

Edward Torończak

Teologiczno-moralna interpretacja "Optio fundamentalis" w posoborowym nauczaniu Kościoła

Studia Warmińskie 4445, 85-97

2007/2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TEOLOGICZNO-MORALNA INTERPRETACJA *OPTIO FUNDAMENTALIS* W POSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

Treść: I. — Opcja fundamentalna w świetle deklaracji „*Persona humana*”. — II. Opcja fundamentalna w świetle adhortacji apostolskiej „*Reconciliatio et paenitentia*”. — III. Opcja fundamentalna w świetle encykliki „*Veritatis splendor*”. — Zusammenfassung

Rozpowszechnienie się pojęcia opcji fundamentalnej (*optio fundamentalis*) szczególnie w naukach filozoficzno-teologicznych zaowocowało pojawieniem się tego terminu w wielu słownikach i naukowych opracowaniach¹. Niektórzy jednak moraliści posunęli się do takiej jej interpretacji, którą trudno jest pogodzić z moralnym nauczaniem Kościoła. To sprawiło, że na temat opcji fundamentalnej coraz częściej zaczęło wypowiadać się Magisterium Kościoła, które wydało trzy istotne dokumenty, zawierające jej interpretację: deklarację o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana* (1975), adhortację apostolską *Reconciliatio et paenitentia* (1984) oraz encyklikę *Veritatis splendor* (1993). Należy zauważyć, że wartość teologiczna i kanoniczna tych dokumentów jest różna. Można mówić o wzrastającej wadze tych dokumentów począwszy od deklaracji przez adhortację aż po encyklikę. Dlatego też najważniejsze będą stwierdzenia encykliki *Veritatis splendor* jako doniosły bilans nauki Magisterium Kościoła co do znaczenia i wartości opcji fundamentalnej w chrześcijańskim życiu moralnym.

I. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE DEKLARACJI *PERSONA HUMANA*

Jednostronne zastosowanie opcji fundamentalnej (wyboru fundamentalnego) w praktyce życia moralnego, a także błędna jej interpretacja w tzw. „nowej teologii moralnej”, doprowadziła do zniekształcenia nauczania moralnego w zakresie etyki seksualnej. Wypowiedzi deklaracji „*Persona humana*” ukazują, że ludzka seksualność jest sferą niezwykle istotną w moralnym życiu człowieka, ponieważ związana jest z wartością przekazywania samego życia. W związku z tym każde bezpośrednie naruszenie tego porządku musi być uznane jako obiektywnie bardzo ważne,

¹ P. Jasiński, Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestoleciu, *Bobolanum* 2 (1991), s. 58.

a więc może prowadzić do popełnienia grzechów śmiertelnych. Trzeba jednak pamiętać o tym, że przy ocenie moralnej ciężkości grzechu należy brać pod uwagę stopień świadomości, a przede wszystkim wolności człowieka². To z kolei ukazuje, że tym, w którym ujmowane jest zagadnienie opcji fundamentalnej, są problemy moralne dotyczące współczesnego społeczeństwa, a także fakt, że katolicka nauka moralna nie znajduje przełożenia na życie codzienne (por. PH 1, 2, 3)³.

Należy wyraźnie podkreślić, że deklaracja *Persona humana* jest pierwszym dokumentem Magisterium Kościoła, który w sposób wyraźny odnosi się do kategorii opcji fundamentalnej (*optio fundamentalis*), nadając mu odpowiednią wartość, a także poddając go krytycznej analizie (por. PH 10)⁴. Przy pierwszej lekturze deklaracji można zauważyć obawę Kościoła, jeśli chodzi o moralną wartość opcji fundamentalnej, a spowodowana jest ona minimalizowaniem grzechu śmiertelnego, a niekiedy nawet jego kwestionowaniem (por. PH 10). W związku z tym w deklaracji *Persona humana* podkreśla się przede wszystkim błędną konceptualizację grzechu śmiertelnego⁵. *Niektórzy posunęli się nawet do twierdzenia, że za grzech śmiertelny, odłączający człowieka od Boga, należy uważać tylko bezpośrednie i formalne odrzucenie wezwania Bożego, lub gdy ktoś, nastawiony egoistycznie, całkowicie świadomie i dobrowolnie wyklucza miłość bliźniego* (PH 10). Nie mówi się o tym, kim są zwolennicy takich opinii, ale odnosi się je do „niektórych” teologów moralnych⁶.

Jednym z tych moralistów jest J. Fuchs, który uważa za słuszne stwierdzenie deklaracji *Persona humana*, że wybór fundamentalny ma decydujące znaczenie dla moralnej dyspozycji człowieka oraz że może on zostać zmieniony przez poszczególne decyzje moralne. Prawidłowe jest również zdefiniowanie grzechu śmiertelnego jako zamknięcie się osoby w sobie, które doprowadza ją do odmowy miłości, ale krytycznie odnosi się on do stwierdzenia deklaracji o tym, że „niektórzy” teologowie moralni uważają, iż wybór fundamentalny polega tylko na bezpośrednim i formalnym odrzuceniu wezwania Bożego⁷. W jego przekonaniu nie ma poważnych teologów, którzy prezentowaliby takie poglądy. Ponadto — według J. Fuchsa — fałszywie została przedstawiona w *Persona humana* alternatywa pomiędzy czynami powierzchownymi a wyborem fundamentalnym. Zdaniem J. Fuchsa można mówić, że wybór fundamentalny określa całą osobę, bowiem to, iż

² J. von Spindelböck, Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziation von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion, St. Ottilien 2003, s. 172–174.

³ F. Silvestrini, Kościół a płeć, w: Kościół a problem etyki seksualnej. Komentarz do Deklaracji „Persona humana”, pr. zb. pod red. A. Szafrąskiej, Warszawa 1987, s. 34–35.

⁴ J. Wróbel, Teologiczne podstawy moralności chrześcijańskiej w ujęciu encykliki „Veritatis splendor”, *RTK* 42: 1995, nr 3, s. 51.

⁵ A. Młotek, Wybór podstawowy i konkretne postępowanie w świetle encykliki „Veritatis splendor”, w: W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. E. Janiaka, Wrocław 1994, s. 259.

⁶ G. Gatti, Opzione fondamentali sì, ma..., Roma 1994, s. 72.

⁷ J. Fuchs, Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale, Roma 1996, s. 269–270.

samookreśla się ona cała, lecz nie całkowicie, jest warunkiem możliwości zmiany danego wyboru na przeciwny oraz jego doskonalenia się lub osłabienia⁸.

W odniesieniu do powyższych rozważań należy stwierdzić, że w deklaracji *Persona humana* wyrażone jest w sposób wyraźny „tak” dla opcji fundamentalnej, gdy mowa jest o tym, iż wybór podstawowy rzeczywiście w sposób ostateczny określa odpowiednio dyspozycję moralną człowieka, ale można go jednak gruntownie zmienić poszczególnymi aktami (PH 10). Wyraźnie widać, że dopełnieniem wyrażenia „tak” dla opcji fundamentalnej jest „ale”, które spełnia rolę decydującej przesłanki w akceptacji tejże kategorii⁹. Jest rzeczą oczywistą, że owo wyrażenie „ale” wskazuje na precyzyjną granicę dyskursu na temat opcji fundamentalnej¹⁰. Takie ograniczenie płynie z faktu, że wybór fundamentalny można gruntownie zmienić poszczególnymi aktami (PH 10). Jest to potwierdzenie tradycyjnej nauki Kościoła na temat grzechu śmiertelnego, który może zostać popełniony przez pojedynczy akt moralny (czyn), charakteryzujący się świadomością, wolnością, dotyczący ważnej rzeczy. Jednak wobec zamieszania spowodowanego wypowiedziami niektórych moralistów odnośnie grzechu śmiertelnego deklaracja *Persona humana* podejmuje dokładniejsze określanie istoty grzechu śmiertelnego. Wyraźnie stwierdza się, że grzech śmiertelny polega nie tylko na formalnym i bezpośrednim odrzuceniu Boga, ale na odrzuceniu miłości w konkretnych aktach moralnych. Znajduje się on także w tym sprzecznie wobec prawdziwej miłości, jaki niesie ze sobą wszelkie dobrowolne przekroczenia każdego prawa moralnego w rzeczy ważnej (PH 10).

W deklaracji potwierdza się, że grzech śmiertelny powstaje wtedy, gdy ktoś w sposób świadomy i dobrowolny przekracza w rzeczy ważnej prawo moralne, sprzeciwiając się miłości Boga. Tym samym deklaracja w sposób zdecydowany sprzeciwia się rozumieniu grzechu śmiertelnego tylko jako formalne i bezpośrednie odrzucenie przykazania miłości Boga i bliźniego. W ten sposób wyklucza się teorię, według której można by podzielić grzechy na: lekkie, ciężkie i śmiertelne. W gruncie rzeczy w *Persona humana* chodzi o aspekt pozytywny moralnego wymiaru człowieka, o właściwe rozumienie i dobrą praktykę chrześcijańskiej miłości. Według słów Jezusa, przykazania miłości Boga i bliźniego tworzą centrum życia moralnego, z którego inne przykazania otrzymują swój sens i swoje przyporządkowanie. Dlatego dobrze rozumiana miłość Boga i bliźniego wymaga także przestrzegania przykazań Bożych, gdyż Bóg jest fundamentem prawa Bożego w jego całości i w jego poszczególnych elementach¹¹.

Ph. Delhaye, odwołując się do deklaracji *Persona humana* (por. PH 4, 10), przypomina opinie, wedle których wszystkie powinności moralne powinny zawierać się w terminach „miłości” i „godności” człowieka. Jednak takie ujęcie moralności może rodzić niebezpieczeństwo pomniejszenia wartości konkretnych aktów moralnych na rzecz opcji fundamentalnej. Niebezpieczeństwa tego uniknęli Ojcowie Kościoła i scholastycy, ponieważ przedstawiali oni miłość w jedności

⁸ J. Fuchs, *Il Verbo si fa carne*. Teologia morale, Casale Monferrato (AL) 1989, s. 51.

⁹ G. Gatti, jw., s. 73.

¹⁰ Tamże, s. 73.

¹¹ J. von Spindelböck, jw., s. 171–172.

z cnotami i przykazaniami, których ona była inspiracją. Jednak w epoce reformacji do pewnego stopnia nastąpiło oddzielenie moralności (zniszczona natura) od wiary, co sprawiło, że liczyła się tylko wiara (usprawiedliwienie przez wiarę), a pozabawiono moralnej wartości konkretnych aktów moralnych. Od początku reformacja odrzuciła ideę zasługiwania za pomocą dobrych uczynków moralnych, aby nie zaciemnić czystości intencji (opcji), a także, by nie naruszyć darmości łaski. Z kolei w epoce kwietyzmu mówiono tylko o miłości, by w rzeczywistości zezwolić na wszystko, zapominając w gruncie rzeczy o tym, że cel nie usprawiedliwia złych środków¹².

Zasadniczo deklaracja *Persona humana* przyjmuje teologiczną kategorię opcji fundamentalnej, poddając ją krytycznej analizie, by można było ją zastosować w obszarze katolickiej teologii moralnej. Jednakże nauczanie Kościoła zakreśla pewne granice, które wydają się być niezbędne dla autentycznego rozumienia moralności chrześcijańskiej. Jeśli jednak chodzi o dokładniejsze wypracowanie i rozszerzenie koncepcji opcji fundamentalnej, to Magisterium Kościoła pozostawia wolność teologom, o ile to dzieje się w zgodzie z Tradycją Kościoła¹³. W tym kontekście logicznym krokiem wydaje się interpretacja pojęcia opcji fundamentalnej w świetle adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia*, jeśli chce się uchwycić jej właściwe znaczenie dla chrześcijańskiego życia, a także chce się ukazać nadużycia w jej interpretacji, dokonane przez moralistów tzw. „nowej teologii moralnej”.

II. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ *RECONCILIATIO ET PAENITENTIA*

Problematykę opcji fundamentalnej podejmuje również adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, ale, jak to zauważa A. Nello Figa istnieje duża różnica pomiędzy deklaracją *Persona humana* a adhortacją *Reconciliatio et paenitentia*. Podczas gdy deklaracja uznawała wkład opcji fundamentalnej w rozwój myśli moralnej, definiując sytuację moralną osoby, to adhortacja koncentruje się głównie na jej aspekcie negatywnym, sygnalizując prawie wyłączne jej granice¹⁴. Wydaje się zatem, że obawa wobec pojęcia opcji fundamentalnej ukazana w *Reconciliatio et paenitentia* przekreśla pewien postęp w jej rozumieniu, jaki został dokonany w *Persona humana*. Z tego też powodu należy dokładnie zanalizować tekst adhortacji, by sprawdzić, czy samo pojęcie opcji fundamentalnej jest kontrowersyjne, czy też pewien sposób jej rozumienia i używania jest dwuznaczny. Aby tego dokonać, trzeba wpiąć zanalizować ewolucję pojęcia opcji fundamentalnej od dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1982) do prac Synodu

¹² Ph. De l'ha y e, Valori umani e cristiani della sessualità, w: Valori umani e cristiani della sessualità. Commento al Documento della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede „Persona Humana”, Milano 1976, s. 52—53.

¹³ J. von Spindelböck, jw., s. 174.

¹⁴ A. Nello Figa, Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral, Roma 1995, s. 227—228.

Biskupów na temat pojednania i pokuty (1983), by w końcu poddać analizie teksty dotyczące opcji fundamentalnej zawarty w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*.

W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, której zadaniem było studium doktrynalne, historyczne i pastoralne na temat pokuty i pojednania, znajdują się rozważania na temat kryzysu pojęcia grzechu, w kontekście którego zamieszczono problematykę opcji fundamentalnej¹⁵. Dokument ten pozwala sformułować kilka ważnych konkluzji w odniesieniu do pojęcia opcji fundamentalnej. Generalnie widać pozytywną ocenę opcji fundamentalnej, określanej mianem decyzji podstawowej¹⁶, której przypisuje się subiektywny wymiar moralności ludzkiej. Podkreśla się wzajemne relacje pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi aktami moralnymi. Nie jest ona wielkością stałą (niezmienną), a więc dokonana raz na zawsze w życiu, w związku z tym jej zmiany można dokonać poprzez konkretne akty moralne. Grzech śmiertelny nie jest tylko wprost (bezpośrednim i formalnym) odrzuceniem Boga, ale jest odrzuceniem Boga w każdym poważnym akcie moralnym (ciężka materia)¹⁷.

Warto w tym kontekście dodać, że negatywna decyzja fundamentalna wyraża istotę grzechu ciężkiego, ale nie zawiera kryterium obiektywnego rozróżnienia tego, co jest grzechem ciężkim, a co lekkim. *Jednak pojęcie decyzji podstawowej nie dostarcza kryterium zdolnego do konkretnego rozróżnienia między grzechem ciężkim i nieciężkim; takie pojęcie służy raczej do teologicznego wyjaśnienia tego, czym jest grzech ciężki*¹⁸. Tym samym zaznacza się konieczność istnienia takiego kryterium, gdzie grzech ciężki polega nie tylko na wyraźnym odrzuceniu Boga, ale także na przekroczeniu każdego ważnego prawa, a grzech lekki można rozumieć w analogicznym znaczeniu, choć nie oznacza to, że nie posiada on swojej wagi¹⁹.

Z kolei dokument Synodu Biskupów na temat pokuty i pojednania, zawierający problematykę opcji fundamentalnej, zakłada pewien proces, który rozwija się od dokumentu będącego podstawą prac Synodu (*Lineamenta*) przez pogłębione rozważania tego dokumentu (*Instrumentum laboris*), rozsyłane zazwyczaj biskupom i ich współpracownikom, aż do dokumentu końcowego (*Propositiones*), które były podstawą powstania adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* (por. RP 4). Należy podkreślić, że temat opcji fundamentalnej był obecny w *Lineamenta* i *Instrumentum laboris*. Oba teksty zbierają wkład deklaracji *Persona humana* i kreślą pozytywną wizję opcji fundamentalnej, która wnosi nowe światło dla zrozumienia dynamizmu moralnego osoby. W *Lineamenta* (nr 28) akceptuje się pojęcie opcji fundamentalnej, a także używa się wyrażen synonimicznych w odniesieniu do niej: *orientacja fundamentalna* i *opcja głębi*. Stwierdza się, że opcja fundamentalna określa moralny charakter osoby. Jest ona w sposób konieczny związana z decyzjami konkretnymi, a także może być zmieniona przez konkretne działania moralne. Ponadto w dokumencie Synodu Biskupów pojawia się podwójne rozróżnienie

¹⁵ Pojednania i pokuta (1982). Relacja końcowa zatwierdzona *in forma specifica* przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, w: Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 151–177.

¹⁶ Tamże s. 174.

¹⁷ A. Nello Figa, jw., s. 233–234.

¹⁸ Pojednania i pokuta (1982), jw., s. 174.

¹⁹ J. von Spindelböck, jw., s. 176–177.

grzechów na: ciężki (śmiertelny) oraz lekki (powszedni) w zależności od komunii lub jej zerwania z Bogiem²⁰. W podobny sposób opisuje się rzeczywistość opcji fundamentalnej w *Instrumentum laboris* (nr 16, 23).

A. Nello Figa podkreśla, że w *Relatio* kardynał K. Martini nie używa wprost pojęcia opcji fundamentalnej, choć można odnaleźć jego elementy w rozważaniach na temat wolności. Temat opcji fundamentalnej w auli synodalnej pojawiał się tylko w siedmiu na sto siedemdziesiąt trzy interwencje ustne oraz w dwóch na sześćdziesiąt osiem interwencji pisemnych. Z tej niewielkiej ilości interwencji nie wypływa również jednoznaczne rozumienie tego pojęcia. Przykładowo dla bpa A. Vaughana pojęcie opcji fundamentalnej prowadzi do błędnej koncepcji rozumienia grzechu śmiertelnego, a w praktyce do jego negacji. Z kolei dla innych prelegentów pojęcie opcji fundamentalnej lepiej tłumaczy dynamizm moralny osoby. Pośród nich można wyróżnić interwencję pisemną bpa H.J. Spitala, dla którego pojęcie opcji fundamentalnej pozwala wykroczyć poza obiektywistyczne rozumienie grzechu. Jego zdaniem to właśnie ujmowanie grzechu jedynie w kategoriach obiektywistycznych jest źródłem kryzysu poczucia grzechu i sakramentu pokuty — kryzysu spowodowanego przez redukcję moralności do bezosobowego legalizmu, który nie rozważa serca osoby²¹.

W *Questiones*, które zostały zaprezentowane do pracy *Circuli minores*, nie ma omawianego pojęcia. Natomiast już w rezultatach prac *Circuli minores* pojęcie odnosi się do opcji fundamentalnej, ale nie oznacza to, że kategoria ta została wzmocniona. W rzeczywistości tylko interwencja abpa T. Manninga wyraża przekonanie, że opcja fundamentalna dodaje nowy wkład do analizy moralności chrześcijańskiej. Pozostałe interwencje ograniczają się do rozróżnienia pomiędzy sferą obiektywną lub subiektywną aktów moralnych osoby, umieszczając opcję fundamentalną w sferze moralności subiektywnej, ale nie określając jej wpływu na wymiar obiektywny moralności. Natomiast ostatnia faza Synodu Biskupów skupiła się na opracowaniu *Nutius*, czyli krótkim manifestem skierowanym do ludzi, w którym nie ma pojęcia opcji fundamentalnej. Jeśli zaś chodzi o *Propositiones* nie jest znana jego konkretna treść, ponieważ zarezerwowana została ona bezpośrednio Ojcu Świętemu. Jednak z wyboru tytułów, które zostały opublikowane, można wnioskować, że w numerze 24 jest odniesienie do opcji fundamentalnej. Te wszystkie etapy rozwoju pojęcia opcji fundamentalnej ukazały, iż nie ma konsensusu co do określenia wartości tej kategorii, a więc kwestia jej statusu i wpływu na konkretne decyzje moralne pozostała otwarta²².

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* ujmuje problematykę opcji fundamentalnej z perspektywy grzechu. Przyjmuje on tradycyjny podział grzechu na grzech śmiertelny i grzech powszedni, zgodnie z nauką Pisma Świętego i Tradycją Kościoła²³. W świetle *tekstów Pisma Świętego, doktorzy i teolodzy, mistrzowie życia duchowego i duszpasterze rozróżniają grzechy śmiertelne i powszednie* (RP 17). Jeśli natomiast chodzi o grzech śmiertelny, to uściśla się

²⁰ J. von Spindelböck, jw., s. 177.

²¹ A. Nello Figa, jw., s. 240–243.

²² Tamże, s. 244–247.

²³ G. Gatti, jw., s. 74.

jego rozumienie, które było już zawarte w deklaracji *Persona humana* (por. PH 10). Chodzi zatem o dokładne sformułowanie grzechu śmiertelnego zawierające koncepcję opcji fundamentalnej. *Może stać się to w sposób bezpośredni i formalny, jak w grzechach bałwochwalstwa, odstępstwa, ateizmu; lub w sposób równoważny, jak we wszelkim nieposłuszeństwie przykazaniom Bożym w materii ciężkiej* (RP 17). W kontekście tego drugiego typu rozumienia grzechu śmiertelnego zwraca się uwagę na materię grzechu. *Gdy następnie spojrzysz się na materię grzechu, wówczas pojęcie śmierci, całkowitego zerwania z Bogiem, najwyższym dobrem, pojęcie zboczenia z drogi wiodącej do Boga czy przerywania wędrówki ku Niemu (wszystkie sposoby określenia grzechu śmiertelnego) wiążą się z pojęciem ciężkości treści przedmiotowej: dlatego grzech ciężki utożsamia się w praktyce, w nauce i działalności duszpasterskiej Kościoła z grzechem śmiertelnym* (RP 17).

Z całą wyrazistością należy podkreślić, że Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* odrzuca redukcję grzechu śmiertelnego tylko do opcji fundamentalnej. Papież stwierdza, że *powinno się unikać sprowadzania grzechu śmiertelnego do aktu «opcji fundamentalnej» — jak się dzisiaj zwykło mówić — przeciwko Bogu, rozumiejąc przez to wyraźne i formalne wzgardzenie Bogiem i bliźnim* (RP 17). Ta wypowiedź Ojca Świętego stanowi pierwszy motyw krytyczny podejścia do kategorii opcji fundamentalnej. Drugim, jest stwierdzenie, że zmienia ona tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego. Jan Paweł II przypomina, że *od rozważań ze sfery psychologii nie można przejść do budowania kategorii teologicznej, jaką jest właśnie «opcja fundamentalna» rozumiana w taki sposób, że przedmiotowo zmienia lub poddaje w wątpliwość tradycyjne pojęcie grzechu śmiertelnego* (RP 17). Bez wątplenia dokument *Reconciliatio et paenitentia* uznaje złożoność całego dynamizmu sił psychicznych człowieka, które mogą mieć wpływ na podmiotową poczatalność grzesznika²⁴. Jednak papieżowi chodzi o to, by nie utracić obiektywnej perspektywy grzechu śmiertelnego, gdy mowa jest o jego psychologicznych uwarunkowaniach, czyli o jego wymiarze subiektywnym (por. RP 17).

Niektórzy moralisci, w kontekście teorii opcji fundamentalnej, zaproponowali zastąpienie podwójnego (tradycyjnego) podziału grzechów — śmiertelne i powszednie — potrójnym podziałem grzechów na: śmiertelne, ciężkie i powszednie (lekkie)²⁵. Według tych propozycji, grzech powszedni dotyczyłby materii lekkiej lub nie zostałyby popełnione z pełną świadomością czy też z całkowitą dobrowolnością, a grzech śmiertelny miałby się wiązać z fundamentalnym użyciem woli, poprzez które osoba samookreśla się moralnie wobec Boga, opowiadając się „za” lub „przeciw” Niemu. Z kolei grzech ciężki odnosiłby się do świadomego i wolnego wyboru materii ciężkiej, lecz nie angażowałby fundamentalnej wolności człowieka, a w związku z tym nie zrywałby relacji z Bogiem. Należy podkreślić, że zasadniczą podstawą tego troistego podziału grzechów jest przekonanie, iż osoba z wystarczającą wolnością i świadomością może wybrać spełnienie aktu będącego w konflikcie z prawem moralnym, nie zmieniając jednak przy tym opcji fundamen-

²⁴ G. Gatti, jw., s. 75.

²⁵ B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, t. 1, Roma 1980, s. 256–261.

talnej na rzecz Boga²⁶. Wydaje się, że głównym powodem rozszerzenia gradacji grzechów (o trzecią kategorię) była chęć ukazania, że także w grzechu śmiertelnym istnieje pewna stopniowalność.

W odniesieniu do takich propozycji Jan Paweł II stwierdza, że *istotna i decydująca różnica zachodzi między grzechem, który niszczy miłość a grzechem, który nie zabija życia nadprzyrodzonego: pomiędzy życiem i śmiercią nie ma drogi pośredniej* (RP 17). Ojciec Święty, odnosząc się do św. Augustyna i św. Tomasza, zachowuje tradycyjne rozróżnienie na grzech śmiertelny i grzech powszedni. Grzech śmiertelny polega na całkowitym odwróceniu się od Boga jako celu człowieka, podczas gdy grzech powszedni zawiera brak moralnego porządku, ale nie pozbawia łączności z Bogiem, dlatego nie odbiera on łaski uświęcającej i przyjaźni z Bogiem (por. RP 17). Ponadto podkreśla się, że do istoty grzechu śmiertelnego należy odwrócenie się od Boga (*aversio a Deo*) i nieuporządkowane zwrócenie się do stworzenia (*conversio ad creaturam*)²⁷.

Z dotychczasowych analiz tekstu adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* można wydobyć następujące elementy odnoszące się do kategorii opcji fundamentalnej. W adhortacji nie mówi się w sposób zdecydowany o pozytywnej wartości opcji fundamentalnej, ale także się jej nie pomniejsza. Dokument podkreśla, że opcja fundamentalna może być zmieniona przez konkretne akty moralne, jednak nie precyzuje się dokładnie, jaki ma być związek pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi aktami moralnymi. Stwierdza się ponadto, że grzech śmiertelny należy rozumieć jako lekceważenie Boga, które może dokonać się w konkretnym akcie moralnym o materii ciężkiej, zakładając odpowiednią świadomość i wolność człowieka. W adhortacji niezwykle ważne wydają się wypowiedzi dotyczące istnienia aktu „wewnętrznie złego” (*intrinsece malum*), a więc istnienia takich aktów moralnych, które z powodu swojej ciężkiej materii, zrealizowane z wystarczającą świadomością i wolnością (niezależnie od okoliczności), są zawsze ciężkie i śmiertelne. Niewątpliwie adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* przyczyniła się do odrzucenia fałszywych interpretacji opcji fundamentalnej, wskazując na właściwe granice jej zastosowania w chrześcijańskim życiu moralnym, ale w sposób całościowy dokonała tego dopiero encyklika *Veritatis splendor*.

III. OPCJA FUNDAMENTALNA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* wypowiada się pierwszy raz w sposób tematycznie niezależny na temat opcji fundamentalnej²⁸. Wprawdzie

²⁶ E. Merino, R. Garcia de Haro, *Teologia moralna fundamentalna*, Kraków 2004, s. 462–463.

²⁷ Tamże, s. 450.

²⁸ Encyklika była dość długo przygotowywana, bo zapowiadano ją już w 1987 roku. Z tego wynika, iż jest ona niezwykle ważnym dokumentem dla przypomnienia podstawowych prawd moralności katolickiej. Papież nie koncentruje się szczegółowo nad jakimś zagadnieniem, ale prezentuje podstawowe zasady nauczania moralnego Kościoła. Przyczyną powstania tej encykliki jest kryzys moralny, jaki ogarnął nie tylko świat, ale także Kościół. Wobec nauczania Kościoła

związana jest z nią kwestia grzechu śmiertelnego i powszedniego, ale jest ona omawiana właśnie na kanwie opcji fundamentalnej. Poświęcenie opcji fundamentalnej wiele miejsca w encyklice świadczy o tym, iż chodzi o istotne sprawy w problematyce teologiczno-moralnej²⁹. Jan Paweł II mówi wprost o opcji fundamentalnej w części dotyczącej wyboru podstawowego i konkretnego postępowania (por. VS 65, 66, 67, 68, 69, 70). Jednak rzeczywistość opcji fundamentalnej, choć bez pojęciowego jej wyrażenia, występuje także w numerze 71. encykliki *Veritatis splendor*. Należy zatem dokładnie przyjrzeć się, jak rozumie opcję fundamentalną encyklika, by dostrzec wszelkiego rodzaju nadużycia i jej fałszywe interpretacje.

Papież podkreśla pozytywny wymiar opcji fundamentalnej, która zrodziła się w kontekście rozważań nad ludzką wolnością. Nie należy ograniczać jej tylko do wolności wyboru, ale postuluje się wolność, która odnosi się do całości osoby, jej globalności, nadając jej zasadniczą orientację. Wydaje się, że w ten sposób Jan Paweł II wyeksponował rolę ludzkiej wolności, by wyjść naprzeciw współczesnym prądom, które podkreślają subiektywny wymiar ludzkiej moralności³⁰. *Śluszenie podkreśla się, że wolność nie polega jedynie na wyborze takiego czy innego działania; dokonując wyboru człowiek decyduje zarazem o sobie samym, opowiada się swoim życiem za Dobrem lub przeciw niemu, za lub przeciw Prawdzie i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Śluszenie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających «kształt» całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczających swoistą przestrzeń, wewnątrz której może on na co dzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory (VS 65)*. W tych stwierdzeniach Ojciec Święty zwraca uwagę na pewne decyzje, które nadają „formę” całemu życiu moralnemu, tworząc osobowość moralną człowieka i określając moralnie jego działanie³¹.

Warto zauważyć, że uznanie wagi wyboru fundamentalnego w encyklice *Veritatis splendor* nie może jednak oznaczać akceptacji tych wszystkich jej interpretacji, które sprzeciwiają się istotnym aspektom nauczania moralnego Kościoła³². Głównym zastrzeżeniem co do użycia kategorii opcji fundamentalnej, przez niektórych moralistów, jest jej oddzielenie od konkretnych aktów moralnych. *Niektórzy autorzy proponują jednak daleko bardziej radykalną rewizję poglądów na zależność między osobą a jej czynami. Mówią oni o «wolności fundamentalnej», głębszej i różnej od wolności wyboru; twierdzą, że jeśli nie bierze się jej pod uwagę, nie można zrozumieć ani prawidłowo ocenić ludzkich czynów (VS 65)*. Przy tej okazji warto zaznaczyć, że zastrzeżenia encykliki są skierowane tylko do nie-

powstaje coraz więcej wątpliwości i zarzutów, które rodzą się w niektórych seminariach i wydziałach teologicznych: por. A. S z o s t e k, Encyklika o „rozeznawaniu duchów, czy są one z Boga”, w: Wokół encykliki „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. J. Mereckiego, Częstochowa 1994, s. 22–24.

²⁹ J. von Spindelböck, jw., s. 184.

³⁰ F. Greniuk, „Wolność a prawo”, w: „Veritatis splendor”. Przesłanie moralne Kościoła, pr. zb. pod red. B. Jurczyka, Lublin 1994, s. 36–37.

³¹ A. Nello Figa, jw., s. 267–268.

³² J. Nagórny, Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego, w: „Veritatis splendor”. Przesłanie moralne, jw., s. 81–82.

których autorów, którzy popełniają błąd „oddzielenia” substancjalnego opcji fundamentalnej od konkretnych wyborów moralnych. W takim ujęciu opcja fundamentalna zostaje sprowadzona do kategorii czysto transcendentnej, która w swej istocie jest atematyczna, czyli pojęciowo nieokreślona³³. W poglądach niektórych moralistów daje się zauważyć jakieś relatywne rozdzielanie decyzji fundamentalnej od konkretnych decyzji moralnych, a więc osoby od jej czynu. W związku z tym pojęcia „rozdzielać” i „łączyć” określałyby istotę rozważań wokół opcji fundamentalnej, odnosząc je do związku pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi wyborami moralnymi. Termin „rozdzielać” konkretyzowałby opis niewłaściwego ujęcia opcji fundamentalnej, natomiast pojęcie „łączyć” wyrażałoby odpowiednie zrozumienie opcji fundamentalnej³⁴.

W encyklice *Veritatis splendor* można dostrzec, że przy zasadniczej akceptacji kategorii opcji fundamentalnej ze strony Kościoła, istnieje jego krytyczny dystans wobec tendencji „rozdzielających” moralność chrześcijańską na dwa obszary: fundamentalny i kategoriałny. Jeśli moralność zostanie zredukowana tylko do obszaru opcji fundamentalnej, jak chcą tego niektórzy moralisci, to istnieje niebezpieczeństwo jej „oddzielenia” od konkretnych decyzji i aktów moralnych³⁵. Istotnym niebezpieczeństwem tak pojętej interpretacji opcji fundamentalnej jest przyjęcie podwójnego poziomu moralności, gdzie o dobru i złu moralnym można by mówić tylko w odniesieniu do wolności transcendentnej (fundamentalnej), a konkretne akty moralne posiadałyby jedynie charakter pre-moralny (fizyczny)³⁶. Jednym słowem, w konkretnych decyzjach życia człowiek miałby się określić przez to, co wydaje mu się „słuszne” (*right*) lub „błędne” (*wrong*)³⁷. Jednak w takiej interpretacji opcji fundamentalnej decydująca w kwalifikacji moralnej człowieka byłaby intencja (opcja), która decydowałaby o dobroci lub złu aktu moralnego, natomiast naturalny skutek aktu (przedmiot) wskazywałby jedynie na słuszność lub niesłuszność działania moralnego, mając charakter pre-moralny³⁸.

Należy dobrze zrozumieć konsekwencje takiej interpretacji opcji fundamentalnej, w której przechodzi się od logicznego „rozróżnienia” pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi wyborami do „rozdzięcia” pomiędzy tymi dwoma wymiarami ludzkiej moralności, co w konsekwencji prowadzi to do „podziału” moralności ludzkiej na dwa różne poziomy³⁹. *W ten sposób wewnątrz rzeczywistości ludzkiego działania zarysowuje się jakby podział na dwie płaszczyzny moralności: na porządek dobra i zła, zależny od woli, oraz sferę konkretnych czynów, które oceniane są jako moralnie słuszne lub niesłuszne wyłącznie na podstawie technicz-*

³³ G. Cottier, Una lettura della „Veritatis splendor”, *Rassegna di Teologia* 34: 1993, nr 6, s. 609–610.

³⁴ A. Nello Figa, jw., s. 269.

³⁵ J. von Spindelböck, jw., s. 190.

³⁶ A. Lokato, La persona umana, w: „Veritatis splendor”. Testo integrale e commento filosofico-teologo, pr. zb. pod red. L. Lukas Lucas, Cinisello Balsamo 1994, s. 365–366.

³⁷ J. Kowalski, Dezideraty stawiane teologom moralistom przez Jana Pawła II w encyklice „Veritatis splendor”, w: W prawdzie ku wolności, jw., s. 146–147.

³⁸ A. Marcol, Wiodące idee encykliki „Veritatis splendor” i jej konteksty teologiczno-eklezyjalne, w: Nie lękać się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”, pr. zb. pod red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 21–23.

³⁹ A. Nello Figa, jw., s. 269–270.

nego obliczenia proporcji między dobrem i złem, «przed-moralnym» lub «fizycznym», które jest rzeczywistym następstwem czynu (VS 65). Tego rodzaju poglądy na opcję fundamentalną, które prowadzą do oddzielenia jej od konkretnych wyborów, mają swoje źródło w fałszywej interpretacji autonomii działania moralnego. Podkreśla się w niej „twórczy” (suwerenny) charakter rozumu ludzkiego w odniesieniu do konkretnych zachowań „wewnątrzświatowych” człowieka, gdzie zwraca się on ku samemu sobie, światu i innym. W rzeczywistości te „wewnątrzświatowe” zachowania pozostają „poza” fundamentalnym wyborem moralnym. Przy takim rozumieniu opcji fundamentalnej prawda moralna uzyskuje status „prawdy wolnej”, która jest możliwa do zrozumienia jedynie w perspektywie wolności⁴⁰.

Dlatego Jan Paweł II mówi, że *niektórzy teologowie moraliści wprowadzili wyraźnie rozgraniczenie — sprzeczne z nauką katolicką — między porządkiem etycznym, który miałby pochodzić od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego (VS 37).* Papież nie wymienia nazwisk autorów, ale poddaje krytycznej ocenie te poglądy, które były pokłosiem dyskusji teologicznomoralnych po roku 1968⁴¹. Chodzi przede wszystkim o autorów z obszaru języka niemieckiego i amerykańskiego, a zalicza się do nich między innymi takich teologów, jak: P. Knauer, B. Schüller, J. Fuchs, L. Janssens, F. Böckle, F. Scholz, A. Auer, K. Demmer i R. McCormick. Rozwijali oni problematykę autonomii moralnej i wskazywali na konieczność wyraźnego rozróżnienia między porządkiem etycznym a porządkiem zbawienia⁴². Zasadniczą ideą niejednorodnych poglądów tych autorów jest to, iż nie można sformułować absolutnych zakazów moralnych, czyli aktów „wewnętrznie złych” (*intrinsece malum*)⁴³, które byłyby w każdej okoliczności i kulturze w sprzeczności z wartościami moralnymi, rozpoznawanymi przez rozum i przyjętymi w Objawieniu. Należy wyraźnie stwierdzić, że takie poglądy są nie do przyjęcia przez doktrynę moralną Kościoła⁴⁴.

Jan Paweł II zwraca uwagę na wymiar pastoralny opcji fundamentalnej, która ma określony wpływ na życie moralne i religijne człowieka. Według poglądów niektórych moralistów, człowiek „mocą opcji fundamentalnej” mógłby dochować wierności Bogu niezależnie od tego, czy jego niektóre decyzje i akty moralne byłyby zgodne ze szczegółowymi normami i przykazaniami (por. VS 68). Wprawdzie przyjmuje się, że opcja fundamentalna jest przyjęciem nadprzyrodzonego daru

⁴⁰ J. Nagórny, jw., s. 84.

⁴¹ Związane to było z pojawieniem się encykliki „*Humanae vitae*” (25.07.1968), która wzbudziła wiele kontrowersji wśród moralistów tzw. „nowej teologii moralnej”.

⁴² W. Gubała, Źródła moralności w świetle encykliki „*Veritatis splendor*”, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 58.

⁴³ B. Häring uważa, że głównym zadaniem, które Chrystus powierzył Piotrowi, jest umacnianie braci w wierze, a nie nauczanie kompletnego zbioru norm i praw moralnych. Chodzi przede wszystkim o takie normy negatywne, które nie dopuszczałyby żadnych wyjątków; por. B. Häring, *A Distrust that Wounds. Veritatis splendor in Focus: 2, The Tablet* (23.10.1993), s. 1378–1379.

⁴⁴ J. Kowalski, Zadania teologów moralistów w świetle encykliki „*Veritatis splendor*”, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 89.

wiary, to jednak wskazuje się na konieczność wyraźnego rozróżnienia pomiędzy aktem wiary (*fides qua*) a treścią wiary (*fides quae*). W ten sposób zwolennicy autonomii moralnej uznają obecność wiary w opcji fundamentalnej jako intencji, ale treść wiary wydaje im się problematyczna⁴⁵. W sformułowanej tezie dochodzi do reformatorskiego (protestanckiego) ujmowania wiary niezależnie od jej uczynków. Jednak Tradycja Kościoła wyrażona w encyklice *Veritatis splendor* potwierdza, że człowiek traci łaskę uświęcającą nie tylko przez utratę wiary, ale przez każdy świadomy i dobrowolny grzech śmiertelny⁴⁶.

W *Veritatis splendor* odrzuca się takie rozumienie grzechu śmiertelnego, które zredukowano by tylko do aktu opcji fundamentalnej (intencji), rozumianego jako *explicite* pogarda Boga i bliźniego⁴⁷. To ukazuje, że zniekształcone rozumienie kategorii opcji fundamentalnej prowadzi do zasadniczej rewizji tradycyjnej nauki na temat grzechów śmiertelnych i powszednich⁴⁸. Encyklika wyraźnie wskazuje na to, że niektórzy moralisci przy pomocy kategorii opcji fundamentalnej poddają zasadniczej rewizji tradycyjne rozróżnienie grzechu śmiertelnego i grzechu powszedniego (por. VS 69). Ich zdaniem ciężkość jakiegoś grzechu nie zostaje osądzona na podstawie materii grzechu, ale na podstawie stopnia zaangażowania wolności transcendentalnej (fundamentalnej) w konkretnym akcie moralnym. Według tych podglądów, opcja fundamentalna dokonuje się na płaszczyźnie, która oderwana jest od konkretnych decyzji i aktów moralnych, dlatego zachodzi możliwość, że ktoś może pozostać wiernym Bogu nawet wtedy, gdy jednocześnie dokonuje aktów będących w sprzeczności z przykazaniami Bożymi. W tego rodzaju poglądach dostrzega encyklika *Veritatis splendor* zafalszowanie nauki o grzechu śmiertelnym i zniekształcenie katolickiej nauki moralnej⁴⁹.

Jan Paweł II w dyskusji na temat grzechu śmiertelnego powraca do nauki Soboru Trydenckiego. *Wypowiedź Soboru Trydenckiego nie tylko zwraca uwagę na «poważną materię» grzechu śmiertelnego, ale przypomina też, że jego koniecznym warunkiem jest «pełna świadomość i całkowita zgoda»*. Zresztą zarówno teologia moralna, jak praktyka duszpasterska dobrze znają przypadki, w których czyn poważny ze względu na swoją materię nie stanowi grzechu śmiertelnego z powodu braku pełnej świadomości lub całkowitej zgody osoby, która go dokonuje (VS 70). W tym kontekście należy podkreślić, że Kościół uprawia refleksję moralną w kontekście interdyscyplinarnym, szczególnie nauk szczegółowych, które pozwalają jej coraz głębiej poznawać człowieka, będącego podmiotem wyborów i działań moralnych. Nie oznacza to jednak, że teologia moralna może być podporządkowana naukom szczegółowym, szczególnie psychologii, gdyż *prawda moralna nie ma charakteru prawa psychologicznego*⁵⁰.

⁴⁵ J. Nagórny, Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne, *STV* 32: 1994, nr 1, s. 71.

⁴⁶ J. von Spindelböck, jw., s. 196.

⁴⁷ A. Nello Figa, jw., s. 272–273.

⁴⁸ J. Nagórny, jw., s. 72.

⁴⁹ J. von Spindelböck, jw., s. 197.

⁵⁰ S. Olejnik, Encyklika „*Veritatis splendor*” o misji i posłudze teologów moralistów w Kościele, w: *W prawdzie ku wolności*, jw., s. 204.

* * *

Dokumenty Kościoła wyraźnie podkreślają ważność kategorii opcji fundamentalnej w chrześcijańskim życiu moralnym, która rodzi się z pogłębienia dynamizmu wolności ludzkiej. Kategoria opcji fundamentalnej uwidacznia radykalne działanie ludzkiej wolności, w której człowiek decyduje o sobie, samookreślając się moralnie wobec Boga. Wyraża ona (opcja) w sposób właściwy wezwanie ewangeliczne do miłości, które wypływa z wolnego serca człowieka. Jest to w gruncie rzeczy wezwanie do odpowiedzialności za podjętą decyzję fundamentalną, która jest realizacją chrześcijańskiego powołania „w” i „poprzez” konkretne wybory i akty moralne. Kościół podkreślając związek pomiędzy opcją fundamentalną i konkretnymi decyzjami moralnymi, wskazuje na fundamentalną jedność człowieka jako bytu duchowo-cielesnego. To z kolei potwierdza prawdę o tym, że nie można redukować opcji fundamentalnej do pustej intencji bez treści, która lekceważyłaby wagę konkretnych działań moralnych, ponieważ fundamentalny wybór Boga potwierdza się „w” i „poprzez” konkretne wybory moralne. W ten sposób nauczanie Kościoła potwierdziło prawdę o tym, że każdy świadomy i dobrowolny grzech o materii ciężkiej powoduje zmianę opcji fundamentalnej, która w rzeczywistości prowadzi do odwrócenia się człowieka od Boga, a ostatecznie prowadzi do zerwania życiodajnej relacji z Nim. To potwierdza prawdę o tym, że człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za swoje postępowanie moralne, ale także za swoje wieczne przeznaczenie.

THEOLOGISCH-MORALISCHE AUSLEGUNG OPTIO FUNDAMENTALIS IN DER NACHKONZIL-LEHRE DER KIRCHE

ZUSAMMENFASSUNG

Auf der Grundlage der Erklärung *Persona humana*, der apostolischen *Adhortatio Reconciliatio et paenitentia* und der päpstlichen Rundschreiben *Veritatis splendor* soll festgestellt werden, dass die Kirche die theologische Kategorie der Grundoption akzeptiert, jedoch gewisse Grenzen einzeichnet, die unerlässlich für das eigentliche Verstehen der katholischen Sittlichkeit zu sein scheinen. Die Dokumente der Kirche unterziehen der Kritik solche Ansichten der Sittenlehrer, die eine so weite Auslegung der Person und der daraus resultierenden Leistungen vorschlagen, dass dies in der Tat zur radikalen Abspaltung der transzendentalen von der kategorialen Sphäre führt. Würde die christliche Sittlichkeit nur zum Gebiet der Grundoption abgebaut werden, bestünde die reelle Gefahr des Abhandkommens ihres Integralcharakters, wo der subjektive Faktor eingetragen ist ins sachliche Maß der Moralität. Die Kirche lehnt auf entschiedene Weise gleichfalls solches Verstehen der Todsünde ab, das man zum Akt der Grundoption reduzieren würde, verstanden als ausdrückliche Verachtung Gottes und des Mitmenschen. Solche Auffassung der Problematik der Sünde widersetzt sich der Lehre der Kirche, für welche die schwere Materie der Sünde nicht nur irgendein „Zeichen” der moralischen Entscheidung ist, sondern eine moralische Wirklichkeit, durch die der Mensch sein Verhältnis zu Gott ausdrückt und konkretisiert. In der Wirklichkeit der theologisch, moralischen Auslegung der Theorie der Grundoption zeigte es sich, dass sie solange kontrovers bleibt, wie lange die dualistische Anthropologie des Menschen gedeiht, und auch die subjektivistische Einstellung zur menschlichen Sittlichkeit.