

KS. RYSZARD FICEK

OPCJA FUNDAMENTALNA W KONTEKŚCIE CHRZEŚCJAŃSKIEJ KONCEPCJI CZYNU LUDZKIEGO

WPROWADZENIE

Teologia moralna, podobnie jak inne dziedziny wiedzy, ma charakter dynamiczny i podlega procesom rozwojowym. Szybkie i zasadnicze przemiany zachodzące w różnorodnych wymiarach życia ludzkiego w świecie współczesnym generują nowe zadania i problemy. Stawia to przed teologią moralną wiele wyzwań, które motywują ją do odkrywania nowych dróg, prowadzących do odpowiedzi na wiele współczesnych pytań i kontrowersji. Zaangażowanie teologów moralistów w poszukiwanie konstruktywnych rozwiązań skłania ich do łączenia tradycyjnych ujęć zagadnień teologicznych z nowoczesnymi osiągnięciami współczesnych dyscyplin naukowych. Poddanie istniejącego dorobku teologiczno-moralnego transformacji oraz odniesieniu go do współczesnych dziedzin wiedzy ma na celu wypracowanie nowych koncepcji, a w związku z tym uzyskanie satysfakcjonujących rozwiązań dostosowanych do wymogów aktualnej rzeczywistości.

Tego rodzaju podwójny porządek refleksji będzie również zasadniczym kontekstem niniejszych analiz. Podstawowy ich cel polegać będzie na ukazaniu opcji fundamentalnej jako koncepcji ukształtowanej w wyniku dialogu między personalizmem, filozofią transcendentalną i naukami hermeneutycznymi. Dzięki temu wybór podstawowy stara się stworzyć odpowiednią płaszczyznę, na której analiza złożonej problematyki czynu ludzkiego uwolniona zostaje od wielu statycznych i anachronicznych kategorii metafizyki esencjalnej związanej z tradycyjną filozofią neoscholastyczną. Pozwala to również podejmować bardziej konstruktywny dialog w wielu wymiarach moralnego życia człowieka oraz otwiera teologię moralną na dalsze perspektywy rozwoju.

1. OPCJA FUNDAMENTALNA – GENEZA KONCEPCJI

Zagadnienie opcji fundamentalnej, mimo że najczęściej rozważane jest na płaszczyźnie teologii moralnej, swoją genezę sięga teologii dogmatycznej. Koncepcja ta wiąże się z klasyczną zasadą dogmatyki, która podkreśla, że łaska zakłada i doskonali naturę (*Gratia praesupponit naturam et perficit eam*)¹. Ściśle rzecz biorąc, opcja fundamentalna bierze swój początek w psychologii łaski, gdzie próbowała wyjaśnić specyfikę jej wewnętrznego działania. Głównym przedmiotem tego rodzaju analiz była zatem cała bogata sfera ludzkich doświadczeń, która wiązała się z działaniem łaski uświęcającej. Duży wpływ na rozwój koncepcji wyboru podstawowego odegrały również dążenia teologii neoscholastycznej, podkreślające transcendencję łaski oraz jej wewnętrzny brak ciągłości z naturą. Wyeksponowanie tego aspektu teologii dogmatycznej prowadziło nawet do szeregu niewłaściwych interpretacji, gdzie łaska uświęcająca rozumiana była bądź to jako swoisty element „dodatkowo nakładany”, bądź też „wszczepiany” w naturę człowieka. W reakcji na teologię neoscholastyczną, pojawiły się zatem tendencje zmierzające do większego dowartościowania tego aspektu, który polegał na wzajemnym przenikaniu się transcendentnego i immanentnego wymiaru łaski. W kontekście personalistycznym łaska uświęcająca rozumiana jest przede wszystkim jako miłosierne i zbawcze działanie Boga w całej przestrzeni życia ludzkiego. W tym też sensie ludzkie dążenia do zbudowania osobowej relacji z Bogiem są uprzedzane i udoskonalane przez Jego wolną i dobrowolną inicjatywę².

Ludzkie dążenie do nieskończoności – uprzednie do jakiegokolwiek wiedzy, czy też moralnego aktu decyzyjnego – leży zatem u podstaw koncepcji opcji fundamentalnej. Teoria ta odnosi się do zdolności łaski, która sytuuje człowieka w relacji do Boga jako spełnienia wszystkich ludzkich pragnień i tęsknot. Poza tym, wybór podstawowy wiąże się z antycypacją ludzkiego powołania do wieczności i spełnienia – co określa immanentne i dynamiczne ukierunkowanie człowieka wobec całej rzeczywistości³. Z tego też względu koncepcja opcji fundamentalnej wychodzi poza kategorialny poziom analiz i rzuca światło na uwarunkowania, które umożliwiają konkretne akty rozumu i woli. Oznacza to, że opcja fundamentalna należy do kategorii transcendentalnych – pozostaje na poziomie prerefleksyjnym, czy też atematycznym.

Wybór podstawowy w odniesieniu do indywidualnych decyzji i wyborów moralnych rozumiany jest asymptotycznie. Ponieważ rzeczywistość ludzkiej egzystencji ma charakter względny i ograniczony, opcja fundamentalna umyka pełnej tematycznej świadomości czy zreflektowanej percepcji. Mimo jednak tego, że

¹ Por. M. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder 1995, s. 986–988.

² Por. T.R. Kopfensteiner, *The Theory of the Fundamental Option*, w: *Christian Ethics: An Introduction*, ed. B. Hoose, Collegeville: Liturgical Press 1998, s. 124–126.

³ Por. R. Gascoigne, *Freedom and Purpose*, New York: Paulist Press 2004, s. 96–109.

jest to kategoria transcendentálna, nie pomniejsza to jej istotnej roli w konkretnej sytuacji indywidualnych czynów ludzkich. Zdaniem Josefa Fuchsa, wprawdzie wybór podstawowy sam w sobie nie jest pojedynczym aktem „samodyspozycyjności” (*self-disposition*), to jednak jest on stale obecny w indywidualnych i konkretnych aktach decyzyjnych człowieka. Co więcej, opcja fundamentalna stanowi swoisty *nucleus* wszystkich naszych moralnych wyborów i działań. W tym sensie każdy indywidualny czyn ludzki potwierdza się poprzez wybór podstawowy, jak również każdy indywidualny czyn ludzki konkretyzuje opcję fundamentalną⁴.

Dość często koncepcja wyboru podstawowego odnoszona jest do tzw. „teorii opcji ostatecznej”. Utrzymuje ona, że ostatecznym momentem decydującym o ludzkim zbawieniu jest chwila śmierci. Nie sugeruje to jednak, że pozostałe momenty ludzkiej egzystencji są małoistotne. Nie oznacza to również, że człowiek w ciągu całego swojego życia nie może odrzucić łaski Bożej. Teoria opcji ostatecznej podkreśla raczej, że w chwili śmierci natura i specyfika wyboru dokonywanego przez człowieka ma najbardziej radykalny charakter, jak również zbawienie – czy też jego utrata – nie leżą na peryferiach ludzkiego życia. Wszystkie poszczególne etapy życia człowieka rozumiane są jako – swego rodzaju – „prehistoria” ukierunkowana na wieczne przeznaczenie osoby ludzkiej. Rzeczywistość zaś śmierci – wpisana od początku do końca w egzystencję człowieka – poprzez potwierdzenie lub odwołanie przeszłości, nadaje życiu jego ostateczny sens i charakter⁵.

Pomimo tego, że koncepcja opcji fundamentalnej wpisuje się w ważną historię personalizmu i filozofii transcendentálnej, jej aktualny kształt wiąże się także z rozwojem nauk hermeneutycznych. Podkreślenie roli naukowej krytyki – szczególnie w dziedzinie nauk filozoficznych – podważyło również tradycyjną koncepcję hermeneutyki, która musiała sprostać wyzwaniu rzuconemu przez całkowicie nowe spojrzenie na wiele współczesnych problemów naukowych. Koncentrując się wokół zagadnień epistemologicznych, tradycyjna hermeneutyka poszukiwała przede wszystkim odpowiedniej metody pozwalającej ukształtować trwałe i stabilny fundament badań naukowych (w tym także filozofii i teologii), a przez to całego poznania i kultury. Utwierdzała tym samym człowieka w przekonaniu o możliwości dotarcia do nienaruszalnych norm, wartości oraz zasad organizujących jego obecność w świecie⁶.

Tradycyjne rozumienie nauk hermeneutycznych podważone zostało przez rehabilitację „subiektywności”. Podkreślenie roli poznania subiektywnego pociągało za sobą bardzo poważne konsekwencje, nie tylko zresztą na płaszczyźnie tego rodzaju badań naukowych. Okazało się bowiem, że nie można liczyć na uzyskanie łatwego i „czystego” dostępu do świata, posługując się jedynie tradycyjnymi

⁴ Por. J. Fuchs, *Good acts and good persons*, „The Tablet”, 6 November 1993, s. 1444–1445.

⁵ Por. J. Splett, *Decision*, w: *Sacramentum Mundi*, vol. 2, London: Burns and Oates 1969, s. 63.

⁶ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2004, s. 9–16.

empiryczno-racjonalnymi kategoriami ludzkiego poznania. Cała ludzka wiedza o świecie okazuje się względna – warunkowana przez ludzkie „pre-rozumienie” i „pre-wartościowanie”. Co więcej, tego rodzaju uwarunkowania nie tylko niekształcają i subiektywizują wiedzę człowieka o rzeczywistości, w której bytuje, ale również konstytuują jego pierwotne relacje, nastawienia, jak również całą jego „otwartość” wobec świata, w którym żyje. Zgodnie z wypracowanym przez Hansa-Georga Gadamera hermeneutycznym aksjomatem, ludzka subiektywność – dużo bardziej niż różnego rodzaju opinie i sądy wyrażane przez osobę ludzką – konstytuuje historyczną egzystencję człowieka⁷. W tym sensie indywidualne decyzje osoby ludzkiej jedynie wtedy okazują się właściwe i trafnie rozumiane, kiedy wyłaniają się z bardziej podstawowego i pierwotnego kontekstu, który ukie-runkowuje ludzką postawę wobec życia jako całości. Ten pierwotny kontekst kształtuje również wszelkie wolne dążenia człowieka w odniesieniu do sfery dobra moralnego⁸.

Z perspektywy hermeneutycznej można zatem stwierdzić, że ludzkie dążenie w kierunku dobra jest nierozdzielnie związane z jego pre-rozumieniem, co w konsekwencji konstytuuje autentyczne życie moralne człowieka. Oznacza to, że opcja fundamentalna zostaje wpisana w całą koncepcję ludzkiego rozwoju, czy też – jak to określił Gibson Winter – w „ideologię ludzkiego spełnienia” (*ideology of human fulfillment*)⁹. Powyższa interpretacja dostarcza normatywnych podstaw, które pozwalają ukierunkować człowieka względem wielowymiarowej rzeczywistości świata.

Normatywna orientacja pozwala ustalić granice, w których obrębie wnioskowanie moralne i wolność mogą funkcjonować w sposób etycznie uzasadniony. Z perspektywy hermeneutycznej oznacza to, że moralne rozumowanie i wolność nie są już kategoriami samowystarczalnymi, ale mają charakter relacyjny. Normatywna orientacja człowieka wobec rzeczywistości świata staje się zaś swoistym „filtrem”, poprzez który norma moralna może być właściwie odczytywana i interpretowana¹⁰. Zastosowanie normy moralnej nie może być zatem rozpoznawane i rozumiane bez uwzględnienia normatywnego horyzontu, który ją ochrania i promuje. Pominiecie tego aspektu niesie ze sobą ryzyko przejścia w skrajny woluntaryzm, czy też legalizm.

W tym kontekście normę moralną można by porównać do – swego rodzaju – tekstu literackiego, który ma jedynie charakter hipotetyczny. Odpowiednie znaczenie normy moralnej wyłania się bowiem dopiero poprzez interpretację i odczytanie jej właściwego sensu. Realizuje się to poprzez odpowiedni proces interpre-

⁷ Por. H.G. Gadamer, *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer, D. G. Marshall, New York: Crossroads 1992, s. 276–277.

⁸ Por. R. Sokolowski, *Gadamer's Theory of Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. L.E. Hahn, Chicago: Open Court Publishers 1997, s. 223–234.

⁹ Por. G. Winter, *Liberating Creation: Foundations of Religious Social Ethics*, New York: Crossroad 1981, s. 126.

¹⁰ Por. R. Gula, *What Are They Saying About Moral Norms?* New York: Paulist Press 1982.

tacyjny. Dokonywana w tym procesie ocena „dobra” – mającego wprowadzić charakter przedmoralny, niemniej jednak moralnie istotny – nie może opierać się jedynie na kalkulacjach technicznych. Cały proces oceny normy moralnej rozumiany jest raczej jako uczestnictwo w doświadczeniu czynu ludzkiego, które wpisuje się w koncepcję moralnie dobrego życia¹¹. W tym sensie wszelkie indywidualne decyzje i wybory moralne, mające na celu konkretne dobro, odniesione zostają do „ideologii ludzkiego spełnienia”, która stanowi zasadniczy horyzont ludzkich dążeń¹².

PODSTAWOWE CELE I ZAŁOŻENIA OPCJI FUNDAMENTALNEJ

Zasadniczy cel teorii opcji fundamentalnej polega na podkreśleniu personalistycznego charakteru czynu ludzkiego. W tym też względzie jej zwolennicy wydają się w opozycji do przedstawicieli kierunków neoscholastycznych, nadmiernie podkreślających w swoich analizach obiektywne czynniki wpływające na charakter ludzkiego działania. Z pewnością było to inspirowane przez ówczesne podejście do rozumienia nauki, gdzie analiza czynu ludzkiego opierała się na niezmienniej istocie ludzkiej natury. Koncepcja opcji fundamentalnej odwołuje się przede wszystkim do personalistycznej wizji osoby ludzkiej, uwypuklającej jej wolność oraz dynamiczny i twórczy potencjał. W odniesieniu do tej teorii, moralna obiektywność czynu nie jest dłużej ograniczona przez metafizykę esencjalną, ale odwołuje się do transcendentnej podmiotowości osoby ludzkiej. Dzięki temu analiza czynu, pozwala bardziej dowartościować uwarunkowania podmiotowe, które leżą u podstaw ludzkiego działania¹³.

Koncepcja opcji fundamentalnej stara się również lepiej zrozumieć istotę moralnej prawdy. Jest to prawda odkrywająca sens ludzkiej egzystencji – jej początek, przeznaczenie oraz ostateczny kres. Prawda moralna nie jest prawdą rozumianą w postmodernistycznych kategoriach jej mnogości i różnorodności (jako prawda wśród innych), ale przenika wszystkie wymiary ludzkiego życia, ukazując jego zasadnicze ukierunkowanie i specyfikę. W tym też sensie prawda moralna ma charakter teleologiczny, ponieważ podkreśla podstawowy cel ludzkich dążeń i wyborów. Dzięki temu także sens ludzkiej wolności wykracza ponad zwykłe możliwości wyboru pomiędzy przedmiotami rozumianymi jako zdolność osiągnięcia takiego czy innego moralnego dobra – tym samym kreowania szlachetnego i cnotliwego życia¹⁴.

¹¹ Por. J.F. Keenan, *Virtue ethics*, w: *Christian Ethics...*, s. 87–92.

¹² Por. G. Winter, dz.cyt., s. 129–137.

¹³ Por. K. Demmer, *Opzione fondamentale*, w: *Nuovo dizionario enciclopedico di teologia morale*, Rome: Paoline 1991, s. 854–861.

¹⁴ Por. J.F. Keenan, dz.cyt., s. 84–92; A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, in: University of Notre Dame Press 1981.

Chrześcijańska koncepcja czynu ludzkiego zakłada również swoiste rozumienie historii, wraz z jej zasadniczą i pierwotną kategorią „czasu”, w którym dokonuje się proces przechodzenia z jednego momentu w drugi. Historycznie rozumiane następstwo wydarzeń – w rozumieniu poszczególnych moralnych decyzji i wyborów – ulega przeobrażeniu, projektując kształt całego ludzkiego życia. Innymi słowy, działania moralne nie są sprowadzane jedynie do pojedynczych – zupełnie od siebie niezależnych i niczym ze sobą nie związanych – czynów, ale wpisują się w misternie utkaną historię moralnego życia człowieka. Personalistyczne rozumienie historii zakłada więc jej swoiście „autobiograficzny” charakter¹⁵.

W tym też kontekście, opcja fundamentalna reprezentuje dynamiczny rdzeń ludzkiej moralnej tożsamości. Ukazuje ona ludzkie ukierunkowanie wobec dobra moralnego jako takiego w perspektywie poszczególnych wyborów – łącząc je w wyjątkową i osobową historię życia. Pomimo że żaden pojedynczy czyn moralny nie odzwierciedla pełnej rzeczywistości opcji fundamentalnej, to jednak indywidualne decyzje mogą być interpretowane jako jej przedłużenie. Wzajemna relacja pomiędzy opcją fundamentalną i decyzjami indywidualnymi nie może być jednak rozpatrywana w kategoriach czysto „technicznych” czy „automatycznych”. Kategorii wyborów moralnych nie można również sprowadzać do poziomu spłaszczonych, „naiwnie naukowych” dywagacji. Taki sposób myślenia pociąga za sobą ryzyko zastosowania na płaszczyźnie zagadnień etyczno-moralnych niewłaściwych metod badawczo-interpretacyjnych. Moment moralnego wyboru wiąże się ze swoistą „logiką świadomości egzystencjalnej”, której nie sposób sprowadzić do sztywnych ram dedukcyjnej kalkulacji¹⁶.

Konkretne moralne decyzje i czyny wpisują się raczej w powolny proces dojrzewania wyboru podstawowego. W tym też kontekście wszystkie wymiary ludzkiego życia nabierają pełniejszego sensu i znaczenia. Poprzez konkretne indywidualne decyzje zarys moralnej tożsamości człowieka nabiera odpowiednich kształtów. Różnorodne i wielorakie doświadczenia życia pozwalają na ukształtowanie wolności osoby ludzkiej do takiego poziomu, który pozwala zintegrować jej osobową tożsamość z działaniem. Dzięki temu człowiek staje się kimś „autentycznym” – w jego osobowej strukturze nie ma sprzeczności pomiędzy tym kim jest a tym, co czyni¹⁷. Moralnie dojrząca osobowość człowieka odkrywa w ten sposób gotowość i możliwości moralnie spójnego działania.

Zakorzenie koncepcji czynu ludzkiego w metafizyce personalistycznej pozwala jednocześnie ukształtować mocną więź między kategorią opcji fundamentalnej a poszczególnymi moralnymi decyzjami i wyborami człowieka. Trzeba

¹⁵ Por. tenże, *Virtue ethics: making a case as it comes of age*, „Thought” 67 (1992) s. 115–127.

¹⁶ Por. K. Rahner, *On the question of a formal existential ethics in Theological Investigations*, vol. 2, London: Darton, Longman & Todd 1975, s. 217–234.

¹⁷ Por. J.R. Sachs, *The Christian Vision of Humanity: Basic Christian Anthropology*, Minnesota: The Liturgical Press 1991, s. 28–34.

przyznać, że ich wzajemne powiązania tworzą swoistą relację analogiczną. Co więcej, pełne zrozumienie moralnej specyfiki indywidualnych decyzji i działań ukonkretnia się dopiero na płaszczyźnie urzeczywistniania i stopniowego kształtowania wyboru podstawowego. W tym sensie poszczególne czyny postrzegane są jako wkład pozwalający uformować całościowy profil moralnej tożsamości człowieka¹⁸.

Oczywiście, pewne kategorie czynów moralnych mogą partycypować w opcji fundamentalnej w większym lub mniejszym stopniu. Ma to swoje szczególne odzwierciedlenie w przypadku tych zasadniczych rozstrzygnięć moralnych, które decydują w sposób bezpośredni o ludzkim życiu i powołaniu. Nie ma w tym więc nic dziwnego, że angażują one podmiot działania bardziej niż decyzje realizowane na peryferiach codzienności. W tym wymiarze życia ludzkiego występuje zasadnicza zbieżność między kategoriami metafizycznymi i psychologicznymi. Również w tym przypadku wybór podstawowy pozwala na zintegrowanie moralnej tożsamości osoby ludzkiej. W odniesieniu zaś do życia chrześcijańskiego oznacza to autentyczne i trwałe ukierunkowanie na dobro, które realizuje się w przestrzeni łaski (por. 1J 3; 9).

Trzeba jednak przyznać, że także opcja fundamentalna w swojej zasadniczej strukturze może ulec degeneracji. Teologia podkreśla, że ma to miejsce w przypadku grzechu śmiertelnego. W kategoriach psychologii grzechu, tego rodzaju moralna tragedia dokonuje się poza czasem. Ludzkie ukierunkowanie na osiągnięcie dobra może zostać przytępione przez powtarzające się wykroczenia i zaniedbania. Co więcej, stan permanentnego grzechu sprawia, że ludzkie działania, wybory i dążenia stopniowo degenerują sumienie i obniżają możliwości moralnego rozwoju. Także wewnętrzna struktura opcji fundamentalnej stopniowo zaczyna ulegać degeneracji, powodując wewnętrzne rozdarcia sumienia i jego moralny rozkład¹⁹.

Ponieważ wybór podstawowy łączy się ściśle z konkretnym czynem, odzyskanie moralnej równowagi staje się zatem coraz trudniejsze i coraz mniej prawdopodobne. Postępujący zaś upadek moralny sprawia, że także relacja do Boga – celu i sensu ludzkiego bytu, jak również poznania i działania jako wartości zaspokajającej egzystencjalne pragnienia człowieka – ulega zachwianiu, a nawet zanika. Może to doprowadzić do takiego stanu, że przestaje ona przedstawiać jakiegokolwiek znaczenie i wartość dla osobowej tożsamości człowieka. Tego rodzaju doświadczenie można bez wątplenia porównać do autentycznej śmierci duchowej. Połączenie zaś czynu grzesznego z procesem moralnej degeneracji sprawia, że grzech śmiertelny staje się – swego rodzaju – wirem wciągającym człowieka

¹⁸ Por. Ch.R. Pinches, *Theology and Action: After Theory in Christian Ethics*, Grand Rapids, Mich: Eerdmans Pub Co 2002, s. 11–56.

¹⁹ R. Gascoigne, *Freedom and Purpose*, New York: Paulist Press 2004, s. 98–109.

w czeluście osobowej zagłady²⁰. W tym też kontekście każdy grzeszny uczynek okazuje się świadectwem potwierdzającym osobową degenerację istoty ludzkiej.

3. WYBÓR PODSTAWOWY A MAGISTERIUM KOŚCIOŁA – ZAGROŻENIE CZY SZANSA?

Opcja fundamentalna ciągle pozostaje w ogniu uporczywej krytyki, którą można odnaleźć zarówno w wypowiedziach Magisterium Kościoła, jak też w wielu wpływowych kręgach teologicznych. W obydwu przypadkach wyraża się tam głęboką obawę, że powyższa koncepcja zbudowana jest na dualistycznej antropologii, która poprzez analizę czynu moralnego nieuchronnie wiedzie do oddzielenia kategorii wyboru podstawowego od indywidualnych wyborów moralnych szczegółowych, które – w praktyce – nie będą miały większego znaczenia dla całokształtu życia chrześcijańskiego. Zwolennikom tej teorii zarzuca się, że kluczową rolę w życiu moralnym – w ich opinii – odgrywa opcja fundamentalna rozumiana na gruncie owej fundamentalnej wolności, której mocą osoba ludzka decyduje o sobie samej nie poprzez treściowo określony, świadomy i przemyślany wybór, ale w sposób „transcendentalny” i „atematyczny”. Poszczególne czyny nie są zatem nigdy pełnym wyrażeniem wyboru podstawowego, ale jedynie jego niepełnymi przejawami. Dzieje się tak, gdyż przedmiotem czynu ludzkiego nie jest dobro absolutne, ale dobra kategorialne, które nie są w stanie zdeterminować ukierunkowania wolności człowieka w rozumieniu jego osobowej pełni²¹.

Rozdzielenie opcji fundamentalnej od określonych treściowo czynów i konkretnych wyborów moralnych – jak również oddzielenie osoby od czynu – prowadziłoby zatem do zaprzeczenia substancjalnej integralności i niepodzielności

²⁰ Por. K. Demmer, *Optionalismus: Entscheidung und Grundentscheidung*, w: *Moraltheologie im Absichts? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*, hg. D. Mieth, Freiburg: Herder 1994, s. 83–84.

²¹ Por. VS 65. Analizując ten problem, Jan Paweł II podkreśla: *W konsekwencji zostaje wprowadzone rozróżnienie pomiędzy opcją fundamentalną a świadomymi aktami wyboru dotyczącymi konkretnego postępowania — rozróżnienie, które u części autorów prowadzi do całkowitego rozdziału tych dwóch sfer ludzkiej wolności, jako że twierdzą oni wyraźnie, iż o „dobru” i „złu” moralnym można mówić jedynie w wymiarze transcendentalnym, właściwym dla opcji fundamentalnej, natomiast decyzje o konkretnych działaniach „wewnątrz światowych”, to znaczy takich, poprzez które człowiek zwraca się ku samemu sobie, ku innym i do świata rzeczy, określają jako „słuszne” lub „niesłuszne”. 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 będące skutkiem wolnej decyzji, rozpatruje się jako proces czysto fizyczny, nie zaś w kategoriach właściwych dla czynu ludzkiego. Skutkiem takiego ujęcia jest ograniczenie moralnej oceny osoby w oparciu o dokonaną przez nią opcję fundamentalną, wyłączając z tej oceny, całkowicie lub częściowo, poszczególne czyny i konkretne zachowania (tamże).*

człowieka jako podmiotu moralnego – istoty, która sama w sobie jest jednością duchowo-cieleśną. W konsekwencji musiałyby istnieć osobna wolność dla duchowej i osobna dla cielesnej sfery człowieka. Wiąże się to również z zanegowaniem rozumnej celowości jako zasady kierującej działaniem człowieka oraz podważeniem faktu, że poszczególne czyny mogą wpływać na moralny charakter osoby ludzkiej w sposób negatywny. Takie ujęcie koncepcji opcji fundamentalnej relatywizuje wszelkie wybory jednostkowe i sprawia, że żadna norma moralna szczegółowa absolutna w praktyce nie miałaby racji bytu²². Prowadzi to równocześnie do zaprzeczenia istnienia czynów wewnętrznie złych, jako że konkretne działanie nigdy nie jest podporządkowane nakazom uniwersalnym. Każdy więc czyn moralny – nawet najbardziej odrażający – w pewnych okolicznościach mógłby być usprawiedliwiony w imię zasady „cel uświęca środki”.

Niemniej wielu przedstawicieli współczesnej „nowej teologii moralnej” uważa, że na płaszczyźnie metafizyki personalistycznej – na której zbudowana jest koncepcja opcji fundamentalnej – trudno doszukać się „rozdarcia” między moralną wartością czynu ludzkiego a jego słusnością, jak również pomiędzy osobą i czynem²³. Oddzielenie wyboru podstawowego od indywidualnych czynów moralnych prowadziłoby bowiem do czystego abstrakcjonizmu (swego rodzaju „zracjonalizowanej teorii”) oraz niedocenienia faktu, że indywidualne decyzje mają poważny wpływ – zarówno w pozytywnym, jak też i negatywnym sensie – na całokształt opcji fundamentalnej rozumianej jako wybór całościowy. Niedowartościowanie zaś wzajemnego przenikania się wymiaru transcendentalnego i kategorialnego w analizie opcji fundamentalnej groziłoby z kolei redukcjonizmem aksjologicznym.

Zdaniem jednak niektórych środowisk teologicznych krytyczna ocena koncepcji opcji fundamentalnej zakorzeniona jest mocno przede wszystkim w tradycyjnej metafizyce scholastycznej. Zasadnicze zaś różnice między poglądami zwolenników i krytyków wyboru podstawowego rodzą się głównie na poziomie rozbieżności w podejściu do specyficznych zagadnień metafizycznych, które – zarówno jednym, jak też drugim – dostarczają odmiennej argumentacji teologiczno-moralnej analizy struktury czynu ludzkiego²⁴.

W tradycji neoscholastycznej koncepcja czynu ludzkiego inspirowana była przede wszystkim przez metafizykę esencjalną i koncentrowała się głównie wokół określenia przedmiotu moralnego działania²⁵. Punktem wyjścia stał się *finis operis*

²² Por. J. Kowalski, *Zadania teologów moralistów w świetle encykliki „Veritatis splendor”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 32 (1994) nr 1, s. 88.

²³ Por. J. Fuchs, *Morality: Person and Acts*, w: *Christian Morality: The Word Becomes Flesh*, Washington, DC: Georgetown University Press 1987, s. 105–117; J. F. Keenan, *Distinguishing charity as goodness and prudence as rightness*, „The Thomist” 56, 1992, s. 389–411.

²⁴ Por. T.R. Kopfensteiner, dz.cyt., s. 130–131.

²⁵ Por. G. Stanke, *Die Lehre von den ‘Quellen der Moralität’: Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze*, Regensburg: Friedrich Pustet 1984.

– cel przedmiotowy, określający moralny charakter czynu na podstawie analizy jego przedmiotu, który jest ze swej istoty dobry lub zły w obiektywnym porządku stwórczo-zbawczym. Miało to zastosowanie szczególnie wówczas, kiedy określenie moralnego przedmiotu dokonywało się w obrębie epistemologicznej tradycji filozofii realistycznej. Sytuację jednak skomplikowały zarówno kazuistyczne kategorie prawne, jak też pojawiająca się nowoczesna koncepcja nauki. W tym kontekście *finis operantis* – cel podmiotowy, zawierający w sobie intencję, motywację inspirującą człowieka do podjęcia konkretnego czynu – zredukowany został jedynie do psychologii działania. Kategoria podmiotu – mimo że zasadnicza z punktu widzenia koncepcji czynu ludzkiego – sprowadzona została zaledwie do wymiaru „okoliczności” modyfikujących czyn w sposób akcydentalny²⁶.

Analiza czynu ludzkiego w tradycji neoscholastycznej miała bowiem dwa szczególnie istotne horyzonty znaczeniowe. Obydwa zresztą zostały poważnie zachwiane przez pojawiającą się w obrębie teologii moralnej koncepcję opcji fundamentalnej. Po pierwsze, moralny obiektywizm działania przypisany został do fenomenologicznej struktury czynu ludzkiego, co jednocześnie warunkowało jego interpretację. Polegało to w dużej mierze na zaniechaniu czysto pojęciowych spekulacji i skoncentrowanie się głównie na opisywaniu aktów świadomości oraz ich przedmiotów. Posługując się językiem fenomenologii Edmunda Husserla, można powiedzieć, że miało to przede wszystkim na celu uzyskanie bezpośredniego dostępu do tego co dane – fenomenów. Ich sedno zawierało się w tzw. „intuicji istotowej” – tzn. intuicyjnym ujmowaniu tego, co ma autentyczny charakter jako akt świadomości. Po drugie, fenomenologia, jako system subiektywnej filozofii idealistycznej, próbowała koncentrować się na tym, co – z jej punktu widzenia – okazywało się istotne i oczywiste. W odniesieniu zaś do omawianych rozważań teologiczno-moralnych oznaczało to raptowne odejście od analiz akcentujących głównie przedmiotowy charakter czynu ludzkiego²⁷. Dodatkowo, pojawienie się nowych prądów filozoficznych – bardzo mocno oddziałujących szczególnie na koncepcje tzw. „nowej teologii moralnej” – ukształtowało wyraźną linię rozgraniczającą obiektywną i subiektywną sferę rzeczywistości.

W tym też kontekście koncepcja opcji fundamentalnej zmierza nie tylko do głębszego i subtelniejszego określenia oraz wyeksponowania podmiotu czynu ludzkiego, ale również stara się zrewidować obowiązujące w tradycji neoscholastycznej relacje, jakie zachodzą między *finis operis* a *finis operantis*. Z moralnego bowiem punktu widzenia fenomenologiczna struktura czynu ludzkiego dopiero w kontekście opcji fundamentalnej uzyskuje swoje zasadnicze znaczenie i sens. Oznacza to, że podmiot moralnego działania przestaje być sprowadzany jedynie

²⁶ Por. W.E. May, *Moral Absolutes: Catholic Tradition: Current Trends and the Truth*, Milwaukee: Marquette University 1989, s. 27–49.

²⁷ Por. R. Sokolowski, *Moral Action: A Phenomenological Study*, Bloomington: Indiana University Press 1985.

do fenomenologicznego aspektu czynu ludzkiego – tak jak w skrajnie esencjalnych kategoriach tradycyjnej metafizyki neoscholastycznej – ale jest postrzegany w perspektywie całościowego planu. Trzeba jednocześnie zauważyć, że połączenie kategorii wyboru podstawowego z fenomenologiczną strukturą czynu ludzkiego zasadniczo nie ma charakteru heteronomicznego. Relacje zachodzące między intencją działania a jej realizacją dokonują się zawsze w sposób odpowiednio proporcjonalny do normatywnych zasad warunkujących wolność oraz – rozumianą w kategoriach fenomenologicznych – „istotową intuicję” osoby ludzkiej. W tym przypadku koncepcją odpowiedzialną za łączenie i integrowanie wszystkich elementów czynu moralnego w koherentną całość staje się „proporcjonalizm”²⁸. Sam zaś podmiot moralnego działania – wpisując się w fenomenologiczną strukturę czynu ludzkiego – uzyskuje swój szczególny sens i znaczenie w świetle przywoływanej już winterowskiej „ideologii ludzkiego spełnienia”.

Należy zatem stwierdzić, że opcja fundamentalna na gruncie współczesnej teologii moralnej dąży do ustalenia odpowiedniej perspektywy, która umożliwiałaby ukazanie wzajemnych relacji, jakie zachodzą w wewnętrznej strukturze czynu ludzkiego. Dzięki temu *finis operantis* nie byłby już dłużej relegowany jedynie do psychologii czynu – podmiotowa zaś intencja działania stałaby się czymś więcej niż tylko okolicznościową odpowiedzią na pytanie: dlaczego ktoś działa tak, a nie inaczej? W kontekście bowiem opcji fundamentalnej *finis operantis* odgrywa zarówno aktywną i istotną rolę w określeniu podmiotu działania, ale także staje się autentycznym *finis operis* czynu ludzkiego.

Analizując jednak współczesne teorie, wpisujące się w szeroki nurt tzw. „nowej teologii moralnej” trzeba zauważyć poważne problemy i zasadnicze różnice w rozumieniu fundamentalnych kwestii związanych z chrześcijańską koncepcją czynu ludzkiego, jakie zachodzą pomiędzy zwolennikami tzw. „autonomii moralnej” a oficjalnymi wypowiedziami Magisterium Kościoła. Odnosi się to również do zagadnień opcji fundamentalnej. Encyklika *Veritatis splendor* ujmuje to w sposób bardzo zwięzły: *Chociaż teologiczne teorie etyczne (proporcjonalizm, konsekwencjalizm) przyznają, że wartości moralne wyznaczone są przez rozum i Objawienie, to jednak nie uważają, że istnieją absolutnie zakazane sposoby postępowania, czyli takie; które w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiają się tymże wartościom*²⁹. Biorąc zatem pod uwagę fakt, że zarówno Dekalog, jak też podstawowe źródła moralności chrześcijańskiej stanowią fundament nauczania Kościoła w kwestiach etycznych oraz bardzo wyraźnie określają absolutne normy moralne, trudno niezgodzić się z takim poglądem. Jednocześnie papież stara się wyjaśnić na czym polega specyfika odmiennego podej-

²⁸ Por. B. Hoose, *Proportionalism: The American Debate and Its European Roots*, Washington DC: Georgetown University Press 1987; Ch. Kaczor, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, DC: The Catholic University of America Press 2002.

²⁹ VS 75.

ścia do podstawowych kwestii moralnych, które można zauważyć w koncepcjach wielu zwolenników „nowej teologii moralnej”. *Kryteria oceny słuszności moralnej działania są formułowane w oparciu o bilans pozamoralnych czy przedmoralnych dóbr, będących następstwem działania i odpowiadających im pozamoralnych czy przedmoralnych wartości. Według niektórych, określone postępowanie miałyby być słuszne lub niesłuszne w zależności od tego, czy jest ono w stanie wytworzyć, jako swój skutek, stan rzeczy lepszy dla wszystkich osób, których dotyka: postępowanie byłoby zatem słuszne w miarę „maksymalizowania” dobra, a „minimalizowania” zła*³⁰.

Właściwe zrozumienie specyfiki proponowanych przez „proporcjonalizm” rozwiązań wymaga jednak dokładniejszego wyjaśnienia terminów określanych przez *Veritatis splendor* jako wartości „przedmoralne” czy „pozamoralne”. Mają one bowiem szczególnie istotne znaczenie w analizach czynu ludzkiego prezentowanych przez kierunki tzw. „nowej teologii moralnej”. W rozumieniu *Veritatis splendor* do kategorii tzw. wartości „przedmoralnych” czy „pozamoralnych” należą [...] *na przykład zdrowie lub okaleczenie, integralność fizyczna, życie, śmierć, utrata dóbr materialnych itd*³¹. W opinii wielu zwolenników „autonomii moralnej” wyeksponowanie tego rodzaju wartości – szczególnie w przypadku niebezpieczeństwa lub zagrożenia – moralnie usprawiedliwia sytuację, w której podmiot działania mógłby popełnić czyn oceniany w tym – nadzwyczajnym – kontekście jako moralnie dobry. Biorąc jednak pod uwagę uwarunkowania zwyczajne, czyn ten określany byłby jako moralnie zły.

Z drugiej zaś strony podkreślają, że „przedmoralne” zło łączy się integralnie z dobrem – jako że czyn moralny zawsze oznacza alternatywę wyboru pomiędzy dobrem a złem. Stając więc przed możliwością dokonania moralnego wyboru, ewentualny sprawca – w ich opinii – musi najpierw wziąć pod uwagę „odpowiednie proporcje” między dobrem a złem. Wymaga to dokonania swoistego bilansu „zysków i strat”, w moralnym tego słowa znaczeniu. Posługując się zatem przykładem – zresztą bardzo często spotykanym, także w obecnej rzeczywistości Kościoła – gdzie człowiek musi stanąć wobec alternatywy: wyparcie się Boga albo śmierć męczeńska, zwolennicy koncepcji „proporcjonalizmu moralnego” podkreślają, że wartości związane z zachowaniem życia, poświęceniem dla rodziny itd. przewyższają kwestię – czasami jedynie „pozornej” – zdrady Boga. Akt ochrony własnego życia w obliczu śmierci męczeńskiej może być więc uzasadniony jako czyn moralnie dobry, jeżeli nadzwyczajne okoliczności wynikające z indywidualnej oceny sytuacji pozwalają na takie „wyjątkowe” potraktowanie pierwszego przykazania dekalogu. Innymi słowy, indywidualny osąd tego rodzaju – potencjalnie „prerażających” – okoliczności staje się decydującym czynnikiem warunkującym moralną ocenę czynu ludzkiego. Tym samym [...] *o jego „dobroci”*

³⁰ VS 74.

³¹ VS 75.

*moralnej decydowałaby intencja podmiotu odnosząca się do dóbr moralnych, o jego „słuszności” natomiast decydowałaby ocena przewidywalnych skutków i konsekwencji oraz ich wzajemna proporcja*³².

Biorąc więc pod uwagę wartości „przedmoralne” oraz uświadamiając sobie fakt, że ocena moralna czynu ludzkiego dokonywana jest jedynie poprzez uwzględnienie intencji i okoliczności sytuacyjnych – obydwa elementy występują w przypadku, kiedy podmiot czynu moralnego staje wobec trudności w realizacji swojego działania – w praktyce każdy czyn okazuje się moralnie neutralny, dopóki nie weźmie się pod uwagę subiektywnych okoliczności określających działanie podmiotu. Logicznym następstwem tego rodzaju rozumowania staje się fakt, że w rzeczywistości – w opinii wielu zwolenników „proporcjonalizmu” – nie istnieje działanie moralnie złe, wynikające z wewnętrznej istoty czynu. Obiektywnie rzecz biorąc, nie można bowiem mówić o czynie moralnie złym bez uwzględnienia subiektywnych intencji podmiotu moralnego działania oraz sytuacyjnych okoliczności, które mu towarzyszą. Przywołując słowa papieża zawarte w *Veritatis splendor* trzeba zatem podkreślić: *Także w poważnej materii te ostatnie należałoby traktować jako zawsze relatywne i dopuszczające wyjątki normy operatywne*³³.

W opinii wielu przedstawicieli nurtu „nowej teologii moralnej” trudno więc mówić o obiektywnie niegodziwych, moralnie absolutnych i wewnętrznie złych czynach. Z tego m.in. powodu Magisterium Kościoła odrzuciło koncepcję proporcjonalistyczną, mimo że jej zasadniczym celem – jak stwierdził Papież – było dążenie do uwolnienia [...] człowieka od więzów moralności przymusu, woluntarystycznej i arbitralnej, która może się wydawać nieludzka³⁴. Zdaniem Jana Pawła II, tego rodzaju teorie prowadzą mimo wszystko do [...] *falszywych rozwiązań, wynikających zwłaszcza z niewłaściwego rozumienia przedmiotu działania moralnego*³⁵. Zarówno okoliczności, jak też subiektywne intencje odgrywają wprawdzie ważną rolę w moralnej ocenie czynu ludzkiego, niemniej [...] *nie zdołają nigdy przekształcić czynu ze swej istoty niegodziwego ze względu na przedmiot w czyn „subiektywnie” godziwy lub taki, którego wybór można usprawiedliwić*³⁶. Co więcej, uwarunkowania sytuacyjne nie uwzględniają najgłębszej istoty moralności chrześcijańskiej. Doświadczenie dojrzałej wiary nie przejawia się bowiem w ucieczce od fundamentalnych norm moralnych, ale w ich przyjęciu i akceptacji jako wezwania do realizacji życiowego powołania rozumianego w kategoriach odpowiedzialnego daru i zadania.

³² Tamże.

³³ Tamże.

³⁴ VS 76.

³⁵ VS 75.

³⁶ VS 81.

* * *

Żywa dyskusja, która absorbuje wiele wpływowych środowisk akademickich, jak również wyraża się w oficjalnych wypowiedziach Magisterium Kościoła, świadczy o tym, że koncepcja opcji fundamentalnej ciągle pozostaje istotnym i aktualnym elementem nauczania współczesnej teologii moralnej. Dostarcza ona nie tylko odpowiedniego kontekstu, który umożliwia ukazanie bogatej problematyki związanej z zagadnieniami czynu ludzkiego, ale również odzwierciedla postępującą odnowę teologii moralnej, sięgającą jej najgłębszych podstaw i założeń.

Trzeba bowiem przyznać, że wybór podstawowy stara się przedstawić zagadnienia związane z chrześcijańską koncepcją czynu ludzkiego w szerszej perspektywie odpowiedzialnej wolności rozumianej jako dar i zadanie. Dzięki temu, poszczególne decyzje i wybory moralne nie mają charakteru „odizolowanych całości” pojmowanych w kategoriach indywidualistycznych i autonomicznych, ale wpisują się w całościowy plan ukierunkowany na realizację powołania osoby ludzkiej w jego złożonej perspektywie stwórczo-zbawczej. Jako integralna część koncepcji czynu moralnego opcja fundamentalna zakorzeniona jest w personalistycznym rozumieniu norm moralnych. Umożliwia to ukazanie pełniejszej prawdy o człowieku zarówno w jego wymiarze naturalnym, jak też nadprzyrodzonym.

W odniesieniu do współczesnych zagadnień teologiczno-moralnych opcja fundamentalna stanowi odzwierciedlenie głębokich przemian prowadzących do odnowy teologicznej tradycji szkoły neoscholastycznej. Poprzez kontakt z innymi nurtami myśli współczesnej – w szczególności poprzez zetknięcie się z filozofią transcendentálną – teologia neoscholastyczna odkrywa nowe podstawy wyzwolone od statycznych i krępujący sposób myślenia kategorii metafizyki esencjalnej. Uświadomienie sobie tego faktu oznacza, że obiektywna i rzetelna ocena koncepcji wyboru podstawowego nie tyle wymaga skoncentrowania się wokół wątpliwości co do jej słuszności i teologicznej poprawności, ile podkreśla potrzebę – skierowaną zarówno do jej zagorzałych krytyków, jak też i zwolenników – krytycznej analizy, metafizycznego uzasadnienia i naukowego pogłębienia omawianych problemów.

THE FUNDAMENTAL OPTION IN THE CHRISTIAN CONTEXT OF THE CONCEPT OF HUMAN ACTION

Summary

The live discussion which absorbs many influential theological circles, as well as being manifest in official declarations of the Roman Catholic Magisterium is evidence that the concept of the fundamental option still remains an essential and current element in contemporary moral theology. It provides not only a suitable context, which allows demonstrating the rich topics associated with issues of human action, but also reflects the progressive renewal in moral theology, reaching to its deepest fundamental assumptions.

It has to be admitted, that this fundamental choice enables the demonstration of issues associated with the Christian concept of human action in the wider perspective of responsible freedom understood as a gift and task. Thanks to this individual decisions and moral choices do not have the characteristic of “isolated wholes” understood in individual and autonomic categories, but are written into a whole life plan directed at realising the vocation of the human person in a complex creation-salvation perspective. As an integral part of the concept of moral action, the fundamental option is rooted in a personalist understanding of moral norms. This allows the demonstration of a fuller truth about man both in natural and supernatural perspectives.

In relation to contemporary theological-moral issues, the fundamental option is a reflection of deep changes leading to the renewal of the theological tradition of the Neo-Scholastic school of thought. By contact with other currents in contemporary thinking – in particular by contact with transcendental philosophy – neo-scholastic theology uncovers new fundamentals freed from the static and constrained essentialist categories that held sway over it. Awareness of this fact shows that the critical evaluation of the concept of fundamental option does not so much focus on doubts as to its appropriateness and theological correctness, but it underlines the need – directed equally to its greatest critics as also to its supporters – of a critical evaluation, metaphysical justification and scientific deepening of the problems discussed.

Nota o Autorze: ks. dr **RYSZARD FICEK** – absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wykładowca teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w Salvatorian Institute of Philosophy and Theology w Morogoro (Tanzania). Główne pola zainteresowań: teologia moralna fundamentalna, zagadnienia społeczno-polityczne, filozofia polityki, afrykanistyka.

Słowa kluczowe: teologia moralna, opcja fundamentalna, czyn ludzki, działanie moralne.