

EDWARD TOROŃCZAK SJ

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie

WYBÓR PODSTAWOWY A KONKRETNE WYBORY MORALNE

Należy podkreślić, że koncepcja wyboru podstawowego¹ pojawiła się w tzw. nowej teologii moralnej po to, by głębiej wyjaśnić zależność pomiędzy osobą a działaniem moralnym. Zasadniczym celem wielu współczesnych moralistów było odejście od reistycznej i legalistycznej interpretacji czynu ludzkiego, by bardziej wydobyc personalistyczny wymiar działania moralnego. Teologom moralistom chodziło przede wszystkim o ukazanie dynamicznej roli podmiotu działającego w kontekście pojedynczych wyborów i aktów moralnych. Doprowadziło to jednak do pewnych nadużyć w interpretacji doktryny moralnej Kościoła, czego wyrazem były tendencje „rozdzielające” moralność osoby od moralności jej czynów, co prowadziło w konsekwencji do „rozdzielenia” wiary od moralności. W ten sposób kategoria wyboru podstawowego stała się zarzewiem wielu dyskusji teologicznomoralnych, które z jednej strony były próbą posoborowej odnowy teologii moralnej, ale z drugiej strony doprowadziły one do konfliktu z nauczaniem moralnym Kościoła. W związku z tym rodzi się potrzeba analizy niektórych ujęć wyboru podstawowego u wybranych przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, by następnie dokonać ich krytycznej oceny. Wydaje się zatem, że jedynie w przypadku wyjaśnienia, jaka jest rzeczywista relacja pomiędzy wymiarem transcendentnym a wymiarem kategorialnym działania moralnego człowieka, będzie można uchwycić w całej pełni integralny wymiar moralności chrześcijańskiej.

1. Tendencje „rozdzielające” wybór podstawowy od konkretnych decyzji moralnych

Niektórzy przedstawiciele „rozdzielającego” ujęcia wyboru podstawowego uważają, że podświadomość człowieka może zawierać taki wybór, który jest nie tylko różny od powierzchownych poruszeń duszy, lecz także od aktów spełnianych z pełną świadomością. Prowadzi to jednak do relatywizacji aktów kategorialnych,

¹ We współczesnych rozważaniach teologicznomoralnych na określenie wyboru podstawowego używa się również takich pojęć, jak: wybór fundamentalny, decyzja podstawowa, wybór zasadniczy, fundamentalny wybór życia, projekt życia, fundamentalna orientacja (kierunek) życia czy wreszcie opcja fundamentalna.

uznając je za moralnie obojętne². To z kolei pokazuje, że uchwycenie właściwego powiązania wyboru podstawowego i konkretnych decyzji moralnych sprowadza się do wyjaśnienia relacji pomiędzy tym, co transcendentalne, a tym, co kategoriałne. Inaczej rzecz ujmując, chodzi o ukazanie prawidłowej relacji pomiędzy sferą centralną i obszarami peryferyjnymi działania moralnego. Brak rozwiązania tej kwestii prowadzi do wielu nieporozumień co do statusu konkretnych decyzji i aktów moralnych³.

Wielu teologów moralistów uważa, że trzeba unikać prostej identyfikacji decyzji podstawowej z jej konkretną manifestacją. Niewątpliwie konkretne decyzje moralne są w sposób nierozzerwalny powiązane z decyzją podstawową, lecz żaden konkretny akt moralny nie może wyrazić w sposób wyczerpujący wartości wyboru fundamentalnego, ponieważ on je transcenduje. Tak zinterpretowany wybór podstawowy i konkretne decyzje moralne ujawniają „niedający się obliczyć osobowy nadmiar”, który manifestuje się w każdej konkretnej decyzji i działaniu moralnym, lecz nie może się w nich wyrazić i urzeczywistnić w sposób wyczerpujący, dopóki człowiek poddany jest historycznym uwarunkowaniom ludzkiej egzystencji⁴.

S. Dianich zwraca uwagę na fundamentalny dynamizm osoby, w której istnieje pierwotne pragnienie szczęścia człowieka, stanowiące bodziec do jego samorealizacji. To właśnie ten pierwotny dynamizm osoby stanowi wyłączny „substrat”, w którym można odnaleźć kategorię wyboru podstawowego. Występuje on w tych aktach moralnych, których jedynym motywem działania jest pierwotna tendencja dążenia natury ludzkiej w stronę celu ostatecznego (szczęścia). Dlatego też wybór podstawowy nie może być motywowany przez uprzednie akty moralne, lecz jedynie przez pierwotny dynamizm natury ludzkiej – dążenia do szczęścia⁵. A to oznacza, że siła przyciągania jednorazowo wybranego kiedyś celu ostatecznego jest obecna we wszystkich aktach woli, co tym samym pozwala mówić o potencjalnej intencji. W ten sposób w decyzji fundamentalnej, a także w następujących po sobie pojedynczych aktach moralnych jest obecna siła ostatecznego celu przez podstawową intencję⁶. Można zatem przyjąć, że podstawowa intencja jest zasadniczą dynamiką kontynuacji wyboru podstawowego⁷.

Zdaniem wielu moralistów konkretne decyzje moralne, określane jako decyzje drugiego stopnia, następujące po wyborze podstawowym, nie posiadają takiej samej

² Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moral-theologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 323, 324.

³ Por. J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1994, 32, nr 1, s. 77; S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 283–285.

⁴ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 218.

⁵ Por. S. Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, „La Scuola Cattolica” 1964, 92, z. 3, s. 205–210.

⁶ Por. H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg–Basel–Wien 1966, s. 46.

⁷ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 215.

wartości jak pierwotna decyzja podstawowa. W ich przekonaniu, to właśnie podstawowa intencja, która obecna jest w konkretnych działaniach moralnych, kształtuje kierunek życia człowieka, stając się wewnętrzną siłą pociągającą wolną wolę i poznanie do konkretnego przedmiotu, do każdego dobra, a ostatecznie do Boga⁸. Precyzuje to J. Fuchs, dla którego intencjonalność dotyczy przede wszystkim transcendentalnych podstaw, a nie jest motywowana postawą kategorialnego postępowania. Według niego intencjonalność chrześcijańska odnosi się do najgłębszego wymiaru osoby ludzkiej, czyli wymiaru wyboru transcendentalnego, poprzez który człowiek urzeczywistnia swoją wolność fundamentalną wobec Absolutu⁹. W tym kontekście wydaje się zrozumiałe stwierdzenie K. Demmery, który podkreśla, że tożsamość człowieka jest kształtowana właśnie przez transcendentalną podmiotowość (wolność transcendentalną). W związku z tym potrzebna jest hermeneutyka głębi, aby zrozumieć znaczenie poszczególnych aktów moralnych w świetle kontekstu tworzącego osobę w jej całości¹⁰. Wydaje się, że prowadzi to jednak do jednostronnego umieszczenia wyboru podstawowego w „centrum” osoby, przemieszczając konkretne decyzje moralne na jej „peryferia”.

Również B. Häring widzi potrzebę wyraźnego odróżnienia wyboru podstawowego od wyborów i aktów kategorialnych. Jego zdaniem, to wybór podstawowy nadaje ważnym decyzjom moralnym charakter wolności podstawowej. Twierdzi on jednak, że nie we wszystkich fundamentalnych decyzjach życia, obiektywnie ważnych (małżeństwo, kapłaństwo itp.), występuje wybór podstawowy¹¹. To z kolei ukazuje, że niektóre decyzje moralne mogą dokonać się na takiej powierzchni osobowości, iż nie angażują wolności fundamentalnej. W ten sposób B. Häring relatywizuje wartość moralną konkretnych aktów, ponieważ to wybór fundamentalny nadaje im moralne znaczenie. Zatem to nie obiektywna ważność konkretnych decyzji moralnych, ale osobiste samookreślenie osoby będzie determinowało wartość moralną wyboru podstawowego¹². Prowadzi to do przyznania pierwszorzędnej roli w ocenie czynu moralnego nie aspektowi obiektywnemu, lecz aspektowi subiektywnemu – intencji podmiotu, co ma ogromne konsekwencje w sposobie ujęcia moralności chrześcijańskiej.

W tym kontekście warto zastanowić się dokładniej nad tym, czy naprawdę istnieje taki wybór podstawowy, którego intencjonalność wpływa na inne wybory moralne i manifestuje się w określonym kierunku życia. Czym w rzeczywistości jest wybór podstawowy, a czym jest intencja fundamentalna? Pytania te inspirują J. B.

⁸ Por. H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun...*, s. 166.

⁹ Por. J. Fuchs, *Czy istnieje moralność specyficznie chrześcijańska*, tłum. L. Bobiatyński, [w:] *Teologia moralna*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1974, s. 177.

¹⁰ Por. K. Demmer, *Opzione fondamentale*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnioni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 854–856.

¹¹ Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, tłum. Renato Volante, t. 1, Roma 1980, s. 202.

¹² Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teologia moral*, Roma 1995, s. 106.

Libanio do poszukiwania właściwej odpowiedzi na przedstawione trudności¹³. Jego zdaniem, wybór podstawowy tworzy intencję fundamentalną jako zamierzoną siłę, która wpływa i formułuje następne decyzje moralne człowieka. Z tego też względu zarówno wybór podstawowy, jak i intencja fundamentalna określają kierunek życia człowieka. To właśnie ten kierunek życia przyjęty przez człowieka jest manifestacją wyboru fundamentalnego, który wyraża się w konkretnych aktach moralnych¹⁴. Jednak w takim ujęciu moralność nie pochodziłaby z tego, co dzieje się w konkretnych aktach moralnych, ale pochodziłaby z sytuacji moralnej osoby, która zostałaby wcześniej określona przez wybór fundamentalny. W ten sposób ogranicza się działanie ludzkiej wolności do przypadków, w których człowiek obejmuje całość swojego życia wobec Absolutu, zaś osobistą historię ludzką redukuje się do poziomu czegoś nieznaczącego.

Trudności w dokładnym określeniu wzajemnych uwarunkowań pomiędzy wyborem podstawowym a konkretnymi aktami moralnymi próbuje się rozwikłać przez zwrócenie uwagi na te elementy aktu moralnego, które wpływają na budowę postawy moralnej w człowieku. Wychodzi się z założenia, że na akty moralne należy patrzeć nie tylko pod kątem ich jednorazowości i przemijalności, ale należy je widzieć w perspektywie elementów wchodzących w strukturę postawy moralnej (cnoty). W takim rozumieniu cnota, podobnie jak i wybór podstawowy, spełnia funkcję jednoczącą poszczególne akty moralne, czyniąc je aktami naprawdę ludzkimi. Dlatego też niektórzy teologowie moraliści stawiają wręcz znak równości pomiędzy cnotą i wyborem podstawowym, czyli opcją fundamentalną. Twierdzą oni, że „*virtus est optio fundamentalis continuata*”¹⁵.

W rozumieniu M. Vidala, głównym zadaniem myśli moralnej jest przedstawienie zbioru postaw chrześcijańskich i uporządkowanie ich w zależności od tego, jak angażują one wybór podstawowy (opcję fundamentalną)¹⁶. Ostatecznie M. Vidal zastąpił pojęcie cnoty (*habitus*) pojęciem postawy moralnej. Jego zdaniem, postawa moralna nie jest kategorią autonomiczną, lecz pozostaje w ścisłym związku z wyborem podstawowym i konkretnymi aktami moralnymi. Z jednej strony jest ona zajęciem określonego stanowiska w stosunku do konkretnej rzeczywistości i w tym sensie konkretyzuje ona wybór podstawowy. Z drugiej strony informuje ona o szczególności aktu moralnego, który jest odpowiedzią człowieka na określoną sytuację egzystencjalną¹⁷.

Wydaje się jednak, że M. Vidal nadał aktowi moralnemu „nowe” znaczenie, łącząc go z postawą moralną i wyborem podstawowym. W jego rozumieniu akt moralny posiada udział w określeniu moralności ludzkiej, ale nie jest on jedyną i decydującą instancją moralności. Dzięki temu, że w akcie ludzkim skupia się postawa

¹³ Por. J. B. Libanio, *Peccato e opzione fondamentale*, tłum. M. P. Angeloni, Assisi 1977, s. 63, 64.

¹⁴ Por. tamże, s. 64, 65.

¹⁵ H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun...*, s. 163; F. Bogdan, *Wybór zasadniczy w religijno-moralnym życiu człowieka*, [w:] *Być człowiekiem*, t. 3: *Powołanie człowieka*, Poznań-Warszawa 1974, s. 170.

¹⁶ Por. M. Vidal, *Moral de actitudes*, t. 1: *Moral fundamental*, Madrid 1981, s. 662.

¹⁷ Por. tamże, s. 333–335.

moralna i wybór podstawowy, nabywa on wartości moralnej i charakteru mediacyjnego, ujawniając samookreślenie osoby wobec konkretnej rzeczywistości¹⁸. W ten sposób budowanie moralności wokół postaw moralnych pozwala – M. Vidalowi – odchodzić od moralności opartej na legalizmie, by koncentrować moralność na osobie jako podmiocie działania moralnego. To z kolei prowadzi do stwierdzenia, że w ujęciu M. Vidala postawa moralna i wybór fundamentalny należą do podstawowych kategorii wyrażających dynamizm moralny chrześcijanina¹⁹. Ostatecznie M. Vidal uważa, że powiązanie aktu ludzkiego z postawą moralną i wyborem podstawowym pozwala rozważyć akt moralny poza jego materialnością²⁰.

W tym duchu wypowiada się również S. Dianach, który dochodzi do przekonania, że wybór podstawowy poza tym, iż jest aktem dobrym lub złym, przede wszystkim czyni dobrym lub złym człowieka. Stwarza w nim nową sytuację metafizyczną, która nadaje zasadniczy kierunek życiu człowieka, stawiając go w nowej pozycji względem Boga²¹. W nieco inny sposób autor mówi, że wybór fundamentalny tworzy centrum sytuacji etycznej w człowieku i to dzięki niemu jest przewyższony cały atomizm czynów moralnych²². Przez swoje rozważania dotyczące wyboru podstawowego S. Dianach podkreśla nie tylko ważność dynamizmu moralnego osoby, lecz w rzeczywistości przenosi kryterium moralności poza obszar materialny konkretnego aktu moralnego²³. W ten sposób decydującym kryterium moralności ludzkiej nie jest już wymiar obiektywny (przedmiotowy), ale wymiar subiektywny (podmiotowy) ludzkiej moralności.

Trudności w określeniu decydującego kryterium oceny moralnej postępowania człowieka można odnaleźć również w myśli J. Fuchsa. Zastanawia się on nad tym, w jaki sposób można odróżnić zło charakteryzujące osobę od zła przypisywanego jej czynom²⁴. Uważa on, że głównym dziełem Jezusa było odkupienie człowieka, czyli wyzwolenie go z wewnętrznej autoalienacji grzechu. Jezusowi w pierwszej kolejności chodziło o zbawienie ludzi i ich moralną dobroć, a dopiero w konsekwencji tego o nauczanie ich właściwego postępowania w życiu indywidualnym i społecznym. Przykładem tego może być nacisk Jezusa na konieczność nawrócenia się człowieka, dokonującego się w najintymniejszym centrum osoby, w którym może ona stać się moralnie dobrą (por. Mt 5–7). Dlatego też J. Fuchs postuluje, by odróżnić „dobro” w sensie osobistego bycia moralnie dobrym od „dobra” w sensie właściwego (słusznego) postępowania. W pierwszym znaczeniu przymiotnik „moralny” odnosi się do zbawienia człowieka, ponieważ ten, kto na serio nie troszczy się o „dobro”, nie przyjął ofiarowanej przez Boga wewnętrznej

¹⁸ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 117, 118.

¹⁹ Por. M. Vidal, *Moral de actitudes...*, s. 656.

²⁰ Por. tamże, s. 333–335.

²¹ Por. S. Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali...*, s. 210–212.

²² Por. tenże, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968, s. 290.

²³ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 53.

²⁴ Por. J. Fuchs, *Moralność – osoba i czyn*, tłum. P. Jasiński, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 11, s. 193.

łaski nawrócenia. Jeśli natomiast pytanie o „dobro” dotyczy właściwego (słusznego) postępowania na tym świecie, to nie chodzi w nim bezpośrednio ani o moralne dobro osoby, ani o jej zbawienie²⁵. W przekonaniu J. Fuchsa zasadniczą kwestią moralną jest to, w jaki sposób osoba dysponuje sobą jako całością, to znaczy w wolności podstawowej (transcendentalnej), by w ten sposób samookreślić siebie jako dobrą lub złą moralnie²⁶.

Zdaniem J. Fuchsa, problem wolności podstawowej (transcendentalnej) jest ostatecznie kwestią dobroci lub zła moralnego osoby, gdyż „o dobroci czy niegodziwości człowieka nie decydują same w sobie jego złe czy dobre uczynki lub cele ani suma dobra, jaka się mieści w wykorzystaniu przez niego wolności wyboru. Decydującym czynnikiem jest tu raczej stopień, w jakim jednostka jako osoba, swobodnie wybierając złe lub dobre uczynki i cele, określa siebie jako całość, to znaczy, w swej podstawowej wolności, określa w ten sposób siebie jako złą lub dobrą, i zgodnie z tym określeniem porządkuje swoje cele i czyny”²⁷. Dokonane przez J. Fuchsa rozróżnienie pomiędzy moralnością transcendentalną a kategoriałną doprowadza do rozróżnienia osoby od aktu moralnego, a to wydaje się sugerować istnienie podwójnego osądu moralności: dobroci i słuszności moralnej. W takim ujęciu nie zawsze dobro, które ma miejsce w głębokim akcie samourzeczywistnienia osoby, przekłada się w sposób konieczny na słuszność decyzji w konkretnym akcie kategoriałnym (moralnym)²⁸.

W tym kontekście A. Fumagalli podkreśla, że pewne ujęcia teologiczne, które posiadają swoje źródło w filozofii I. Kanta²⁹, gdzie jest mowa o tym, co transcendentalne i kategoriałne, mogą rodzić „tendencje dysocjacyjne”³⁰. To ukazuje, że błędna interpretacja wyboru fundamentalnego może prowadzić do obniżenia wartości etycznej konkretnych działań moralnych, co w konsekwencji może doprowadzić do błędnej interpretacji całego dynamizmu moralnego człowieka. Jeśli przyjęłoby się, że wybór fundamentalny jest aktem stałym w sobie, istniejącym w następujących po sobie wyborach, to mogłoby się pojawić wrażenie, że wartość moralna konkretnych aktów jest niejako z góry określona przez wybór pod-

²⁵ Por. tamże, s. 197–199.

²⁶ Por. J. F u c h s, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Roma–Brescia 1970, s. 115–119.

²⁷ J. F u c h s, *Podstawowa wolność a moralność*, tłum. E. Krasnowolska, [w:] *Teologia moralna...*, s. 98.

²⁸ Por. J. F u c h s, *Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale*, Roma 1996, s. 33–35; por. też E. T o r o Ń c z a k, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka*, [w:] *Formacja moralna – formacja sumienia*, red. J. Nagórny, T. Zadykowicz, Lublin 2006, s. 231–234.

²⁹ Zasadniczą konsekwencją filozofii transcendentalnej jest rozerwanie więzi pomiędzy wiarą a moralnością. Ma to swoje źródło w pokantowskiej epistemologii transcendentalnej. Spowodowane jest to tym, że filozofia transcendentalna przyjmuje prymat podejścia poznawczego nad przedmiotowym, czego skutkiem jest zagubienie realistycznego pojęcia prawdy, a tym samym przekreśla się obiektywny charakter moralności. Por. *Aspekty i konteksty encykliki „Veritatis splendor”*. *Fragmety dyskusji po referacie ks. prof. Andrzeja Szostka MIC*, [w:] *Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, red. I. Skubiś, J. Merecki, Częstochowa 1994, s. 71, 72.

³⁰ Por. A. F u m a g a l l i, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Milano 1997, s. 329.

stawowy. W praktyce mogłoby to oznaczać, że człowiek jest w stanie raz na zawsze rozwiązać swoje życie moralne. W związku z tym niezwykle ważne wydaje się określenie właściwej relacji pomiędzy wyborem podstawowym a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi, jeśli chce się zachować integralne rozumienie moralności chrześcijańskiej.

2. Właściwa relacja wyboru podstawowego do konkretnych decyzji moralnych

W związku z tendencjami „rozdzielającymi” wymiar transcendentalny (podstawowy) od wymiaru kategorialnego działania ludzkiego, należy podjąć intelektualny wysiłek uchwycenia właściwej relacji pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi decyzjami moralnymi. Wydaje się, że Ph. Delhaye i D. Tettamanzi słusznie krytykują „moralność jednej opcji fundamentalnej”, gdy głosi ona arbitralność konkretnych decyzji moralnych albo zwalnia z oceny wartościującej akty kategorialne. Trzeba jednak wpieryw rozważyć, czy do tego rzeczywiście dążyli moralisci, którzy stworzyli samo pojęcie wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej). Ponadto należy zastanowić się nad tym, czy krytyka wobec zwolenników tzw. „moralności opcji fundamentalnej” nie idzie bardziej w kierunku społecznego rozumienia tego pojęcia niż w stronę zrozumienia jego istoty³¹.

Należy podkreślić, że refleksje S. Dianicha dotyczące wyboru fundamentalnego budzą pewne wątpliwości, jeśli chodzi o kwestie odnoszące się do rozumienia dynamizmu moralnego osoby. Wyłącza on z tego dynamizmu decyzje powierzchowne (kategorialne), które – jego zdaniem – nie są ściśle moralne (premoralne). W ten sposób minimalizuje on rolę moralną konkretnych decyzji, które nie znajdują w sobie, ale w wyborze podstawowym kryterium moralności³². Nieprawidłowe wydaje się również określenie wzajemnych relacji pomiędzy wyborem fundamentalnym a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi u K. Demmera. Należy zakwestionować jednostronne umieszczenie decyzji fundamentalnej w centrum osoby przy jednoczesnym przesunięciu konkretnych decyzji moralnych na „obrzeża” osoby. W ten sposób dokonuje się nie tylko rozróżnienia, ale wręcz rozdzielenia wyboru fundamentalnego od konkretnych aktów moralnych, co zagraża pomniejszeniu odpowiedzialności moralnej osoby za konkretne decyzje moralne³³.

Warto przypomnieć, że także w tradycji scholastycznej istniała różnica pomiędzy „centralnymi” a „peryferyjnymi” aktami decyzji moralnej, gdzie istniało rozróżnienie pomiędzy *moralitas gravis* i *moralitas levis*. Dla św. Tomasza tylko decyzje podejmowane na płaszczyźnie *moralitas gravis* zasługiwały na miano aktów wyboru *sensu stricto*, natomiast innym decyzjom przysługiwało to określenie tyl-

³¹ Por. A. Nello Fig a, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 151.

³² Por. tamże, s. 55.

³³ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 327, 328.

ko przez analogię³⁴. Linia podziału pomiędzy „centrum” a „peryferiami” przebiega zatem nie pomiędzy decyzją podstawową a konkretnymi decyzjami moralnymi, lecz pomiędzy konkretnymi decyzjami moralnymi, wyrażającymi i urzeczywistniającymi decyzję podstawową, a innymi konkretnymi aktami woli, które dokonują się w zredukowanym wymiarze osobowego działania człowieka, gdzie występuje mniejsza materia aktu lub częściowe zaangażowanie świadomości i wolności człowieka³⁵. To ukazuje, że zwrócenie uwagi na przedmiotową stronę czynu ludzkiego nie oznacza lekceważenia wewnętrznej strony działania moralnego (podmiotowego) człowieka³⁶.

U wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej można zauważyć, że pomiędzy konkretnymi aktami moralnymi a wyborem podstawowym istnieje zewnętrzny związek, ale już pomiędzy wyborem fundamentalnym a konkretnymi aktami moralnymi nie zachodzi relacja wzajemnie jednoznaczna. Oznacza to, że ani z określonego wyboru podstawowego nie wynika koniecznie jakiegokolwiek czyn moralny, ani żaden czyn moralny nie świadczy bezbłędnie o jakości fundamentalnej decyzji. Niesprowadzalność podstawowej wolności do konkretnych wyborów lub ich sumy nie wynika tylko ze zbyt małej „zakresowej pojemności” tych czynów, ale przede wszystkim ze „strukturalnej różnicy” pomiędzy wolnością podstawową a konkretnymi wyborami i aktami moralnymi. Dzieje się tak, ponieważ wolność podstawowa transcenduje kategoriałne akty, nie dając się w nich uchwycić w sposób przedmiotowy³⁷.

Niewątpliwie wybór podstawowy jest decyzją, która wypływa z „serca” człowieka, gdzie ustala on swoją relację do ostatecznego celu, który z kolei nakłada się na konkretną decyzję woli, nadając porządek i dynamizm różnym wyborom kategoriałnym. Nie można natomiast uważać wyboru podstawowego za niezależnego od konkretnych wyborów moralnych³⁸. D. Tettamanzi zgadza się z tym, że każdy akt moralny wypływa z wyboru podstawowego, który stanowi ich przejaw i działanie. Z jednej strony wybór podstawowy jest utkany „w” i „z” tkanki codziennych wyborów i zachowań moralnych osoby, ale z drugiej strony osoba może znaleźć się wobec sytuacji granicznej lub krytycznej, w której jest wezwana do podjęcia konkretnej decyzji. Jak się w podobnych sytuacjach zachować nie tylko na poziomie głębi intencji, ale na poziomie konkretnego wykonania? W ten sposób D. Tettamanzi sprowadza rozważania odnoszące się do wyboru podstawowego na poziom wyborów kategoriałnych, czyli konkretnych aktów moralnych³⁹.

³⁴ Por. *Summa theologiae* I–II q. 88 a. 1 ad 1.

³⁵ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 214.

³⁶ Por. J. Nagórny, *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego*, [w:] *Veritatis splendor: Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum KUL, 6–7 grudnia 1993 r.*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 96.

³⁷ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin 1989, s. 111.

³⁸ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 137.

³⁹ Por. D. Tettamanzi, *Discussione sull'atto morale: dibattito sulle «fonti della moralità»*. „La Rivista del Clero Italiano” 1980, 61, nr 3, s. 211.

Wydawałoby się, że nie można tego powiedzieć o teologicznej koncepcji wyboru podstawowego J. Fuchsa. Można by myśleć, że akcent położony przez niego na transcendentálny wymiar działania ludzkiego prowadzi do deprecjacji konkretnych aktów moralnych. Jednak A. Nello Figa uważa, że J. Fuchs nie idzie tą drogą, ponieważ ukazuje on ścisły związek pomiędzy wyborem podstawowym i aktami kategoryjalnymi, a nawet jego propozycję teologicznomoralną można rozważać w perspektywie „zdrowego rygoryzmu moralnego”, który może zaskakiwać jego krytyków, ponieważ ten, kto autentycznie kocha Boga, będzie starał się ze wszystkich sił zrealizować miłość w konkretnych sytuacjach życiowych⁴⁰. Zresztą sam J. Fuchs twierdzi, że jego teoria wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) bierze pod uwagę wewnętrzną zależność pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi aktami moralnymi⁴¹.

Praktycznie nikt z teologów czy etyków nie zaprzeczy, że konkretne wybory moralne i wybór fundamentalny wzajemnie na siebie oddziałują. Jednak każde stanowisko, które nie uznaje istnienia czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*), samo przez się zrywa wewnętrzny związek pomiędzy wyborem podstawowym i konkretnymi wyborami i aktami moralnymi⁴². Trzeba pamiętać o tym, że wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej neguje wartość kategorii *intrinsece malum*. Uważają oni, że w tradycyjnym ujęciu kryterium osądu moralnego oparte jest wyłącznie na przedmiocie aktu, a pomija się albo pomniejsza intencjonalność osoby i okoliczności. W rzeczywistości negacja zasady *intrinsece malum* logicznie niesie z sobą negację w człowieku „struktury znaczeniowej” (natury), którą człowiek nie może manipulować w sposób dowolny⁴³. Należy w tym kontekście zauważyć, że krytyka zasady *intrinsece malum*, przez przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, jest o tyle prawdziwa, o ile odnosi się do jednostronnego jej ujęcia. Jednak prawidłowe zastosowanie zasady *intrinsece malum* pozwala ująć zarówno obiektywny, jak i subiektywny wymiar moralności ludzkiej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że niektóre ludzkie decyzje i działania moralne zawierają taki stopień złośliwości, że ich wewnętrzna przedmiotowość łącznie z celowością zawsze pozostaje zła. Taki rodzaj decyzji czy działań moralnych nie da się usprawiedliwić żadnymi intencjami, motywami i okolicznościami działania, jak chcieliby tego niektórzy teologowie moralisci. Zachowanie przez Kościół tzw. zasady *intrinsece malum* pozwala chronić godność osoby ludzkiej⁴⁴. Dlatego Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wymienia całą listę czynów wewnętrznie złych, które nie mogą być nigdy uspra-

⁴⁰ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 82, 83.

⁴¹ Por. J. Fuchs, *Good Acts and Good Person. Veritatis Splendor* in focus: 4, „The Tablet” (6.11.1993), s. 1444–1445.

⁴² Por. J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II, „Veritatis splendor”*, tłum. P. Mikulska, A. Wierzbicki, [w:] Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 185.

⁴³ Por. D. Tetamanzi, *Discussione sull'atto morale: dibattito sulle «fonti della moralità»...*, s. 218–226.

⁴⁴ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 310, 311.

wiedliwione, ponieważ sprzeciwiają się podstawowej godności osoby, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga⁴⁵. W tym kontekście należy dopowiedzieć, że uznanie aktów moralnych wewnętrznie złych stanowi fundament, na którym wspiera się ważna zasada, iż nawet najwznioślejszy cel moralny nie jest w stanie uzdrowić moralnie złych środków. W tym przypadku cel oznacza zarówno intencję podmiotu, jak i spowodowane przez nią skutki. Tym samym zachowanie zasady *intrinsicce malum* pozwala zabezpieczyć naukę Kościoła⁴⁶ przed fałszywymi interpretacjami moralności chrześcijańskiej⁴⁷.

Zdaniem J. Fuchsa, doradcy teologiczni Papieża nie rozumieją tego, że wybór podstawowy i codzienne wybory moralne dokonują się na różnych poziomach osoby ludzkiej, dlatego nie mogą być klasyfikowane na tym samym poziomie obiektywnej świadomości. Uważa on, że generalnie teoria wyboru fundamentalnego została błędnie zrozumiana, jakby była jakimś stałym, precyzyjnym i dającym się określić aktem moralnym. W jego przekonaniu takich poglądów nie głosi żaden znaczący teolog moralny⁴⁸, a wybór podstawowy trzeba widzieć nie jako pojedynczy akt samodyspozycji, ale raczej jako proces ku etycznej dyspozycji, który może zostać w każdej chwili zmieniony⁴⁹. Takie ujęcie wyboru podstawowego pozwala J. Fuchsowi twierdzić, że konkretne poważne grzechy jako takie nie prowadzą do wiecznego potępienia, jeśli nie zawierają się w fundamentalnej opcji odrzucenia Boga⁵⁰.

⁴⁵ „Ponadto wszystko, cokolwiek jest wrogiem wobec samego życia, jak na przykład wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, aborcja, eutanazja, a nawet dobrowolne samobójstwo; wszystko to, co pogwałca integralność osoby ludzkiej, jak: okaleczenia i tortury zadawane ciału lub umysłowi, a nawet próby zniewolenia samego ducha; wszystko, co obraża godność ludzką, jak: niegodne warunki życia, bezprawne uwięzienie, deportacja, niewola, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, haniebne warunki pracy, gdy robotnicy traktowani są jak narzędzia zysku, nie zaś jak wolne i odpowiedzialne osoby: wszystko to i inne tego rodzaju rzeczy są hańbą, a zatruwając cywilizację ludzką, bardziej plamią tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości, i bardzo sprzeciwiają się czci Stwórcy”. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, nr 27.

⁴⁶ Papież przedstawia i broni wykładni Kościoła, wskazując na istnienie norm bezwarunkowych (absolutnych). Przypomina on, że mówi o tym Pismo Święte (1 Kor 6, 9–10), poucza o tym św. Augustyn (*Contra mendacium*), św. Tomasz z Akwinu (*Summa theologiae*, I–II, q. 18). Mówią o tym sobory: Trydencki w 1569 r., Sobór Watykański II (*Gaudium et spes*, nr 27). Piszę również o tym *Katechizm Kościoła katolickiego* (nr 1753–1756), a także encyklika *Veritatis splendor* (nr 79–83). Por. W. B. Smith, *Bez prawdy nie ma wolności*, tłum. M. Ritter, [w:] Jan Paweł II, „*Veritatis splendor*”..., s. 194.

⁴⁷ Por. T. Ślipko, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”*, [w:] *W prawdzie ku wolności. W kręgu encykliki „Veritatis splendor”*, red. E. Janik, Wrocław 1994, s. 252; P. Kosmól, *Kryteria oceny czynu ludzkiego według encykliki „Veritatis splendor”*, [w:] *Nie lekąć się prawdy. Encyklika „Veritatis splendor”*. Cykl wykładów otwartych zorganizowany w okresie Wielkiego Postu 1994 przez Instytut Teologiczno-Pastoralny Filii KUL w Opolu oraz Opolski Klub Inteligencji Katolickiej, red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 49–52.

⁴⁸ R. McInterny podaje między innymi przykłady McCormicka, Fuchsa, Currana, czy Häringa, których krytykę Papież podejmuje w encyklice *Veritatis splendor*, choć nie używa w niej nazwisk tych autorów. Por. R. McInterny, *O miejsce dobra i zła*. „*Veritatis splendor*” przeciwko pokrętnemu moralizowaniu, tłum. D. Habrajska, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*..., s. 239–241.

⁴⁹ Por. R. A. McCormick, *Some Early Reactions to Veritatis Splendor*, „*Theological Studies*” 1994, t. 55, s. 491.

⁵⁰ Por. J. Fuchs, *Good Acts and Good Person...*, s. 1444, 1445; J. Merecki, *Dokument nie pozwalający przejść obok. Veritatis splendor w komentarzach anglosaskich*, [w:] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*..., s. 299, 300.

Jednak J. Seifert uważa za fałszywe stwierdzenie J. Fuchsa, że żaden znaczący teolog nie opowiada się za rozdzieleniem konkretnych aktów moralnych od transcendentnego wymiaru decyzji fundamentalnej. Jest rzeczą oczywistą, że żaden teolog czy etyk nie będzie twierdził, iż te dwa wymiary aktu moralnego (transcendentalny i kategoriałny) nie mają z sobą nic wspólnego. Jednak już sam fakt zaniegowania zasady *intrinsic malum*, jak zostało to wcześniej pokazane, oznacza „rozzerwanie istotnego wewnętrznego związku między jednostkowym czynem i opcją fundamentalną”⁵¹. Jeśli dla J. Fuchsa akt wartościowania jest oryginalnym aktem każdego indywidualnego podmiotu i nie istnieje żadne obiektywne kryterium proporcjonalistycznego rachunku skutków, to podmiot z konieczności zostaje skazany na myślenie w kategoriach efektywności działania. Zaś związek wyboru podstawowego z konkretnymi decyzjami zagwarantowany jest wówczas przez intencję podmiotu. To właśnie intencji podmiotu J. Fuchs ostatecznie przypisuje rolę rozstrzygającą o tym, jaki z dostępnych alternatywnych celów działania będzie wyrazem samorozumienia osoby. W konsekwencji to intencja człowieka decyduje o tym, co jest przedmiotem działania podmiotu⁵².

Wielu przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej twierdzi, że w ocenie czynu moralnego pierwszorzędą rolę odgrywa nie aspekt obiektywny, lecz osobowe odniesienie, czyli aspekt subiektywny. Jednak takie jednostronne podejście do oceny aktu moralnego może stanowić źródło „rozdziału” konkretnych aktów moralnych od decyzji podstawowej, a jednocześnie może prowadzić do subiektywistycznej interpretacji dynamizmu moralnego osoby. Jak zauważa J. von Spindelböck, już w samych założeniach transcendentualno-filozoficznych i transcendentualno-teologicznych wyboru podstawowego niektórych moralistów można dostrzec subiektywizm, w którym dochodzi do „przepaści” nie do przekroczenia pomiędzy „noumenalną”, zasadniczo niepoznawalną głębią osoby a konkretnymi działaniami moralnymi⁵³. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że to nie opcja fundamentalna jest pierwszą przyczyną sprawczą moralności konkretnych aktów, ale sprawa ma się odwrotnie. To od moralnej dynamiki i poprawności poszczególnych aktów moralnych zależy, czy w obszarze świadomej i rozumnej działalności człowieka wytworzy się zdolność osobowego zwrotu człowieka ku nadrzędnym dobrom, ku Dobru nieskończonemu⁵⁴.

Bardzo często zarzuca się moralności klasycznej koncentrację na aktach moralnych, a ignorowanie wyboru podstawowego, od którego bezpośrednio zależy jakość moralna pojedynczych wyborów i aktów⁵⁵. Dlatego też przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej bardzo mocno podkreślają wymiar personalistyczny aktu moralnego, chcąc w ten sposób unikać jego urzeczowienia. Zasadniczym celem ich

⁵¹ J. Seifert, *Blask prawdy jako fundament działania moralnego...*, s. 185.

⁵² Por. J. M e r e c k i, *Spór o prawo naturalne. Analiza modelu argumentacji etycznej Josefa Fuchsa*, Lublin 2001, 155, 156.

⁵³ Por. J. v o n S p i n d e l b ö c k, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 331–333.

⁵⁴ Por. T. Ś l i p k o, *Filozoficzne aspekty moralności aktu ludzkiego w encyklice „Veritatis splendor”...*, s. 250.

⁵⁵ Por. A. G a l l i, *La morale degli atti umani*, „Sacra Doctrina” 1983, 28, nr 6, s. 572.

wysiłków intelektualnych jest usytuowanie aktów moralnych w perspektywie osoby, która jest ich źródłem. Jednak podkreślanie wymiaru personalistycznego aktów ludzkich nie jest tylko wkładem przedstawicieli tzw. nowej teologii moralnej, lecz było obecne również w tradycyjnej koncepcji moralności⁵⁶. W klasycznych terminach można to wyrazić w ten sposób, że *operatum* rodzi się z *operatio*, a ostatecznie rodzi się z *operans*, czyli samej osoby. Oczywiście, akcentując wymiar personalistyczny działania ludzkiego, można na nowo wydobyć głębię jedności poszczególnych wyborów moralnych osoby, bogactwo psychologiczne działania moralnego osoby, a także zwrócić uwagę na zasadniczą wartość dobrych aktów moralnych⁵⁷.

Jednak J. Nagórny stwierdza, że bez względu na wkład wyboru podstawowego (opcji fundamentalnej) do personalistycznej interpretacji czynu ludzkiego nie może on sam w sobie wyjaśnić w sposób wyczerpujący fenomenu ludzkiego działania⁵⁸. „Być może błąd polega na tym, że widzi się jedynie opcję fundamentalną i wybory konkretne, bez uwzględnienia istotnego «przejścia» pomiędzy nimi. Tymczasem dobro jako takie, które jest przedmiotem opcji fundamentalnej, rozkłada się treściowo na szeroką gamę wartości, którym odpowiadają równe postawy moralne. Być może ukazanie opcji fundamentalnej jako źródła postaw moralnych⁵⁹ pozwoliłoby na lepsze wyjaśnienie tego «przejścia» do wyborów kategoryalnych, a więc do konkretnego działania moralnego”⁶⁰. W tym kontekście można powiedzieć, że należy wyraźniej uwypuklić postawy moralne Jezusa Chrystusa, by szukać przedłużenia Jego sposobu działania w postawach moralnych wszystkich chrześcijan.

Należy zatem stwierdzić, że bardziej logiczne będzie identyfikowanie pozytywnego wyboru podstawowego nie tyle z aktem moralnym dobrym, ile z cnotą moralną; a negatywnego wyboru podstawowego nie tyle z grzechem (*actus humanus malus*), ile z wadą (*habitus operativus malus*). Jak zasadniczo nie wystarczy jeden dobry akt moralny, by pojawiła się sprawność moralna zwana cnotą, tak nie wystarczy zazwyczaj jeden zły akt moralny, by powstała wada albo skłonność (postawa) osoby, która prowadzi do utrwalenia zła moralnego. Wobec tego można stwierdzić, że tam, gdzie istnieje wybór podstawowy negatywny występuje grzech śmiertelny, bez wyłączenia tego, iż grzech śmiertelny może współistnieć z pozytywnym wyborem podstawowym⁶¹. Potwierdzeniem tego może być stwierdzenie Soboru Trydenckiego, że przez grzech śmiertelny człowiek traci stan łaski usprawiedli-

⁵⁶ Por. A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental...*, s. 147–148; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka...*, s. 237, 238.

⁵⁷ Por. D. Tetamanzì, *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975, s. 184.

⁵⁸ Por. J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne...*, s. 81.

⁵⁹ W etyce arystotelesowsko-tomistycznej cała problematyka podmiotowych skutków doświadczenia moralności była obecna przede wszystkim w traktacie o cnotach. Ten sposób podejścia do etyki nie rozwijał jednak analizy podmiotowej strony doświadczenia moralności. W tym kontekście rozwój koncepcji wyboru podstawowego uznać należy za wzbogacenie tradycyjnej nauki o cnotach. We współczesnej refleksji filozoficznej niewątpliwym wkład w rozwój doświadczenia moralności wnieśli zwolennicy metody fenomenologicznej (Scheller, von Hildebrand, Wojtyła). Por. J. Merecki, *Spór o prawo naturalne...*, s. 132.

⁶⁰ J. Nagórny, *Wybór podstawowy a konkretne decyzje moralne...*, s. 81, 82.

⁶¹ Por. D. Tetamanzì, *Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali*, „La Scuola Cattolica” 1987, 115, nr 5–6, s. 652, 653.

wienia, choć nie traci samej wiary, jeśli nie jest to grzech niewiary⁶². Innymi słowy, człowiek mimo popełnienia grzechu śmiertelnego mógłby nie zniszczyć wyboru podstawowego, jeśli rozumiałoby się go jako akt wiary⁶³.

Odnosząc się do niezaprzeczalnych wartości koncepcji wyboru podstawowego, należy zwrócić uwagę na pewne dwuznaczności i błędy w samej jego teorii. Spośród wielu błędów należy wyróżnić ten pogląd, w którym uważa się za zbyteczny albo przesadzony problem konkretnego aktu moralnego w wyborze podstawowym. D. Tettamanzi zauważa, że w akcie moralnym można wymienić dwa jego istotne elementy: wolną wolę i odniesienie do normy moralnej. W odniesieniu do pierwszego elementu akt moralny był nazywany w języku scholastycznym *actus humanus* w odróżnieniu od *actus hominis*, który nie zawierał wolnej woli, choć był dokonany przez człowieka. To ukazuje, że już w tradycyjnej definicji aktu moralnego można zauważyć głęboko osobowy charakter aktu moralnego, kiedy osoba działa w sposób ludzki, dokonując – dzięki wolności podstawowej – ukierunkowania na cel ostateczny (norma moralna). W takim rozumieniu można zdefiniować akt moralny jako akt, który wypływa z centrum osoby („serca”) i skierowany jest ku celowi ostatecznemu⁶⁴.

Powyższe rozważania postulują odniesienie do tradycji augustyńsko-tomistycznej związanej z pojęciem celu ostatecznego (*finis ultimus*). Wyraża on osobowe ukierunkowanie dynamizmu moralnego człowieka, a więc oznacza „globalną intencję” osoby skierowaną na cel ostateczny⁶⁵. To z kolei ukazuje, że wybór podstawowy od wewnątrz ożywia i kieruje konkretnymi decyzjami i działaniami moralnymi, a one wpływają na jakość decyzji fundamentalnej i ją istotnie określają. Tym samym w materialności konkretnych decyzji i działań moralnych realizuje się zarówno wybór podstawowy, jak i sens treściowy moralnego działania, czyli jego wymiar przedmiotowy⁶⁶. Zatem wybór fundamentalny tylko wtedy staje się istotnym elementem interpretacyjnym działania moralnego, gdy urzeczywistnia się w konkretnych decyzjach moralnych, a nie zatrzymuje się tylko na intencjonalności człowieka. Czyny bowiem ludzkie są podporządkowane dobru moralnemu i ostatecznemu celowi (Bogu), a to oznacza, że nie wystarczy dobra intencja, ale musi jej towarzyszyć prawidłowy wybór konkretnych aktów moralnych, które odpowiadają dobru osoby ludzkiej⁶⁷.

Słusznie zauważa się, że nie istnieje akt moralny sam w sobie, czyli bez osoby, która działa. Akt moralny bowiem jest zawsze sposobem wyrażenia i urzeczywistnienia się osoby. W tym sensie w akcie moralnym zbiega się jego podwójne

⁶² Por. Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski. Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*, red. A. Baron, H. Pietras, t. IV, Kraków 2004, s. 307.

⁶³ Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 230.

⁶⁴ Por. tenże, *L'opzione morale fondamentale*, „La Rivista del Clero Italiano” 1971, 52, nr 12, s. 39.

⁶⁵ Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen...*, s. 208, 209.

⁶⁶ Por. tamże, s. 206; E. Torończak, *Wpływ wyboru podstawowego na formację moralną człowieka...*, s. 238.

⁶⁷ Por. J. Nagórny, *Opcja fundamentalna w praktyce życia chrześcijańskiego...*, s. 95.

urzeczywistnienie. Z jednej strony jest to akt konkretny, odniesiony do konkretnej wartości, a z drugiej strony jest to akt samej osoby, wypływający z jej centrum, określający osobę w jej odniesieniu do Boga. Kiedy zatem człowiek realizuje konkretną wartość, nie odnosi się tylko do niej, ale realizuje siebie jako osobę wezwaną przez Boga⁶⁸. W tym duchu wypowiada się również Ph. Delhaye, gdy stwierdza, że kiedy człowiek działa w sposób wolny, wtedy jego wola nie skupia się w swoim działaniu wyłącznie na konkretnym przedmiocie, czyli wyborze konkretnego dobra lub zła moralnego, ale ogólnie (wewnętrznie) ukierunkowuje się w stronę dobra lub zła, a tym samym opowiada się za Bogiem lub przeciwko Niemu⁶⁹. Tym samym w strukturze aktu moralnego można wyróżnić, przynajmniej logicznie, dwa jego aspekty. Wybór ze strony woli aktu konkretnego (sprawiedliwość, posłuszeństwo itp.) i wybór celu ostatecznego ze strony głębokiego centrum osoby „przez” i „w” akcie szczegółowym. Jeśli wola dokonuje wyboru szczegółowego aktu, to jednocześnie odnosi go do celu ostatecznego, nadając mu wartość moralną. Dlatego też konkretny akt moralny można nazywać w ścisłym tego słowa znaczeniu moralnym, ponieważ przez „niego” i „w” nim osoba realizuje się jako osoba wobec wzywającego Boga, ukierunkowując się ku Niemu⁷⁰. Warto dodać, że konkretny akt moralny nie jest tylko zgodą lub zaprzeczeniem konkretnej normy moralnej, ale jest w tym samym czasie wiernością i akceptacją Boga lub opozycją i nieposłuszeństwem względem Niego⁷¹.

Podsumowanie

Człowiek nie jest w stanie nieustannie i bez żadnych trudności potwierdzać w życiu swojego wyboru podstawowego. W konkretnych wyborach i aktach moralnych pojawiają się bowiem pewne trudności i uwarunkowania czasowo-prze-strzenne, które pochodzą z różnych dyspozycji psychicznych nie do końca kontrolowanych przez człowieka. To jednak nie może prowadzić do pomniejszania znaczenia obiektywnego wymiaru wyborów i czynów moralnych. Jeśli nawet uważa się, że doktryna tradycyjna przeceniała wagę przedmiotu aktu moralnego, to w niektórych współczesnych ujęciach moralności docenia się go zbyt mało albo wręcz minimalizuje, a tego nie da się pogodzić z doktryną moralną Kościoła. Nie można zatem konkretnych aktów moralnych sprowadzić jedynie do pewnych „znaków” intencji fundamentalnej, co widoczne jest w niektórych koncepcjach tzw. nowej teologii moralnej. Takie poglądy mają swoje źródło w fałszywej autonomii działania moralnego, gdzie podkreśla się do tego stopnia znaczenie intencji człowieka, że konkretne wybory i akty moralne pozbawia się wartości moralnej. W rzeczywistości prowadzi to do radykalnego oddzielenia wymiaru transcenden-

⁶⁸ Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 193.

⁶⁹ Por. Ph. Delhaye, *L'option fondamentale en morale*, „*Studia Moralia*” 1976, 14, s. 49, 50.

⁷⁰ Por. D. Tettamanzi, *Temi di morale fondamentale...*, s. 192–195.

⁷¹ Por. Ph. Delhaye, *L'option fondamentale en morale...*, s. 55.

talnego od wymiaru kategorialnego działania człowieka, u podłoża którego znajduje się dualizm antropologiczny.

Przyjmując jednak integralną antropologię, gdzie moralność podmiotowa (subiektywna) jest bardzo mocno wpisana w moralność obiektywną, należy stwierdzić, że wymiar przedmiotowy działania ludzkiego nie jest tylko jakimś „znakiem” aktu moralnego, ale jest konkretnym wezwaniem dla człowieka, poprzez które objawia się mu wola Boga. To właśnie poprzez konkretne (kategorialne) wybory i akty moralne sam Bóg wzywa i zobowiązuje człowieka do podjęcia świadomej i odpowiedzialnej decyzji moralnej, adekwatnej do wagi przedmiotu aktu moralnego. Jeśli zatem moralność chrześcijańska zostałaby zredukowana tylko do obszaru wyboru podstawowego, istniałoby realne niebezpieczeństwo zagubienia jej charakteru integralnego, gdzie czynnik podmiotowy wpisany jest w przedmiotowy wymiar moralności (obiektywny). Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że w doktrynie moralnej Kościoła kategorialność postępowania moralnego pozostaje nadal zasadniczym kryterium weryfikującym prawdę o wyborze podstawowym człowieka, czy jest on „za”, czy też „przeciw” Bogu.

GRUNDENTSCHEIDUNG UND KONKRETE SITTLICHE ENTSCHEIDUNGEN

Z u s a m m e n f a s s u n g

Wenn die Grundentscheidung nicht immer die Ganzheit der menschlichen Existenz logisch und eindeutig einordnen zu lassen vermag, so darf auch die moralische Bewertung des menschlichen Verhaltens nicht nur von ihr, sondern auch von einzelnen, objektiv betrachteten Taten, abhängen. Zweifellos, der Theorie der Grundentscheidung geht es darum, Eindimensionalität des sittlichen Aktes zu überwinden und dieser als ganzheitliche Struktur, in der sowohl objektive wie auch subjektive Momente der Sittlichkeit erfasst worden sind, zu besinnen. Hier liegt auch der Grund dafür, dass die Transzendentalität und Kategorialität des sittlichen Aktes, als für sich einander komplementären Ausdrucksweisen des moralischen Dynamismus der menschlichen Person, anzusehen sind. Es muss jedoch auch daran gedacht werden, dass jeder Mensch eine bestimmte, ontologische Struktur innehat, auf die sich die Wirkungsstruktur der menschlichen Vorgänge stützt. Das bedeutet, dass die rechtmässigen anthropologischen und metaphysischen Voraussetzungen für die Grundentscheidung, ihr legitimes Verständnis und berechtigte praktische Anwendung im moralischen Leben, implizieren sollen. Wenn jedoch die christliche Moral, allein im Bereich der Grundentscheidung eingeschlossen und auf sie allein reduziert werden sollte, so entstünde eine reale Gefahr, das integrale Wesen der Sittlichkeit, wo der subjektive Moment in den objektiven eingeschrieben wird, verlieren zu lassen. Somit bleibt das Kategoriale des sittlichen Vorgehens des Menschen als Kennzeichen zur Bewertung der Grundentscheidung: ob sie sich fundamental *für* oder *gegen* Gott richtet?