powołani, żeby dla każdej kwestii jaka się pojawi, nawet trudnej, mogli mieć na poczekaniu konkretne rozwiązanie. Niechaj raczej sami podejmują własny dział pracy, mądrością chrześcijańską oświeceni i pilnie bacząc na doktrynę Urzędu Nauczycielskiego” (KDK 43).

## 10. PLURALIZM W DZIAŁANIU KONKRETNYM

Płaszczyzna moralnej działania konkretnego jest niewątpliwie tym działem teologii moralnej, o której do niedawna niewiele się myślało

<sup>79</sup> S. Olejnik, dz. cyt., 31—32; J.M. Aubert, *Pour une herméneutique du droit naturel*, „Recherches de science religieuse”, 59 (1971) 471; Ph. Delhaye, „Droit naturel” et théologie morale, „Revue théologique de Louvain”, 6 (1975) 157.

<sup>80</sup> Paulo VI, *Insegnamenti*, dz. cyt., 844.

<sup>81</sup> A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?* Paris 1969, 215 i 219.

i mówiło. Tymczasem jest ona miejscem uprzywilejowanym różnorodnych rozwiązań konkretnych.

Ph. Delhaye jest zdania, że aż do lat ostatnich istniała tendencja do mieszania pluralizmu w tej dziedzinie z opiniami prawdopodobnymi moralnej kategorialnej tzw. prywatnej. Jednak różnica jest tu bardzo wyraźna. Bowiern różne opinie prawdopodobne sytuowały się na płaszczyźnie zewnętrznej prawa do wielorakich interpretacji oraz na płaszczyźnie autorytetu „auctores probati”. Gdy od niedawna przybrała charakter bardziej personalistyczny podkreśla się więcej ujęcie indywidualistyczne wartości i apeluje do osobistej odpowiedzialności. Próbuje się w moralnej zmniejszyć ilość praw pozytywnych, uelastyczyć je. Stąd także większe wyczulenie na jedyny i wyjątkowy charakter sytuacji, w jakiej człowiek znajduje się w momencie działania <sup>82</sup>.

Ten tzw. sytuacjonizm moralnej, jak za E. Schillebeeckx'em nazywają obecnie prawie wszyscy moralisci, ten wyjątkowy charakter sytuacji, w jakiej człowiek znajduje się w momencie konkretnego działania nie jest w tej dyscyplinie czymś nowym <sup>83</sup>. Właśnie holenderski teolog wykazał, że przyjmowali go już średniowieczni teologowie wieku XII pod mianem tzw. „okoliczności” <sup>84</sup>. Obecnie nadaje się mu nowy wymiar. „Człowiek — pisze Ph. Delhaye — nie jest całkowicie wolny w swej konfrontacji z konkretną sytuacją. Sytuacja jest zawsze „jedyną” i niepowtarzalną. Nie tylko inni ludzie, ale sama jednostka nie przeżywa nigdy dwa razy tej samej sytuacji; jednostka i sytuacja są zawsze różne dzięki biegowi samej historii, która nigdy nie powtarza się; sytuacja jest wezwaniem skierowanym do osoby a dla wiernych wezwaniem Boga, Kairos” <sup>85</sup>. E. Schillebeeckx zaś dodaje: „To co jest nowego w moralnej sytuacyjnej, to jest to, że dla niej normą obiektywną sumienia nie jest norma abstrakcyjna, obejmująca wszystkich, ale norma konkretna: szczególna sytuacja, w którą każdy jest włączony w sposób jedyny. Jest ona dla osoby, której dotyczy normą obiektywną, według której winna ona kierować swoje postępowanie i ujawnieniem woli Bożej w stosunku do niej” <sup>86</sup>.

Sytuacjonizm jako teoria przybiera różne formy w swojej stosunkowo krótkiej, bo datującej się od czasów już powojennych historii. Dla M. Heideggera i J.P. Sartra jedynie obiektywnym jest rozwój wolności, w czym

---

<sup>82</sup> *L'unité et diversité*, dz. cyt., 326; por. także J. Goffinet, *Morale de situation et morale chrétienne*, Bruxelles 1964, 58.

<sup>83</sup> F. Boeckie, *Pour former la conscience*, Gembloux 1970, 111—113; B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, dz. cyt., 114—124; J.M. Aubert, *La morale catholique est-elle évangélique?* dz. cyt., 153—154.

<sup>84</sup> E. Schillebeeckx, *Approches théologiques*, t. II: Dieu et l'homme, Paris 1965, 251.

<sup>85</sup> *L'unité et pluralité*, dz. cyt., 326.

<sup>86</sup> Por. dz. cyt., 251.

osoba odnajduje i doświadcza swą autentyczność<sup>86a</sup>. Protestanci H. Thielicke<sup>87</sup> i J. Fletcher<sup>88</sup>, najbardziej skrajni sytuacjoniści w chrześcijaństwie głoszą, że nie ma takiej zasady zakazującej, która by zawsze obowiązywała i że wszystko, oprócz miłości jest względne, podlega zmianom i musi być różnie interpretowane. „W ostatecznej analizie znaczy to — pisze B. Häring — że miłość jest pewnego rodzaju „sfinksem”, czymś, co wygląda zarazem jak człowiek, lecz i jakiś twór skrzydlaty — czymś nieokreślonym i bez oblicza. Może być jednocześnie nieegoistyczną miłością dawania, jak również miłością utylitarną i pragmatyczną. Ale może nagle spaść z nieba jak bomby atomowe na Hiroszimę i Nagasaki. W książce Josephe Fletchera „Situation Ethics (...) znajdujemy tuzin wzajemnie się wykluczających definicji miłości”<sup>89</sup>.

Punkt widzenia katolicki jest całkowicie różny. Przyjmuje on obiektywizm wartości moralnych na płaszczyźnie chrześcijańskiej i ludzkiej. Tym samym nie wyklucza jednak różnicy kulturalnej, historycznej czy osobowej. Wartości są obiektywne, „transcendentne”, bo przewyższają człowieka i społeczeństwo; są dobrami uczestniczącymi w Dobru Najwyższym. Z drugiej strony ich poznanie jest uwarunkowane osobowo i dlatego można je nazwać „immanentnymi”. Innymi słowy: chrześcijańska aksjologia personalna nie tylko stawia człowieka w konfrontacji z Bogiem, lecz równocześnie kładzie nacisk na pośrednictwo człowieka. Wartości są nie tylko dobrami w sobie ale są nimi także dla człowieka, który dąży do nich „całą swą duszą”<sup>90</sup>. I tu jest właśnie miejsce na różnorodność i pluralizm w działaniu konkretnym.

Pluralizm w tej dziedzinie ujawnia się lepiej, gdy całe zagadnienie przeniesie się na płaszczyznę prawa naturalnego. M. Huftier pisze, że ponieważ człowiek jest człowiekiem i dzieckiem Bożym, w działaniu konkretnym odpowiedź na pytanie: jak postąpić, winien „czerpać z norm natury i nadnatury, które determinują „sytuację podstawową” wpisaną w jego wnętrze”<sup>91</sup>. Stąd prawo naturalne mające jednocześnie charakter transcendentny i immanentny wypływa z najgłębszych pokładów ludzkiego bytu a równocześnie objawia odwieczną wolę Bożą w stosunku do człowieka. Moralny porządek naturalny daleki jest od narzucania się człowiekowi w sposób zewnętrzny i nie redukuje człowieka do roli czysto pasywnej. Nie stawia trudności w dialogu osobowym z Bogiem ale zakłada ze swej strony aktywną współpracę. Z tej racji prawo naturalne korzysta z pewnej plastyczności czyli historyczności. Wprawdzie natura

<sup>86a</sup> Ph. Delhaye, *L'unité et pluralité*, dz. cyt., 326.

<sup>87</sup> *Theologische Ethik*, Tübingen 1951.

<sup>88</sup> *Situation Ethics, the New Morality*, London 1966.

<sup>89</sup> *Moralność jest dla ludzi*, dz. cyt., 115.

<sup>90</sup> Ph. Delhaye, *Unité et pluralité*, dz. cyt., 327.

<sup>91</sup> *Conscience individuelle et règle morale*, „Esprit et vie”, 85 (1975) 469.

jest niezmienna w swej istocie abstrakcyjnej, ale w jej formach konkretnych, historycznych i indywidualnych przysługuje jej prawo zmienności i podzielności. Dlatego prawo naturalne w swych aplikacjach mniej lub bardziej bezpośrednich powinno ustawicznie przybierać rozmaite formy, aby nie zmieniać swojej treści, ale aby zapewnić sobie istotną permanentę<sup>92</sup>.

J. Goffinet widzi tę plastyczność prawa naturalnego w tym pojęciu w jego aplikacjach na różnych płaszczyznach. Jego zdaniem, trzeba naprzód mówić o historii zbawienia w jej różnych etapach (stan rajski, stan natury upadłej, stan natury odkupionej). Nie można także zapomnieć o historii świeckiej, powszechnej z rewolucją polityczną i kulturalną, ekonomiczną i społeczną. Istnieje wreszcie historia indywidualna każdego człowieka. I tu „trzeba nawet powiedzieć, — pisze J. Goffinet — że prawo naturalne, już nie absolutne ale relatywne do konkretnej sytuacji indywidualnej, określa lepiej rzeczywistość osobową, niż prawo pozytywne, które ustanawia się po to, aby objąć sytuację historyczną...”<sup>93</sup>. Dalekie od przekreślenia wartości osobowych daje człowiekowi możliwość własnego rozwoju w sposób szczególny i oryginalny, po prostu „być sobą i żyć swym życiem”<sup>94</sup>. Daje mu możliwość być bytem „ku stawaniu się”. Prawo naturalne tak pojęte i w tym właśnie wypadku nie stoi także w sprzeczności z wolnością. Ma ono bowiem sens tylko dla bytu wolnego.

Przechodząc do określenia wymagań moralnych w sytuacji konkretnej można za F. Boeckle powiedzieć, że są one naprzód determinowane poprzez normy ogólne. Należy rozumieć przez nie wymagania natury i bytu chrześcijańskiego człowieka. Dla sumienia chrześcijanina to są praktyczne normy, jakie z nieomylnością głosi Kościół Powszechny, jako wypływające z Boga. Normy te są ogólne z racji samej ich natury ale zmierzają do zaaplikowania w wypadku indywidualnym. I o ile wypadek szczegółowy aktualizuje miarę ogólną, natrafia z zasady na prawo ogólnie, niezależnie od partykularności indywidualnych<sup>95</sup>. Ale sytuacja nie jest jeszcze w całej pełni wyjaśniona. Trzeba sprecyzować charakter ściśle indywidualny obowiązku.

Dokonyuje się to przez odwołanie się do danych ściśle indywidualnych, które odkryć można jedynie przy pomocy „etyki typu egzystencjalnego”, przyjmującej obok istotnego elementu obowiązku moralnego jego element egzystencjalny, jako że przyjmuje oryginalność personalną każdego człowieka i właściwą mu wartość zależną od woli Bożej. Stąd co jest naprawdę indywidualne, dotyczące konkretnego człowieka, o ile nie chodzi

---

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> *Morale de situation*, dz. cyt., 60.

<sup>94</sup> G. Fonsegrive, *Morale et société*, Paris 1908<sup>3</sup>, 96.

<sup>95</sup> *Pour former la conscience*, dz. cyt., 113.

o szczegółowy wypadek prawa ogólnego, leży z gruntu w sferze wymagań moralnych konkretnych. Są one determinowane:

1. właśnie przez absolutną oryginalność każdego człowieka. Do tej dziedziny F. Boeckle zalicza np. postępowanie indywidualne pod tchnieniem łaski, przekonanie o osobistym zadaniu w materii, która jest tylko radą (powołanie zakonne) <sup>96</sup>;

2. przez charakter historyczny sytuacji. Człowiek jako jednostka powinien zawsze liczyć się z dziedzictwem przeszłości, gdy tworzy przyszłość. Każda sytuacja, każdy konkretny wypadek jest tylko momentem w rozwoju historycznym. Trzeba zatem zawsze podejmować decyzję przy wypadku konkretnym zgodnie ze swą przeszłością, ale mając na uwadze także rozwój następczy, co do którego ma się nadzieję <sup>97</sup>.

A zatem otwiera się szerokie pole dla pluralizmu przed moralną pozytywną sytuacją, czy wypadku indywidualnego, przed moralną, która nie pragnie uwolnić się od wymagań ogólnych przez odwołanie się do „sytuacji”, ale która pragnie raczej uchwycić bogactwo indywidualne wymagania konkretnego jako wezwanie osobiste Boga i dać człowiekowi możliwość dla miłosnej odpowiedzi.

Profesor Ph. Delhaye jest zdania, że takimi racjami kierowali się Ojcowie II Soboru Watykańskiego wykładając w Konstytucji pastoralnej „*Gaudium et Spes*” problem małżeństwa i prokreacji. Gdy chodzi o zagadnienie prokreacji to w czasie, gdy było mało ludzi i kiedy średnia życia była niska, było rzeczą normalną, że na pierwszym miejscu stawiano „natalizm”. Obecnie rzecz może jawić się zupełnie inaczej. „W pewnych (...) częściach świata nie bez troski dostrzega się problemy powstałe na skutek wyżu demograficznego” (KDK 47). Wychowanie staje się trudniejsze i dlatego stawia trudniejsze problemy. Trzeba zatem mówić o „rodzicielstwie odpowiedzialnym”. I na pewno tu katolik afrykański i europejski nie będą mieli koniecznie tego samego poglądu, gdy chodzi o rodzenie. „Pluralizm, który ujawni się w osądzie ich sumienia w tym problemie, będzie usprawiedliwiony o ile oczywiście nie zaprzecza natury małżeństwa. W każdym razie małżonkowie będą jedynymi, którzy będą mogli osądzić czy mogą dopełnić prokreacji nowego życia. Warunki tego osądu są wyliczone w *Gaudium et Spes* w myśl przemówienia Piusa XII z 1951 roku o regulacji urodzin” (KDK 50) <sup>98</sup>.

Właśnie te warunki sprawiają, że małżonkowie nie są zdani na własne kaprysy, ale są zobowiązani brać pod uwagę wartości, prawo Boże i Urząd Nauczycielski Kościoła. Z drugiej jednak strony trzeba uznać, że oni są

<sup>96</sup> Tamże, 115.

<sup>97</sup> F. Boeckle podaje jeszcze trzecią determinantę, jaką są objawienia prywatne; por. tamże.

<sup>98</sup> Ph. Delhaye, *Unité et pluralité*, dz. cyt., 328.

jedynymi, którzy mają władzę do sformułowania osądu sumienia i nikt nie może zająć ich miejsca (por. KDK 50).

Zatem w przejściu od imperatywu wartości do decyzji praktycznej istnieje element personalny, niezastąpiony a więc możliwość pluralizmu.

---

Kościół i teologowie od zarania istnienia chrześcijaństwa w mniejszym lub większym zakresie dopuszczają i stosują pluralizm. Czasy obecne wobec wielopłaszczyznowej pluralności społeczeństwa i kultur domagają się pluralizmu w teologii, w większej niż dotychczas mierze. Rozumie to doskonale Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie stawia mu zatem bariery ani w teologii w ogóle ani w moralnej w szczególności. Stawia jednak pewne granice nakreślone wymaganiami Objawienia, którego interpretacja w świetle Tradycji należy do Kościoła a to celem zachowania jedności wiary.

#### DER PLURALISMUS IN DER MORALISCHEN THEOLOGIE AUF DEM HINTERGRUND DES CHRISTLICHEN PLURALISMUS

Schon vor einigen Jahren hat ein hervorragender deutscher Jesuit Karl Rahner festgestellt, dass die Theologie der Zukunft eine pluralistische Theologie sein wird, obwohl sie die Glaubenseinheit der Kirche zusichern wird. Sie entwickelt sich nämlich in einer pluralistischen Gesellschaft. Rahners These hat schon eigentlich das II. Vatikanische Konzil (KK 23) angenommen. Dann mehren sich schon die Aussagen des Magisterium Ecclesiae auf dieses Thema (die wichtigste ist hier das Exhortatio von Paulus den VI. „Paterna cum benevolentiae“), welche durch eine unrichtige Auffassung des Pluralismus auf der Ebene des Glaubens und der Theologie verursacht wurden. Der Heilige Vater ist also gezwungen entsprechende Richtlinien zu geben und die Grenzen des Pluralismus so festzulegen, dass die Glaubenseinheit daren nicht leidet.

Der Pluralismus ist in allen Theologischen Disziplinen möglich, also auch in der moralischen Theologie. In dieser kann man ihn auf drei Ebenen betrachten: auf der moralischen transzendentalen, auf der moralischen kategorialen, persönlichen und gleichzeitig auch auf der Ebene der gesellschaftlich — politischen Verantwortung und endlich im konkreten Handeln.

Auf der moralischen transzendentalen Ebene existiert für den Pluralismus die Möglichkeit der Vertiefung der spekulativen Grundsätze, der Auffassung der Doktrin selbst und der verschiedenen Formen ihrer Über-

mittlung. Der Pluralismus ist auch möglich in der Zusammenarbeit der Theologen-Moralisten mit verschiedenen philosophischen und ideologischen Richtungen. Indem sie die Form des Dialoges annehmen, können die Moralisten die durch sie vorgeschlagenen Werte wahrnehmen und ausnutzen. Bei alledem dürfen sie aber nicht vergessen, dass, wenn sie nicht ausserhalb des wahrhaftigen Moralischen hinausgehen wollen, der Pluralismus seine Grenzen haben muss, über welche bereits des Apostel Paulus schrieb (1 Kor 2.3—6).

Mehr kompliziert ist das Problem des Pluralismus auf den moralischen kategorialen, persönlichen Ebene, wo es sich um die Determination der Pflichten, welche verschiedene Menschen-oder Tätigkeitskategorien betreffen, als grundsätzliche und spezifische Anforderungen des menschlichen Daseins handelt. Indem man die operativen Normen der Handlung zeichnet, muss man das Entwicklungsstadium des Menschen und seine gesellschaftlichen und kulturellen Lebensbedingungen in Betracht nehmen, was auf die Einführung des bestimmten Grades des Pluralismus in die moralische christliche Doktrin auf der kategorialen Ebene erlaubt. Er hat jedoch keine Anwendung auf die allgemeinen negativen Normen als solche. Dagegen gibt es eine gewisse nicht sehr weite Perspektive für den Pluralismus im Bereich der Entwicklung positiver orientieren — der Bestimmungsnormen (besonders auf dem politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gebiet).

Es gibt noch, und das heute sehr oft. Situationen, die einen einzigen und ungewöhnlichen Charakter haben, in denen der Mensch handeln und entscheiden muss. In dieser konkreten Situation sind die moralischen Anforderungen durch allgemeine Normen bestimmt (Anforderungen der Natur und des Daseins des christlichen Menschen). Ausserdem durch die absolute Originalität des konkreten Menschen, der die konkrete Handlung durchführt und durch den geschichtlichen Charakter der Situation (Plastizität).

Die Hinweise des Magisterium Ecclesiae beachtend hat aber der Katholischen Moralist noch weite Möglichkeiten der pluralen Auffassung der Theologischen Disziplin, die er selbst vertritt.