

EDWARD TOROŃCZAK

Papieski Wydział Teologiczny „Bobolanum” w Warszawie  
Katedra Teologii Moralnej

## **Geneza wyboru zasadniczego z perspektywy tradycji chrześcijańskiej**

The Origins of the Fundamental Choice in the Perspective of Christian Tradition

W posoborowej refleksji teologicznomoralnej można zauważyć wyraźny „zwrot antropologiczny”, który doprowadził do skoncentrowania problematyki moralnej na osobie, a szczególnie na jej istotnym wymiarze, jakim jest ludzka wolność. Moralności tzw. nowej teologii moralnej<sup>1</sup>, stawiając sobie za cel odnowę teologii, rozwinęły teorię opcji fundamentalnej, uznając ją za „nowy” paradygmat moralności<sup>2</sup>, by w ten sposób uwydatnić personalistyczne aspekty czynu ludzkiego. Zarzucają oni moralności tradycyjnej nadmierną koncentrację na wymiarze przedmiotowym aktu moralnego a minimalizację jego wymiaru podmiotowego, od którego bezpośrednio zależy jakość moralna podejmowanych wyborów. Ich zdaniem w klasycznej koncepcji moralności ignoruje się dynamiczny aspekt działania ludzkiego na rzecz statycznego i absolutnego wymiaru norm moralnych. To sprawiło, że przedstawiciele tzw. nowej teologii moralnej do tego stopnia wyeksponowali rolę osobowego zaangażowania człowieka – wolności podstawowej, że doprowadziło to w wielu przypadkach do subiektywizacji osądu moralnego. W tym kontekście warto odpowiedzieć na pytanie, czy w klasycznym ujęciu moralności rzeczywiście ignoruje się personalistyczne aspekty czynu ludzkiego. Czy i na ile można mówić o pojęciu wyboru zasadniczego, który dowartościowuje podmiotowy wymiar moralności, w klasycznej koncepcji

<sup>1</sup> W literaturze teologicznomoralnej spotyka się określenie tzw. nowej teologii moralnej w odniesieniu do pewnego kierunku myślenia, który eksponuje do tego stopnia podmiotowe aspekty moralności chrześcijańskiej, szczególnie ludzkiej wolności, że prowadzi to do reinterpretacji definicji pojęcia obiektywności moralnej, gdzie już nie przedmiot aktu moralnego, ale wolne samookreślenie człowieka (opcja fundamentalna) decyduje o wartości moralnej postępowania człowieka.

<sup>2</sup> Por. E. Torończak, *Opcja fundamentalna jako „nowy” paradygmat moralności?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 49 (2006) nr 4, s. 81-97.

moralności? Jakie jest znaczenie wyboru zasadniczego w życiu chrześcijańskim? Próba odpowiedzi na te i tym podobne pytania zostanie dokonana w oparciu o inspiracje myśli trzech wielkich Doktorów Kościoła: św. Augustyna, św. Tomasza i św. Alfonsa Liguori.

## I. POJĘCIE WYBORU ZASADNICZEGO WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

Spośród pisarzy wczesnochrześcijańskich epoki patrystycznej największy wpływ na rozwój pojęcia tego, co dzisiaj określa się mianem wyboru zasadniczego (fundamentalnego) miał św. Augustyn, którego śmiało można nazwać, obok św. Tomasza, największym moralistą czy też *wielkim inspiratorem teologii moralnej*<sup>3</sup>. Wydaje się, iż problematyka wyboru moralnego w życiu człowieka była bardzo bliska św. Augustynowi. Świadczą o tym nie tylko jego rozważania filozoficzno-teologiczne, w których podejmuje on to zagadnienie, ale przede wszystkim jego osobista droga nawrócenia, która była nieustannym poszukiwaniem szczęścia, a jednocześnie zmaganiem się z błędami i złem<sup>4</sup>. To właśnie z głębokiego poczucia nieszczęścia zainteresował się on w młodości filozofią, która była „przewodniczką jego życia”. Filozofia jednak go zawiodła, dlatego zwrócił się ku religii, by ostatecznie w niej szukać odpowiedzi, które nurtowały całe jego życie. Z tego też powodu H. Arendt nazywa go pierwszym filozofem chrześcijańskim, a także pierwszym myślicielem, który zwrócił się do religii z powodu trudności natury filozoficznej<sup>5</sup>.

Należy pamiętać o tym, że św. Augustyn, stając się teologiem, nie przestał być filozofem, ale już o orientacji chrześcijańskiej, co jednocześnie nie wykluczało wpływów Plotyna i neoplatonizmu na jego rozważania teologiczne. Jeszcze jako młody filozof św. Augustyn podejmuje refleksje dotyczące problemu dochodzenia człowieka do szczęścia. Dla niego, jak również dla wielu filozofów, a także dla Ojców Kościoła, pytanie o szczęście było punktem wyjścia moralności chrześcijańskiej<sup>6</sup>. W *Wyznaniach* św. Augustyn opowiada, jak po raz pierwszy jego serce „zapaliło się” dzięki książce Cyserona *Hortensjusz*<sup>7</sup> do uprawiania filozofii jedynie po to, by zdobyć absolutną mądrość, a także osiągnąć prawdziwe szczęście, które było dla św. Augustyna jedyną motywującą siłą wszystkich ludzkich działań i wyborów moralnych<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> J. Pryszmont, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 41.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Augustinum Hipponensem”*, w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1997, s. 536-539.

<sup>5</sup> Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 2002, s. 126.

<sup>6</sup> Por. S. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 201.

<sup>7</sup> „Już cieszyło mnie w owej książce przynajmniej to, że zachęcała nie do takiej czy innej sekty, lecz do umiłowania samej mądrości, jakakolwiek byłaby ona, do szukania jej, kroczenia jej tropami, uchwycenia się jej, przywarcia do niej z całej mocy. Zapalało mnie to, płonąłem. A żarliwość ta stygła we mnie tylko przez to, że nie było tam imienia Chrystusa”. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2000, s. 71.

<sup>8</sup> Por. F.L. Miller, *The Fundamental Option in the Thought of St. Augustine*, „The Downside Review” 95 (1977) nr 321, s. 272.

Problem dążenia do szczęścia, a także kwestia istnienia zła stają się kluczem, za pomocą którego dochodzi on do zagadnienia wolności. To ona wydaje się być rdzeniem i właściwym miejscem usytuowania wyboru zasadniczego (fundamentalnego)<sup>9</sup>. Św. Augustyn, odrzuciwszy hipotezę, że źródło zła może znajdować się w samym Bogu, zwraca uwagę na decydującą rolę, jaką w kwestii zła odkrywa wolna wola (*liberum arbitrium*), która sama w sobie jest dobra, ale można jej źle używać<sup>10</sup>. *Usi- lowałem więc pojąć to, co mi mówiono: że przyczyną czynienia zła jest wybór doko- nywany przez naszą wolną wolę [...]. Podniosła mnie ku światłu Twemu przynajmniej ta pewność: o tym, że mam wolę, wiedziałem z taką pewnością jak o tym, że żyję. Ilekroć czegokolwiek chciałem albo nie chciałem, byłem całkowicie pewny, że to wła- śnie ja – a nie kto inny – chcę tego albo nie chcę*<sup>11</sup>. W pewnym sensie ten fragment o ludzkiej woli, o której pisze św. Augustyn, wskazuje na rozdroża decyzji moralnej człowieka. Odkrył on bowiem zasadę, dzięki której mógł nadawać kierunek życia dla siebie samego<sup>12</sup>. Uświadomił sobie, jak niespokojne było jego wolitywne podą- żanie w kierunku Boga. W tym momencie wydaje się być jasne, że św. Augustyn spostrzegł rzeczywistość wyboru zasadniczego jeszcze przed tym, jak faktycznie go sformułował<sup>13</sup>.

E. Gilson uważa, że nie jest przesadą twierdzenie, iż człowiek jest taki, jaka jest jego wola. Zaś wola skierowana przeciw sobie samemu czyni człowieka podzielo- nym<sup>14</sup>. Nie jest to konflikt wyrastający z rozdzielenia umysłu i woli ani z rozdziele- nia ciała i umysłu. Nie są to także dwa przeciwstawne prawa działające w człowie- ku, ale jest to wynik zmagania się „dwóch woli” we wnętrzu człowieka<sup>15</sup>. H. Arendt, nazywając św. Augustyna pierwszym filozofem woli, stwierdza, że tam *gdziekolwiek jest wola, tam zawsze są dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą [total]; jedna ma to, czego drugiej brakuje*<sup>16</sup>. Ukazuje to, że w każdy akt woli uwikłane jest pewne chęć (*velle*) i pewne nie-chcęć (*nolle*). Jedna „wola” ma świadomość dobra oraz bezsilność chcenia, a druga posiada moc, a więc w samej woli pojawia się nie- jako wewnętrzne „rozszczerzenie”.

W tym miejscu wydaje się kluczowym wprowadzenie augustyńskiego rozróżnie- nia między *liberum arbitrium* (wolna wola, wolny wybór, decyzja) a *libertas* (wol-

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 272.

<sup>10</sup> Por. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kra- ków 1992, s. 573-574.

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 170-171.

<sup>12</sup> „Zdumiewało mnie, że chociaż miłowałem już Ciebie, a nie jakieś widmo zamiast Ciebie, jednak nie byłem stały w radowaniu się moim Bogiem. Oto Twój czar porывał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i znowu spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc”. Tamże, [7, 17], s. 189-190.

<sup>13</sup> Por. F.L. Miller, dz. cyt., s. 274-275.

<sup>14</sup> Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 173.

<sup>15</sup> Por. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 208.

<sup>16</sup> H. Arendt, dz. cyt., s. 138.

ność). Dla św. Augustyna „wolna wola” odpowiada czystej mocy duchowej, chcenia lub nie-chcenia. Jest czymś wrodzonym, stałą dyspozycją człowieka, której nie może on utracić. Jednak pomimo tej dyspozycji, człowiek, podejmując konkretne decyzje, wybiera raczej zło niż dobro. Św. Augustyn, okazując się znakomitym psychologiem, nazywa to wewnętrzne rozdarcie woli zapętlaniem, co pokazuje cały dramat ludzkiej egzystencji<sup>17</sup>. Przyczyny tego dramatu leżą w skutkach grzechu pierworodnego. Człowiek używa wolnej woli już niekoniecznie po to, by cały porządek natury odnieść do Boga, lecz skierować ku sobie, szukając w stworzeniu swego celu, co praktycznie wiąże się z odstępstwem od Boga (*recessio Deo*)<sup>18</sup>. Dla św. Augustyna grzech śmiertelny nie oznacza tylko formalnego odrzucenia Boga, lecz ma on miejsce wtedy, gdy odrzuca się panowanie Boga nad Jego stworzeniami, a także świadomie i dobrowolnie przekracza się Boże przykazania (porządek)<sup>19</sup>.

Świadomość grzechu pierworodnego i grzechów aktualnych pozwoliła św. Augustynowi zrozumieć prawdę o tym, że nie jest on w stanie podjąć zasadniczej decyzji i kierować w sposób właściwy swoim życiem moralnym bez pomocy Boga. Dlatego prawdziwe wyzwolenie z tego wewnętrznego rozdarcia człowieka może przynieść mu jedynie łaska<sup>20</sup>. To ona daje człowiekowi prawdziwą wolność rozumianą jako *libertas* i przynosi duszy uzdrowienie. Dlatego można powiedzieć, że *libertas* to nic innego jest *liberum arbitrium*, które zostaje uzdrowione przez łaskę, a wraz z łaską człowiek otrzymuje Bożą moc do podjęcia zasadniczej decyzji „za” Bogiem. W związku z tym być wolnym to nie tylko móc wybierać w sensie możliwości, ale móc wybierać w sensie mocy, którą daje człowiekowi łaska<sup>21</sup>.

Słusznie zauważa J. von Spindelböck, że św. Augustyna nie tyle interesuje pytanie dotyczące wolności woli, choć jest ono istotne w uchwyceniu natury decyzji moralnej człowieka, co jej współpraca z Bożą łaską. Jedynie bowiem łaska może doprowadzić człowieka do prawdziwej wolności, która została „zraniona” przez grzech pierworodny. W życiu chrześcijanina wyraża się to w fundamentalnym „tak” powiedzianym Bogu w wierze, co w konsekwencji powinno przejawiać się w kon-

---

<sup>17</sup> „Gdy usiłowałem podjąć decyzję służenia Panu Bogu mojemu zgodnie z żywionym od dawna zamiarem, ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał. To ja byłem, tylko ja, a nikt inny! Ale ani nie przyjmowałem tej decyzji, ani jej nie odrzucałem pełnią mojej woli. Przeto spierałem się z sobą i sam roztrwaniałem swoje siły. Wszystko to działo się ze mną wbrew mojej woli, ale przejawiała się w tym nie natura jakiejś obcej duszy, lecz tylko kara na moją własną duszę spadająca. Więc już nie ja to czyniłem, ale grzech, który tkwił we mnie. Była to część kary za grzech dobrowolnie popełniony przez mojego przodka Adama”. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 219-220.

<sup>18</sup> Por. A. Eckmann, *Grzech pierworodny jako źródło cierpień człowieka u św. Augustyna*, w: *Grzech pierworodny*, red. H. Pietras, Kraków 1999, s. 121.

<sup>19</sup> Por. J. von Spindelböck, *Grundentscheidung und konkrete sittliche Verhaltensweisen. Einheit und Dissoziierung von fundamentaler Option und konkreten sittlichen Entscheidungen in der moraltheologischen Diskussion*, St. Ottilien 2003, s. 53.

<sup>20</sup> Por. F.L. Miller, dz. cyt., s. 275.

<sup>21</sup> Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 194-210.

kretnych czynach moralnych, które są znakami i owocami przyjętej wiary<sup>22</sup>. Św. Augustyn uświadomił sobie, że nie był w stanie opowiedzieć się za Bogiem z powodu ontologicznego nieporządku ludzkiej woli. Mimo że czynił w swoim życiu tak wiele, to nadal widział ogromny dystans, jaki dzielił go od celu ostatecznego. Dlatego wskazuje on na konieczność łaski dla realizacji decyzji zasadniczej na rzecz Boga. Łaska, jaką człowiek otrzymuje od Boga, jest pomocą w aktualizacji podstawowej decyzji, która została osłabiona przez metafizyczne uczestnictwo każdego człowieka w grzechu Adama<sup>23</sup>. Dla św. Augustyna łaska leczyła zranioną duszę z efektu grzechu pierwotnego i aktualnego, a także przyciągała duszę do Boga jako jej celu ostatecznego, co było skutkiem Bożego usprawiedliwienia<sup>24</sup>.

Należy podkreślić, że właściwy opis momentu podjęcia wyboru zasadniczego (opcji) za Bogiem znajduje się w księdze ósmej *Wyznań* św. Augustyna<sup>25</sup>. Uważał on, że aż do tego szczególnego momentu jego usprawiedliwienia nie był w stanie o własnych siłach opowiedzieć się w zdecydowany sposób za Bogiem, gdyż było to spowodowane jego przywiązaniem do stworzeń: *Czy sądzisz, że będziesz mógł żyć bez tych rzeczy*<sup>26</sup>. Dopiero czytając fragment listu do Rzymian (por. Rz 13,13) uświadomił sobie swoje usprawiedliwienie, które widział w jednym momencie jasnego i mocnego działania łaski, dzięki której przylgnął do Boga. *Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpliwości natychmiast się rozproszyła*<sup>27</sup>. Od tej chwili objawiła się jemu pełnia życia religijnego i moralnego. Ten moment był jednocześnie dla niego nawróceniem się jego woli do Boga, a tym samym zdefiniowaniem tego, co dzisiaj określa się mianem wyboru zasadniczego (opcji fundamentalnej)<sup>28</sup>.

Bez wątplenia św. Augustyn miał świadomość konieczności ciągłego nawracania się do Boga. Zrozumiał on, iż jest to możliwe poprzez całkowite oddanie się Bogu w Miłości, która jest centrum „grawitacji” życia ludzkiego. Dlatego warto odwołać się do tego, co można nazwać u św. Augustyna wyborem zasadniczym: *Pon-*

<sup>22</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 51.

<sup>23</sup> Por. F.L. Miller, dz. cyt., s. 278.

<sup>24</sup> Por. Jan Paweł II, dz. cyt., s. 553-557.

<sup>25</sup> „Ty, Panie, na wieki trwasz, lecz nie na wieki gniewasz się na nas. Zlitowałeś się nad prochem i popiołem i postanowiłeś uleczyć moje ułomności. Bodźcami wewnętrznymi niepokoiłeś mnie, abym dopóki nie zakosztował uciszenia, dopóki wewnątrz mój wzrok nie zacznie Ciebie dostrzegać bez żadnej wątpliwości. Pod tajemnym dotknięciem Twojej leczącej ręki rozdęta moja pycha zaczęła opadać, a zmacona moja i zaciemniona inteligencja z dnia na dzień – dzięki oddziaływaniu zbawiennych moich cierpień – stawała się zdrowsza”. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 181.

<sup>26</sup> Tamże, s. 224.

<sup>27</sup> Tamże, s. 226.

<sup>28</sup> F.L. Miller dodaje, że faktyczne nawrócenie św. Augustyna miało miejsce w ogrodzie – pod drzewem figowym. Podobnie jak wcześniej pod drzewem gruszy miało miejsce jego odwrócenie się od Boga. Od tego szczególnego momentu nawrócenia zostało w nim przywrócone coś z wewnętrznej harmonii Edenu, odnalazł on wewnętrzny porządek i pokój duszy. Por. F.L. Miller, dz. cyt., s. 280.

*dus meum Amor meus*. To właśnie w decyzji zasadniczej (pozytywnej) miłość staje się tą siłą, która pociąga człowieka do wspólnoty z Chrystusem<sup>29</sup>. Wobec tego można zrozumieć, że krótka formuła moralności św. Augustyna *kochaj i rób, co chcesz* nie jest wyrazem rozumienia wolności jako samowoli, lecz jest rozwinięciem tego, co leży u podstaw moralnie dobrego wyboru miłości, która jest jednocześnie duszą i formą konkretnego postępowania moralnego<sup>30</sup>.

Trzeba zauważyć, że św. Augustyn szuka egzystencjalnej interpretacji życia chrześcijańskiego poprzez ukazanie głębokiej i fundamentalnej orientacji chrześcijańskiego doświadczenia<sup>31</sup>. W „sercu” człowieka dokonuje się podstawowa decyzja wiary. Stąd „serce” jest tym miejscem, w którym człowiek poprzez swoją wolną decyzję staje się tym, kim jest i chce być<sup>32</sup>. Jeżeli „serce” człowieka, jako miejsce wolnej decyzji, zmienia się na dobre, czyli się nawraca, to towarzyszą temu dobre dzieła. Zaś źródłem wszelkich dobrych dzieł człowieka jest miłość, która stoi w opozycji do pożądlivosti jako podstawy każdego zła. W związku z tym można mówić o dwóch możliwych rodzajach wyboru życiowego, czyli dwóch orientacjach życiowych u św. Augustyna. Jedna polega na miłości Boga i bliźniego aż do pogardy siebie (*caritas*). Natomiast druga polega na miłości własnej, która prowadzi do wzgardy Bogiem (*cupiditas*)<sup>33</sup>.

Choć nie znajduje się u św. Augustyna systematycznego wykładu na temat moralności chrześcijańskiej, a tym bardziej systematycznego wykładu na temat interpretacji wyboru zasadniczego, to bez wątpienia można go nazwać inspiratorem podmiotowości człowieka, w której wolność i problematyka wyboru moralnego odgrywają zasadniczą rolę w chrześcijańskim życiu. Niewątpliwie znaczenie św. Augustyna dla teologicznej interpretacji działania moralnego było znaczące nie tylko dla jego epoki, ale pozostawiło ślad na całej myśli teologicznej na długie wieki. Dopiero myśl scholastyczna św. Tomasza, choć tkwiła mocno korzeniami w myśli św. Augustyna, znacząco zmieniła kierunek ujmowania zagadnień moralnych. Stąd w dalszej części poszukiwań historycznej genezy wyboru zasadniczego uwaga zostanie skupiona na św. Tomaszu.

## II. POJĘCIE WYBORU ZASADNICZEGO WEDŁUG ŚW. TOMASZA

Teologiczna myśl św. Tomasza wniosła wiele inspiracji do katolickiej teologii moralnej, z której czerpały całe pokolenia teologów i filozofów. Swoją teologię moralną buduje on na podstawie założeń metafizycznych i chrześcijańskiej antropolo-

<sup>29</sup> Por. G. Gatti, *A proposito di opzione fondamentale*, „Salesianum” 54 (1992) nr 4, s. 657-658.

<sup>30</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 51.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 47.

<sup>32</sup> Por. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 261-264.

<sup>33</sup> Por. A. Młotek, „Wybór podstawowy” w teologii moralnej i w życiu, „Homo Dei” 49 (1980) nr 3, s. 174.

gii, w której człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest jednocześnie powołany do osiągnięcia odwiecznego celu, jakim jest Bóg. Niezwykle ważne jest rozpoznanie ostatecznego celu człowieka, by z jednej strony potrafił on zrozumieć moralne działanie, a z drugiej strony potrafił je właściwie ocenić, odnosząc je do obiektywnego porządku moralnego<sup>34</sup>. Właśnie w ramach analizy celu ostatecznego człowieka można usytuować pytanie o podstawową decyzję człowieka<sup>35</sup>, która w tym kontekście staje się pytaniem o zasadniczy wybór życia, określane mianem wyboru fundamentalnego we współczesnej teologii moralnej<sup>36</sup>. Warto już na wstępie zaznaczyć, że w nauce Akwinaty kwestię zasadniczego wyboru można spotkać w rozważaniach dotyczących wiary, która jest ujmowana w aspekcie teologicznym. Należy jednak podkreślić, że odnosi on wiarę wprost do celu ostatecznego<sup>37</sup>. Stąd wiara jest dla niego czymś daleko więcej niż wyborem światopoglądowym, jest ona dynamicznym ukierunkowaniem życia ku Bogu<sup>38</sup>.

Wszystko, co istnieje na świecie, stwierdza św. Tomasz, działa z powodu jakiegoś celu<sup>39</sup>. Każdy byt, zarówno świadomy, jak i pozbawiony świadomości, w miarę jak wypełnia swój cel, jak rozwija swoją doskonałość, staje się zarazem coraz bardziej dobrym<sup>40</sup>. Również celem ludzkiej woli jest jakieś dobro, do którego osoba dąży poprzez wolną i świadomą decyzję moralną. Ostatecznie jest to Boża dobroć, której podporządkowane są wszystkie stworzenia w ich bycie i działaniu<sup>41</sup>. Stąd też bez dobrej woli (*rectitudo voluntatis*) nie może człowiek osiągnąć celu ostatecznego, a to oznacza, że nikt nie może dojść do doskonałości (świętości), jeśli nie posiada dobrego nastawienia swojej woli<sup>42</sup>. Dopiero w tym kontekście staje się zrozumiałe, że to podstawowe nastawienie woli, ta fundamentalna wolność wyboru, która odnosi człowieka do celu ostatecznego, jest zasadniczą decyzją człowieka<sup>43</sup>.

Św. Tomasz rozróżnia dwojaką czynność woli: bezpośrednią, którą wola niejako wyłania z siebie, czyli samo chcenie, oraz pośrednią, którą wola nakazuje, lecz inna władza ją wykonuje<sup>44</sup>. Wydaje się, że w tym klasycznym rozróżnieniu pojawia się

<sup>34</sup> Por. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2001, s. 28-35.

<sup>35</sup> Św. Tomasz dokładnie zanalizował problem podejmowania decyzji i ukazał go jako wynik współpracy intelektu i woli. Widać w jego analizach wyraźny proces podejmowania decyzji. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologiczna 1*, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 432-433.

<sup>36</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 55-56.

<sup>37</sup> Por. A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, t. 1: *Morale generale*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, s. 487.

<sup>38</sup> Por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1998, s. 74.

<sup>39</sup> Por. STh I-II q. 1 a. 2. Por. także E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 351-357.

<sup>40</sup> Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Lublin 1948, s. 161-165.

<sup>41</sup> Por. STh I q. 44 a. 4.

<sup>42</sup> Por. STh I-II q. 4 a. 4.

<sup>43</sup> Por. STh I-II q. 1 a. 7.

<sup>44</sup> Por. STh I-II q. 6 a. 4.

już w jakiś sposób problematyka relacji podstawowej decyzji i konkretnego zachowania moralnego. Decyzja zasadnicza byłaby właściwym aktem woli (*actus elicitus*), o szczególnej osobowej głębi, który się wyraża i realizuje w konkretnych działaniach (*actus imperati*)<sup>45</sup>. Jeśli zaś chodzi o głębię podejmowanej decyzji moralnej, to ukazuje ją św. Tomasz w nauce o cnotach. Warto jednak pamiętać o tym, że aretologia umieszcza cnoty wśród darów łaski na poziomie przyrodzonym. Jeśli człowiek otwarty na łaskę Boga, poprzez dobre czyny, utrwalił w sobie pozytywne postawy, które opisywane są w traktatach o cnotach, to z pewnością nie jest tak łatwo je zmienić. Jest to spowodowane tym, że łaska *habitualna* tworzy tak mocne wewnętrzne tendencje (skłonności) w kierunku dobra, iż nie jest łatwo ją zniszczyć przez konkretne akty moralne, ale nie znaczy, że jest to niemożliwe<sup>46</sup>. Warto podkreślić, że św. Tomasz zwraca uwagę na aspekt psychologiczny tworzenia się grzechu, czyli jego wewnętrzny proces powstawania. Oznacza to, że człowiekowi, który żyje w stanie doskonałości chrześcijańskiej (sprawiedliwości) o wiele trudniej jest bezpośrednio popełnić grzech śmiertelny. Zazwyczaj poprzedzają ten grzech jakieś grzechy powszednie, które mogą stworzyć w człowieku wewnętrzną dyspozycję ułatwiającą popełnienie grzechu śmiertelnego, który można identyfikować z negatywnym wyborem zasadniczym<sup>47</sup>.

Według J. von Spindelböcka, można mówić o pewnej „linii paralelnej” pomiędzy pozytywną decyzją zasadniczą za Bogiem, która wyrażałaby się w wierze, nadziei i miłości, a negatywną decyzją przeciwko Bogu, która wyrażałaby się w grzechu śmiertelnym<sup>48</sup>. Zdaniem Akwinaty, człowiek w swojej istocie jest skierowany na dobro i cnotę, co daje mu wewnętrzną jedność orientacji na Bożą miłość. Natomiast w przypadku człowieka, który żyje w grzechach, czyli odwraca się od Boga, można mówić o przejściu od jedności orientacji wewnętrznej na Boga do „dezorientacji” wewnętrznej, która prowadzi do wielości orientacji życiowych, przeciwstawiających się porządkowi natury i rozumu<sup>49</sup>. Trzeba jednak dopowiedzieć, że moralnie dobrej i złej decyzji zasadniczej nie można porównać ze sobą, ani pod względem treściowym, ani pod względem struktury formalnej, a nawet nie można ich oznaczyć przeciwnymi znakami, ponieważ tylko to, co dobre, posiada prawdziwą doskonałość bytu, podczas gdy to, co złe, posiada tylko dobro pozorne, a to zbyt mało, by ujmować te rzeczywistości paralelnie<sup>50</sup>.

W zrozumieniu genezy pojęcia wyboru zasadniczego istotne były rozważania św. Tomasza na temat pierwszego aktu moralnego dziecka jako całkowitego zdecydowania się za lub przeciwko Bogu. Szczegółowych analiz dotyczących pierwszego

<sup>45</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 61.

<sup>46</sup> Por. B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, tłum. Renato Volante, t. 1, Roma 1980, s. 257.

<sup>47</sup> Por. STh II-II q. 24 a. 12 ad 1.

<sup>48</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 83-84.

<sup>49</sup> Por. STh I-II q. 73 a. 1.

<sup>50</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 84.



aktu moralnego podjął się S. Dianich w swoim dziele *L'opziona fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*<sup>51</sup>. Odnosi się on w nich do doktryny św. Tomasza, który w krótkim artykule *Summa Theologiae* omówił tę problematykę, na którą praktycznie składają się trzy oddzielne twierdzenia<sup>52</sup>. Ten, kto się nawróci do Boga, zostanie zaraz usprawiedliwiony. Osiągnąwszy stan używania rozumu, jest się zobowiązany do nawrócenia. W przypadku, gdy ktoś tego nie uczyni, popełnia grzech śmiertelny<sup>53</sup>. W tej perspektywie pierwszy akt moralny należy rozumieć jako moment, w którym po raz pierwszy ma miejsce szczególne samookreślenie się dziecka względem Boga, określane mianem zasadniczej decyzji. Można go określić jako akt determinujący, ponieważ określa zasadniczą orientację moralną człowieka w odniesieniu do celu ostatecznego. W przekonaniu Akwinaty taki akt moralny nie może być grzechem lekkim, lecz jest grzechem ciężkim, gdyż ukierunkowuje on człowieka na Boga lub przeciwko Niemu<sup>54</sup>. W związku z tym pierwszy akt moralny byłby pierwszą całkowicie wolną i odpowiedzialną decyzją dziecka, które „obudziło się” do posługiwania rozumem. Nie poprzedzałyby jej żadne inne przed-decyzje, dzięki czemu byłaby ona skierowana bezpośrednio na cel ostateczny, czyli mogłaby nosić miano zasadniczej decyzji<sup>55</sup>.

Teoria św. Tomasza dotycząca pierwszego aktu moralnego spotkała się z opiniami zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi<sup>56</sup>. Przedstawiciele tradycyjnej interpretacji tej teorii twierdzą, że nie ma żadnego przykazania, by dziecko musiało natychmiast i wyraźnie zwrócić się ku Bogu, jak tylko zdobędzie zdolność używania rozumu. To z kolei wskazywałoby na wagę procesu rozwojowego dziecięcej osobowości, w której jest dopuszczana możliwość popełniania grzechów nie w pełni wolnych. Z tego też powodu w dziecku mogą wraz z grzechem pierwotnym, zanim osiągnie ono pełną dojrzałość moralną, istnieć grzechy lekkie, ale bez grzechu ciężkiego<sup>57</sup>. Powstaje jednak pytanie, czy dziecko, po uzyskaniu zdolności używania rozumu, jest zdolne do podejmowania bardzo głębokich i zasadniczych decyzji „za” lub „przeciwko” Bogu? By odpowiedzieć na to pytanie należy przytoczyć teologiczne warunki popełnienia grzechu śmiertelnego, którymi są: przekroczenie przykazania Bożego w sprawie ważnej, pełna świadomość i całkowita zgoda woli<sup>58</sup>. Mając jednak na uwadze proces stopniowego „budzenia się” rozumu dziecka do życia moralnego, wydaje się trudne usytuowanie na początku tego procesu moralnie trudnych, a jednocześnie fundamentalnych aktów wyboru dziecka. Bardziej słuszne jest przy-

<sup>51</sup> Por. S. Dianich, *L'opziona fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, Brescia 1968.

<sup>52</sup> Por. STh I-II q. 89 a. 6.

<sup>53</sup> Por. P. Jasiński, *Tożsamość w historii. Dyskusje wokół pojęcia wyboru fundamentalnego w ostatnim dwudziestoleciu*. „Bobolanum” 2 (1991), s. 55.

<sup>54</sup> Por. S. Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamentali*, „La Scuola Cattolica” 92 (1964) z. 3, s. 209.

<sup>55</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 90.

<sup>56</sup> Por. S. Dianich, *L'opziona fondamentale nel pensiero di S. Tommaso*, s. 7-14.

<sup>57</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 95.

<sup>58</sup> Por. KKK, nr 1875.

jęcie zasady etapów rozwoju moralnego dziecka, które dojrzewa do podjęcia zasadniczej (fundamentalnej) decyzji moralnej.

To z kolei ukazuje, że stanowisko św. Tomasza odnośnie do pierwszego aktu moralnego należy rozważać na dwóch różnych, ale za to komplementarnych poziomach: antropologiczno-psychologicznym i historyczno-zbawczym<sup>59</sup>. Z perspektywy antropologiczno-psychologicznej życie moralne posiada zawsze zorientowanie na ostateczny cel, z którego cały dynamizm bierze swój początek i znaczenie. Natomiast z perspektywy historyczno-zbawczej Bóg powołał człowieka do celu ponadnaturalnego, ale stracił on przez grzech pierworodny dojsię do tej rzeczywistości. Jednak dzięki odkupieniu przez Jezusa Chrystusa Bóg podarował na nowo człowiekowi tę możliwość. W tej sytuacji tylko łaska Chrystusa może zbawić człowieka. Jest ona ofiarowana każdemu człowiekowi, ale domaga się ona świadomej i wolnej odpowiedzi z jego strony. W tej perspektywie staje się zrozumiałe, że życie moralne rozpoczyna się od zasadniczego wyboru człowieka, który orientuje go „ku” lub „przeciwko” Bogu jako Celowi ostatecznemu<sup>60</sup>.

Św. Tomasz w rozważaniach na temat pierwszego aktu moralnego nie rozwiązuje dość ważnej kwestii. Chodzi o wyjaśnienie, czy pierwszy akt moralny musi być rozumiany punktowo jako decydujący, ale podlegający osobowemu rozwojowi, czy też wskazuje na pojawienie się nowej sytuacji egzystencjalnej w człowieku, w której ten akt reprezentuje paradygmat moralności. Wydaje się, że w rozumieniu św. Tomasza pojęcie wyboru zasadniczego pojmowane jest jako podstawowe odniesienie do Boga, które osiąga się z chwilą użycia rozumu przez człowieka. Dlatego też „pierwszy akt moralny osoby konstituuje moment paradygmatyczny życia moralnego człowieka dorosłego”<sup>61</sup>, a nie jest to akt punktowy, który wyczerpuje w sobie całe bogactwo. Współczesne rozważania dotyczące pierwszego aktu moralnego odchodzą od jego punktowego ujmowania ku egzystencjalnemu rozumieniu tezy św. Tomasza. A to oznacza, że akcent przesuwana się z analizy pierwszego aktu moralnego ku sformułowaniu istoty dynamizmu moralnego osoby, która znajduje w pierwszym akcie moralnym swój punkt wyjścia<sup>62</sup>. Zatem pierwszy akt moralny nie jest jedną z wielu decyzji moralnych, ale jest szczególną, jedyną w swoim rodzaju moralną decyzją, którą można określić decyzją zasadniczą lub wyborem fundamentalnym. Akwinata nie rozumie tej decyzji tylko jako czysto duchowego czy abstrakcyjnego procesu, ale widzi w niej konkretną rzeczywistość zmysłowo-duchową podejmowaną w głębi człowieka. Jednak wewnętrzna treść tego aktu wykracza transcendentalnie poza sam akt ku *bonum in communi* i dzięki temu człowiek może zająć fundamentalne stanowisko w stosunku do Boga jako Źródła tego, co Dobre<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Por. G. Gatti, dz. cyt., s. 675-676.

<sup>60</sup> Por. G. Gatti, *Opzione fondamentale sì, ma...*, Roma 1994, s. 67-69.

<sup>61</sup> A. Nello Figa, *Teorema de la opcion fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma 1995, s. 204.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 203-204.

<sup>63</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 92.

Dotychczasowe analizy pozwalają stwierdzić, że dla św. Tomasza najważniejszym aktem moralnym jest decyzja dotycząca samego siebie i swojej postawy wobec Boga, co w życiu egzystencjalnym można określić jako poszukiwanie sensu życia. W rzeczywistości dla Akwinaty zasadnicza decyzja moralna byłaby czasowo pierwszą, a więc byłaby związana z początkiem użycia rozumu przez dziecko. Bez wątpienia św. Tomasz ma zasługi w tym, że rozpoznał ten najbardziej znaczący akt jako zasadniczą decyzję moralną, która przenika konkretne akty moralne tak długo, aż nie zostanie odwołana przez konkretne decyzje moralnie złe. Myśl teologiczna św. Tomasza, z jego rozważaniami na temat pierwszego aktu moralnego, stworzyła podwaliny pod dalszy rozwój teologii moralnej, a także dała inspiracje do rozwoju pojęcia wyboru zasadniczego u św. Alfonsa Liguori, ukazując w ten sposób personalistyczny wymiar moralności chrześcijańskiej.

### III. POJĘCIE WYBORU ZASADNICZEGO WE DŁUG ŚW. ALFONSA LIGUORI

Wielkie osiągnięcia teologicznomoralne św. Tomasza nie szły w parze z przyjęciem jego nauki przez współczesnych. Wiele było tego przyczyn, ale jedną z zasadniczych było rozwinięcie się nominalizmu na uczelniach zachodniej Europy (XIV i XV w.)<sup>64</sup>. Wraz z nominalizmem porządek moralny został zdominowany przez ideę prawa, gdzie ludzkie uczynki były rozpatrywane jako dobre lub złe w zależności od ich stosunku do prawa, które określa powinność. W ten sposób na pierwszy plan wysunięto pojedyncze akty moralne, a brakowało spojrzenia na moralne postawy i nastawienia moralne. W odpowiedzi na to skoncentrowanie się moralności na pojedynczych aktach moralnych oraz koncentracji na indywidualistycznym podejściu do moralności, pojawiali się moraliści, którzy zwracali uwagę na całościowy wymiar powołania człowieka, a także podkreślali szczególną rolę sumienia moralnego w realizacji ludzkiego powołania<sup>65</sup>. Jednym z tych moralistów był właśnie św. Alfons Liguori. Zasadniczym kluczem wyjaśniającym alfonsjański system moralny jest jego „nawrócenie” z rygorystyki moralnego do łagodności duszpasterskiej<sup>66</sup>.

Znamienne jest to, że kazuistyka XVI-XVIII wieku pojmowała decyzję moralną jako osąd praktyczny, do którego należy przede wszystkim ustalenie, czy dana czynność, którą podejmuje człowiek, przynależy do prawa, czy też do wolności<sup>67</sup>. Nie-

<sup>64</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 101-107.

<sup>65</sup> Por. S. Pinckaers, dz. cyt., s. 228-238.

<sup>66</sup> Por. M. Vidal, *Teologia moralna św. Alfonsa. Znaczenie historyczne i aktualne przesłanie*, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 128-129.

<sup>67</sup> Por. S. Majorano, *Sumienie pomiędzy autonomią a normą*, tłum. J. Wolski, W. Bołoz, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, dz. cyt., s. 39.

wątpliwie od końca scholastyki i przez cały okres potrydencki sumienie zajmowało szczególne miejsce w refleksji teologicznomoralnej. Można nawet mówić o tzw. „kazuistycznej rewolucji kopernikańskiej”, która polegała na traktowaniu sumienia jako centrum, wokół którego obraca się cały świat moralny<sup>68</sup>. W tym kontekście można powiedzieć, że wielkość św. Alfonsa polegała na tym, iż był on uważany za reprezentanta moralności sumienia<sup>69</sup>. To w koncepcji sumienia św. Alfonsa, w której człowiek samookreśla siebie względem Boga, można dopatrywać się pewnych elementów współcześnie rozumianej teorii wyboru fundamentalnego człowieka.

L. Vereecke podkreśla, że św. Alfons, akcentując w nauce o sumieniu znaczenie rozumu, prawdy i wolności, kładzie szczególny nacisk na wewnętrzną dojrzałość i znaczenie wolności decyzji moralnej. Człowiek bowiem został stworzony przez Boga wolnym, by mógł czynić dobro zgodnie z sądem rozumu, zgodnie ze swoim sumieniem<sup>70</sup>. Można zatem powiedzieć, że jego propozycja „teologii sumienia” wskazuje na zasadniczą rolę wolności, ponieważ Bóg stworzył człowieka do wolności i dopiero potem dał mu przykazania jako wzmocnienie wolności<sup>71</sup>. Bez wątpienia w systemie moralnym św. Alfonsa widoczny jest szacunek dla wolności ludzkiej, który można określić w kategoriach „autonomii” podmiotu, co oczywiście nie wyklucza odniesienia do obiektywnego porządku moralnego. Należy dopowiedzieć, że św. Alfons określa sumienie jak prawdę praktyczną, czyli taką, która w konsekwencji przyczynia się do zbawienia lub potępienia człowieka, a to oznacza, iż sumienie jest ostateczną instancją określającą konkretny czyn moralny<sup>72</sup>. To pokazuje, że człowiek w swoim sumieniu podejmuje zasadniczą decyzję „za” lub „przeciw” Bogu. Wydaje się zatem, że zwrócenie uwagi przez św. Alfonsa na rolę sumienia w decyzji moralnej przyczyniło się do wydobycia elementów podmiotowych w moralności tradycyjnej, co w praktyce nie było tak oczywiste, a to ze względu na jej legalistyczno-przedmiotowe ujmowanie. W tym można widzieć dość istotny wkład św. Alfonsa w późniejszy zwrot teologii moralnej ku podmiotowi, a w szczególności ku jego istotnemu wymiarowi, jakim jest ludzka wolność.

Zdaniem M. Vidala istnieją trzy podstawowe sposoby ujmowania sumienia moralnego w nauce św. Alfonsa: „sumienie jako czynnik «personifikujący» życie moralne, sumienie jako instancja «konstytuująca» moralność oraz sumienie jako wyraz «autonomii» podmiotu moralnego”<sup>73</sup>. Nie wchodząc w szczegóły rozważań, warto

<sup>68</sup> Por. M. Vidal, *Sumienie w systemie moralnym Alfonsa Liguori*, tłum. Z. Podlecki, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, dz. cyt., s. 28.

<sup>69</sup> Por. F. Greniuk, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 67.

<sup>70</sup> Por. L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ochkam a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, s. 757.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 756.

<sup>72</sup> Por. M. Vidal, dz. cyt., s. 32-38.

<sup>73</sup> Tamże, s. 27.

zauważyć, że św. Alfons nie wyjaśnia, w jakim sensie sumienie jest czynnikiem „konstytutywnym” moralności. Z pewnością nie rozumie go jako „źródła kreatywnego”, a co ważniejsze, nie identyfikuje sądu sumienia z autonomiczną decyzją osoby. Zatem nie mówi on o „decyzji”, ale o sądzie lub opinii, nie ograniczając tego sądu do czystego odbicia normy obiektywnej w sumieniu. Dla św. Alfonsa porządek obiektywny o tyle staje się normą, o ile jest pojmowany przez sumienie<sup>74</sup>. Widać tu wyraźnie, że w myśli moralnej św. Alfonsa pojawiają się elementy jej personalistycznego ujmowania, co wcale nie wyklucza odniesienia do porządku obiektywnego.

Warto pamiętać o tym, że św. Alfons tworzył swoją koncepcję sumienia moralnego w kontekście tzw. systemów moralnych, które miały kształtować sumienie pewne, a także pomagać wiernym w sytuacjach, gdy pojawia się wątpliwość co do obowiązywalności prawa. Dochodzi on do pogodzenia ekstremizmów i daje Kościołowi bardzo przemyślany system tzw. *ekwiprobabilioryzmu*<sup>75</sup>. Umożliwiał on podjęcie decyzji moralnej w przypadku, gdy opinie za wolnością i za prawem są równe lub prawie równe. Wychodził on z założenia, że prawo wątpliwe nie obowiązuje i wówczas można iść za opinią prawdopodobną. Innymi słowy niezachowanie prawa może być dopuszczalne, jeśli raczej za jego zachowaniem i niezachowaniem są równe<sup>76</sup>. W tym kontekście warto podkreślić, że św. Alfons z jednej strony przyczynił się do przewyciężenia rygoryzmu moralnego, jansenizmu, a z drugiej strony uniknął błędów laksyzmu<sup>77</sup>.

Uznanie św. Alfonsa Liguori Doktorem Kościoła (1871)<sup>78</sup> było równoznaczne z przyznaniem generalnie słuszności jego poglądom teologicznomoralnym. Jego szczególnym wkładem w rozwój teologii moralnej było przyznanie prymatu prawdzie, sumieniu i wolności. Człowiek zawsze winien działać zgodnie z prawdą albo przynajmniej z sądem zbliżonym do prawdy. W prymacie sumienia chodzi o kierowanie się nie tylko obiektywnymi normami, ale winno się je interioryzować, by w ten sposób poprzez decyzje moralne człowiek mógł decydować o wartości swojego działania moralnego, by mógł doskonalić moralną wartość swojego życia w perspektywie chrześcijańskiego powołania<sup>79</sup>. Wprawdzie myśl św. Alfonsa przyczyniła się do uzdrowienia teologii moralnej, lecz w swych zasadniczych treściach i metodzie pozostawała wciąż na linii tradycyjnego jej uprawiania, zachowując charakter kazuistyczny<sup>80</sup>.

<sup>74</sup> Por. tamże, s. 31.

<sup>75</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 139-142.

<sup>76</sup> Por. L. Vereecke, dz. cyt., s. 739-741.

<sup>77</sup> Por. F. Greniuk, dz. cyt., s. 67.

<sup>78</sup> Z okazji setnej rocznicy ogłoszenia św. Alfonsa Liguori Doktorem Kościoła Kardynał Villot, w imieniu Ojca Świętego Pawła VI, skierował do Kardynała Ursi, Arcybiskupa Neapolu, list pod tytułem: *Teologia moralna a świat współczesny*, ukazując wkład teologiczny i duszpasterski św. Alfonsa w odnowę teologii moralnej. Por. Paweł VI, *Teologia moralna a świat współczesny*, tłum. s. Teresa, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973) t. 81 z. 1, s. 3-9.

<sup>79</sup> Por. F. Greniuk, dz. cyt., s. 72.

<sup>80</sup> Por. J. Pryszmont, dz. cyt., s. 144.

Kiedy św. Alfons mówi o powołaniu człowieka, to odwołuje się do zasadniczej decyzji wiary rozumianej jako odpowiedź człowieka na dar Bożego zbawienia. Człowiek, który wypowiada w wierze swoje „tak” w stosunku do Jezusa Chrystusa, podejmuje zasadniczą (fundamentalną) decyzję naśladowania Go. Ten rodzaj wyboru znajduje swój wyraz w najważniejszych decyzjach życiowych i konkretnych działaniach moralnych człowieka, aby całkowicie ukierunkować go na Boga. Z drugiej strony, to naturalne i nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka na ostateczny cel umacnia jego wewnętrzną jedność oraz dynamikę jego decyzji i działań moralnych<sup>81</sup>. Tym samym teologia moralna św. Alfonsa pragnie być służbą wiary, nadziei i miłości, skoncentrowanych na osobie Jezusa Chrystusa<sup>82</sup>. To z kolei ukazuje, że zwrócenie uwagi przez niego na zasadniczą decyzję wiary, nadziei i miłości usytuowało moralność chrześcijańską w perspektywie eschatologicznego powołania człowieka. Wobec tego chrześcijanin powinien przygotowywać się na ostateczne spotkanie z Bogiem przez modlitwę oraz pełnienie dobrych uczynków. Fundamentalne ukierunkowanie na Boga, które człowiek potwierdza przez decyzję wiary, winno być także potwierdzane przez konkretne czyny moralne, a szczególnie przez miłość względem Boga i człowieka. Natomiast u tych, co nie znają Chrystusa, wystarczy wiara pierwotna (*implicite*) oraz staranie się o dobre życie, aby mogli oni osiągnąć zbawienie. Jeżeli jednak przez grzech śmiertelny ludzkie ukierunkowanie na Boga zostanie zniszczone, to wówczas konieczne jest nawrócenie się do Niego, a więc zmiana zasadniczej opcji życia. W tym kontekście można powiedzieć, że wszyscy ludzie są powołani do świętości, lecz każdy ma do niej swoją niepowtarzalną drogę. W ten sposób zasadnicza decyzja rozwija się w konkretnych decyzjach i działaniach moralnych, które odpowiadają osobistemu charyzmatowi i powołaniu człowieka<sup>83</sup>.

Dokonawszy pewnej refleksji nad myślą moralną św. Alfonsa, warto przyrzeć się jego głównym założeniom antropologiczno-etycznym, będącym podstawą „opcji na rzecz sumienia”, w której istotną rolę odgrywa zasadnicza decyzja moralna. Dla św. Alfonsa człowiek nie jest przedmiotem, ale podmiotem działania, czyli osobą. Został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga, dlatego jego działanie jest działaniem osobowym. Żyjąc w jedności łaski ojcowsko-synowskiej otwiera się przez modlitwę na Boga, a dzięki niej (łasce) utwierdza swoją zasadniczą orientację na rzecz Boga<sup>84</sup>. Bez wątplenia osobowo-historyczne spojrzenie na plan zbawczy pomogło św. Alfonsowi przezwyciężyć legalistyczne podejście do moralności, choć nie wyeliminowało w niej elementów kazuistycznych. W jego ujęciu moralności należy zwrócić uwagę nie tylko na pojedyncze akty moralne, ale na całą osobę ludzką. Wydaje się zatem, że alfonsjańska „opcja na rzecz sumienia” jest odejściem od legalistycznego pojmowania moralności chrześcijańskiej na rzecz moralności bardziej

---

<sup>81</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>82</sup> Por. F. Greniuk, dz. cyt., s. 89-90.

<sup>83</sup> Por. J. von Spindelböck, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>84</sup> Por. D. Capone, *La proposta morale di sant'Alfonso sviluppo e attualità*, red. S.B. Giraldo, S. Majorano, Roma 1997, s. 297-333.

personalistycznej, gdzie osoba ludzka w oparciu o obiektywny porządek moralny dokonuje zasadniczego wyboru za lub przeciw Bogu. W tym kryje się jego spuścizna dla późniejszych pokoleń, które kładą nacisk na problematykę sumienia moralnego i rolę podstawowej decyzji moralnej człowieka. W odniesieniu do powyższych stwierdzeń można powiedzieć, że św. Alfons Liguori dał podwaliny nie tylko pod odnowę teologii moralnej, lecz również wniósł swój osobisty wkład do rozwoju wspólnie rozumianej koncepcji wyboru fundamentalnego.

\*

Refleksja nad genezą wyboru zasadniczego z perspektywy tradycji chrześcijańskiej ukazała, że już św. Augustyn, św. Tomasz i św. Alfons Liguori zwracali uwagę na podmiotowy wymiar moralności, podkreślając znaczenie sumienia, wolności i decyzji moralnej w chrześcijańskim życiu. Św. Augustyn wskazał na decydującą rolę wolnej woli (*liberum arbitrium*) w podejmowaniu zasadniczej decyzji moralnej, poprzez którą człowiek opowiada się za lub przeciw Dobru Najwyższemu – Bogu. Potwierdził on, że istnieje w człowieku głęboka i podstawowa orientacja ku Bogu, którą człowiek odkrywa w swoim „sercu” (sumieniu). W ten sposób stał się on inspiratorem podmiotowości człowieka, w której problematyka wolności i zasadniczego wyboru były podstawową kwestią moralności chrześcijańskiej. W kontekst tych rozważań wpisał się również św. Tomasz, który problematykę zasadniczego wyboru człowieka ukazał w perspektywie celu ostatecznego. W jego rozumieniu taka decyzja byłaby właściwym aktem woli (*actus elicitus*), o szczególnej osobowej głębi, który wyraża się i realizuje w konkretnych aktach moralnych (*actus imperati*). Jego zasługą było rozpoznanie tej podstawowej decyzji, spośród różnych decyzji moralnych, poprzez którą dziecko samookreśla się moralnie wobec Dobra-Boga. Dopełnieniem tomistycznych analiz św. Tomasza były refleksje św. Alfonsa Liguori. Podkreślał on rolę sumienia jako miejsca, w którym człowiek podejmuje decyzję zasadniczą (opcję), dokonując autoidentyfikacji względem Boga. Jego „opcja na rzecz sumienia” była odejściem od legalistycznego rozumienia moralności chrześcijańskiej na rzecz moralności bardziej personalistycznej, w której został dowartościowany podmiotowy aspekt czynu ludzkiego. Trudno zatem zgodzić się z twierdzeniem, że personalistyczny wymiar moralności został wydobyty dopiero w okresie posoborowym poprzez rozwinięcie koncepcji opcji fundamentalnej, która pretenduje do miana „nowego” paradygmatu moralności chrześcijańskiej. Należy wyraźnie podkreślić, że już w refleksjach teologicznych św. Augustyna, św. Tomasza i św. Alfonsa widoczny jest głęboko osobowy aspekt działania moralnego, gdyż w rzeczywistości akt moralny „rodzi” się w głębi osoby ludzkiej i jest skierowany do celu ostatecznego. To właśnie w zasadniczej decyzji moralnej, rozumianej jako podstawowe ukierunkowanie życia na Boga, widoczne jest odniesienie nie tylko do obiektywnego porządku moralności, ale również do jego wymiaru podmiotowego (subiektywnego), ponieważ decyzja tego rodzaju ostatecznie wywodzi się z głębi wolności osoby działającej.

## SUMMARY

Theologians of the so-called new moral theology aiming to renew moral theology developed a theory of a fundamental option identifying it as the 'new' paradigm of morality. They accused the moral theology's tradition, to a certain extent rightly, of too strong an emphasis on the objective dimension of the moral action ignoring its subjective dimension on which, in their opinion, the quality of choices a person makes depends. However, reflections upon the origins of the fundamental choice from the perspective of Christian tradition demonstrated that St. Augustine, St. Thomas, St. Alphonsus Liguori in their writings pointed out the subjective dimension of morality, emphasising the importance of conscience, freedom and moral decision in the Christian life. The moral and theological reflections of these authors contain references to a deeply personal aspect of moral activity since, in fact, a moral act 'is born' deep within a person and is directed towards the ultimate aim. It is in the fundamental moral decision, understood as the life's essential direction towards God, where a relation towards subjective not only objective dimension of the moral order is clear, since such a decision ultimately comes from the depths of the acting person's freedom.

**Key words:**

the person, freedom, fundamental choice, decision in faith, moral decision