

Janusz Nagórny

Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne

Studia Theologica Varsaviensia 32/1, 61-83

1994

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JANUSZ NAGÓRNY

WYBÓR PODSTAWOWY A KONKRETNE DECYZJE MORALNE

Refleksja nad nauczaniem moralnym J a n a P a w ł a II zawar-
tym w encyklice „*Veritatis splendor*” nie może pominąć jednego
z istotnych problemów poruszonych przez Ojca św., jakim jest
problem wyboru fundamentalnego i jego odniesienia do konkretnych
decyzji moralnych¹. Uściślając niektóre aspekty doktrynalne związa-
ne z podstawowymi kwestiami nauczania moralnego Kościoła²,
a więc przedstawiając nade wszystko te zagadnienia, „*które stały się
przedmiotem współczesnej dysputy moralnej i wokół których wyłoniły
się nowe kierunki myślenia i teorie*”³, J a n P a w e ł II poświęcił
wiele uwagi zagadnieniu opcji fundamentalnej, czyli wyboru pod-
stawowego⁴.

Koncepcja wyboru podstawowego pojawiła się w teologii moralnej
jako próba głębszego wyjaśnienia zależności między osobą a jej
czynami. Wielu współczesnych moralistów stanęło przed problemem
pogłębionej analizy czynu moralnego, uwzględniającej jego wielo-
wymiarowy charakter. Chciano odejść od jednostronnej, a więc
reistycznej i legalistycznej interpretacji tego czynu poprzez ukazanie
nade wszystko wzajemnej relacji między osobą a jej działaniem
moralnym i to w taki sposób, by możliwe było potwierdzenie
dynamicznej tożsamości działającego podmiotu w kontekście poje-
dynczych, konkretnych wyborów w różnych sytuacjach moralnych⁵.

¹ Autor po raz pierwszy zabrał głos w tej sprawie w ramach sympozjum zorganizowanego przez Sekcję Teologii Moralnej KUL. Stąd referat na temat: „*Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego*” został wydrukowany w materiałach z tego sympozjum (por. „*Veritatis splendor*”. *Przesłanie moralne Kościoła*). Lublin 1944) Niniejszy artykuł, powstały na kanwie referatu wygłoszonego na spotkaniu naukowym Sekcji Moralistów Polskich, jest zmienioną wersją wspomnianej publikacji.

² Por. *VS* 5.

³ *Tamże*, nr 27.

⁴ Niezależnie od wielu odniesień rozsianych po całej encyklice Ojciec św. poświęca temu zagadnieniu III część II rozdziału Encykliki: por. nry: 65-70.

⁵ Por. K. D e m m e r, *Opzione fondamentali*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Red. F. C o m p a g n o n i, G. P i a n a, S. P r i v i t e r a, Roma 1990 s. 854. Ph. D e l h a y e, *L'option fondamentale en morale*. „*Studia Moralia*” 14: 1976 s. 47-62; H. R e i n e r s, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg 1966.

Niektórzy wiążą to zagadnienie z problemem historii pojedynczego podmiotu moralnego, a więc problemem jakby „*biografii moralnej*” danego człowieka. W tym kontekście wybór podstawowy utożsamia się z pierwszym wyborem dobra jako takiego, a wszystkie konkretne czyny po nim następujące są niczym innym jak potwierdzeniem, niejako ratyfikacją tego „początku” dokonanego na całe życie⁶.

Człowiek stając przed pytaniem o podmiotowe powiązanie wszystkich swoich czynów zwraca się ku samemu sobie. Dostrzega wówczas, że jego działanie oznacza nie tylko czynienie czegoś, ale jest także jakimś objawieniem jego samego jako osoby działającej, osoby zmierzającej do samorealizacji poprzez to właśnie działanie. Wypełniając określone zadania zewnętrzne człowiek jednocześnie ujawnia to, kim jest i kim się staje poprzez to działanie. Ta duchowa „konfiguracja” osoby jako podmiotu działania nie może być sprowadzona jedynie do wymiaru intencjonalnego, dlatego też koncepcja opcji fundamentalnej nie może być zawężona jedynie do fundamentalnej intencji, ale powinna uwzględnić przedmiotową stronę ludzkich czynów⁷.

Człowiek wybierając określone dobro albo określone zło nie tylko optuje za tym właśnie dobrem i tym właśnie złem, ale *implicit* ukierunkowuje się ku dobru lub złu w ogólności, a więc także ukierunkowuje się na Boga lub przeciw Niemu, a jednocześnie ukierunkowuje się na siebie lub przeciw sobie⁸. Nawijająca do tego przeświadczenia kategoria wyboru fundamentalnego jawi się więc dla wielu współczesnych teologów moralistów jako szansa przewyciężenia reistycznej i legalistycznej, a jednocześnie zbyt wyizolowanej interpretacji pojedynczego czynu moralnego⁹.

Odwołanie się do kategorii wyboru fundamentalnego wiąże się także z próbami nowego ujmowania ludzkiej wolności w perspektywie różnicowanych decyzji moralnych. Opcja fundamentalna interpretowana jest wówczas jako najważniejszy akt wolności. W tym kontekście A. S z o s t e k stwierdza, że najważniejsze są trzy aspekty *optio fundamentalis*: personalistyczne znaczenie takiego wyboru podstawowego, jego treściowo-normatywne ukierunkowanie o cha-

⁶ Por. J. Maritain, *Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949, s. 119-128.

⁷ Por. T. Goffi, *Natura e caratteristica della prassi cristiana*, W: *Corso di morale*, Red. T. Goffi, G. Piana, Vol 1. Roma 1983, s. 419.

⁸ Por. A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*. Vol. 1. Roma 1982 (nr 509-510), s. 486-487.

⁹ Por. Demmer, s. 860.

rakterze dynamicznym oraz sposób swoistego „ucieleśnienia” tego wyboru w peryferyjnych aktach wolności¹⁰.

Tę zasadniczą dla koncepcji opcji fundamentalnej perspektywę personalistycznej interpretacji działania moralnego potwierdza J a n P a w e ł I I w *Veritatis splendor*, kiedy przyznaje, że nie można wydawać ocen moralnych bez uwzględnienia zgodności lub niezgodności świadomego wyboru określonego czynu z godnością i integralnym powołaniem osoby ludzkiej¹¹. Nie oznacza to jednak uznania dla wszystkich interpretacji związanych z wprowadzeniem kategorii wyboru fundamentalnego. Problemem zasadniczym jest tutaj odpowiedź na pytanie, czy pewne koncepcje opcji fundamentalnej nie prowadzą do podważenia obiektywizmu prawdy moralnej. O ile niektórzy moraliści widzą tutaj tylko niebezpieczeństwo pewnych nieporozumień, to Ojciec św. wskazuje wprost na takie zagubienie obiektywnego wymiaru moralności¹².

Warto przy tym zaznaczyć, że także w wypowiedziach pewnych teologów już po wydaniu *Encykliki* minimalizuje się możliwość zafałszowania pewnych aspektów nauczania moralnego Kościoła poprzez odwołanie się do kategorii wyboru podstawowego. J. F u c h s stwierdza wprost, że prezentacja nauczania moralistów na temat opcji fundamentalnej w *Veritatis splendor* jest niewłaściwa i że moraliści, którzy opowiadają się za teorią wyboru fundamentalnego, uważają, że w encyklice błędnie się ją rozumie. Miałyby się to wiązać rzekomo z tym, że doradcy teologiczni Papieża nie są obeznani z myślą K. R a h n e r a¹³.

Zanim przyjdzie bliżej rozważyć problematykę wyboru podstawowego, warto w tych uwagach wstępnych podkreślić, że niewłaściwe interpretacje opcji fundamentalnej wiążą się w sposób istotny z upowszechnianą współcześnie opinią, która – jak pisze Papież – „*podaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością, tak jakoby tylko wiara miała decydować o przynależności do Kościoła i o jego wewnętrznej jedności, natomiast byłby do przyjęcia pluralizm opinii i sposobów postępowania uzależnionych od indywidualnego osądu subiektywnego sumienia lub od złożoności uwarunkowań społeczno-kulturowych*”¹⁴. Jeśli więc opcja miałaby dotyczyć wyboru związanego z wiarą, to w myśl takiej wizji

¹⁰ Por. *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990 s. 107.

¹¹ Por. *VS* 67.

¹² Por. *tamże*, nr 65; por. także D e m m e r, s. 860.

¹³ Por. *Good acts and good persons. („Veritatis splendor” in focus: 4)*. „The Tablet” z 6.11.1993, s. 1444-45.

¹⁴ *VS* 4.

moralności wcale nie oznacza to, że musiałaby ona znaleźć potwierdzenie w każdym konkretnym wyborze moralnym.

1. POJĘCIE OPCJI WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII MORALNEJ

Zagadnienie zasadniczego ukierunkowania życiowego, wyznaczającego jedność moralną podmiotu działającego było obecne także w tradycyjnej doktrynie moralnej. Tutaj szczególną rolę przyznaje się nauce św. T o m a s z a na temat celu ostatecznego, wedle której – najogólniej – człowiek poprzez każdy swój wolny czyn, mający istotne znaczenie życiowe, zmierza nie tylko do konkretnego celu, ale równocześnie do Boga jako celu ostatecznego¹⁵.

Jednakże teologowie moraliści rozwijający koncepcję wyboru fundamentalnego powołują się nade wszystko na pewne kierunki w psychologii oraz na pewne refleksje o charakterze filozoficznym¹⁶. Wybór podstawowy jest rozpatrywany nade wszystko w świetle psychologii ewolucyjnej, z czego wynika, że także w jej rozumieniu podkreśla się jej dynamiczny charakter¹⁷. Tutaj pojawiają się dość istotne różnice w interpretacji tej kategorii w katolickiej teologii moralnej. Chociaż większość autorów przyznaje, że opcja fundamentalna jest pewnego rodzaju globalnym samookreśleniem się człowieka wobec Boga i Jego wezwania¹⁸, to jednak różnie określają charakter tej autodeterminacji. Jedni – jak na przykład F u c h s – uważają, że opcja fundamentalna zwana też „decyzją podstawową” jest dojrzałym aktem autodeterminacji. Inni – jak na przykład P. F r a n s e n – raczej widzą ją jako fundament uprzedzający późniejsze działanie, a więc akt jeszcze niedojrzały. Jeszcze inni – wśród nich H ä r i n g – wskazują, że w koncepcji opcji fundamentalnej trzeba połączyć te dwa aspekty przez położenie akcentu z jednej strony na konieczną głębię takiego osobowego wyboru, a z drugiej – na konieczność stałego pogłębiania takiego wyboru podstawowego i jednocześnie „przełożenia” go na konkretny kształt życia²⁰.

H ä r i n g powołuje się przy tym na opinię K. R a h n e r a, według którego opcja fundamentalna to całościowe samorozumienie i radykalne samowyrządzenie się osoby, jednakże w pierwszym okresie

¹⁵ Por. G ü n t h ö r, s. 487 (nr 510); G o f f i, s. 383-386; S z o s t e k, s. 97.

¹⁶ Dla przykładu D e m m e r powołuje się na psychologiczne koncepcje P. F r a n s e n a. Por. s. 854.

¹⁷ Por. B. H ä r i n g, *Liberi e fedeli in Cristo*, Vol. I. Roma 1980, s. 200.

¹⁸ Por. D e m m e r, s. 854.

¹⁹ Szerzej pisze o tym H ä r i n g, s. 200.

²⁰ Por. *tamże*, s. 200.

pozostaje ono często „puste i niespełnione”. Stąd też ten teolog proponuje mówić o głębokiej dynamice opcji fundamentalnej ukierunkowanej na całościowe samorozumienie i samowrażenie się osoby. Według niego opcja fundamentalna jest aktualizacją dogłębnego poznania siebie i wolności podstawowej, poprzez którą angażuje się człowiek jako osoba. Byłoby więc nie do pomyślenia, by wybór podstawowy był całkowitym zaangażowaniem, jeśli miałaby odnosić się jedynie do idei, bo osoba to coś więcej niż idea²¹.

Pojęcie opcji fundamentalnej nie ma więc charakteru statycznego. Chociaż bez wątplenia wyznacza ona jakiś *konstans* w życiu człowieka, to jednak ma charakter dynamiczny. Tam, gdzie przesadnie podkreśla się element stałości w koncepcji opcji fundamentalnej, tam jednocześnie w życiu moralnym akcent pada na porządek zewnętrzny i pewien rodzaj poczucia pewności, który wcale nie ułatwia dokonywania konkretnych wyborów moralnych²². Opcja fundamentalna nie odnosi się więc do jakiegoś jednego, szczególnego momentu w życiu danego człowieka, ale obejmuje stan duchowy, jakby pewne tło egzystencjalne, z którego wypływają wybory kategoriałne²³. Widać wyraźnie, jak pojęcie wyboru fundamentalnego nie jest jednoznaczne i jak istotne jest tu dokładniejsze opisanie tej kategorii i jej teologiczna interpretacja.

Nie ulega wątpliwości, że pewne pojęcia z etyki filozoficznej stanowią istotny wkład w rozumienie pojęcia wyboru podstawowego. Wskazuje się tutaj na koncepcję H. E. v o n H e n g s t e n b e r g a, który podkreślił szczególną rolę tzw. „*pra-decyzji*”, „*uprzedzającego wyboru*” („*Vor-entscheidung*”) w życiu człowieka. Jego koncepcja natomiast wiąże się z pojęciem „*Lebensverhältnis zur Sache*” M. H e i d e g g e r a. W jednym i drugim przypadku chodzi – z pewnym uproszczeniem – o to, że każda pojedyncza decyzja, aby być w pełni zrozumiana i oceniona, powinna być odniesiona do swojej niejako „*matrycy*”, czyli „*pra-decyzji*”, do „*zasadniczego odniesienia życiowego*”. Podkreśla się w ten sposób, że fundamentalne ukierunkowanie wolności ku dobru jako takiemu stanowi warunek i tworzy możliwość wyboru poszczególnych, konkretnych dóbr. Podkreśla się jednocześnie, że ta zależność konkretnego wyboru dobra od całościowej „*pra-decyzji*” nie ma jednak charakteru automatycznego²⁴.

Natomiast H ä r i n g wskazując na wkład filozofii i nauk o człowieku w rozwój kategorii opcji fundamentalnej powołuje się na cykle życiowe w ujęciu E. E r i k s o n a, na koncepcję wyborów fundamen-

²¹ *Tamże*, s. 201-202.

²² Por. *tamże*, s. 255.

²³ Por. G o f f i, s. 420.

²⁴ Ten wkład etyki filozoficznej dość szeroko omawia D e m m e r, s. 854-855.

talnych E. Sprangera, wskazuje na pewien związek z kategorią wyboru fundamentalnego wyróżnionych przez S. Kierkegarda „*faz na drodze życia*”. Powołuje się także na koncepcje psychologiczne A. Masłowa i V. Frankla²⁵.

Nie ulega wątpliwości, że kategoria wyboru *fundamentalnego* wiąże się nade wszystko z koncepcją etyki egzystencjalnej K. Rahnera i jego pojęciem *wolności fundamentalnej (transcendentalnej)*. Sięgając zaś głębiej należy stwierdzić, że Rahner opierał się z kolei na pewnych koncepcjach wypracowanych przez J. Maritaina i J. Marécha²⁶. Rahner wskazał bardzo wyraźnie na dwupłaszczyznowy charakter wyboru moralnego, albowiem kategorialny wybór określonego dobra odniesiony jest równocześnie do bardziej podstawowej opcji człowieka, czyli do opowiedzenia się za lub przeciw Bogu jako ostatecznemu celowi życia. Omawiając koncepcję osoby i wolności w ujęciu Rahnera, Szostek zwrócił uwagę, że konsekwencją takiego rozumienia wolności jest uzależnienie kwalifikacji moralnej wartości czynu raczej od stopnia wolności podmiotu, niż od kryteriów zewnętrznych²⁷.

Odwołanie się do Rahnerowskiej koncepcji wolności transcendentalnej przy wyjaśnianiu pojęcia wyboru podstawowego nie prowadzi jednak do większej precyzji w rozumieniu tej kategorii. Wynika to przede wszystkim z faktu niejednoznacznej interpretacji tejże koncepcji wolności. Zasadniczą cechą wolności transcendentalnej jest zdolność człowieka do zdecydowania o sobie samym, a więc zdolność do przyjęcia własnej podmiotowości. Nie chodzi więc tutaj o psychologiczną wolność wyboru, albowiem w akcie wolności człowiek nie tyle wybiera określony przedmiot, co decyduje o sobie. Oznacza to, że kategorialny przedmiot nie ma sam w sobie wartości i że człowiek w akcie poznania i wolności dokonuje wartościowania pod kątem przyszłego wyboru²⁸.

Szostek uważa, że położenie akcentu na transcendentalny wymiar wolności prowadzi do tego, że kryterium poprawności decyzji tkwi nie w jej treści, lecz w sposobie przeżywania tej decyzji przez podmiot dokonujący wyboru²⁹. „*Konsekwencją takiej koncepcji wolności – pisze na innym miejscu – jest m.in. pogląd upatrujący wartość moralną czynu nie tylko w jego zgodności z obiektywną normą*

²⁵ Por. s. 203-219.

²⁶ Por. Fuchs, *Good acts*, s. 1444.

²⁷ Por. s. 102; szerzej: s. 97-107.

²⁸ Por. Z. Saręło, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologicznomoralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa 1992, s. 30.

²⁹ Por. s. 97-98.

*moralności, ponieważ zewnętrzną zarówno wobec tego czynu jak i jego sprawcy, ale co najmniej również w tym, iż stanowi on manifestację jego wolności [...]. Tak więc akt wyboru sam przez się jest wartościowy, ujawnia bowiem i kształtuje to, co istotnie osobowe w człowieku, mianowicie samą wolność*³⁰.

Inaczej natomiast interpretuje koncepcję wolności w ujęciu R a h n e r a Z. S a r e l o . Wprawdzie przyznaje, że dla R a h n e r a wartość każdego wyboru jako takiego wynika z faktu, że w ten sposób człowiek dysponuje sobą, ale uważa, że nie można z tego wyprowadzać wniosku, że R a h n e r uznaje każdy akt rozporządzania sobą za poprawny. Według S a r e l y idea transcendentalnej wolności pozwała R a h n e r o w i uwydatnić znaczenie podmiotowego zaangażowania się człowieka w czynie moralnym, bez przekreślenia obiektywnej wartości przedmiotu wyboru³¹.

Nie wchodząc w szczegóły tej kontrowersji w interpretacji poglądów R a h n e r a, trzeba jednak zdecydowanie podkreślić, że w niektórych nurtach współczesnej teologii moralnej odwołujących się do jego koncepcji wolności transcendentalnej problem wyboru fundamentalnego sprowadzany jest dość jednostronnie do zaangażowania wolności transcendentalnej bez wystarczająco jasnego wskazania na jego związek z wyborami kategorialnymi.

Autorzy odwołujący się do kategorii wyboru fundamentalnego w bardzo różny sposób pojmują jego obecność i aktywność w wyborach konkretnych, a więc także w różny sposób ukazują egzystencjalną jedność wyborów moralnych danej osoby. Uznając wybór fundamentalny za źródło i niejako matrycę poszczególnych wyborów kategorialnych niektórzy podkreślają równocześnie, że jest to kategoria pre-refleksyjna i a-tematyczna, co niejako zaprzecza faktycznemu wpływowi na te wybory konkretne³². Inni autorzy – jak np. Günthör – stwierdzają jednak, że to przenikanie opcji fundamentalnej do konkretnego wyboru ma charakter świadomy, nawet jeśli odbywa się w sposób nierrefleksyjny i pozapojęciowy³³.

Nie wolno jednocześnie zapominać, że pojęcie opcji fundamentalnej może przybierać jeszcze inne znaczenia i być różnorodnie interpretowane przez poszczególnych teologów moralistów. Z jednej strony akcentuje się preferencyjny charakter takiego wyboru fundamentalnego w odniesieniu do określonych dóbr moralnych i wówczas opcję utożsamia się z jakimś ideałem moralnym, wokół którego

³⁰ *Tamże*, s. 102.

³¹ *Por.* s. 31-32.

³² *Por.* np. J. Fuchs, *Teologia moralna*. Tłum. L. Bobiatyński, E. Krasnowolska, Warszawa 1974, s. 96-115.

³³ *Por.* s. 488 [Nr 511].

tworzy się osobowość moralna. Z drugiej strony – podkreśla się, że ten wybór preferencyjny odnosi się do „ekonomicznego” wykorzystania sił tak, aby można było zagwarantować maksimum skuteczności we własnym projekcie życia³⁴. Nawet jeśli uzna się, że takie rozumienie opcji fundamentalnej zawiera jakieś ziarno prawdy, to nie można – jak się wydaje – wyłącznie do tego sprowadzać tej kategorii wyboru osobowego.

Można więc powiedzieć, że we współczesnej teologii moralnej dzięki kategorii opcji fundamentalnej pojawił się nowy paradygmat interpretacyjny działania moralnego. Jednakże niejednoznaczność pojęciowa tej kategorii oraz bardzo zróżnicowane jej interpretacje są dla teologów moralistów wezwaniem do ostrożności i do troski o jak najlepszą precyzję terminologiczną. Chodzi nade wszystko o to, by zastosowanie tej idei do analizy działania moralnego człowieka nie prowadziło do subiektywizmu³⁵.

To wezwanie do rozstrzygnięć i zgodnego z całą tradycją nauczania teologii moralnej na temat źródeł czynu moralnego nie oznacza jednak całkowitego odrzucenia tego paradygmatu interpretacyjnego. Encyklika „*Veritatis splendor*” wskazuje bardzo wyraźnie na pozytywne aspekty pojęcia opcji fundamentalnej. Ojciec św. stwierdza najpierw: „*Ślusznie 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*”³⁶. A następnie dodaje wyraźnie: „*Ślusznie zwraca się uwagę na szczególne znaczenie pewnych wyborów, nadających kształt całemu życiu moralnemu człowieka i wyznaczającym swoistą przestrzeń, wewnątrz której może on na codzień podejmować i realizować także inne konkretne wybory*”³⁷.

2. NADUŻYCIE KATEGORII OPCJI FUNDAMENTALNEJ W ŚWIETLE ENCYKLIKI „*VERITATIS SPLENDOR*”

Uznanie znaczenia pewnych wyborów, które nadają kształt całemu życiu moralnemu nie może jednak oznaczać akceptacji tych

³⁴ Por. D e m m e r, s. 856.

³⁵ Takie niebezpieczeństwo nadużycia kategorii opcji fundamentalnej podkreśliła przed laty [29.12.1975] Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary poświęcona niektórym problemom etyki seksualnej „*Persona humana*”; por. nr 10. Także J a n P a w e ł I I zwrócił na to uwagę w adhortacji „*Reconciliatio et paenitentia*” nr 17.

³⁶ Nr 65.

³⁷ Tamże.

interpretacji opcji fundamentalnej, poprzez które gubi się istotne aspekty nauczania moralnego Kościoła. Ojciec św. wiąże te interpretacje z koncepcją „*wolności fundamentalnej*”: „*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*”³⁸. W duchu tak pojętej wolności fundamentalnej opowiadająca jej opcja fundamentalna zostaje sprowadzona do kategorii czysto transcendentalnej, a więc jednocześnie atematycznej, nie związanej z treściowo określonymi wyborami: „*Według tychże autorów należałoby przyjąć, że kluczową rolę w życiu moralnym odgrywa „opcja fundamentalna”, podjęta na gruncie owej fundamentalnej wolności, mocą której osoba decyduje całościowo o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentalny” i „atematyczny”*”³⁹.

Jak to już zostało podkreślone, opcja fundamentalna nie jest pojmowana jako wielkość statyczna, niezmienna w ciągu życia danej osoby. Opcja podlega procesowi stałego dojrzewania, a to dojrzewanie dokonuje się – wedle niektórych teologów – nade wszystko przez motywacje i intencje zawarte w konkretnych wyborach⁴⁰. W ten sposób – twierdzi się – nie jest niedoceniona rola wyborów kategorialnych⁴¹. Jednakże przez takie wyakcentowanie strony intencjonalnej działania moralnego nie dostrzega się w sposób wyraźny przedmiotowego wymiaru poszczególnych czynów związanych z wyborami konkretnymi. Stąd też uwaga J a n a P a w ł a I I, że „*konkretne czyny, których źródłem jest owa opcja, stanowią według tej koncepcji jedynie cząstkowe i nigdy nie rozstrzygające próby wyrażenia jej, są wyłącznie jej „znakami” lub przejawami*”⁴².

Widać wyraźnie, że chodzi tu o taką interpretację wyboru fundamentalnego, w której tak dalece rozdziela się ten wybór oparty na „*wolności transcendentalnej*” od wyborów konkretnych, że te ostatnie wydają się nie mieć żadnego istotnego wpływu na ostateczny kształt życia chrześcijańskiego: „*Bezpośrednim przedmiotem tych czynów – twierdzi się – nie jest Dobro absolutne (w stosunku do którego miałaby zajmować stanowisko wolność osoby na płaszczyźnie transcendentalnej), ale dobra konkretne (zwane także „kategoriami”). Otóż w opinii niektórych teologów żadne z tych dóbr, z samej natury*

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. D e m m e r, s. 856.

⁴¹ Por. H ä r i n g, s. 319-323.

⁴² VS 65.

*cząstkowych, nie jest w stanie zdeterminować ukierunkowania wolności człowieka jako osoby pojętej jako całość, chociaż tylko przez ich urzeczywistnienie lub odrzucenie człowiek może wyrażać swoją opcję fundamentalną*⁴³.

Trzeba dobrze zrozumieć konsekwencje takiej interpretacji opcji fundamentalnej. Po pierwsze, przesadnie podkreślono rozróżnienie pomiędzy opcją fundamentalną a świadomymi aktami wyboru dotyczącymi konkretnego postępowania. U niektórych teologów moralistów doszło nawet do całkowitego rozdziału tych dwóch sfer zaangażowania ludzkiej wolności. Po drugie, zaczęto wskazywać na pozamoralny charakter wyborów konkretnych, albowiem uznano, że tylko w ramach opcji fundamentalnej (a więc w ramach wolności transcendentalnej) można mówić o dobru i złu moralnym, natomiast przy wyborach konkretnych – jak je nazwano: „wewnątrzświatowych” można mówić jedynie o ich „słuszności” lub „niesłuszności”.

J a n P a w e ł I I zdecydowanie odrzuca taką dwupłaszczyznową interpretację działania moralnego, albowiem – wbrew intencji autorów opowiadających się za kategorią opcji fundamentalnej w imię podkreślenia jedności podmiotu działania moralnego – prowadzi to do fundamentalnego rozdarcia w działaniu ludzkim: „*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 technicznego obliczenia proporcji między dobrem i złem „przed -moralnym” lub „fizycznym”, które jest rzeczywistym następstwem czynu. Podział ten sięga tak daleko, że konkretne działanie, nawet będąc skutkiem wolnej decyzji, rozpatruje się jako proces czysto fizyczny, nie zaś w kategoriach właściwych dla czynu ludzkiego*”⁴⁴. Przy takim rozumieniu wyboru fundamentalnego moralna ocena osoby sprowadza się właściwie jedynie do rozpoznania jakości tego wyboru. Natomiast poszczególne czyny i konkretne zachowania danej osoby nie mają wcale lub – według niektórych teologów moralistów – mają jedynie marginalne znaczenie.

Nie ulega wątpliwości, że takie poglądy na opcję fundamentalną i jej oddzielenie od wyborów konkretnych mają swoje źródło w fałszywie interpretowanym postulatcie autonomii działania moralnego. Nawet wówczas, kiedy się nie zamierza przeciwstawiać wolności prawu Bożemu ani też podważać religijnego fundamentu norm moralnych, to jednak podkreśla się „twórczy” charakter rozumu

⁴³ *Tamże.*

⁴⁴ *Tamże.*

w odniesieniu do konkretnych zachowań „wewnątrzświatowych”, czyli zachowań, w których człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy. W ten sposób te zachowania „wewnątrzświatowe” pozostają poza fundamentalnym wyborem moralnym, albowiem „doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych służących uporządkowaniu życia w tym świecie”⁴⁵.

W takim rozumieniu wyboru fundamentalnego prawda moralna uzyskuje statut „prawdy wolnej”, a tak rozumiana prawda jest możliwa do zrozumienia jedynie w optyce wolności⁴⁶. Co to jednak znaczy dla interpretacji działania moralnego? Nie wszyscy moralisci chcą dostrzec konsekwencje takiej interpretacji „prawdy wolnej”. Natomiast Ojciec św. stwierdza wyraźnie: „niektórzy teologowie wprowadzili wyraźne 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 wewnętrzne intencje i postawy wobec Boga i bliźniego”⁴⁷.

Jeśli więc nawet przyjmuje się, że w perspektywie chrześcijańskiej opcja fundamentalna jest przyjęciem nadprzyrodzonego daru wiary w jedności z nadzieją i miłością, to jednocześnie wskazuje się na konieczność wyraźnego rozróżnienia między aktem wiary (*fides qua*) a treścią wiary (*fides quae*). O ile zwolennicy autonomii moralnej uznają obecność aktu wiary (jako intencji) w każdym wyborze konkretnym, o tyle rola treści wiary wydaje się im co najmniej problematyczna. W ten sposób wielu opowiada się za rozróżnieniem pomiędzy racją moralną a racją wiary⁴⁸.

Niekiedy to rozdzielenie opcji fundamentalnej i wyborów konkretnych nie ma tak radykalnego charakteru. Chodzi tu jednak o przesadne podkreślenie odmienności dynamiki opcji fundamentalnej i wyborów konkretnych. Uznaje się bowiem, że tylko opcja rodzi się w centrum osoby i gwarantuje wyraźną kontynuację i dynamiczną stałość w życiu człowieka. Natomiast podkreśla się, że wybory konkretne mniej głęboko angażują osobę i mają charakter peryferyjny. W ten sposób nie dostrzega się wśród wielu wyborów konkretnych takich wyborów, które w ogromny sposób angażują osobę i w żaden sposób nie można uznawać ich za wybory peryferyjne⁴⁹.

F u c h s nawiązując do nauczania J a n a P a w ł a I I w „*Verita-*

⁴⁵ VS 36.

⁴⁶ Por. D e m m e r, s. 855.

⁴⁷ VS 37.

⁴⁸ Dla przykładu: por. D e m m e r, s. 858.

⁴⁹ Por. S z o s t e k, s. 107-111.

tis splendor” stwierdza wprawdzie, że każdy akt ma w sobie jakieś odniesienie do dobra i zła, ale ostatecznie chodzi o odniesienie tego czynu (a zarazem konkretnego wyboru) do etycznego statusu osoby jako całości. Jednakże to odniesienie dokonuje się na innym poziomie – w głębi osoby i mocą wolności transcendentalnej. Dlatego też opcja fundamentalna oparta na wolności transcendentalnej, i jakoś odczuwana w szczegółowych decyzjach moralnych, jest raczej procesem ku moralnej dyspozycji o charakterze dynamicznym⁵⁰.

Innym przejawem fałszywego wykorzystania opcji fundamentalnej w teologii moralnej, ściśle zresztą związanym ze zniekształceniem samego pojęcia opcji, jest próba zasadniczej rewizji tradycyjnej nauki na temat teologicznego rozróżnienia grzechów, a więc rozróżnienia na grzechy śmiertelne i powszednie. Ta rewizja sprowadza się nade wszystko do uznania za grzech śmiertelny, a więc grzech, który powoduje utratę łaski uświęcającej, tylko takiego aktu ludzkiego, który ogarnia osobę pojętą jako całość⁵¹. Stwierdza się, że poszczególne poważne grzechy nie prowadzą same z siebie do wiecznego potępienia, jeśli nie zawierają się w fundamentalnym wyborze odrzucenia Boga, gdyż tylko wówczas byłaby to opcja ostateczna⁵².

W takim podejściu do rozróżniania grzechów grzech śmiertelny utożsamiałby się z aktem o charakterze opcji fundamentalnej. *„Według tych teologów grzechem śmiertelnym, oddzielającym człowieka od Boga, może być jedynie odrzucenie Boga, dokonane na takim poziomie wolności, którego nie sposób utożsamiać z aktem wyboru ani osiągnąć w drodze świadomej refleksji”*⁵³. I Papież dodaje: *„Prowadzi to do wniosku, że mierząc ciężkość grzechu należy kierować się raczej stopniem zaangażowania wolności osoby, która dany czyn popełnia, niż samą materią tego czynu”*⁵⁴.

Jan Paweł II wyjaśniając kontrowersje wokół tego zagadnienia przypomina swoje nauczanie zawarte w *„Reconciliatio et poenitentia”*. Grzech śmiertelny nie sprowadza się jedynie do opcji fundamentalnej jako wyboru sprzeciwiającego się w sposób fundamentalny samemu Bogu, albowiem trzeba mówić o nim także wtedy, *„gdy człowiek świadomie i dobrowolnie, dla jakiegokolwiek przyczyny, wybiera coś, co jest poważnym nieporządkiem. W rzeczy samej taki wybór już zawiera w sobie wzgardę Bożym przykazaniem, odrzucenie miłości Boga do ludzkości i całego stworzenia: człowiek sam się oddala od Boga i traci miłość”*⁵⁵.

⁵⁰ Por. *Good acts*, s. 1445.

⁵¹ Por. H ä r i n g, s. 198.

⁵² Por. F u c h s, *Good acts*, s. 1445.

⁵³ VS 69.

⁵⁴ *Tamże*.

⁵⁵ *Tamże*, nr 70; por. RP 17.

Ojciec św. wyjaśnia także, że sprowadzenie grzechu śmiertelnego jedynie do aktu utożsamianego z opcją fundamentalną jest odrzuceniem katolickiej nauki o grzechu śmiertelnym. Takie podejście jest wynikiem rozdzielenia opcji fundamentalnej i świadomych wyborów poszczególnych czynów. Tymczasem nastawienie podstawowe – opcja fundamentalna – może ulec zasadniczej zmianie także przez poszczególne akty, związane z wyborami konkretnymi. Przy czym Papież nie neguje, że mogą zaistnieć sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które mogłyby mieć istotny wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika. Jednakże nie ma podstaw do przeniesienia rozważań ze sfery psychologii wprost do budowania kategorii teologicznej w taki sposób, by na płaszczyźnie przedmiotowej zawęzić pojęcie grzechu śmiertelnego⁵⁶.

Można tu odwołać się do poglądów – nie do końca jasnych – H ä r i n g a, który wprawdzie stwierdza, że opcja fundamentalna jako sprzeciw wobec Boga i wobec dobra zbiega się z teologiczną koncepcją grzechu śmiertelnego, ale też dodaje, że nie powinno się negować, że w dziejach osoby są takie chwile, kiedy konkretny akt moralny może zburzyć opcję fundamentalną. Autor powołuje się zresztą tutaj na Deklarację „*Persona humana*”⁵⁷. Jednakże stwierdza na innym miejscu, że nie ma grzechu śmiertelnego bez naruszenia opcji fundamentalnej⁵⁸.

Utrata dotychczasowej opcji fundamentalnej ma niekiedy charakter powolnego procesu. Ten proces wyznacza niejako „historię” ludzkiego nieprawienia, a nawet „pre-historię” odchodzenia od wcześniej dokonanego wyboru życiowego. Nie może to jednak oznaczać osłabienia odpowiedzialności za poszczególne czyny, które wyznaczają ten proces. Tymczasem niektórzy moraliści tak dalece akcentują rolę samej opcji fundamentalnej, że nie uznają możliwości pełnej odpowiedzialności za konkretne wybory moralne⁵⁹.

Wydaje się, że mamy tu do czynienia z fałszywą próbą usprawiedliwienia wielu działań moralnych człowieka, odwołującą się w swej istocie do zasad skrajnego sytuacjonizmu etycznego. „*Na skutek pierwotnej opcji na rzecz miłości, człowiek miałby pozostawać moralnie dobrym, trwać w łasce Bożej i osiągnąć własne zbawienie, nawet gdyby poprzez niektóre swoje czyny sprzeciwiał się świadomie i w rzeczy ważnej przykazaniom Bożym przedstawionym na nowo przez Kościół*”⁶⁰.

⁵⁶ Por. *VS* 70.

⁵⁷ Por. s. 256-259; PH 10.

⁵⁸ Por. *tamże*, s. 261.

⁵⁹ Por. dla przykładu D e m m e r, s. 860.

⁶⁰ Por. *VS* 68.

3. WKŁAD PISMA ŚW. DO INTERPRETACJI OPCJI FUNDAMENTALNEJ

Samo podkreślenie nadużyć i fałszywych interpretacji wyboru fundamentalnego w odniesieniu do działania ludzkiego nie zwalnia teologów moralistów z dalszego pogłębiania doktryny dotyczącej kategorii moralnej. Tym bardziej, że drogę tę wskazuje także J a n P a w e ł II. Nie negując wkładu różnych nauk o człowieku Ojciec św. wskazuje na konieczność odwołania się do fundamentu biblijnego, stwierdzając syntetycznie, że „chrześcijańska doktryna moralna, w samych swych źródłach biblijnych, potwierdza szczególne znaczenie wyboru podstawowego”⁶¹.

W jakim sensie Pismo Św. potwierdza szczególne znaczenie wyboru podstawowego? Jest rzeczą oczywistą, że encyklika „*Veritatis splendor*” nie daje pełnej odpowiedzi na to pytanie, jednakże wskazuje na zasadniczy kierunek poszukiwania biblijnych podstaw dla koncepcji opcji fundamentalnej. Według Pisma Św. „*opcja fundamentalna – stwierdza J a n P a w e ł II – to prawdziwy wybór wolności, ściśle powiązany z określonymi czynami. Poprzez wybór podstawowy człowiek może nadać kierunek własnemu życiu i z pomocą łaski Bożej dążyć do swego celu, idąc za Bożym powołaniem. Ta możność jednak rzeczywistnie się w aktach wyboru określonych czynów, poprzez które człowiek świadomie kształtuje swoje życie zgodnie z wolą, mądrością i prawem Bożym*”⁶².

W ten sposób kategoria wyboru fundamentalnego zostaje wpisana w kontekst powołania chrześcijańskiego. Odpowiedź na to powołanie obejmuje całe życie i dlatego powinna być podejmowana na przestrzeni całego życia poprzez to wszystko, co przynoszą zmienne koleje losu i ciągle nowe sytuacje życiowe⁶³. Choć wielu autorów zgadza się na tę biblijną perspektywę powołania, to jednak wielu chciałoby się zatrzymać jedynie na intencjonalnym znaczeniu tego powołania w życiu moralnym. Na przykład niektórzy teologowie wiążą koncepcję opcji fundamentalnej wyłącznie z biblijną wizją serca ludzkiego. Słusznie twierdzą, że Bóg nie chce jedynie czynów zewnętrznych, natomiast w sercu jest niejako zapisana centralna wartość i zasadnicze ukierunkowanie życia ludzkiego wedle słów Ewangelii: „*Gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje*” (Mt 6,21)⁶⁴. Niemniej, jeśli się opcję fundamentalną sprowadzi wyłącznie do tego aspektu intencjonalnego, nie oddaje się całego bogactwa

⁶¹ *Tamże*, nr 66.

⁶² *Tamże* nr 67.

⁶³ Por. *Istota powołania chrześcijańskiego*, Red. S. S m o l e Ń s k i. Częstochowa 1984, s. 109-110.

⁶⁴ Por. H ä r i n g, s. 223-224.

biblijnego orędzia moralnego w odniesieniu do istoty wyboru fundamentalnego.

Encyklika „*Veritatis splendor*” wskazuje na konieczność odniesienia się do biblijnego nauczania na temat zobowiązania fundamentalnego i wypływających z niego konkretnych przykazań, a więc podkreśla konieczność odniesienia się do obiektywnego wymiaru moralności, zapisanego w prawie objawionym. To zobowiązanie fundamentalne odnosi się zawsze do Boga, wskazuje na konieczność wyboru Boga, konieczność przyjęcia radykalnych zobowiązań wobec Boga. W tym świetle wybór podstawowy to zawsze ostatecznie wiara, która „*działa przez miłość*” (Ga 5,6). Papież podkreśla, że fundamentalna formuła Dekalogu: „*Ja jestem Pan, twój Bóg*” (Wj 20,2), „*podkreślając pierwotny sens licznych i zróżnicowanych przepisów szczególnych nadaje moralności Przymierza charakter uniwersalności, jedności i głębi*”⁶⁵.

Wskazując na kontekst Przymierza J a n P a w e ł II pośrednio podkreśla ściśle powiązanie podmiotowego i przedmiotowego wymiaru moralności biblijnej. Wprawdzie – jak to już powyżej podkreślono – kategoria wyboru fundamentalnego została wprowadzona do teologii moralnej, by podkreślić i dowartościować personalistyczne aspekty w analizie czynu ludzkiego, ale jeśli nie ma to prowadzić do subiektywizmu moralnego, konieczne jest równoczesne dostrzeżenie całego porządku obiektywnego i przedmiotowej strony ludzkiego działania. Chodzi o to, że dostrzeżenie swoistej dwupłaszczyznowości w ludzkich wyborach (wybór fundamentalny i wybory kategorialne) znajduje także potwierdzenie i dopełnienie w obiektywnym porządku moralnym, objawionym jako zobowiązania moralne Przymierza.

Warto tutaj – choćby pokrótce – wskazać na znaczenie tzw. „*schematu Przymierza*”, czyli stałego sposobu wyrażania zobowiązań Przymierza, jaki znajduje się w wielu tekstach Starego Testamentu. W tym schemacie obok prologu historycznego wpisującego zasady moralne w kontekst wydarzeń zbawczych, istotną rolę odgrywa dwustopniowe sformułowanie zobowiązań względem Boga. Najważniejsze jest tu zobowiązanie fundamentalne („*przykazanie naczelne*”), zawsze odniesione do Boga i nadające całej moralności Przymierza charakter teocentryczny. Natomiast następujące potem przykazania szczegółowe są niczym innym, jak tylko ukonkretnieniem tego zobowiązania fundamentalnego. Oznacza to, że podstawowy wybór Izraela dotyczy zawsze fundamentalnego zobowiązania (por. Joz 24,14-25; Wj 19,3-8; Mi 6,8). Jednocześnie

⁶⁵ VS 66.

w świetle tego „schematu Przymierza” zobowiązanie fundamentalne nadaje zasadniczy sens pozostałym przykazaniom, a te różnego rodzaju przykazania szczegółowe wskazują na konkretne drogi „ucieleśnienia”,- urzeczywistnienia zobowiązania fundamentalnego⁶⁶.

To właśnie w duchu tak rozumianego Przymierza i jego zobowiązań mógł Ojciec św. napisać: „*Uznanie Pana jako Boga stanowi najgłębszą istotę, samo serce Prawa, z którego wypływają i ku któremu prowadzą nakazy szczegółowe. Przez moralność przykazań ujawnia się przynależność ludu Izraela do Pana*”⁶⁷. W innym zaś miejscu proponuje taką samą interpretację Dekalogu: „*Poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie tylko różne ujęcia jedynego przykazania, mającego na celu dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnimi i ze światem rzeczy*”⁶⁸.

Także w Nowym Przymierzu pewne zobowiązania moralne nabierają szczególnego znaczenia i można je odczytywać w duchu starotestamentalnego rozróżnienia na „przykazanie naczelne” i przykazania szczegółowe. Takiego fundamentalnego znaczenia nabiera wezwanie do pójścia za Jezusem: „*Jezusowe wezwania: „przyjdź i chodź za Mną” jest największym wywyższeniem ludzkiej wolności, a zarazem poświadcza prawdziwość i moc wiążącą aktu decyzji, które można określić mianem opcji fundamentalnej*”⁶⁹.

Taki sens trzeba widzieć również w ewangelicznych tekstach, w których pada pytanie o najważniejsze i największe przykazanie, jak również w tekstach opisujących dar nowego przykazania miłości. Albowiem wskazują one niezwykle dobitnie, że całe życie moralne „streszcza się” niejako w wypełnieniu nakazu miłości Boga i bliźniego, a wszystkie inne przykazania są mu podporządkowane⁷⁰.

Opcja fundamentalna jawi się w tej perspektywie biblijnej jako najwyższy wybór zbawczy. Chodzi wówczas o odczytanie sensu własnego życia nie w odniesieniu do takich czy innych wartości

⁶⁶ Bardziej szczegółowe informacje na ten temat znajdzie czytelnik we wcześniejszych publikacjach autora. Por. J. N a g ó r n y, *Fundamentalne zobowiązania moralne Izraela w ramach etyki Przymierza*, RTK 27:1980 z. 3, s. 5-20; tenże, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 94-97 i 111-115. Por. także: A. D i G i o v a n n i, *L'„opzione fondamentale” nella Bibbia*, W: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 60-82.

⁶⁷ VS 11.

⁶⁸ *Tamże*, nr 13.

⁶⁹ *Tamże*, nr 66.

⁷⁰ Por. N a g ó r n y, *Teologiczna interpretacja*, s. 279-302; 356-361. O ukierunkowaniu wyboru podstwowego na miłość pisze – w nawiązaniu do nauczania K. R a h n e r a – Szostek, s. 111-116.

moralnych, ale w odniesieniu do ostatecznego zbawienia, które wyraża prawda o życiu z Bogiem i w Bogu. Taka opcja powinna przenikać całe życie ludzkie. W perspektywie zbawczej łatwiej dostrzega się w niej także pewien element „pasywny”⁷¹. Człowiek wybierający życie w Przymierzu z Chrystusem powinien pozwolić się przekształcić mocą misterium paschalnego Chrystusa i jako „nowy człowiek” w Chrystusie wybierać i czynić także to, co przerasta jego naturalne siły.

Chociaż więc Pismo Św. nie mówi wprost o wyborze fundamentalnym, to rzeczywistość, którą to pojęcie wyraża, jest *implicite* zawarta w biblijnej wizji Przymierza i związanego z nim daru Prawa. Chociaż w centrum Przymierza stoi zobowiązanie fundamentalne, będące na straży wspólnoty Boga z człowiekiem, to jednak nie oznacza to odrzucenia ani pomniejszenia roli przykazań szczegółowych, wskazujących na wybory o charakterze kategorialnym. Czym byłaby taka wspólnota z Bogiem w oprciu o wybór fundamentalny, jeśli człowiek nie uznałby zwierzchności Boga we wszystkich wymiarach swego życia, do czego wzywają go wszystkie szczegółowe przykazania Przymierza. W ten sposób Pismo Św. podkreśla konieczność ścisłego powiązania tego, co kategorialne, z opcją fundamentalną. Wypełnia się ona bowiem nie inaczej jak poprzez zachowywanie przykazań⁷². Pismo Św. daje więc nie tylko jakieś ogólne podstawy dla teologicznej refleksji nad opcją fundamentalną, ale wskazuje na zasadniczy kierunek tej refleksji: powinna ona ukazać ścisły związek wyboru fundamentalnego z konkretnymi wyborami życiowymi.

4. WŁAŚCIWA RELACJA OPCJI FUNDAMENTALNEJ I KONKRETNICH WYBORÓW ŻYCIOWYCH

Wielu moralistów przyznaje, że z racji powiązania problematyki opcji fundamentalnej z psychologią, konieczne jest znalezienie drogi spekulatywnej dla wyjaśnienia relacji tego, co transcendentalne z tym, co kategorialne z jednej strony, a także relacji tego, co centralne i tego, co peryferyjne w życiu ludzkim – z drugiej. Jeśli tego się nie rozwiąże w sposób poprawny na płaszczyźnie teologicznej, kategoria opcji fundamentalnej rodzi nieporozumienia nade wszystko co do statusu szczegółowych wyborów w życiu moralnym⁷³.

⁷¹ Por. G o f f i, s. 421.

⁷² Por. D i G i o v a n n i, s. 72-79.

⁷³ Por. D e m m e r, s. 861. Wiele miejsca tej sprawie poświęca S z o s t e k, por. szczeg. s. 116-118.

Jednakże szczegółowe rozwiązania tego zagadnienia – jak wynika to z powyższych rozważań – nie zawsze prowadzą do zachowania obiektywnego wymiaru moralności chrześcijańskiej.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie ta perspektywa wyznacza zasadniczy kierunek rozważań J a n a P a w ł a I I na temat opcji fundamentalnej. Rozważając dialog Jezusa z bogatym młodzieńcem, dialog, który toczy się w pewnym sensie w każdej epoce dziejów, Ojciec św. podkreśla, że pytanie o przykazania nie dotyczy wyłącznie przedmiotowej strony działania ludzkiego, ale jest pytaniem o sposób uznania świętości Boga. Przykazanie nie zamyka się więc w swojej treści, ale odnosi się zawsze do Boga⁷⁴.

Papież pisze o tym jeszcze dobitniej: „Trzeba zatem stwierdzić, że tak zwana opcja fundamentalna, o ile jest czymś różnym od jakiegś nieokreślonej intencji, nie ujętej jeszcze w formę zobowiązującą dla wolności, urzeczywistnia się zawsze poprzez świadome i wolne decyzje. Właśnie dlatego ta opcja zostaje odwołana wówczas, gdy człowiek wykorzystuje swą wolność, by dokonywać świadomych wyborów sprzecznych z nią, a dotyczących poważnej materii moralnej”⁷⁵.

Także ci moralisci, którzy uznają opcję fundamentalną za wielkość „a-tematyczną”, przyznają, że ta opcja niejako „tematyzuje się”, konkretyzuje się w wyborach kategorialnych. Ale od razu dodają, że istnieją tu różne stopnie zobowiązania i samookreślenia, przez co faktycznie osłabiają ich wzajemne powiązanie⁷⁶. Można tutaj przykładowo odwołać się do poglądów H ä r i n g a, który stwierdza, że opcja fundamentalna nie może się potwierdzać ani osłabiać, ani też zmieniać inaczej, jak tylko w powiązaniu z decyzjami, które nazywa „podstawowymi”. H ä r i n g wiąże opcje nie tyle z wyborami konkretnymi, co nade wszystko z wielkimi decyzjami życia, które stanowią niejako „ogniwo pośrednie” pomiędzy opcją jako taką, a wyborami konkretnymi⁷⁷.

H ä r i n g stwierdza bowiem, że nie każdy akt wolny jest pełnym wyrazem osoby i przytacza tutaj dwie racje. Po pierwsze – według niego – wielu decyzji życiowych sumienie człowieka nie uznaje za tak ważne, aby angażować w nie pełną wolność. Po drugie, także wtedy, gdy jest sformułowana szczerza i ważna intencja fundamentalna, pozostają w osobie różne obszary i tendencje, które nie są jeszcze przeświecone i w pełni przekształcone przez opcję fundamentalną⁷⁸. Widać wyraźnie, że w takim rozumieniu opcji akcent pada prawie

⁷⁴ Por. *VS* 13.

⁷⁵ *Tamże*, nr. 67.

⁷⁶ Por. *D e m m e r*, s. 861.

⁷⁷ Por. s. 228-233.

⁷⁸ Por. s. 234-244.

wyłącznie na intencję fundamentalną i na psychologiczne przeżywanie określonych decyzji przez człowieka, natomiast prawie zupełnie zanika odniesienie do przedmiotowej wartości poszczególnych aktów ludzkich. Jeśli nawet prawdą jest, że brak jest koherencji pomiędzy opcją fundamentalną a peryferyjną sferą osoby (wyrażoną w wyborach i działaniach kategorialnych) i że potrzeba pewnego czasu, aby dojść do pełnej tożsamości i do integracji w całościowym nastawieniu moralnym człowieka⁷⁹, to na tej drodze nie można uzasadniać przesadnego rozdzielenia tych dwu perspektyw dla działania moralnego.

Albowiem mimo wszystko istnieje ścisła zależność pomiędzy wyborem zasadniczym a normalnym działaniem moralnym. Czyny konkretne zgodne z opcją fundamentalną są jednocześnie jej utrwaleniem i umocnieniem, natomiast czyny niezgodne z opcją fundamentalną osłabiają ją, a nawet prowadzą do jej przekreślenia. Ta zależność jest tak daleko posunięta, że nawet w pojedynczym czynie możliwe jest przekreślenie opcji fundamentalnej. Dlatego też istnieje obowiązek nieustannego podtrzymywania opcji fundamentalnej poprzez konkretne wybory moralne⁸⁰.

Opcja fundamentalna rodzi się z wyborów konkretnych, w nich się ucieleśnia i poprzez nie odnawia, a zarazem jest dla nich siłą determinującą⁸¹. Oderwanie opcji fundamentalnej od wyboru treściowo określonych czynów jest zawsze jakimś zaprzeczeniem osobowej jedności i niepodzielności podmiotu moralnego. Dlatego też koncepcja opcji fundamentalnej nie uwzględniająca bezpośrednio możliwości stojących za tym wyborem, ani określonych konsekwencji, nie oddaje prawdy o rozumnej celowości wpisanej w naturę działania człowieka.

Konkretne wybory moralne nabierają więc charakteru swobodnego przedłużenia opcji fundamentalnej i są zawsze jakąś jej „interpretacją”. Innymi słowy, wybór fundamentalny przybiera formę coraz bardziej konkretną poprzez poszczególne etapy pośrednie wyznaczone przez wybory konkretne. Historia personalna wydaje się więc postępującym uwyrażnieniem opcji fundamentalnej. W ten sposób człowiek rozumie, interpretuje i porządkuje to wszystko, co składa się na jego koleje losu tworząc z tego wszystkiego projekt życia. Człowiek objawia się więc jako „ojciec” własnych dziejów.

Warto jednak dodać, że człowiek nie jest w stanie w swoim życiu nieustannie i bez żadnych trudności potwierdzać swej opcji fun-

⁷⁹ Por. tamże, s. 234.

⁸⁰ Por. *Istota powołania chrześcijańskiego*, s. 110.

⁸¹ Por. G o f f i, s. 420.

damentalnej, albowiem w jego wyborach konkretnych pojawiają się zawsze pewne trudności i uwarunkowania, które pochodzą z pewnych dyspozycji nie do końca kontrolowanych i trudnych do kontroli. Stąd towarzyszące człowiekowi poczucie niepewności, czy potrafi on w swoim doczesnym życiu wyrazić wszystko to, co rozpoznał i uznał przez wiarę i miłość jako swój fundamentalny wybór⁸². Jednakże świadomość tych ograniczeń nie może prowadzić do pomniejszenia znaczenia przedmiotu czynów konkretnych. Nie można ich sprowadzić jedynie do roli pewnych „znaków” intencji podstawowej⁸³.

Trzeba też dodać, że opcja fundamentalna nie zawsze jest zdolna koordynować całą egzystencję w sposób jednoznaczny i logiczny. Dlatego też ocena moralna postępowania człowieka nie zależy jedynie od opcji fundamentalnej, ale także od pojedynczych czynów rozważanych w ich szczegółowej podmiotowości. Nie wolno też mylić opcji fundamentalnej z wyborami kategorialnymi o wielkim znaczeniu lub mającymi charakter projektu życiowego. Są naturalnie takie decyzje, które w istotny sposób wpływają na kształt realizacji powołania życiowego, ale one się nie identyfikują z opcją fundamentalną. Ta bowiem jest bardziej pierwotna i rzutuje na te wybory. Ale też te wybory wyznaczające projekt życia mogą modyfikować opcję fundamentalną⁸⁴.

Opcja fundamentalna staje się więc istotnym elementem w interpretacji działania moralnego wówczas, kiedy urzeczywistnia się ona w tymże działaniu, a więc w praktyce życia chrześcijańskiego, a nie zatrzymuje się na ogólnikowej intencjonalności. Stąd stwierdzenie Jana Pawła II: „*W rzeczywistości o moralnym znaczeniu ludzkich czynów nie decyduje jedynie intencja, ogólne nastawienie czy opcja fundamentalna, rozumiana jako intencja, która nie ma ściśle określonej i zobowiązującej treści lub której nie towarzyszy realny wysiłek wypełniania różnych powinności życia moralnego*”⁸⁵.

Naturalnie, życie moralne – jak to na innym miejscu potwierdza Jan Paweł II – ma charakter głęboko „teologiczny”, co wyraża się w świadomym przyporządkowaniu ludzkich czynów najwyższemu dobru i ostatecznemu celowi człowieka. „*Ale to przyporządkowanie czynów ostatecznemu celowi – podkreśla Papież – to nie wymiar subiektywny, zależny wyłącznie od intencji. Zakłada ono, że czyny te same w sobie mogą zostać przyporządkowane owemu celowi*”

⁸² Por. Günthör, s. 494 [nr 516].

⁸³ Por. tamże, s. 513 [nr 537].

⁸⁴ Por. G o f f i, s. 420-421.

⁸⁵ VS 67.

*dzięki swej zgodności z autentycznym dobrem moralnym człowieka, chronionym przez przykazania*⁸⁶. Dlaczego nie wystarczy dobra intencja, ale musi za nią iść prawidłowy wybór czynów-środków? Otóż chodzi o to, „*że ludzki czyn zależy od swego przedmiotu to znaczy od tego, czy może on zostać skierowany ku Bogu [...]. Czyn jest zatem dobry, jeśli jego przedmiot odpowiada dobru osoby przez to, że uwzględnia dobra, które są dla niej istotne z punktu widzenia moralnego*”⁸⁷.

Wbrew niektórym opiniom – zwrócenie uwagi na przedmiotową stronę czynu ludzkiego w katolickiej nauce moralnej wcale nie oznacza lekceważenia wewnętrznej „teleologii” działania, lecz jest podkreśleniem, że „*dążenie do dobra jest prawdziwe tylko pod warunkiem poszanowania istotnych elementów ludzkiej natury*”⁸⁸. Nieco dalej Ojciec św. powraca jeszcze raz do tego zagadnienia i stwierdza: „*Pierwszym i decydującym elementem oceny moralnej jest przedmiot ludzkiego czynu, który decyduje o tym, czy można go przyporządkować ostatecznemu dobru i celowi, jakim jest Bóg. To przyporządkowanie rozum dostrzega w samym byciu człowieka, rozpatrywanego w świetle całej prawdy o nim, czyli w jego naturalnych skłonnościach, jego dążeniach i celach, mających zawsze także wymiar duchowy: to właśnie one stanowią treść prawa naturalnego*”⁸⁹.

To odniesienie opcji fundamentalnej do konkretnego życia chrześcijańskiego, a więc do konkretnych wyborów życiowych, Papież rozpatruje w podwójnej perspektywie, a więc w odniesieniu do nakazów i zakazów moralnych. Otóż w przypadku pozytywnych nakazów moralnych człowiek powinien roztropnie ocenić, czy odnoszą się one do danej sytuacji, czy też może trzeba odwołać się do ważniejszych lub pilniejszych powinności wyznaczonych innymi przykazaniami moralnymi. Natomiast w przypadku zakazów, a więc przykazań moralnych negatywnych, nie istnieje możliwość odwołania się do uprawnionych wyjątków, a więc nie istnieje uprawniona możliwość „tworzenia” norm sprzecznych z tymi zakazami.

Niezależnie od ukazywania istotnego wkładu, jaki wnosi kategoria opcji fundamentalnej do personalistycznej interpretacji czynu ludzkiego, trzeba jednak stwierdzić, że ta kategoria – sama w sobie – nie jest w stanie wyjaśnić w sposób satysfakcjonujący złożonego fenomenu czynu ludzkiego. Być może błąd polega na tym, że widzi się jedynie opcję fundamentalną i wybory konkretne, bez uwzględniania istot-

⁸⁶ *Tamże*, nr 73.

⁸⁷ *Tamże*, nr 78.

⁸⁸ *Tamże*.

⁸⁹ *Tamże*, nr 79.

nego „przejścia” pomiędzy nimi. Tymczasem dobro jako takie, które jest przedmiotem opcji fundamentalnej, rozkłada się treściowo na szeroką gamę wartości, którym odpowiadają różne postawy moralne. Być może ukazanie opcji fundamentalnej jako źródła postaw moralnych pozwoliłoby na lepsze wyjaśnienie tego „przejścia” do wyborów kategorialnych, a więc do konkretnego działania moralnego.

Może się zdarzyć – poprzez błędny wybór konkretny – że opcja fundamentalna skonkretyzuje się w czynie, który obiektywnie jest czynem złym, choć człowiek subiektywnie będzie przekonany, że we właściwy sposób potwierdza swą opcję fundamentalną. Ale możliwość takiego błędu ma swoje granice, jeśli pamięta się, że człowiek nie jest pozostawiony sam sobie, lecz przynależny do wspólnoty Przymierza i może czerpać z nauczania Kościoła. Pewne normy podstawowe nie mogą być pominięte przez nikogo (Papież mówi w tym kontekście o normach negatywnych). Nie można więc twierdzić, że opcja fundamentalna może się wyrazić w dowolnym czynie, albowiem wówczas wszelkie wybory konkretne miałyby same z siebie charakter ambiwalentny i zależałyby wyłącznie od intencji fundamentalnej. Prowadziłyby to prędzej czy później do etyki sytuacyjnej.

Wszystkie wartości moralne opierają się na wartości podstawowej, a więc na dobru jako takim, a ostatecznie na Bogu, który jest pełnią wszelkiej miłości. Jednakże nie wynika z tego, że samo rozpoznanie wartości podstawowej i opowiedzenie się za nią poprzez wybór fundamentalny gwarantuje wprost właściwe zrozumienie wszelkich typów wartości, a więc także właściwe wybory kategorialne.

ZAKOŃCZENIE

W opcji fundamentalnej, która ma charakter chrześcijański, człowiek opowiada się za Bogiem osobowym, dokonuje wyboru, który jest odpowiedzią na uprzednio rozpoznaną miłość. Człowiek wydaje się wtedy mówić Bogu: Jesteś Tym, który ogarnia i napełnia moje życie, a ja w pełni przyjmuję to i powierzam Ci całe moje życie. Wszystko, czym jestem i kim mogę się stać, powierzam Tobie i przez to wszystko jestem ukierunkowany na Ciebie, ze wszystkim przynależę do Ciebie. Dobro absolutne domaga się absolutnego oddania.

Dlatego nie do pomyślenia – w perspektywie objawienia chrześcijańskiego – byłoby ujmowanie tej opcji fundamentalnej w taki sposób, że prowadziłyby to do rozdarcia i sprzeczności w odniesieniu do konkretnego postępowania chrześcijanina. Czyż prawdziwie wierzący człowiek mógłby w pełni świadomie mówić: Ty, Boże, jesteś

dla mnie wszystkim, ale ja zachowuję sobie możliwość opowiedzenia się w konkretnych sprawach mego życia inaczej niż Ty do tego wzywasz?

Warto na koniec podkreślić zdecydowanie, że w porządku zbawienia niemożliwe jest ujmowanie opcji fundamentalnej jedynie jako kategorii czysto naturalnej. Chrześcijanin nie może więc zapominać, że jest ona wyrazem nadprzyrodzonego ukierunkowania na Boga. Chrystus – centrum życia chrześcijańskiego – nie jest jedynie „nieruchomym” punktem dojścia, nie jest jedynie celem, ku któremu zmierza życie „nowego człowieka”. Chrystus jest także na początku tej drogi, a jednocześnie stale towarzyszy temu, który jest w drodze.

Fundamental option and particular moral decisions

Summary

The third part of the II chapter of the encyclical letter „*Veritatis splendor*” (65-70) is the starting point for this paper. First the author presents the idea of the fundamental option in today’s moral theology. The contribution of some philosophical trends and of human sciences is stressed here with regard to this concept as well as to its meaning for the personalistic interpretation of human action (1).

Then the author points out the abuse of the category of fundamental option as shown in the encyclical (2). To emphasize the positive aspects of fundamental option he indicates the biblical premises that enable the proper interpretation of the theory. A special attention is paid to the context of the Covenant and the role of the so called Covenant’s fundamental command (3). In the last part of the paper the author shows that only the close connection between fundamental option and particular (categorical) moral choices leads to the proper understanding of the role of the fundamental option in a Christian’s moral life.

Janusz Nagórny