

Edward Torończak

Biblijna perspektywa decyzji podstawowej człowieka

Collectanea Theologica 78/3, 77-92

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.

EDWARD TOROŃCZAK, WARSZAWA

BIBLIJNA PERSPEKTYWA DECYZJI PODSTAWOWEJ CZŁOWIEKA

Jednym z wezwań II Soboru Watykańskiego zawartym w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* była zachęta do większego czerpania z Pisma Świętego w wykładzie moralności chrześcijańskiej, co zostało potwierdzone w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*¹. Pismo Święte należy do podstawowych źródeł, które objawiają podstawy wiary i moralności chrześcijańskiej. Wobec różnych nadużyć i fałszywych interpretacji kategorii wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej), rozwijanych przez przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej², niezwykle ważne wydaje się spojrzenie na omawianą problematykę właśnie z punktu widzenia Pisma Świętego. W tym kontekście istotne stają się poszukiwania biblijnych podstaw kategorii wyboru podstawowego człowieka, by jeszcze lepiej zrozumieć inspiracje wiary dla moralności chrześcijańskiej. Postaramy się odpowiedzieć na pytanie: Jakie jest przesłanie biblijnej prawdy o wyborze podstawowym człowieka? W jakim sensie Biblia potwierdza współzależność wyboru podstawowego i konkretnych wyborów moralnych człowieka? Odpowiedzi mogą stanowić klucz do zrozumienia biblijnych podstaw teologiczno-moralnej interpretacji decyzji podstawowej człowieka.

¹ Por. DFK nr 16; VS nr 29. Por. także J. Nagórny, *Natura teologii moralnej*, w: J. Nagórny, J. Gocko (red.), *Polska teologia moralna. Czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2006, s. 120-121.

² W literaturze teologiczno-moralnej spotyka się określenie tzw. nowej teologii moralnej w odniesieniu do tych moralistów, którzy, rozwijając teorię wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej), nie zawsze interpretują ją w granicach wyznaczonych przez doktrynę moralną Kościoła. Chodzi tu przede wszystkim o taką interpretację wyboru podstawowego, w której ma miejsce radykalne oddzielenie wyboru podstawowego od konkretnych wyborów moralnych, a także dochodzi do takiej reinterpretacji katolickiej nauki o grzechu śmiertelnym i powszechnym, której nie da się pogodzić z nauką moralną Kościoła.

Wkład Starego Testamentu do interpretacji wyboru podstawowego człowieka

Należy wyraźnie podkreślić, że w Piśmie Świętym nie pojawia się wprost pojęcie wyboru podstawowego (fundamentalnego), określane go mianem opcji fundamentalnej, ani synonimiczne jego wyrażenie, ani teoria filozoficzno-teologiczna, która odnosiłaby się wprost do tego terminu³. Mimo to *implicite* można mówić o jego rzeczywistości, wyrażonej w takich kategoriach biblijnych jak: łaska, przymierze, prawo, serce, sumienie, wolność, wiara, miłość, grzech, nawrócenie. To właśnie w tych pojęciach można dostrzec rzeczywistość współcześnie rozumianej teorii wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej)⁴. W związku z tym trzeba zastosować zabieg hermeneutyczny, by wydobyć bogatą rzeczywistość decyzji podstawowej człowieka, która ukryta jest na kartach Starego i Nowego Testamentu⁵.

Księga Rodzaju ukazuje podstawową decyzję Boga względem człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz” (Rdz 1, 26-27). Ten fragment ukazuje prawdę o tym, że człowiek jest stworzeniem Boga nie tylko w porządku intencjonalnym, ale także przedmiotowym. Jest bytem pochodzącym „od” i skierowanym „do” kogoś. W swej najgłębszej istocie jest otwarty na kogoś innego, a jednocześnie od tego innego zależny⁶. Pojęcie obrazu Bożego zawiera też w sobie ideę szczególnego zbliżenia Stwórcy i stworzenia. Ze strony człowieka oznacza ono zdolność słuchania Boga i odpowiadania na Jego wezwanie. Jako osoba człowiek obdarzony jest zdolnością kształtowania własnego życia przez różne wybory moralne, by spełnić swoje powołanie do czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28)⁷.

³ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 27; G. Gatti, *Opcion fundamental y comportamientos concretos*, w: G. del Pozo Abejon (red.), *Comentarios a la „Veritatis splendor“*, Madrid 2002, s. 665.

⁴ Por. A. Młotek, „Wybór podstawowy” w teologii moralnej i w życiu, *Homo Dei* 49 (1980) nr 3, s. 174.

⁵ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica (1972)*, Brescia 1973, s. 61.

⁶ Por. F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, w: *Być człowiekiem. Powołanie człowieka*, t. 3, Poznań-Warszawa 1974, s. 139-140.

⁷ Por. A. Regan, *Grappling with the Fundamental Option*, *Studia Moralia* 27/1989, s. 105-107.

Dramat wyboru człowieka między czynieniem swojej woli a wolą Bożą obejmuje całą ludzką historię. Choć po stworzeniu pierwszych ludzi przez Boga można zauważyć w nich „pozytywne nastawienie (ukierunkowanie) na Boga”, które przejawiało się w więzi rodzinnej ze Stwórcą, wynikającej z bezinteresownego daru Boga (por. Rdz 1, 26-29; 2, 7-25), to jednak ta przyjaźń z Bogiem została utracona przez grzech pierworodny człowieka. Przekroczył on Boży nakaz (przykazanie), stawiając się w opozycji do Niego (por. Rdz 3). Konsekwencją tego była „negatywna decyzja podstawowa” pierwszego człowieka, który po grzechu pierworodnym mówi Bogu „nie”, stawiając się niejako na Jego miejscu. Jednak Stwórca nie pozostawił człowieka w tym stanie, wręcz przeciwnie, dał mu obietnicę zbawienia, która otworzyła przed nim nową perspektywę nadziei, możliwą do zrealizowania przez przestrzeganie i realizowanie Bożych przykazań⁸.

Słusznie Jan Paweł II wskazuje na konieczność odniesienia się do biblijnego nauczania dotyczącego zobowiązania fundamentalnego i wypływających z niego konkretnych przykazań⁹. Dzięki odkryciu schematu przymierzy hetyckich uświadomiono sobie, że w mnogości praw i przykazań Starego Testamentu nie wszystkie mają takie samo znaczenie. Zasadniczo przyjmuje się, że zobowiązania religijno-moralne w Przymierzu zostały przedstawione przede wszystkim w tzw. przykazaniu fundamentalnym, a następnie w wielu przepisach szczegółowych. W tym kontekście należy zauważyć, że zobowiązanie (przykazanie) fundamentalne w Starym Testamencie, choć sformułowane na różne sposoby, zawsze oznacza relację do Boga, wskazując na jego wertykalny i teocentryczny charakter. Przyglądając się dokładniej szczegółowym formułom przykazania fundamentalnego, można odczytać intencjonalność moralnego działania, do którego wzywani byli członkowie narodu izraelskiego¹⁰. Propozycja Boga względem człowieka stanowi esencję zbawczego orędzia, na które człowiek odpowiada w swojej wolności. Takie orędzie jest obecne jako obietnica szczęścia, uwarunkowana wolną akceptacją ze strony człowieka¹¹.

⁸ Por. S. Dianich, *Opzione fondamentali*, w: L. Rossi, A. Valsecchi (red.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1986, s. 697-698.

⁹ Por. VS nr 66.

¹⁰ Por. J. Nagórny, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przymierza*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 27 (1980) z. 3, s. 8-9.

¹¹ Por. G. Gatti. *Opzione fondamentali sì, ma*, Roma 1994, s. 16-17.

Prolog Dekalogu, w którym znajdują się słowa „Jam jest Pan, twój Bóg” (Wj 20, 2), stanowi prawdziwy fundament podstawowego wyboru Izraela, który opowiada się za swoim Bogiem¹². Zawarcie Przymierza, czyli dialog Boga z ludem za pośrednictwem Mojżesza, jest wezwaniem do zachowania postawy fundamentalnej (moralnej), która wyrażona jest w nakazie: *šema Izrael* – „słuchaj Izraelu” (por. Pwt 4, 1; 5, 1; 9, 1). W tym sensie zachowanie zobowiązania fundamentalnego nie oznacza postawy bierności, ale dopełnia się w deklaracji Izraelity, który pragnie wprowadzić w czyn to wszystko, co Bóg powiedział. Zobowiązanie to tkwi tak głęboko w świadomości Izraelity, że w tzw. proteście niewinnego (Pwt 26, 13-15) nie tylko wylicza on konkretne usprawiedliwienia moralne, ale wyraża swoją postawę fundamentalną wobec Jahwe¹³: „Usłuchałem głosu Pana, Boga swego, czyniłem wszystko, co mi nakazałeś” (Pwt 26, 14). To ukazuje, że zobowiązanie fundamentalne (moralne) konkretyzuje się w określonych kategoriach życia moralnego człowieka. Tym samym wolność w odniesieniu do zobowiązania fundamentalnego warunkuje wolność wyboru konkretnego dobra moralnego, a ono z kolei wpływa na jakość zobowiązania. W takim razie należy powiedzieć, że za dobre wykorzystanie wolności odpowiedzialny jest sam człowiek, którego Bóg obdarował wolnością fundamentalną, a Stwórca w całej pełni tę wolność szanuje¹⁴.

Problem równowagi między zobowiązaniem fundamentalnym i wolnością został ukazany w odnowieniu przymierza w Sychem, gdzie Izrael został postawiony przed wyborem (por. Joz 24, 14-15), który potwierdza w imieniu ludu Jozue: „Jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście Jahwe, aby Mu służyć” (Joz 24, 22). Jeszcze wyraźniej o wolności Izraela w ramach przymierza mówi deuteronomista: „Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo” (Pwt 30, 19; por także Pwt 11, 26-28). W tym kontekście widać, że Izrael ma możliwość dokonania fundamentalnego wyboru – „tak” lub „nie” – wobec Boga. Jednak negatywny wybór funda-

¹² Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 94-97.

¹³ Por. tenże, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przymierza*, s. 10-11.

¹⁴ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 28.

mentalny jest nie tylko odrzuceniem Boga, czyli grzechem, ale także zanegowaniem własnej tożsamości, którą członkowie narodu izraelskiego otrzymują od Jahwe. Ostatecznie podstawowy wybór Izraela – odnoszący się do Boga – dotyczy fundamentalnego zobowiązania (por. Joz 24, 14-25; Wj 19, 3-8; Mi 6, 8). Wskazuje ono na konieczność wyboru Boga (pozytywny wybór fundamentalny), a tym samym na konieczność zajęcia konkretnych postaw wobec Niego. W rzeczywistości podstawowy wybór to wiara, która działa w sercu człowieka i konkretyzuje się w jego życiu moralnym¹⁵.

Potwierdza to Jan Paweł II, gdy odwołuje się do Dekalogu: „W Dekalogu różne przykazania rozpoczynają się od fundamentalnej formuły: «Ja jestem Pan, twój Bóg» (Wj 20, 2), która, podkreślając pierwotny sens licznych i zróżnicowanych przepisów szczegółowych, nadaje moralności Przymierza charakter uniwersalności, jedności i głębi. Podstawowy wybór Izraela dotyczy zatem fundamentalnego przykazania (por. Joz 24, 14-25; Wj 19, 3-8; Mi 6, 8)”¹⁶. W ten sposób wybór podstawowy, którego dokonał Izrael pod Synajem, dotyczy przykazania fundamentalnego, zaś przykazania szczegółowe potwierdzają dokonany wybór, stanowiąc wyraz szacunku wobec Jahwe. W tym kontekście należy powiedzieć, że wiara Izraela domaga się życiowego zaangażowania, a więc przyjęcia i zachowania wszystkich Bożych przykazań.

Jednym z najważniejszych sformułowań zobowiązania fundamentalnego jest wezwanie do bojaźni wobec Boga, która wyraża pełne przyjęcie zobowiązań Przymierza. Warto podkreślić, że wezwanie do bojaźni nie stoi w sprzeczności z wezwaniem do miłości. Pierwsze wezwanie podkreśla wyższość i suwerenność Boga, a drugie wskazuje na wzajemność relacji. Dlatego też bojaźń Boża to poznanie i uznanie absolutnej wyższości i transcendencji Boga, który przez dar miłości wzywa człowieka do służby, stwarzając możliwość wypełnienia tego obowiązku. Trzeba jednak zauważyć, że hebrajskie pojęcie *ahab*, „miłość”, ma wiele znaczeń w sferze więzi międzyludzkich, lecz na płaszczyźnie religijnej oznacza ono postawę wyboru Boga i uznania Go za kogoś bliskiego¹⁷. Jeśli u Proroków wezwanie fundamentalne do miłości Boga miało charakter wyraźnie dogmatyczny, to w Księ-

¹⁵ Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 91-118.

¹⁶ Por. VS nr 66.

¹⁷ Por. J. Nagórny, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przymierza*, s. 11-13.

dze Powtórzonego Prawa nabrało charakteru etycznego i wychowawczego. Dlatego otwarcie się człowieka na Boga i ludzi jest nie tylko wpisane w jego istotę, ale jest również zobowiązaniem, które zbiega się z zasadniczym wyborem człowieka: „Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (por. Pwt 6, 5). To z kolei ukazuje, że wybór podstawowy (pozytywny) człowieka nie może być oderwany od miłowania Boga ponad wszystko i miłowania bliźniego w Bogu¹⁸.

W rzeczywistości, człowiek, żyjąc w wierności Bogu, doświadcza siebie samego jako kochanego przez Boga. W tym sensie wybór (podstawowy) Boga oznacza poddanie całego ludzkiego życia wpływowi Jego wszechogarniającej miłości. Prawdziwy zatem akt przyjaźni i miłości Boga jest podstawowym wyborem, którego nie można ograniczyć do jednego aktu, ale jest on oddaniem całej ludzkiej osoby Bogu. Miłować Boga nade wszystko nie oznacza, że staje się On celem ostatecznym tylko jednego aktu, ale że taka relacja angażuje całą osobę i to na zawsze. Wybór ów rzutuje bardziej lub mniej świadomie na poszczególne wybory moralne, ale nie znaczy, że człowiek nie może podjąć decyzji niezgodnych z wyborem podstawowym. Jeżeli człowiek nie opowie się za wyborem Boga jako zasady postępowania, to nastawia się z konieczności na poszukiwanie własnego dobra, a to może prowadzić do zmiany wyboru podstawowego na przeciwny Bogu¹⁹. W tym kontekście wyraźnie widać, że realizacja powołania chrześcijańskiego możliwa jest tylko wtedy, gdy człowiek trwa w pozytywnym wyborze podstawowym za Bogiem.

Wielu teologów zgadza się z biblijną perspektywą powołania, lecz niektórzy z nich chcieliby się zatrzymać jedynie na intencjonalnym znaczeniu chrześcijańskiego wymiaru powołania. Przykładem tego może być utożsamianie koncepcji wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) wyłącznie z biblijną wizją ludzkiego serca²⁰. Największym imperatywem zawartym w Piśmie Świętym jest wezwanie człowieka do miłości Boga, wezwanie do miłości z „całego serca” (Pwt 4, 29; 10, 12). W ten sposób Biblia ukazuje, że ten imperatyw miłości obejmuje „całego człowieka”, a więc całą jego egzystencję i działanie. Dlatego też wybór podstawowy za Bogiem nie może ograniczać

¹⁸ Por. F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, s. 141.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 141-142.

²⁰ Por. J. Nagórny, *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego*, w: B. Jurczyk (red.), *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1994, s. 88-89.

się tylko do słów wypowiedzianych ludzkimi ustami, ponieważ oddzielony od ludzkiego serca powoduje oddalenie od Boga²¹: „Ponieważ ten lud zbliża się do Mnie tylko w słowach i sławi Mnie tylko wargami, podczas gdy serce jego jest z dala ode Mnie” (Iz 29, 13). Prorocy krytykują koncentrację ludu wybranego na zewnętrznym kulcie. Przez swoje proroctwa chcą pokazać prawdziwą religijność, a co za tym idzie, prawdziwą moralność, która płynie z serca człowieka. Tym samym zwracają uwagę na wewnętrzny wymiar życia religijno-moralnego człowieka, czego serce jest symbolem (por. Jr 31, 31-34)²². „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 36, 26).

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na centralne znaczenie terminu „serce” (*leb*), który w mentalności człowieka starotestamentalnego nie sprowadza się wyłącznie do życia uczuciowego, ale obejmuje całość człowieka, a więc jego życie psychiczne, wolitywne i intelektualne. Wyrażenie „z całego serca” wskazuje na wewnętrzny charakter dynamizmu miłości. Natomiast sformułowanie „z całej duszy swojej” wskazuje na całkowite oddanie się człowieka Bogu, gdyż dusza (*nefes*) dla Izraelity oznacza całego człowieka²³. Dlatego też termin „serce” (np. hebr. *leb*, *lebab*, *beten*, gr. *kardia*) wskazuje na centrum osoby, czyli na jej jedność (niepodzielność): rozumu, woli, uczucia, pamięci, ciała i duszy. W tym sensie cały człowiek staje przed Bogiem i zostaje przez Niego wezwany po imieniu, ze swojej strony powinien odpowiedzieć na to wezwanie totalnym (całkowitym) zaufaniem Bogu (por. Pwt 6, 4-6). Oznacza to, że Bóg zwraca się nie tylko do całego Izraela, ale także przemawia do całego człowieka w jego najgłębszej warstwie osobowości. To właśnie z centrum osoby winno wypływać wszelkie konkretne zobowiązanie (działanie) moralne człowieka²⁴. Jest to zobowiązanie pierwotne i fundamentalne, które wypływa z głębi serca i angażuje całego człowieka w odniesieniu do Boga. Jeśli człowiek podejmuje to fundamentalne zobowią-

²¹ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 70.

²² Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 29.

²³ Por. J. Nagórny, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przywierza*, s. 13-14.

²⁴ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 29.

zanie w swojej wolności, to tym samym żyje w zgodzie z własną naturą rozumianą jako dar łaskawości Boga²⁵.

Należy pamiętać o tym, że decyzja podstawowa, która ma charakter wewnętrzny i obejmuje całą egzystencję człowieka, potrzebuje dopełnienia w konkretnych przykazaniach i prawach. Zatem kluczową sprawą wydaje się uchwycenie zależności między zobowiązaniem fundamentalnym i konkretnymi przykazaniami, jeśli chce się pojąć właściwy sens Prawa. Należy wyraźnie stwierdzić, że Prawo nie uprzedza Przymierza, nie jest jego źródłem, ale skutkiem. Choć postawa fundamentalna jest źródłowym (pierwotnym) doświadczeniem Boga, to przykazania stają się sposobem życia w ramach przykazania fundamentalnego. Trzeba również dodać, że biblijna koncepcja Prawa (przykazań) nie ma nic wspólnego z jego pojęciem legalistyczno-kazuistycznym, ponieważ w tekstach Przymierza Prawo nie zostało oddzielone od kochającego Boga (Prawodawcy), który objawił się jako Zbawca ludzi. Konkretnie przykazania nie stoją w opozycji do miłości, ale stanowią w stosunku do niej podstawę weryfikacji autentycznej miłości²⁶: „Miłujcie przeto Pana, Boga swojego, i wiernie przestrzegajcie Jego praw, nakazów i poleceń po wszystkie dni” (Pwt 10, 1). To z kolei ukazuje prawdę o wewnętrznej współzależności wyboru podstawowego człowieka i konkretnych wyborów moralnych, którą podważają moralisci tzw. nowej teologii moralnej.

Jedność woli Bożej wyrażonej w prawach Przymierza ukazują również terminy hebrajskie. Termin *mitswa* jest syntetycznym określeniem przykazania i jest używany w liczbie pojedynczej, ale to nie oznacza, że służy do określenia przykazania fundamentalnego. Chodzi bowiem o całe prawodawstwo Przymierza, które ukazuje swoją zasadniczą jedność mimo wielości przepisów. Podobnie termin *tóra* ukazuje wyraźnie jedność całego prawodawstwa. Fundament jedności prawa tkwi w Przymierzu, które domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Ta odpowiedź zawiera się w postawie fundamentalnej, stanowiąc niejako „ducha” moralności, który wyraża się w poszczególnych przykazaniach, tworzących jakby „literę” ludzkiej moralności. Ta ścisła, wewnętrzna zależność między przykazaniem fundamentalnym a konkretnymi przykazaniami sprawia, że posłuszeństwo woli

²⁵ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 66-67.

²⁶ Por. J. Nagórny, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przymierza*, s. 15-17.

Boga wymaga poddania się Jego konkretnym wymaganiom²⁷. Ich odrzucenie, jednoznaczne ze zmianą postawy fundamentalnej, byłoby odwróceniem się od Boga (por. Pwt 8, 6. 11).

Jaką wartość etyczną ma zachowanie praw (przykazań), do którego wzywa moralność Przymierza? Bez postawy fundamentalnej zachowywanie tych praw miałyby tylko charakter materialny, a więc byłoby czystym legalizmem. To z kolei ukazuje, że treść poszczególnych praw, a w konsekwencji ich zewnętrzne (materialne) wypełnienie, nie stanowi w pełni prawdziwej odpowiedzi, jaką Izraelita powinien dać Jahwe w ramach Przymierza. J. Nagórny stwierdza, że „postawa fundamentalna nie może być nigdy w pełni wyrażona ani zrealizowana przez żadne z tych praw, ani nawet przez ich sumę. To, czego ostatecznie wymaga etyka przymierza, to nie taki czy inny czyn, określony przez to, czy tamto prawo, ale postawa, trwałe, całościowe nastawienie na Boga”²⁸. Wydaje się, że w tym stwierdzeniu autor ukazuje rzeczywistość współcześnie rozumianej koncepcji wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej), który choć nie wyczerpuje się w konkretnych aktach i wyborach moralnych, to jest jednak nimi ściśle uwarunkowany.

Starotestamentalna prawda o Przymierzu wyraźnie ukazuje wewnętrzną relację między wyborem podstawowym, a więc fundamentalnym zobowiązaniem i konkretnymi przykazaniami. To od konkretnych wyborów i postaw Izraela zależy jego fundamentalne odniesienie do Boga. Tym samym Stary Testament wskazuje w sposób wyraźny na wewnętrzną jedność między wyborem podstawowym i konkretnymi aktami moralnymi. W kontekście starotestamentalnej prawdy o wewnętrznej relacji między wyborem podstawowym (fundamentalnym) i konkretnymi wyborami moralnymi warto przywrócić się wkładowi Nowego Testamentu do interpretacji wyboru podstawowego człowieka.

Wkład Nowego Testamentu do interpretacji wyboru podstawowego człowieka

Historia zbawienia ukazuje alternatywne postawy w wyborze podstawowym. W Księdze Rodzaju Bóg proponuje Adamowi swoją przy-

²⁷ Por. *tamże*, s. 18-19.

²⁸ *Tamże*, s. 19.

jaźń. Stawia mu jednak pewien warunek, by zrezygnował z „poznania tego, co dobre i złe”, to znaczy ze stawiania siebie jako kryterium dobra i zła moralnego, ponieważ to należy się tylko Bogu. Człowiek jednak nie przyjmuje tej oferty, a konsekwencją tego jest grzech pierworodny. W jego opisie widać konsekwencję podstawowego wyboru: wybrać Boga lub zająć Jego miejsce. Przed taką alternatywą staje człowiek, który ma zdecydować o sobie, o własnym zbawieniu²⁹. Przeciwnieństwem postawy Adama jest postawa Jezusa Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym. Dlatego też w odniesieniu do Nowego Przymierza wybór podstawowy ma wymiar chrystocentryczny, gdzie osoba Jezusa Chrystusa staje się przedmiotem decyzji podstawowej człowieka.

W Nowym Testamencie Jezus w sposób zdecydowany sprzeciwił się formalizmowi faryzeuszy, których moralność można nazwać moralnością aktów, czyli czynów zewnętrznych. Tymczasem proponowana przez Niego moralność była „moralnością usposobień i wyboru podstawowego”³⁰. W tym sensie moralność proponowana przez Jezusa Chrystusa jest „moralnością serca”, podobnie jak w Starym Testamencie. To właśnie serce Jezusa jest miejscem, gdzie dokonuje się Jego pro-egzystencja dla Ojca i dla człowieka. Dlatego podstawowa orientacja człowieczeństwa Jezusa Chrystusa związana jest przede wszystkim z posłuszeństwem niebieskiemu Ojcu. Jego wewnętrzna postawa jest fundamentem zbawczego działania i Jego konkretnych czynów³¹. Dlatego też „serce” to przede wszystkim miejsce, gdzie tworzą się relacje między „ja” i „ty”, gdzie człowiek, w całości oddaje się Innemu i innym, ale to również miejsce, gdzie człowiek staje się pusty, ślepy i niegodziwy. Kiedy traci zdolność szczerzej miłości, traci jednocześnie najlepszą część swojego „serca”. Zaś w sytuacji pozytywnego wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) „serce” człowieka staje się pełne *pneuma*, czyli Ducha Świętego (por. Ef 5, 18)³².

W antropologii biblijnej Nowego Testamentu „serce” człowieka jest źródłem jego osobowości, świadomości i wolności, a także miej-

²⁹ Por. S. Dianich, *Opzione fondamentali*, s. 649, 651; F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, s. 163.

³⁰ A. Młotek, „Wybór podstawowy” w teologii moralnej i w życiu, s. 174.

³¹ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 32.

³² Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, tłum. R. Volante, t. 1, Roma 1980, s. 223-224.

scem wyborów, ponieważ „treść Prawa wypisana jest w ich sercach” (Rz 2, 15). Tym samym wybór podstawowy obejmuje całego człowieka: serce, duszę, umysł, moc (por. Mt 22, 37; Mk 12, 30, Łk 10, 27). Dlatego też „serce” (*kardia*) jest przede wszystkim zasadą życia osobowego, a także źródłem i miejscem życia religijno-moralnego³³. W tym sensie prawdziwa moralność jest moralnością „serca”, która jest wewnętrznie związana z odpowiedzialnością. Wypływa ona z wolności podstawowej, czyli z tego podstawowego samozaangażowania człowieka, przez które nadaje on kierunek i ostateczny sens swojemu życiu moralnemu wobec Boga³⁴.

W encyklice *Veritatis splendor* pojęcie wyboru podstawowego jest umieszczone w różnych kontekstach sformułowań biblijnych. „Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańska doktryna moralna, w samych swych źródłach biblijnych, potwierdza szczególne znaczenie wyboru podstawowego, który określa jakość życia moralnego i skłania wolność do przyjęcia radykalnych zobowiązań wobec Boga. Jest to wybór wiary, posłuszeństwa wierze (por. Rz 16, 26), «poprzez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli». Ta wiara, która «działa przez miłość» (Ga 5, 6), wypływa z głębi człowieka, z jego «serca» (por. Rz 10, 10), i stamtąd ma owocować czynami (por. Mt 12, 33-35; Łk 6, 43-45; Rz 8, 5-8; Ga 5, 22)³⁵. Tym samym wybór podstawowy w perspektywie biblijnej jawi się jako najwyższy wybór zbawczy, który jest radykalnym wyborem nowego życia w Jezusie Chrystusie. W rzeczywistości między tym nowym życiem w Chrystusie i działaniem moralnym istnieje ściśle powiązanie, ponieważ sposób działania chrześcijanina jest następstwem nowego sposobu bytowania w Chrystusie, a z tego faktu wynika nowa i dynamiczna zdolność moralnego działania chrześcijanina. W tym sensie treść wyboru podstawowego wyraża się w konkretnych działaniach moralnych, a one z kolei określają jego jakość³⁶.

Ten radykalizm podstawowej decyzji moralnej w pójściu za Chrystusem wyrażają słowa: „Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (Mk 8, 35). To ukazuje, że również w Nowym Testamencie pewne zobowiązania moralne mają szczególne znaczenie i można je odczyty-

³³ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 69-70.

³⁴ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, s. 223-224.

³⁵ VS nr 66.

³⁶ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 78-79.

wać w perspektywie starotestamentalnego nakazu fundamentalnego. Bez wątpienia takiego fundamentalnego znaczenia nabiera wezwanie do pójścia za Jezusem: „Jezusowe wezwanie: «przyjdź i chodź za Mną» jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktów wiary decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej”³⁷. Niewątpliwie w Nowym Testamencie dominuje fundamentalne wezwanie Jezusa do pójścia za Nim³⁸. Naśladowanie Chrystusa to nie tylko słuchanie Jego nauki i posłuszne przyjmowanie przykazań, ale przede wszystkim „oznacza ono coś bardziej radykalnego: przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca”³⁹. Dlatego też pójście za Chrystusem jest nie tylko zewnętrznym naśladowaniem Go, ale dotyka wnętrza człowieka i oznacza wewnętrzne upodobnienie się do Niego⁴⁰. Podobnie w przypowieściach o skarbie i drogocennej perle, dla których człowiek sprzedaje wszystko, ukazuje się, jak radykalnego i bezwarunkowego wyboru domaga się od niego królestwo Boże⁴¹.

Kontekst Nowego Przymierza wyraźnie wskazuje, że istoty moralności chrześcijańskiej szukać w tzw. zobowiązaniu fundamentalnym, a dopiero w jego perspektywie należy rozpatrywać poszczególne przykazania moralne. Zaś najgłębszym uzasadnieniem jedności zobowiązań fundamentalnych jest chrystocentryczny wymiar moralności, w której centrum jest osoba Jezusa Chrystusa. W świetle wiary w Chrystusa pójście za Nim wiąże się z nawróceniem, które łączy w sobie naczelny imperatyw życia chrześcijańskiego – miłość Boga i bliźniego. Tym samym pójście za Jezusem czerpie swą motywację z miłości, która została w Nim objawiona. Chociaż miłość, nawrócenie i pójście za Jezusem są wyrazem fundamentalnego zobowiązania, to jednak wśród nich największe miejsce przypada miłości. W rzeczywistości wszystkie sformułowania fundamentalnego wezwania etyki Nowego Przymierza odsłaniają chrystocentryczny charakter orędzia moralnego. Dlatego też w świetle tych fundamentalnych zobowiązań

³⁷ VS nr 66.

³⁸ Por. B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, Bologna 2002, s. 151-152.

³⁹ VS nr 19.

⁴⁰ Por. *tamże* nr 21.

⁴¹ Por. A. Regan, *Grappling with the Fundamental Option*, s. 107-109.

Nowego Przymierza należy odczytywać chrześcijański sens konkretnych norm moralnych⁴².

Wydaje się, że kluczowym tekstem, w którym umieszcza się pojęcie współcześnie rozumianego wyboru podstawowego, określającym jego użycie i zastosowanie, jest uroczyste zaproszenie do wolności, kierowane przez św. Pawła do Galatów: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (Ga 5, 13)⁴³. Ale apostoł natychmiast dodaje poważną przestrożę: „Tylko nie [bierzcie] tej wolności jako zachęty do [hołdowania] ciału” (Ga 5, 13). Ten tekst pozwala encyklice *Veritatis splendor* przyjąć pojęcie wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej), przy czym chodzi o nadanie wolności właściwego znaczenia, a także powiązanie jej z wartością konkretnych decyzji moralnych człowieka⁴⁴. Moralna wolność wyboru Jezusa Chrystusa jest niezbędnym warunkiem, by mógł On wypełnić prawo Boże, a także dokonać egzystencjalnej decyzji wiary, nadziei i miłości wobec swojego Ojca (por. Ga 6, 2)⁴⁵.

Wolność wiary jest wolnością podarowaną i otrzymaną od Boga. Znajduje ona spełnienie w przykazaniu miłości Boga i bliźniego (por. J 13, 34; 1 J 4, 8. 16). Już istotą Starego Przymierza było przykazanie miłości do Boga i bliźniego, ale Jezus Chrystus jeszcze mocniej ukazuje w podwójnym przykazaniu miłości jego nierozdzielną jedność i wzajemną relację (por. Mt 22, 37-39)⁴⁶. Miłość Boga jest zakotwiczona we wnętrzu człowieka, ale domaga się uzewnętrznienia w dziełach miłości, stając się zadaniem człowieka. Jeśli człowiek autentycznie kocha Jezusa Chrystusa, będzie się starał wypełniać Jego przykazania. Zatem, między miłością a przykazaniami istnieje wewnętrzna relacja, wzajemne uwarunkowanie⁴⁷. Potwierdza to Nowy Testament, przedstawiając katalogi wad i cnót (por. Rz 1, 29-31; Ga 5, 19-

⁴² Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 279-330.

⁴³ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 245-248.

⁴⁴ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma 1995, s. 268.

⁴⁵ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 32.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Bóg jest miłością* (2.10.1985), w: tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Watykan 1987, s. 162-167.

⁴⁷ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 31-32.

-21; Kol 3, 5. 8), by zwrócić uwagę na dialektykę między wiarą i dziełami wiary (por. Jk 2, 14-26). Dlatego też nie można wyboru podstawowego – rozumianego jako „wiara-miłość” – ograniczyć wyłącznie do jego wymiaru intencjonalnego, ale winien on realizować się „w” i „przez” konkretne akty i wybory moralne.

Św. Paweł – pisząc do Rzymian – przypomina im, że przykazania Dekalogu streszczają się w miłości (por. Rz 13, 8-10). W tym jednym nakazie streszcza się całe życie moralne chrześcijanina, który wszystkie przykazania szczegółowe (kategorialne) przyporządkowuje temu fundamentalnemu przykazaniu: „Będziesz miłował Boga i bliźniego”⁴⁸. Nie można zatem kochać swojego bliźniego, zabijając go lub cudzołóżąc z nim. Wydaje się, że ten sposób ujęcia moralności, która podkreśla prymat miłości, ale ujętej w jedność z przykazaniami, miała chronić życie chrześcijan przed moralnymi wynaturzeniami (dewiacjami)⁴⁹. W tym sensie wybór podstawowy człowieka dzieli ludzi na dwie kategorie: albo z Bogiem w Jezusie Chrystusie, albo przeciw Niemu. Nie ma możliwości, by człowiek dokonujący fundamentalnego wyboru pozostał neutralny w swojej moralności⁵⁰. „Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną [ten] rozprasza” (Mt 12, 30). Nie można zatem prowadzić podwójnej gry w życiu, nie można być człowiekiem o podwójnej moralności. Jednym słowem, człowiek nie może służyć dwóm panom, ponieważ „jednego będzie nienawidził, a drugiego – miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardził” (Mt 6, 24).

W tym kontekście wyraźnie widać, że w wymiarze biblijnym rzeczywistość wyboru podstawowego człowieka wyrażona jest w największym przykazaniu – miłości: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14, 15). Właśnie w owym „jeśli mnie miłujecie” kryje się rzeczywistość wyboru podstawowego (fundamentalnego), który wyraża się w konkretnych wyborach moralnych. O tyle człowiek jest prawdziwie zjednoczony w miłości z Bogiem, o ile przestrzega Jego przykazań. Choć wybór podstawowy transcenduje poszczególne wybory moralne, to jednak pozosta-

⁴⁸ Por. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 279-302.

⁴⁹ Por. Ph. Delhaye, *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. 53.

⁵⁰ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 71.

je z nimi w ścisłej relacji⁵¹. Jeśli nie ma „owoców” dobrego działania, to trudno mówić o autentycznym opowiedzeniu się człowieka za Chrystusem. Jeśli zaś są „owoce”, można mówić nie tylko o autentyczności takiej decyzji, ale także o jej umocnieniu i pogłębieniu, co w konsekwencji prowadzi do wewnętrznego wzrostu życia duchowo-moralnego w człowieku⁵², ponieważ „wiara-miłość” wyciska niejako swoją pieczęć na owocach tego, co moralnie dobre, wyrażając w nich swoją żywotność (por. Ef 5, 8-9; Rz 8, 5-8).

Tak jak grzech dokonuje ekspansji w sercu człowieka, podporządkowując je logice autodestrukcji, tak nowa wolność, otrzymana od Chrystusa, warunkuje jej wewnętrzny dynamizm wzrostu ku dobru (por. Rz 6, 16-18)⁵³. Niemożliwe jest bowiem, by człowiek mógł pozostać naprawdę neutralny w obliczu dobra moralnego, a tym bardziej w stosunku do osoby Jezusa Chrystusa⁵⁴. Istnieje pewien rodzaj identyfikacji między radykalnym wyborem „wiary-miłości” i owocami prawości moralnej, które z niej wypływają. Jeśli wiara bez czynków jest martwa, to czynki płynące z wiary świadczą o jej żywotności. Z biblijnego świadectwa można wnioskować, że to, co moralnie dobre w człowieku, zawsze implikuje w nim pewien „odpowiednik wiary”⁵⁵. Jako przykład można podać chrzest Korneliusza, gdzie Duch Święty zstępuje na niego jeszcze przed związaniem z chrztem wyznaniem wiary w Chrystusa (por. Dz 10, 23-48).

Odpowiedź człowieka na objawienie się Boga dokonuje się zatem na poziomie wiary. W tak rozumianej wierze chodzi nie tylko o uznanie za prawdziwe wszystkiego, co Bóg objawił, ale o pełne nadziei i zaufania oparcie się na Nim. Biblijna wiara jest spotkaniem z Trójjedynym Bogiem, który objawia się przez osobę Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (por. J 8, 31). Podstawowa decyzja wiary w Boga musi znaleźć swe urzeczywistnienie w postawie miłości i działaniu sprawiedliwości. Aby jednak mogło się to dokonać, wymagane jest od człowieka wewnętrzne nawrócenie, które dokonuje się w Jezusie Chrystusie (por. Mk 1, 15; Łk 2, 34). Tego typu nawrócenie domaga się radykalnej zmiany postawy życiowej, która z kolei żąda fundamentalnego wyboru Jezusa Chrystusa

⁵¹ Por. *tamże*, s. 73.

⁵² Por. G. Gatti, *Opzione fondamentale sì, ma*, s. 21-22.

⁵³ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, s. 246-248.

⁵⁴ Por. G. Gatti, *Opzione fondamentale sì, ma*, s. 21.

⁵⁵ Por. *tamże*, s. 22.

(por. Mt 13, 44-46)⁵⁶. Ten wybór (podstawowy) Jezusa Chrystusa, by był autentyczny, potrzebuje nieustannego aktualizowania w konkretnych wyborach i aktach moralnych.

Z perspektywy biblijnej opcja na rzecz Boga jest rzeczywiście fundamentalna i transcendentalna w każdym konkretnym wyborze kategorialnym, w którym się aktualizuje. Pismo Święte wyraźnie mówi o konieczności kategorializacji wyboru podstawowego (fundamentalnego), kiedy Jezus mówi, że każde zło wychodzi z ludzkiego serca, a następnie podaje katalog konkretnych grzechów (por. Mt 15, 18-20). Jezus nie tylko stwierdza, że nieczyste serce człowieka skaża jego wnętrze, ale moralnie wręcz identyfikuje serce i człowieka. Ten rodzaj tożsamości implikuje, że wybór podstawowy człowieka aktualizuje się przez konkretne wybory moralne, a one z kolei wpływają na jego jakość⁵⁷. Tym samym kategorialność postępowania moralnego pozostaje zasadniczym kryterium weryfikującym prawdę o decyzji podstawowej człowieka.

Należy wyraźnie stwierdzić, że choć Stary i Nowy Testament nie mówią wprost o wyborze podstawowym (fundamentalnym), to jednak *implicite* jest on zawarty szczególnie w biblijnej wizji Przymierza i związanego z nim daru Prawa. Podkreślanie fundamentalnego zobowiązania w Piśmie Świętym, które ukazuje najpełniej relację Boga z człowiekiem, nie oznacza pomniejszenia czy wręcz odrzucenia roli konkretnych przykazań, a więc wyborów o charakterze kategorialnym. Nie można byłoby mówić o pełnym zjednoczeniu z Bogiem, opierając się na wyborze podstawowym, a więc o pełnej wspólności z Nim, gdyby człowiek nie uznawał zwierzchności Boga we wszystkich wymiarach swojego życia, szczególnie wiary i moralności⁵⁸.

Pismo Święte wyraźnie ukazuje konieczność powiązania wiary człowieka z jego moralnym postępowaniem, wyboru podstawowego z konkretnymi wyborami moralnymi. Biblijna antropologia zaznacza, że wzajemne powiązanie wiary i moralności, wyboru fundamentalnego i konkretnych wyborów moralnych, wypływa z integralnej wizji człowieka. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga został powołany do pełni życia w Nim, a dokonuje się to przez

⁵⁶ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen*, s. 30.

⁵⁷ Por. A. Di Giovanni, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, s. 72.

⁵⁸ Por. J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne*, *Studia Theologica Varsaviensia* 32 (1994) nr 1, s. 77.