

Koncepcja przedmiotu aktu moralnego jako główny temat sporu o *intrinsece malum*

The Concept of the Object of the Moral Act as the Main Subject
of the Dispute over *Intrinsece Malum*

ROBERT PLICH

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Polska
roblich@dominikanie.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9697-1623>

Abstract: The article presents the issue of so-called intrinsically evil acts forbidden by absolute moral prohibitions, which are the subject of the moral teaching of the Catholic Church, recalled and reaffirmed by John Paul II in his encyclical letter *Veritatis Splendor*. This teaching was contested and revised by some theologians after Vatican II. The paper presents the essence of this revision, which in time came to be known as proportionalism, and the influence on its genesis of an erroneous understanding of the object of a moral act called physicalism, which originated in the casuistic tradition. Next, the essential elements of the critique of proportionism were presented, especially the failure of its proponents to recognize the role and importance of the act of choice for the proper understanding of human action and the moral qualification of the entire act and its agent. In this context, one of the main points of contention between proportionalists and the Catholic theological, moral tradition is discussed, which is the concept of the object of the moral act. The paper also points out some of the consequences that this dispute may have on moral life and moral theory. The stated goals of the paper were achieved on the basis of the teaching of the Magisterium and the analysis of human action by St. Thomas Aquinas, using relevant biblical texts and arguments formulated in the contemporary theological debate triggered by the teaching of the encyclical *Veritatis Splendor*.

Keywords: Intrinsically evil acts; absolute moral prohibitions; object; end; circumstances; physicalism; proportionalism; intentionality; choice; *Veritatis Splendor*; St. Thomas Aquinas

Abstrakt: Artykuł przedstawia zagadnienie tzw. czynów wewnętrznie złych, zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi, stanowiących przedmiot nauczania moralnego Kościoła katolickiego, przypomniany i potwierdzony przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*. Nauczanie to zostało poddane kontestacji i rewizji przez niektórych teologów po Soborze Watykańskim II. W pracy zaprezentowano istotę tej rewizji, która z czasem została określona jako proporcjonalizm oraz wpływ, jaki na jej genezę wywarło błędne rozumienie przedmiotu aktu moralnego zwane fizykalizmem, wywodzące się z tradycji kazuistycznej. Następnie zostały przedstawione zasadnicze elementy krytyki proporcjonalizmu, a zwłaszcza niedostrzeżenie przez jego zwolenników roli i znaczenia aktu wyboru dla właściwego rozumienia ludzkiego działania oraz dla moralnej kwalifikacji całego czynu i jego sprawcy. W tym kontekście omówione zostało jedno z podstawowych zagadnień spornych pomiędzy proporcjonalistami, a katolicką, teologiczną tradycją moralną, które stanowi koncepcja przedmiotu aktu moralnego. W artykule wskazano także na niektóre konsekwencje, jakie ten spór może wywierać na życie moralne i teorię moralności. Założone cele pracy zostały zrealizowane na podstawie nauczania Magisterium i analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu, z wykorzystaniem odpowiednich tekstów biblijnych i argumentów sformułowanych we współczesnej debacie teologicznej, wywołanej nauczaniem encykliki *Veritatis splendor*.

Słowa kluczowe: czyny wewnętrznie złe; absolutne zakazy moralne; przedmiot; cel; okoliczności; fizykalizm; proporcjonalizm; intencjonalność; wybór; *Veritatis splendor*; św. Tomasz z Akwinu

Wprowadzenie

Po Soborze Watykańskim II, wraz z kontestacją katolickiego nauczania o wewnętrznym złu praktyk antykonceptyjnych, przypomnianego i potwierzonego przez Pawła VI w encyklice *Humanae vitae* (Paweł VI 1968, 14), niektórzy teologowie poddali rewizji i w całości odrzucili tradycyjne nauczanie Kościoła o tzw. czynach wewnętrznie złych i o absolutnych, uniwersalnych, i niezmiennych zakazach moralnych. Ich zdaniem nie istnieją takie wzorce zachowań, które byłyby moralnie złe same z siebie, powszechnie, niezależnie od konkretnego ich przypadku i tworzących go okoliczności. Tym samym opowiedzieli się za moralną dopuszczalnością, w niektórych okolicznościach, nie tylko aktów antykonceptyjnych, ale także innych czynów, uznanych przez Kościół jako wewnętrznie złe i absolutnie moralnie zabronione. Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* odrzucił stanowisko rewizjonistów, wskazując na jego sprzeczność z doktryną katolicką (Jan Paweł II 1993, 76-77, 79). Jednocześnie potwierdził, że w oficjalnej doktrynie moralnej Kościoła katolickiego oraz w wiernej jej katolickiej, teologicznej tradycji moralnej ważne miejsce zajmuje nauka o czynach wewnętrznie złych (*actus intrinsece mali*). Są to czyny moralnie złe same z siebie (*per se*), czyli ze względu na swój przedmiot

(*ex objecto*) i tym samym gatunek (*species*), niezależnie od celu ich sprawcy, pozostałych skutków i okoliczności. Z natury tych czynów wynika więc, że są one moralnie złe zawsze i wszędzie, i nie ma takich wyjątkowych przypadków, kiedy czyn wewnętrznie zły (czyli przedmiotowo czy gatunkowo zły) mógłby być moralnie dopuszczalny (Jan Paweł II 1993, 79-83, 90, 96; Sobór Watykański II 1965b, 27; Paweł VI 1967, 961; Paweł VI 1968, 14; Jan Paweł II 1984, 17; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1753, 1755-1756, 1761)¹. A ponieważ porządek moralny jest powiązany z porządkiem zbawienia (2 Kor 5,10; Sobór Watykański II 1964, 16; 1965a, 7; Jan Paweł II 1993, 3, 12, 37, 72), to czyny wewnętrznie złe stanowią takie gatunki moralnie złych aktów ludzkich, które Pismo Święte i nauczanie Kościoła określa jako sprzeczne z czcią należną Stwórcy i uniemożliwiające dostęp do królestwa Bożego, o ile się ich nie porzuci i nie podejmie drogi nawrócenia (Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21; Sobór Trydencki 1547, VI, 15. Sobór Watykański II 1965b, 27). Z tego powodu takie czyny są zabronione zawsze i w każdych okolicznościach (*semper et pro semper*) przez absolutne, uniwersalne i niezmiennie zakazy moralne, niedopuszczające jakichkolwiek wyjątków (Jan Paweł II 1993, 52, 82, 90-97).

Chociaż według tradycyjnej interpretacji, potwierdzonej przez Magisterium, Pismo Święte zapewnia o istnieniu czynów, zwanych w języku teologii „wewnętrznie” czy „przedmiotowo złymi”, to jednak nie wyjaśnia głębiej ich natury. W związku z tym niniejszy artykuł jest poświęcony przedstawieniu teologicznej koncepcji takich aktów. Nie sposób jednak w pełni zrealizować tego celu bez omówienia zasadniczej kwestii spornej, która pojawiła się w debacie na temat aktów wewnętrznie złych, a którą stanowi koncepcja przedmiotu ludzkiego czynu i leżąca u jej podstaw teoria ludzkiego działania. W artykule ukażemy więc jakie rozumienie tych zagadnień zakłada przyjęta przez teologów rewizjonistów metoda odkrywania i uzasadniania norm moralnych zwana proporcjonalizmem. Uwidocznimy przy tym różnię dzielącą ich rozumienie, od tego, założonego w katolickiej, teologicznej tradycji moralnej wiernej nauczaniu Magisterium. Wskażemy w jaki sposób do tego sporu przyczyniło się błędne podejście niektórych dawnych moralistów, zwane fizykalizmem, który z kolei usiłowałi przewyciężyć proporcjonalisci. Przedstawimy także na podstawie jakich tekstów biblijnych można wnioskować, że także Pismo Święte uczy o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych. Na koniec podejmiemy refleksję nad konsekwencjami, jakie spór o czyny wewnętrznie złe może mieć dla życia moralnego i dla koncepcji moralności.

¹ Zob. także św. Augustyn, *Contra mendacium*, cap. VII, 18; Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 2 l. 7 n. 11; tenże, *Quaestiones de quodlibet*, IX, q. 7, a. 2; *De malo*, q. 15, a. 1, arg. 5 – ad 5; *Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 5, ad 3, q. 110, a. 3 co., ad 4, q. 154, a. 8; III, q. 68, a. 11, arg. 3 – ad 3; *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta: Opuscula theologica*, II, 1168.

W niniejszych rozważaniach będziemy korzystać z analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu. Sięga do niej także Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, potwierdzając jej wnikliwość i aktualność (Jan Paweł II 1993, 78). Pomocne okażą się dla nas szczegółowe odniesienia do tekstów Tomaszowych, na które więcej światła rzuciła późniejsza debata, wywołana encykliką *Veritatis splendor*, a której siłą rzeczy encyklika nie mogła uwzględnić. Bez wątpienia teologia Tomaszowa w różnej mierze przyczyniła się do ukształtowania dominującego nurtu katolickiej, teologicznej tradycji moralnej i miała znaczący wpływ na formułowanie nauczania Kościoła. W związku z tym nawet niektórzy rewizjoniści, chcąc uwierzytelnić swoją metodę, próbowali pokazać, że znajduje ona potwierdzenie w tradycji i usiłowali to uzasadnić odwołując się do tekstów Tomaszowych. Krytyka, która ich za to spotkała, siłą rzeczy musiała także odwoływać się do dzieł św. Tomasza, dlatego obecnie trudno zajmować się tym zagadnieniem zupełnie abstrahując od tradycji teologicznej zainspirowanej myślą Akwinaty.

I. Podstawowe założenie dla koncepcji czynów wewnętrznie złych

Koncepcja czynów wewnętrznie – czyli przedmiotowo – złych zakłada określoną teorię ludzkiego działania, według której w każdym podstawowym czynie świadomym i dobrowolnym, zwanym czynem ludzkim lub aktem moralnym, można wyróżnić – przynajmniej *implicite* – trzy elementy konstytutywne, ze względu na które dokonuje się oceny moralnej całego aktu. Elementami tymi są: przedmiot, cel sprawcy, czyli intencja i okoliczności. Tradycyjnie zwane są one źródłami moralności (*fontes moralitatis*) (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1750; Jan Paweł II 1993, 74, 82). Przede wszystkim przedmiot oraz cel sprawcy wywierają istotny, wartościujący wpływ na moralną jakość całego aktu w taki sposób, że aby czyn był moralnie dobry, zarówno jego przedmiot, jak i cel muszą być dobre, natomiast wystarczy jeśli tylko jeden z nich będzie zły, aby cały czyn był moralnie zły (*bonum ex integra causa, malum ex quoquomque defectu* – ST, I-II, q. 18, a. 4, ad 3; q. 19 a. 6, ad 1; q. 20, a. 2; May 1984, 579).

Brak odpowiedniej teorii ludzkiego działania i powiązanego z nią rozróżnienia źródeł moralności, a zwłaszcza nieadekwatne ujęcie tego, czym jest przedmiot aktu ludzkiego, mogą powodować niewłaściwe rozumienie koncepcji czynów wewnętrznie złych, a w związku z tym nawet jej całkowite odrzucenie.

2. Fizykalizm jako źródło nieporozumień w ujęciu przedmiotu czynu ludzkiego

Jedną z częstszych przyczyn niezrozumienia koncepcji czynów wewnętrznie złych i – siłą rzeczy – absolutnych zakazów moralnych jest błędne ujęcie przedmiotu aktu ludzkiego, zwane czasami fizykalizmem czy fizycyzmem.

Fizykalizm polega na pomyleniu formy (aspektu czy wymiaru) moralnej czynu ludzkiego, dostrzegalnej z perspektywy osoby działającej, z formą naturalną, dostrzegalną z perspektywy zewnętrznego obserwatora (ST, I-II, q. 1, a. 3, ad 3; q. 18, a. 5, ad 3.). Fizykaliści nie dostrzegają wyraźnie intencjonalnego charakteru czynów ludzkich i postrzegają je głównie w perspektywie fizycznej przyczynowości, zaniedbując znaczenie, jakie dla zrozumienia ludzkiego działania mają akty woli, którymi są intencje i wybory. Według skrajnego i konsekwentnego podejścia fizykalistycznego (którego raczej nie prezentowano w czystej postaci) wystarczy, że ktoś spowoduje swoim działaniem jakiś stan rzeczy w materialnym, fizycznym świecie, aby została mu za to przypisana sprawczość i tym samym odpowiedzialność moralna. Takiemu podejściu towarzyszy naturalistyczne rozumienie zła jako sprzeczności z naturą ludzką, postrzeganą naturalistycznie, a nie metafizycznie.

Przykładem fizykalistycznego rozumienia przedmiotu ludzkiego czynu byłoby określanie go np. jako używanie narządów płciowych niezgodnie z ich naturą, ale natura ta rozumiana byłaby wówczas głównie biologicznie. Podejście fizykalistyczne nie odwołuje się do celowości metafizycznie rozumianej natury ludzkiej, której spełnienie polega przecież także na realizacji dóbr duchowych. Tymczasem według stanowiska wolnego od fizykalizmu, o jakości moralnej używania narządów płciowych, decyduje jego zgodność lub sprzeczność z dobrem natury ludzkiej, jakim jest miłość oblubieńcza i rodzicielstwo, a dobro to nie sprowadza się do kategorii czysto biologicznych.

Fizykalizm i naturalizm były błędami, które często przytrafiały się moralistom wywodzącym się z tradycji zdominowanej przez omawianie kazuśw sumienia, prezentowanej w XVII-, XVIII-, XIX-wiecznych podręcznikach teologii moralnej. Wspomniani moraliści nie podważali nauki o czynach wewnętrznie złych, lecz prezentowane przez nich fizykalistyczne i naturalistyczne rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego prowadziło często do argumentów o niskiej jakości intelektualnej, i siłą rzeczy do dyskredytacji teologii moralnej.

3. Proporcjonalizm jako próba przezwyciężenia ograniczeń fizykalizmu kazuistów

Po Soborze Watykańskim II chciano odnowić teologię moralną i przezwyciężyć fizykalizm, w który popadli kazuiści. Jedną z prób takiej odnowy było stanowisko teologicznomoralne zwane proporcjonalizmem². Nazwa ta wywodzi się od typowego dla tego stanowiska kryterium moralnej ewaluacji czynów ludzkich, jakim jest tzw. proporcjonalna racja, czyli optymalna proporcja pomiędzy tzw. przedmoralnym dobrem, a przedmoralnym złem obecnym w czynie i jego skutkach w określonym przypadku. Według proporcjonalistów przedmoralne (lub pozamoralne, ontyczne, fizyczne) dobro i zło to takie, które nie ma jeszcze charakteru moralnego, niezależnie od tego czy jest spowodowane przez podmiot działający rozmyślnie, czy nierozmyślnie. Dopiero, jeśli czyn cechuje się wspomnianą optymalną proporcją pomiędzy spowodowanym nim przedmoralnym dobrem a złem, wówczas można ocenić, że jest on moralnie słuszny. Jeśli zaś brakuje mu takiej proporcji, wówczas jest on moralnie niesłuszny³ (Janssens 1972, 115; McCormick and Ramsey 1978, 38; Fuchs 1979, 119-122). Zamiast jednak uwolnić od fizykalizmu rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego, proporcjoniści przejęli je po kazuistach i próbowali przekroczyć jego ograniczenia przez przeniesienie akcentu w moralnej ewaluacji z tzw. aktu samego w sobie na dalsze intencje, przewidywalne skutki i znaczące okoliczności (Pinckaers 2005, 243-244, 246, 249, 252; Rhonheimer 2000, XV-XVIII; 2008a, 67; 2008b, 71, 74, 86). Twierdzili bowiem, że aby właściwie ocenić moralnie ludzkie działanie nie wystarczy ograniczać tej oceny do działania samego w sobie (np. takiego jak: zabicie człowieka, mówienie nieprawdy, zabranie cudzej własności, stymulacja organów płciowych, usu-

² Nazwę „proporcjonalizm”, zdaniem Russella Shawa, wymyślił Germain Grisez (Russell 1997, 541), natomiast według Christophera Kaczora jej autorem jest William E. May (Kaczor 2002, 31).

³ Stosowane przez proporcjonalistów rozróżnienie, pomiędzy moralną słusnością i niesłusnością, a moralną dobrocią i złością, zostało przez nich zapożyczzone z teorii konsekwencjalistycznych, a do filozofii moralnej wprowadził je W.D. Ross (Ross 1930). Moralnie słuszne jest takie działanie, które niezależnie od wolnej woli człowieka przyczynia się do realizacji optymalnej proporcji pomiędzy dobrymi a złymi konsekwencjami w określonej sytuacji, dotyczącymi takich dóbr jak życie, zdrowie, integralność fizyczna, dobra materialne itp. Dobro i zło w konsekwencji ma jednak wówczas charakter przedmoralny. Jeśli zaś brakuje wspomnianej optymalnej proporcji, wówczas działanie jest moralnie niesłuszne. Natomiast moralnie dobre lub złe są te działania, które wypływają z wolnej woli człowieka i określają wolę i osobę jako moralnie dobrą lub złą. Słusność lub niesłusność danego działania zależy więc od wyniku ważenia przedmoralnie dobrych i złych konsekwencji. Jednak według takiego ujęcia, moralna dobroć lub złość działania, ludzkiej woli czy osoby wcale nie zależy od słusności lub niesłusności działania, lecz od życzliwości i szacunku dla innych osób, i dla ich autonomii, od dobroczynności wyświadczanej innym i od sprawiedliwości. Więcej na temat rozróżnienia i tym samym rozszczępienia pomiędzy moralną słusnością a moralną dobrocią oraz na temat niejasności, jakie taki zabieg generuje – zob. Rhonheimer, 2008b, 49-58. Por. także Jan Paweł II 1993, 75.

nięcie organu z ludzkiego ciała, itp.), gdyż takie działanie bez odniesienia do celu oraz do unikatowej konfiguracji innych skutków i okoliczności pozostaje ich zdaniem jedynie zewnętrznym zachowaniem, mającym charakter czysto fizyczny i tym samym przedmoralny. To samo zewnętrzne zachowanie może występować w odmiennych czynach, różniących się intencją sprawcy, skutkami i specjalnymi okolicznościami. Np. zabicie człowieka jest fizycznym, zewnętrznym zachowaniem, które może być dokonane dla pozbycia się kogoś, dla zemsty, obrony koniecznej itp. Z tego powodu, zdaniem proporcjonalistów, samo tylko zewnętrzne zachowanie nie może stanowić przedmiotu aktu moralnego. Proporcjoniści utrzymywali zatem, że aby właściwie uchwycić przedmiot czynu ludzkiego, należy wziąć pod uwagę nie tylko akt sam w sobie, ku któremu kieruje się wybór osoby działającej, ale także racje, dla jakich osoba ta dokonuje konkretnego wyboru. W związku z tym proporcjoniści poszerzyli rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego i objęli nim złożoną całość, na jaką składa się nie tylko akt sam w sobie, ale także intencja dalsza działającego podmiotu oraz niektóre dodatkowe okoliczności i przewidywalne skutki (Knauer 1994, 14-26; McCormick 1994, 501, 503-504; Rhonheimer 2008c, 73, 77-86). W ten sposób charakterystyczne dla proporcjonalizmu poszerzone rozumienie przedmiotu aktu ludzkiego zaciera granice pomiędzy poszczególnymi źródłami moralności i tym samym podważa rację wyodrębnienia, i niezależnej oceny moralnej każdego z nich.

4. Stosunek proporcjonalistów do przedmiotu i gatunku czynów ludzkich

Proporcjoniści nie zgadzali się z zarzutem, przypisującym im usprawiedliwienie za pomocą proporcjonalnej racji czynów przedmiotowo złych – takich jak morderstwo, cudzołóstwo, gwałt, kłamstwo, okaleczenie, kradzież itp. Ich zdaniem taki zarzut nierzetelnie zrównuje ich stanowisko z konsekwencjalizmem lub utylitaryzmem (Curran 1979, 352-354; Cahill, 1984, 127-132). Także Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* dostrzega, że wielu zwolenników proporcjonalizmu odcina się od utylitaryzmu czy pragmatyzmu, których przedstawiciele w ocenie moralnej czynów ludzkich nie odwołują się do obiektywnych kryteriów dobra, takich jak prawdziwy, ostateczny cel człowieka. Papież zauważa także, że proporcjonalistyczna metoda odkrywania norm moralnych jest wyrazem uzasadnionych skądinąd poszukiwań coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów życia moralnego (Jan Paweł II 1993, 74).

Tym niemniej niektórzy proporcjoniści zarzucali autorowi encykliki tendencyjną prezentację i krytykę ich stanowiska (np. McCormick 1994, 483). Jak

można przypuszczać uważali, że papież nie dość wyraźnie odróżnia proporcjonalizm od konsekwencjalizmu. W związku z tym zapewne uznaliby, że jest całkowicie bezprzedmiotowe kierowanie pod ich adresem krytyki konsekwencjalizmu. Przykładowo według nich nie byłoby zasadne wytaczanie przeciwko nim filozoficznego argumentu z niemożliwości przewidzenia wszystkich konsekwencji czynu w celu dokonania wymaganej przez konsekwencjalizm racjonalnej kalkulacji tych dobrych i tych złych (co czyni Jan Paweł II 1993, 77). Podobnie sądziliby, że nie dotyczy ich biblijny argument z zakazu czynienia zła, aby uzyskać czy zachować dobro (Rz 3,8; Mk 8,36; Jan Paweł II 1993, 78, 92). Według nich proporcjonalizm ani nie neguje, ani nie usprawiedliwia czynów przedmiotowo złych, tylko inaczej ujmuje przedmiot czynu ludzkiego, poszerzając go o wspomniane intencje, specjalne okoliczności i takie skutki, które da się przewidzieć (McCormick 1994, 487-488, 496, 498). A ponieważ konfiguracja tych dodatkowych czynników zwykle ma charakter unikatowy dla każdego przypadku ludzkiego działania, dlatego przedmiot takiego działania ma również charakter unikatowy. Z uwagi zatem na niepowtarzalny charakter poszerzonego przedmiotu nie ma dwóch ściśle takich samych czynów, których poszerzone przedmioty byłyby zupełnie identyczne. Z tego powodu, na podstawie poszerzonych przedmiotów, nie można dokonywać systematycznego podziału czynów na gatunki. Można wprowadzić wyróżnić pewne, powtarzalne, zewnętrzne zachowania, których istotne, uniwersalne cechy stanowiłyby coś, co można by nazwać behawioralnymi wzorcami, czy modelami ludzkiego postępowania, ale ich cechy moralne, z uwagi na ich zależność od zmiennych konsekwencji i okoliczności, nie mają znamion powszechności i nie poddają się systematyzacji gatunkowej. W związku z tym dla proporcjonalisty czyn przedmiotowo zły nie oznacza czynu gatunkowo złego, czyli złego z natury wspólnej dla określonego moralnego gatunku czynów. Jeśli jakiś czyn jest niesłuszny, to jest takim jednostkowo tylko w konkretnych okolicznościach i nie stanowi powszechnego wzorca złego zachowania, zabronionego w każdych okolicznościach. Według takiej logiki nie istnieje zatem kategoria czynów moralnie złych ze swej natury, czyli wewnętrznie złych, a więc takich, które są moralnie złe zawsze i w każdych okolicznościach (Fuchs 1979, 121, 124).

A zatem, inaczej rzecz ujmując, według proporcjonalistów czyny takie jak: morderstwo, ludobójstwo, gwałt, cudzołóstwo, prostytutka, kłamstwo, tortury, okaleczenie, kradzież, niewolnictwo, itp. nie mogą być usprawiedliwione proporcjonalną racją. Jeśli natomiast w określonym przypadku na pewno występuje proporcjonalna racja, to wówczas czyny takie, które w przeciwnym razie mogłyby być postrzegane jako morderstwo, gwałt, cudzołóstwo, itp. w rzeczywistości nimi nie są i nie zasługują na takie nazwy (McCormick 1994, 487-488. Zob. także polemikę Rhonheimera z McCormickiem: Rhonheimer 2008c, s. 93). Nazwy te bowiem nie definiują aktów abstrakcyjnie, lecz razem

z warunkami lub okolicznościami, w których te akty stają się niemoralne (Cahill 1993, 1618-1619). A ponieważ takie warunki i okoliczności mogą być rozpoznane jedynie w konkretnych sytuacjach, to zdaniem proporcjonalistów nie ma kategorii czynów moralnie złych zawsze i w każdych okolicznościach, niezależnie od warunków i tła składającego się na konkretne sytuacje. Stąd, zdaniem proporcjonalistów, ogólna norma zakazująca określonego gatunku zewnętrznego zachowania nie rozstrzyga jeszcze, czy konkretny akt jest słuszny, czy niesłuszny, lecz jedynie dostarcza nam nazwy na to, czego nie akceptujemy (Rhonheimer 2008c, 93).

5. Czynniki chroniące tradycyjną doktrynę katolicką przed błędem fizykalizmu

Wbrew fizykalizmowi kazuistów i proporcjonalistów, katolicka, teologiczna tradycja moralna ugruntowana na rzetelnej analizie koncepcji św. Tomasza z Akwinu, zakłada intencjonalny charakter ludzkiego działania, angażujący akty woli oświeconej przez rozum (ST, I-II, q. 18, a. 6; Jan Paweł II 1993, 78), a także metafizycznie rozumianą naturę ludzką wraz z dynamizmem jej wewnętrznej celowości⁴. Tradycyjna doktryna o źródłach moralności, nie kwestionując wzajemnego powiązania przedmiotu, celu i okoliczności w jednym akcie, zakłada jednak wyraźnie ich rozróżnienie, odrębne rozumienie, a co za tym idzie także odrębną ocenę każdego z nich, niezależną od rozumienia i oceny pozostałych. Dzieje się tak dlatego, że u podstaw wyodrębnienia takich źródeł moralności, jakimi są przedmiot czynu ludzkiego i jego cel, nie leży jedynie struktura fizycznych zależności przyczynowo skutkowych, lecz leży przede wszystkim określona struktura intencjonalności, czyli określona struktura powiązanych ze sobą odrębnych aktów woli.

⁴ W przeszłości w filozoficznych i teologicznych teoriach moralnych, pojawiły się dwa odmienne sposoby pojmowania ludzkiej natury: (1) koncepcja metafizycznie i dynamicznie rozumianej natury wraz z jej wewnętrzną celowością oraz (2) koncepcja naturalistycznie i statycznie rozumianej natury, bez uwzględniania metafizycznego dynamizmu jej wewnętrznej celowości. Te odmienne koncepcje warunkowały następnie odmienne sposoby rozumienia prawa naturalnego i innych zagadnień moralnych. Koncepcja naturalistyczna i statyczna natury ludzkiej w sposób nieuprawniony nadaje faktom biologicznym, psychicznym i społecznym rangę moralną, a ci, którzy usiłują z tak rozumianej natury wyprowadzić powinności moralne, popadają w tzw. błąd naturalistyczny. Natomiast koncepcja metafizyczna ludzkiej natury zakłada charakteryzujący ją dynamizm naturalnych inklinacji, skierowanych ku określonym celom – dobrom, mającym także charakter duchowy. Ich realizacja stanowi o spełnieniu człowieka. Na podstawie tej wewnętrznej celowości natury można wskazać, co należy czynić i czego unikać, aby osiągnąć wspomniane naturalne cele – dobra. Z takiej teleologicznie zorientowanej natury ludzkiej można zatem wyprowadzić powinności i uniknąć błędu naturalistycznego (Grisez 1997, 103-106).

Zgodnie więc z głównym nurtem katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, którego doktrynalną wartość potwierdził Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, w każdym ludzkim akcie istnieje odrębny akt woli, skierowany na przedmiot i odrębny akt woli, skierowany na cel. Ku przedmiotowi kieruje się akt woli zwany wyborem lub intencją bliższą, a ku celowi skierowany jest akt woli zwany zamiarem, lub intencją dalszą, lub po prostu intencją. Przedmiot i cel działania nie istnieją niezależnie od skierowanego ku każdemu z nich specyficznego aktu woli. Od struktury aktów woli zależy więc, który z fizycznych stanów rzeczy, czy procesów będzie wybrany i tym samym będzie konstytuował przedmiot aktu, i który ze skutków będzie zamierzony i będzie stanowiął jego cel. Z tego też powodu w katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, wiernej nauczaniu Kościoła, przedmiot czynu ludzkiego nie jest rozumiany szeroko, lecz ściśle jako najbliższy cel aktu woli zwanego wyborem (intencją bliższą) i to jego rozumienie jest niezależne od celu całego działania, ku któremu jest skierowany akt woli zwany intencją (intencją dalszą lub zamiarem – Jan Paweł II 1993, 78; ST, I-II, q. 12, 13)⁵.

⁵ Święty Tomasz z Akwinu używa terminu *finis* na określenie trzech różnych celów. Po pierwsze, posługując się określeniem *finis*, Tomasz czasem ma na myśli cel ostateczny – *finis ultimus*. Po drugie, Akwinata używa terminu *finis*, aby określić nim cel wewnętrznego aktu woli, czyli intencję (dalszą) osoby działającej. Ten cel św. Tomasz określa także bardzo rzadko jako cel działającego – *finis operantis*, czyli cel osoby działającej. Po trzecie, przez słowo *finis* Tomasz rozumie również cel wyboru woli, będący jednocześnie celem wybranej czynności, którą Tomasz nazywa aktem wewnętrznym (zob. niżej). Ten cel św. Tomasz bardzo rzadko nazywa także celem czynności – *finis operis*. Ponieważ zewnętrzna czynność wraz z jej celem jest wybrana przez wolę, to cel zewnętrznej czynności jest jednocześnie celem wyboru woli. W ten sposób *finis operis* jest podstawową intencjonalną treścią ludzkiego działania, a konkretnie wyboru, bez której całe działanie nie byłoby ludzkim działaniem, lecz pozostawałoby jakimś fizycznym zdarzeniem w świecie zewnętrznym (sformułowanie *basic intentional content* na określenie treści wyboru i tym samym przedmiotu czynu ludzkiego pochodzi od M. Rhonheimera i jest wielokrotnie używane w jego artykułach cytowanych w tej pracy). Wybrany cel czynności nadaje czynowi ludzkiemu jego gatunek (por. Super Sent., lib. 4, d. 16, q. 3, a. 1, qła. 2, ad 3; zob. także Super Sent., lib. 2, d. 1, q. 2, a. 1, co.).

Charakterystyczne dla powyższego rozróżnienia celów terminy *finis operis* i *finis operantis* są przez Tomasza używane rzadko, a ich powierzchowne rozumienie, oparte na prostej percepcji znaczeń łacińskich słów, może być mylące. Nazwa *finis operis* w odróżnieniu od *finis operantis* może bowiem błędnie sugerować jakoby cel czynności był niezależny od osoby działającej i jakoby sam z siebie stanowił o naturalnej teleologii, która jako taka nadawałaby określonej czynności jej moralne znaczenie. Takie jednak rozumienie nie oddaje poprawnie myśli św. Tomasza. Bywało ono w przeszłości przyczyną fizykalistycznych interpretacji ludzkiego działania. Tymczasem sama przecież czynność jest aktem osoby działającej, ponieważ jest świadomie wybrana przez jej wolę. Nawet gdy osoba posługuje się jakimś naturalnym procesem i jego naturalnym celem, to proces ten wraz z jego celem zostaje rozpoznany przez rozum praktyczny jako swego rodzaju praktyczne dobro, ku którego używaniu osoba kieruje swój akt woli zwany wyborem. Wybór zaś sprawia, że rozmyślnie używanie tego naturalnego procesu, rozpoznanego wcześniej i osądzonego przez rozum praktyczny, nie jest już jedynie zdarzeniem naturalnym, lecz staje się intencjonalną treścią woli, określającą ją moralnie. Wybrane przez wolę używanie procesu naturalnego jest przypisywane podmiotowi działającemu i stanowi przedmiot czynu ludzkiego. Tak więc *finis operis* jest przedmiotem aktu ludzkiego,

W związku z tym, w przeciwieństwie do proporcjonalizmu i konsekwencjalizmu, według głównego nurtu katolickiej, teologicznej tradycji, moralna ocena celu nie wpływa na moralną ocenę przedmiotu ani odwrotnie: moralna ocena przedmiotu nie wpływa na moralną ocenę celu, chociaż każda z tych ocen wpływa na moralną jakość całego działania. Z tego powodu, zgodnie z tradycyjnym ujęciem, istnieją działania świadome i dobrowolne, które są zawsze moralnie złe, ponieważ ich przedmiot jest zły niezależnie od celu zamierzonego przez osobę działającą, a także niezależnie od przewidywanych konsekwencji i innych okoliczności takiego działania. Intencje i okoliczności mogą wprawdzie modyfikować ciężar moralnego zła takich czynów i odpowiedzialność moralną ich sprawcy, ale nie mogą całkowicie usunąć tego zła z tych aktów i zamienić ich w działania moralnie dopuszczalne (Jan Paweł II 1993, 77, 80-81). Co więcej, ponieważ tradycja zakłada intencjonalny charakter każdego ludzkiego czynu, angażujący odrębne akty woli oświeconej przez rozum, to w tradycyjnym ujęciu ocena przedmiotu, celu i wpływu okoliczności ma charakter moralny, a nie przedmoralny jak twierdzą proporcjoniści⁶.

6. Przedmiot czynu ludzkiego w ujęciu katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, wiernej nauczaniu Magisterium

Wbrew interpretacji proporcjonalistów, którzy odczytywali tradycję przez pryzmat fizykalizmu kazuistów, główny nurt katolickiej teologii moralnej, wiernej nauczaniu Magisterium, ukształtowanej przed okresem kazuistyki, nie definiował przedmiotu czynu ludzkiego fizykalistycznie. Przedmiotem czynu nie jest zewnętrzne, fizyczne zachowanie jako takie, czyli innymi słowy, nie jest nim behawioralny wzorzec działania sam w sobie. Wola nie pragnie przecież określonych fizycznych zachowań, jedynie dla ich fizyczności, lecz wybiera je wraz z ich znaczeniem i z uwagi na to znaczenie, jakie zachowania te dla niej mają. Wola wybiera więc zawsze określone zachowanie pod postacią czegoś jeszcze, ku czemu kieruje swój wybór uformowany przez rozum (ST, I-II, q. 13, a. 1; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, ad 1). Mianowicie, wola zawsze pragnie określonych fizycznych zachowań i wywołanych przez nie fizycznych stanów rzeczy i procesów pod postacią jakiegoś dobra – prawdziwego lub pozornego. Wola jest przecież władzą pożądania rozumnego, której celem jest rozumnie poznane dobro (por. np. ST, I, q. 82, a. 2, ad 1; a. 3, co.; a. 4, co.,

gdyż jest bezpośrednim celem aktu wyboru, dokonanego przez wolę poinformowaną przez rozum (Rhonheimer 2008b, 61-62; zob. także Grisez 1997, 247, przyp. 3).

⁶ Święty Tomasz z Akwinu wyraźnie wskazuje na dobrowolny i tym samym moralny charakter tego, co nazywa aktem zewnętrznym, od którego przedmiotu cały czyn wywodzi swój gatunek (ST, I-II, q. 18, a. 6, co.).

ad 1; a. 5, co.). Tymczasem same tylko fizyczne zachowania, fizyczne stany rzeczy czy procesy nie mają jeszcze kwalifikacji aksjologicznej, nie stanowią ani dobra, ani zła, nawet przedmoralnego. Nie są one jako takie atrakcyjne dla woli i nie pobudzają do działania. W związku z tym nie mogą być ani wybranym przez wolę przedmiotem, ani zamierzonym przez nią celem. Dopiero jeśli rozum oceni te fizyczne zachowania jako dobre i warte realizacji (czy to jako dobre same w sobie – np. szlachetne lub przyjemne – czy też jako użyteczne dla realizacji innego dobra), wówczas mogą one stać się przedmiotem pragnienia woli. Przez swój świadomy i dobrowolny wybór jakiegoś fizycznego zachowania człowiek zajmuje określoną pozycję wobec dobra lub zła, uchwyconą w wyniku osądu rozumu praktycznego. Wybrane w taki sposób zachowanie nie jest jedynie naturalnym zdarzeniem, stanowiącym przedmoralne (czy pozamoralne) dobro lub zło, lecz składa się na przedmiot czynu ludzkiego, mający jakość moralną, w głównej mierze decydującą o kwalifikacji moralnej całego działania i jego sprawcy (Rhonheimer 2008b, 46-47).

Przedmiot czynu ludzkiego to jego konstytutywny element, wyraźnie różniący się od celu i okoliczności, i mający moralnie istotne cechy, które nie zmieniają się pod wpływem celu i okoliczności. Stąd różne czyny, skierowane do różnych celów i dokonywane w odmiennych okolicznościach mogą mieć ten sam przedmiot. Na podstawie wspólnego przedmiotu można mówić o naturze takich czynów i tym samym o ich gatunku moralnym (ST, I-II, q. 18, a. 2 co.; a. 5 co.). Gatunki aktów moralnych są ukonstytuowane z form, z powodu których są uchwycone poznawczo przez rozum (*species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae* – ST, I-II, q. 18, a. 10, co.). A skoro o gatunku czynu ludzkiego decyduje jego przedmiot, to forma gatunku jest jednocześnie formą przedmiotu. Uchwycona poznawczo przez praktyczny rozum forma przedmiotu jest następnie poddana przezeń wartościowaniu w świetle jej zgodności lub niezgodności z obiektywnym kryterium dobra. Przedmiot czynu ludzkiego nie jest więc czysto fizycznym zachowaniem, lecz jest działaniem intencjonalnym, którego forma jest najpierw uchwycona poznawczo i wartościowana moralnie przez rozum, i które w tej właśnie formie jest następnie wybrane i tym samym urzeczywistniane przez wolę (ST, I-II, q. 13, a. 1; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, ad 1)⁷. Także Jan Paweł II wielokrotnie przypomina na

⁷ Wywody św. Tomasza z Akwinu bywają czasem dość zawile, a użyta przez niego terminologia jest szczegółowa i złożona, co może powodować pewne niejasności interpretacyjne. Np. czasami wybrane działanie Tomasz nazywa „aktem zewnętrznym” i odróżnia go od zamierzenia celu, który nazywa „wewnętrznym aktem woli”. Zewnętrzny akt to akt innej władzy (np. rozumu, jakiejś części ciała, władz zmysłowych czy władzy motorycznej) wybrany i nakazany przez wolę. Wola sama z siebie nie dokonuje zewnętrznych aktów, a one nie są jej aktami. Jednak wola używa innych władz i ich aktów do osiągnięcia zamierzonych celów, w związku z tym akty tych władz wybrane i nakazane przez wolę zwane są przez Tomasza aktami zewnętrznymi. Zdaniem Tomasza zewnętrzny akt ma się do wewnętrznego aktu woli tak, jak materia do formy według hylemorficznej koncepcji bytu.

łamach encykliki *Veritatis splendor*, że przedmiot czynu ludzkiego uchwycony i wartościowany moralnie przez rozum jest czynnikiem decydującym o moralnej ocenie całego czynu. Obiektywne kryterium tej oceny stanowi zgodność lub niezgodność przedmiotu i tym samym całego czynu dobrowolnego z realizacją celów naturalnych inklinacji (ST, I-II, q. 94, a. 2), czyli tzw. dóbr natury ludzkiej, czy według innej koncepcji: dóbr dla osoby⁸. Wbrew naturalistycznemu redukcjonizmowi dobra te mają zawsze także wymiar duchowy, a ich urzeczywistniania strzegą przykazania prawa naturalnego. Jeśli czyn jest zgodny z realizacją tych dóbr, to siłą rzeczy jest także zgodny z urzeczywistnianiem dobra całej osoby i może być przyporządkowany do ostatecznego dobra i celu, jakim jest Bóg (Jan Paweł II 1993, 72, 73, 78, 79, zob. także 13, 48).

Samo uchwycenie formy przedmiotu potencjalnego działania nie stanowi jeszcze czynu ludzkiego. Dopiero wybór woli sprawia, że zaproponowane przez rozum działanie przestaje być potencjalne i staje się aktualnym czynem ludzkim. Wprawdzie zdarzają się czasem sytuacje, kiedy zewnętrzne wykonanie działania zostaje udaremnione w wyniku różnych przeszkód, tym niemniej podjęta już decyzja woli określa moralnie osobę, która usiłowała dokonać tego działania. Wraz z dokonaniem wyboru określonej możliwości działania, urzeczywistnia się także porządek lub nieporządek, charakteryzujący wybrane

W związku z tym przedmiot zewnętrznego aktu może być nazwany materią czynu (por. ST, I-II, q. 18, a. 6; zob. także ST, I-II, q. 17, a. 4, co.; q. 13, a. 1; q. 16, a. 1). Rozumiejąc najwyraźniej, że takie porównanie może generować błędne rozumienie przedmiotu czynu jako czegoś fizycznie materialnego, Tomasz zaznacza, że materia, jaką stanowi przedmiot aktu zewnętrznego, nie jest fizyczną materią, z której utworzony jest przedmiot (*materia ex qua*), lecz jest materią, której dotyczy działanie (*materia circa quam*), stąd taka materia ma poniekąd rację formy, nadającej działaniu gatunek (por. ST, I-II, q. 18, a. 2, ad 2). Forma ta jest uprzednio uchwycona poznawczo przez rozum (por. ST, I-II, q. 18, a. 10 i a. 5), stąd akt zewnętrzny wraz z materią, której dotyczy, staje się przedmiotem woli, o ile jest uprzednio proponowany woli przez rozum jako jakieś dobro uchwycone i porządkowane przez rozum (*actus exterior est obiectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem* – ST, I-II, q. 20, a. 1, ad 1). Akt zewnętrzny odnosi się więc do określonego przedmiotu, lecz ten przedmiot wraz ze skierowanym ku niemu aktem zewnętrznym zostają uchwycone poznawczo i oceniane przez rozum, który następnie przedstawia akt zewnętrzny i jego przedmiotową treść woli do wyboru. W ten sposób akt zewnętrzny, wraz z jego przedmiotową treścią, staje się przedmiotem wyboru woli i tym samym przedmiotem całego działania. Akt zewnętrzny nie jest fizycznym procesem, gdyż jest dobrowolny i w związku z tym ma charakter moralny (por. ST, I-II, q. 18, a. 6, co.; May 1984, 573-595). Wnikliwą analizę aktu zewnętrznego przedstawia M. Rhonheimer (Rhonheimer 2008d, zob. zwłaszcza 200-209).

Wcześniej św. Tomasz zaznacza, że także w samym wyborze można wyróżnić od strony woli aspekt materialny i od strony rozumu aspekt formalny. Aspekt materialny wyboru polega na zwróceniu się woli ku temu, co rozum przedstawia jej jako dobro przez odniesienie tego do celu. Natomiast aspekt formalny polega na samym przedstawianiu przez rozum woli czegoś jako dobro przez odniesienie tego do celu (por. ST, I-II, q. 13, a. 1, co.).

⁸ Wydaje się, że Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (nr 79) nawiązuje do fenomenologii Ditricha von Hildebranda i do jego koncepcji „dóbr dla osoby” oraz ich relacji do „dobra osoby” (np. Hildebrand 1975). Papież interpretuje „dobra dla osoby” w kontekście prawa naturalnego.

działanie. Ten porządek lub nieporządek z racji tego, że jest wybrany wraz z działaniem, ma charakter moralny, a nie przedmoralny (czy pozamoralny). Wybrany wraz z działaniem jego porządek lub nieporządek zostaje następnie wprowadzony do woli i ją naznacza, niezależnie od tego, do jakiego zewnętrznego stanu rzeczy taki wybór doprowadzi. W ten sposób wola ludzka, poprzez swoje wybory, zajmuje określoną pozycję wobec specyficznego dobra lub zła i tym samym kwalifikuje moralnie samą siebie, stając się dobrą lub złą wolą. Siłą rzeczy taka wola jednocześnie kwalifikuje moralnie także osobę działającą, której jest władzą i sprawia, że osoba ta staje się moralnie dobra lub zła. Dzieje się tak niezależnie od zamierzonych celów, powodowanych konsekwencji i pozostałych okoliczności (Jan Paweł II 1993, 71, 72, 75, 78; Katechizm Kościoła Katolickiego 1761; Sobór Watykański II 1965b, 27; ST, I-II, q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, co.; zob. także Rhonheimer 2008b, 44-46, 50-52, 57; Rhonheimer 2008c, 73 przypis 12, 90-91).

Podkreślanie w teorii ludzkiego działania znaczenia perspektywy osoby działającej i subiektywnego czynnika, jakim jest struktura jej aktów woli, nie powoduje subiektywizmu w opisie i moralnej ocenie działania. Sprawca czynu działa wprawdzie kierując się własnym, subiektywnym poznaniem, które może być błędne, ale pod wpływem tego poznania formułuje jedną, realną strukturę aktów woli, którą on sam zna i która staje się motorem jego działania. Te właśnie akty woli prawdziwie określają ją moralnie, niezależnie od tego, pod jakim innym możliwym wariantem intencji, sprawca chciałby ją ukryć wobec zewnętrznego obserwatora (Rhonheimer 2008c, 83-84). Mnogość bowiem możliwości kamuflażu i skrywania prawdziwej struktury intencji pod wieloma jej potencjalnymi wariantami nie przeczy przecież temu, że tylko jeden z tych wariantów staje się rzeczywistym motorem działania, i dlatego on decyduje o obiektywnej, moralnej jakości ludzkiego czynu.

7. Przykłady ilustrujące właściwe rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego

Przedstawione powyżej tradycyjne ujęcie przedmiotu czynu ludzkiego, od którego wywodzi się jego moralny gatunek, warto zilustrować kilkoma przykładami.

7.1. Współżycie seksualne

Jeśli ktoś świadomie i dobrowolnie angażuje się we współżycie seksualne, to według teologicznej tradycji moralnej wiernej nauczaniu Magisterium, takie

współzycie nie pozostaje jedynie fizycznym aktem, mającym formę i gatunek naturalny, lecz jednocześnie jest aktem ludzkim, mającym formę i gatunek moralny. Ten kto wybiera fizyczne współzycie seksualne z inną osobą nie wybiera zatem jedynie jakiegoś, zewnętrznego, fizycznego czy behawioralnego wzorca postępowania, gdyż jednocześnie znajduje się w określonej relacji do osoby, z którą współżyje – mianowicie: albo jest jej współmałżonkiem, albo nie jest. Typ tej relacji jest informacją ważną dla rozumu praktycznego, osądzającego to zachowanie albo jako dobro, które można realizować, albo jako zło, którego nie wolno czynić. Podstawowa charakterystyka wspomnianej relacji jest uprzednia wobec wzorca zachowania, jakim jest fizyczne współzycie seksualne i nie stanowi ona jego fizycznej, naturalnej cechy. Jest ona rozpoznawana dopiero przez rozum jako istotna okoliczność nieuchronnie związana z zewnętrznym, fizycznym zachowaniem. Okoliczność ta nadaje wzorcowi zachowania, jakim jest fizyczne współzycie seksualne, dodatkową formę uchwyconą przez rozum, która ostatecznie determinuje moralnie całe zachowanie⁹. Forma ta jest niezależna od dalszych celów, jakie można osiągnąć, współżyjąc seksualnie. Zachowanie fizyczne nie może być wybrane niezależnie od tej dodatkowej formy, kwalifikującej je moralnie, bo nie może być wybrane niezależnie od określonego typu uprzedniej relacji łączącej osoby współżyjące. Forma ta jest zatem formą moralną, decydującą o właściwym, moralnym przedmiocie tego aktu. Jeśli więc ktoś wybiera współzycie seksualne z osobą, która nie jest jego małżonkiem, to takie działanie nie pozostaje jedynie fizycznym współzyciem seksualnym z inną osobą, lecz stanowi czyn przedmiotowo, czyli wewnętrznie zły, zwany nierządem (jeśli osoby współżyjące nie są związane węzłem małżeńskim ani ze sobą, ani z nikim innym – Katechizm Kościoła Katolickiego, 2353) lub cudzołóstwem (jeśli przynajmniej jedna z tych osób związana jest węzłem małżeńskim z kimś innym niż ta, z którą podejmuje współzycie – Katechizm Kościoła Katolickiego, 2380), niezależnie od miary dobra, jaka byłaby celem dalszym takiego działania (ST, I-II, q. 18, a. 5, ad 3; Rhonheimer 2008c, 71-72).

7.2. Zabicie człowieka

Innym przykładem może być akt zabicia człowieka. Jeśli zabicie człowieka zostało wybrane świadomie i dobrowolnie, to według teologicznej tradycji moralnej, wiernej oficjalnej doktrynie Kościoła, nie stanowi ono jedynie

⁹ Oprócz okoliczności o charakterze przypadłościowym, stanowiących jedno ze wspomnianych powyżej odrębnych źródeł moralności, św. Tomasz i tradycyjna, katolicka teologia moralna wyróżniają jeszcze okoliczności istotne, będące konstytutywnymi cechami przedmiotu czynu ludzkiego i tym samym określającymi moralny gatunek tego czynu (ST, I-II, q. 18, a. 10).

fizycznego aktu, mającego formę i gatunek naturalny (jak interpretowali je kazuiści i proporcjoniści), lecz jest także aktem ludzkim, mającym formę i gatunek moralny (ST, I-II, q. 1, a. 3, ad 3). Nie da się bowiem świadomie i dobrowolnie wybrać fizycznego aktu zabicia człowieka poza kontekstem sprawiedliwości. Innymi słowy, nie da się świadomie i dobrowolnie wybrać zabicia człowieka, które ani nie jest sprawiedliwe, ani nie jest niesprawiedliwe, chyba że w ogóle nie jest aktem ludzkim, jak wtedy, kiedy dochodzi do niego w jakimś nieszczęśliwym wypadku, czy w jakiś inny akcydentalny sposób. Sprawiedliwy lub niesprawiedliwy charakter zabicia jest informacją ważną dla rozumu praktycznego, osądzającego to zachowanie albo jako dobro, które można realizować, albo jako zło, którego nie wolno czynić. Odniesienie do porządku sprawiedliwości stanowi cechę uprzednią wobec wzorca zachowania, jakim jest fizyczne zabicie człowieka i nie jest ona jego fizyczną, naturalną cechą. Jest ona rozpoznawana dopiero przez rozum jako istotna okoliczność nieuchronnie związana z zewnętrznym, fizycznym zachowaniem. Okoliczność ta nadaje wzorcowi zachowania, jakim jest fizyczne zabicie człowieka, dodatkową formę uchwyconą przez rozum, a to ona ostatecznie definiuje moralnie całe zachowanie i decyduje o jego moralnej kwalifikacji. Forma ta jest niezależna od dalszych celów, które można osiągnąć, zabijając człowieka. Zachowanie fizyczne nie może być wybrane w sposób świadomy i dobrowolny niezależnie od tej dodatkowej formy, od jakiej pochodzi kwalifikacja moralna, bo nie może być wybrane niezależnie od odniesienia do porządku sprawiedliwości. Forma ta jest zatem formą moralną, stanowiącą o właściwym moralnym przedmiocie tego aktu. Niesprawiedliwe zabicie człowieka jest więc czynem przedmiotowo, czyli wewnętrznie złym, zwanym morderstwem lub ludobójstwem, niezależnie od miary dobra, która byłaby celem dalszym takiego działania.

7.3. Analogiczne przykłady innych aktów

W analogiczny sposób w tradycji teologicznej wolnej od fizykalizmu starano się rozumieć ludzkie czyny, polegające na pozbawieniu kogoś własności, prawdy, wolności czy integralności cielesnej. One także nie pozostają jedynie fizycznymi zachowaniami o przedmoralnym charakterze, których ocena zależy od ich celu, skutków i specjalnych okoliczności. Takie działania zawsze dokonywane są w kontekście sprawiedliwości, stąd ich odniesienie do obiektywnego porządku sprawiedliwości stanowi dodatkową formę, uchwyconą przez rozum, będącą formą moralną i tym samym decydującą o właściwym, moralnym przedmiocie tych aktów, niezależnie od ich celu, skutków i specjalnych okoliczności. Niesprawiedliwe pozbawianie kogoś własności, prawdy,

wolności czy integralności cielesnej stanowi czyn przedmiotowo, czyli wewnętrznie zły, zwany odpowiednio: kradzieżą, kłamstwem, zniewoleniem czy okaleczeniem (Rhonheimer 2008c, 76-77).

7.4. Inne obserwacje świadczące o różnicy pomiędzy fizycznym wykonaniem czynu, a jego przedmiotem moralnym

Powyższe przykłady pokazują więc, że przedmiotem aktu ludzkiego nie jest samo tylko zewnętrzne, fizyczne działanie, czyli określony wzorzec behawioralny postępowania człowieka. Wzięte samo w sobie takie zachowanie może być moralnie wieloznaczne. Ten sam bowiem, identyczny wzorzec behawioralny może współtworzyć odrębne przedmioty odrębnych czynów ludzkich, co widać wyraźnie na przedstawionych powyżej przykładach współżycia seksualnego, zabicia człowieka, pozbawienia kogoś własności, prawdy, wolności czy integralności cielesnej.

Ponadto św. Tomasz z Akwinu zauważa, że określone akty ludzkie mogą się różnić jeden od drugiego ich zewnętrznym wykonaniem, czyli ich formą naturalną, podczas gdy wszystkie one mają tę samą formę moralną, a więc stanowią ten sam gatunek moralny i mają ten sam przedmiot. Przykładowo uduszenie, ukamienowanie, zasztyletowanie, itp. to akty różniące się formą naturalną, które nie muszą się różnić formą moralną. Mogą one mieć bowiem tę samą formę moralną, tworząc ten sam gatunek aktu moralnego, jakim jest np. morderstwo. Wówczas wszystkie one mają ten sam przedmiot moralny, jakim jest niesprawiedliwe pozbawienie kogoś życia (ST, I-II, q. 72, a. 6 co.).

Co więcej, jak wskazuje analiza św. Tomasza z Akwinu, możliwy jest także wariant, kiedy nawet dwa przeciwne sobie fizyczne wykonania czynu, czyli innymi słowy dwa przeciwne sobie wzorce behawioralne, mają tę samą strukturę intencji i w związku z tym stanowią czyn o tym samym przedmiocie moralnym. Przykładowo ten sam moralny przedmiot, jakim jest niesprawiedliwe zabicie człowieka, występuje zarówno w rozmyślnym działaniu zabijającym kogoś, jak i w rozmyślnym zaniechaniu możliwego działania ratującego życie. Inny przykład to kradzież, której można dokonać przez zabranie komuś jego własności lub przez nieoddanie mu tego, co powinno mu się oddać. Akwinata bowiem twierdzi, że działanie i zaniechanie stanowią przeciwieństwa pod względem ich gatunku naturalnego, czyli fizycznego wykonania. Natomiast nie muszą różnić się od siebie pod względem gatunku moralnego. Skoro gatunki moralne czynów zależą od ich przedmiotów, to czyny ludzkie o tym samym gatunku moralnym mają też ten sam przedmiot. Chociaż więc działanie i zaniechanie są dwoma odmiennymi gatunkami naturalnymi, to jednak mogą stanowić one jeden i ten sam gatunek moralny, a w związku z tym mają wówczas ten sam moralny przedmiot (ST, I-II, q. 72, a. 6; Rhonheimer 2008c, 83 przypis 33).

8. Niedostrzeżenie przez proporcjonalistów właściwej struktury intencjonalności ludzkiego działania

Proporcjoniści przyjmując poszerzoną koncepcję przedmiotu czynu ludzkiego, na który składa się akt sam w sobie wraz z jego przewidywalnymi skutkami i specyficznymi okolicznościami, traktują tę złożoną całość jako przedmiot wyboru. W związku z tym tak rozumianemu, poszerzonemu przedmiotowi dopiero przypisują moralną charakterystykę. Dostrzegają wprawdzie, że przedmiot ten jest złożony, ale te różne składniki poszerzonego przedmiotu są przez nich traktowane, jak fizyczne zdarzenia współtworzące jakiś większy stan rzeczy. Nie dostrzegają natomiast, że te składniki są uprzednio poznawane i wartościowane przez rozum, i że przynajmniej do niektórych z nich są skierowane odrębne akty woli, określające moralnie osobę działającą. Z tego powodu nie mają one jedynie charakteru przedmoralnego, lecz mają już jednoznaczny charakter moralny, niezależny od charakteru pozostałych elementów składowych czynu ludzkiego. Jednym z elementów składowych tej większej całości, jaką stanowi czyn ludzki, jest działanie, które osoba wybiera, aby osiągnąć zamierzony cel (Rhonheimer 2008c, 80). W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II zwrócił uwagę, że to właśnie działanie, nie pozostaje jedynie działaniem fizycznym, lecz z racji skierowania ku niemu odrębnego aktu woli, zwanego wyborem, ma ono charakter intencjonalny i jest właściwym przedmiotem całego czynu ludzkiego. W ten sposób nawiązując do analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu, Jan Paweł II sprecyzował, jak należy rozumieć przedmiot czynu ludzkiego (Jan Paweł II 1993, 78). Tym samym 78. numer encykliki *Veritatis splendor* stał się kluczową wypowiedzią Magisterium, zawierającą doktrynalne określenie przedmiotu aktu moralnego.

Proporcjoniści nie dostrzegają takiej charakterystyki przedmiotu czynu ludzkiego, ponieważ analizują ludzkie działanie z perspektywy zewnętrznego obserwatora, skąd traktuje się czyn ludzki jako zdarzenie powodujące określony stan rzeczy, złożony z różnych konsekwencji, spośród których jedne są godne pożądania, a inne nie. Analizują więc ludzkie działanie pod kątem jego uzasadnionej „pożądalności”, czy wręcz swego rodzaju racjonalnej opłacalności jego finalnego rezultatu. W związku z tym traktują ten rezultat jako odpowiedni bądź nieodpowiedni powód (proporcjonalną lub nieproporcjonalną rację) do podjęcia działania, a zarazem kryterium jego moralnej ewaluacji. Tym samym nie dokonują analizy ludzkiego działania z perspektywy osoby działającej, skąd można dostrzec pełny zakres tego, co podmiot działający rzeczywiście wybiera i czyni, a co sprawia, że staje się on moralnie dobrym lub złym człowiekiem (Rhonheimer 2008c, 76).

Proporcjonalizm nie jest koncepcją dopracowaną systematycznie w wyraźny i konsekwentny sposób. W związku z tym proporcjoniści nie zawsze

zgadzali się z próbami systematycznego i konsekwentnego ujęcia ich poglądów, dokonywanymi z zewnątrz, spoza ich intelektualnego środowiska (Rhonheimer 2008b, 58-59). Tym niemniej celem rzetelnej krytyki jest wskazanie problematycznych kwestii składających się na określone stanowisko także wtedy, kiedy jego zwolennicy ich nie dostrzegają i prezentują swoje poglądy w dobrej wierze.

9. Nauczanie Pisma Świętego o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych

Kościół uczy, że istnieją takie czyny wewnętrznie złe, jak chociażby wspomniane praktyki antykonceptyjne, czy sztuczna reprodukcja itp., które są przeciwnie prawu naturalnemu. Nie są one natomiast przedmiotem specyficznego, wyraźnego nauczania Pisma Świętego. To zaś oznacza, że ich wewnętrzne zło, musi być rozpoznawalne za pomocą naturalnego światła rozumu, bez pomocy Objawienia. Nauka o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w swoich podstawach ma zatem charakter niekonfesyjny. Można ją przedstawiać w świetle racji naturalnych i wymagać jej przestrzegania także od tych, którzy nie podzielają wraz z katolikami rozumowych przesłanek objawionych. Doświadczenie jednak uczy, że wymagające koncepcje i normy moralne, mimo iż dają się uzasadnić w świetle racji nieobjawionych, zwykle nie cieszą się bezproblemową, powszechną akceptacją, na jaką zasługują z powodu siły przemawiających za nimi argumentów racjonalnych. Powodem tego są różne egzystencjalne koszty, do których może prowadzić życie zgodne z tymi koncepcjami i normami. W takich przypadkach dodatkowe racje objawione, leżące u podstaw określonej nauki, stanowią ważny powód do jej przyjęcia dla człowieka wierzącego, uznającego Objawienie i jego Boski autorytet.

9.1. Stanowisko proporcjonalistów

Proporcjonalizm jako metoda odkrywania i uzasadniania norm moralnych miał być propozycją odnowy teologii moralnej, aby bardziej odpowiadała „potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych” (co przyznaje Jan Paweł II 1993, 74). A skoro tradycyjna nauka o czynach gatunkowo złych, zabronionych przez absolutne zakazy moralne, coraz bardziej okazywała się być zasadniczą trudnością w propagowaniu atrakcyjności chrześcijaństwa, to proporcjonalisci usiłowali ją podważyć. Ponieważ katolicka, teologiczna tradycja moralna wskazywała nie tylko na naturalne podstawy tej nauki, ale także na jej biblijne

źródła, proporcjoniści, którzy byli przecież teologami katolickimi, starali się uzasadnić swoje rewizjonistyczne podejście nie tylko na gruncie naturalnych argumentów rozumowych, ale także na gruncie Pisma Świętego.

Jak wspomniano powyżej, proporcjoniści odpierali zarzut, że ich metoda jest odmianą konsekwencjalizmu. W związku z tym, najprawdopodobniej nie widzieliby sprzeczności pomiędzy proporcjonalizmem, a ogólnymi wypowiedziami Biblii, przeciwnymi logice konsekwencjalistycznej, które zakazywały czynienia zła, aby w ten sposób uzyskać, czy zachować jakieś dobro (Rz 3,8; Mk 8,36). Zresztą takie wypowiedzi można by również interpretować jako ogólne zakazy powodowania jedynie zła moralnego, a nie przedmoralnego (Mt 5,29-30).

Dla właściwego rozumienia pism natchnionych istotne znaczenie ma żywa tradycja ich interpretacji w Kościele pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego. W związku z tym okazało się, że obrona stanowiska rewizjonistów wymagała szerszego zerwania z tradycją, niż z pozoru mogłoby się wydawać. Bowiem, aby uzasadnić brak sprzeczności swoich tez z Objawieniem, proporcjoniści usiłowali rozbić wzajemne powiązanie źródeł refleksji teologicznej, jakimi są Pismo Święte, Tradycja i Magisterium, o którym to powiązaniu uczy Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*¹⁰. Na podstawie więc własnych interpretacji wypowiedzi Pisma Świętego, odizolowanych od wielowiekowej tradycji rozumienia tych wypowiedzi w Kościele pod przewodnictwem Magisterium, rewizjoniści usiłowali przekonywać, że Biblia nie potwierdza nauki o czynach wewnętrznie złych i o zakazach moralnych niedopuszczających wyjątków. Szczególnym uznaniem cieszył się wśród nich pogląd, według którego normy moralne, zawarte w nauczaniu Pisma Świętego, są ukształtowane historycznie i kulturowo. Według takiego podejścia, absolutny charakter tych norm oznacza, że pozostawały one obiektywne w określonej kulturze i danym okresie historycznym. Zdaniem rewizjonistów absolutności żadnych norm nie należy więc rozumieć w taki sposób, jakoby były to normy niezmiennie i uniwersalnie, wiążące w sumieniu ludzi wszystkich kultur i wszystkich okresów historycznych. Nakazując lub zakazując pewnych działań, normy te (np. zakaz rozwodów) chronią określone ideały charakterystyczne dla konkretnej kultury i epoki (np. nierozzerwalne, monogamiczne małżeństwo). Z uwagi jednak na nadobowiązkowy charakter ide-

¹⁰ „Zadanie (...) autentycznego wyjaśniania Słowa Bożego, spisane bądź przekazane w Tradycji, zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. (...) Jest więc oczywiste, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz” (Sobór Watykański II. 1965a, 10).

ału oraz jego uwarunkowania kulturowe i historyczne, normy te nie determinują uniwersalnych i niezmiennych wzorców postępowania obowiązujących wszystkich bez wyjątku. Zgodnie z takim podejściem, zasada szczegółowej interpretacji tak rozumianych norm moralnych w konkretnej kulturze i okresie historycznym pochodzi spoza Pisma Świętego, a więc nie ma charakteru objawionego (Fuchs 1979; zob. także Deidun 1984).

9.2. Krytyka stanowiska proporcjonalistów

Stosunek proporcjonalistów do norm moralnych, zawartych w Piśmie Świętym, spotkał się jednak z krytyczną, teologiczną odpowiedzią. Przede wszystkim zarzucano im brak dowodów egzegetycznych na poparcie głoszonych przez nich tez, które w związku z tym nie stanowią rzetelnie uzasadnionych twierdzeń, określających stan tego, czego rzeczywiście uczy Pismo Święte. Założenia, na jakich oparta jest interpretacja, uznana przez wielu proporcjonalistów, same pochodzą spoza Pisma Świętego. To powoduje, że wspomniana interpretacja generuje dalsze trudności w odczytywaniu innych tekstów natchnionych oraz pozostaje w sprzeczności z wielowiekową, żywą tradycją ich rozumienia w Kościele. Przykładowo gdyby uznać, że nauczanie Jezusa o małżeństwie stanowi jedynie nadobowiązkowy ideał, to taki ideał mógłby być chroniony względnym zakazem rozwodów, adresowanym jedynie do tych, których pociąga realizacja ideału. Nie wszystkie jednak związki musiałyby wdrażać ten ideał w życie, dlatego też zakaz rozwodów nie miałby wówczas charakteru uniwersalnego i nie wiązałyby w sumieniu ludzi wszystkich kultur, i wszystkich okresów historycznych. Jednak taka interpretacja nie tylko byłaby sprzeczna z wielowiekową tradycją rozumienia tego nauczania w Kościele, ale także powodowałoby, że wyłączenie przez Jezusa z tego zakazu przypadku, określanego w Ewangelii Mateuszowej jako nierząd – *porneia* (Mt 5,32; 19,9), byłoby wówczas bezprzedmiotowe. Po co bowiem Jezus miałby precyzyjnie dookreślać treść normy, która ze swej natury nie byłaby uniwersalna i niezmienna, lecz dopuszczałaby różne wyjątki (Grisez 1985, 186-192)? Poza tym skoro Jezus przyszedł na świat, aby objawić ludziom co mają czynić, a czego się wystrzegać, aby osiągnąć zbawienie, to dlaczego miałby w tym celu głosić ideały i normy o wartości jedynie kulturowej i historycznej? Z uwagi więc na to, że sposób postępowania prowadzący do zbawienia i uczące o nim Objawienie mają wartość ponadczasową i transkulturową, to taką samą wartość mają też objawione normy moralne, które chronią ten sposób postępowania i zakazują tego, co jest z nim sprzeczne.

Oprócz norm moralnych Pismo Święte przekazuje także normy dyscyplinarne (prawne) dotyczące np. porządku życia we wspólnotach (np. 1 Kor 5;

6,1-7; 11; 1 Tm 2,8-15). Takie normy, choć zwykle odzwierciedlają w jakimś zakresie prawo moralne, to jednak w swoich konkretnych sformułowaniach mogą zawierać także elementy mające jedynie charakter kulturowy i historyczny. Kontekst całości wypowiedzi, w jakich wyrażone są te normy, pozwala je odróżnić od absolutnych norm moralnych. Przykładowo zakaz zabójstwa, cudzołóstwa, aktów homoseksualnych, kradzieży, oszustwa, itp. nie może mieć charakteru jedynie dyscyplinarnego, skoro są to czyny, których popełnianie uniemożliwia odziedziczenie królestwa Bożego (por. Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21). Dlatego tradycyjnie interpretowano takie zakazy jako uniwersalne i niezmiennie, a czyny przez nie zabronione jako wewnętrznie złe, co znajduje swoje potwierdzenie także w nauczaniu Magisterium (Jan Paweł II 1993, 81).

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* nie wdaje się w polemikę z interpretacją Biblii, dokonaną przez teologów rewizjonistów. Najwyraźniej świadom swojej roli w sprawowaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który ma wyłączną kompetencję autentycznej interpretacji Słowa Bożego (Sobór Watykański II 1965a, 10), papież poprzestaje jedynie na nawiązaniu do niektórych wypowiedzi Pisma Świętego i na potwierdzeniu, że stanowią one objawione źródło nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych, uniwersalnych, i niezmiennych zakazach moralnych (por. np. Jan Paweł II 1993, 81, 91, 97, 100).

Pismo Święte nie posługuje się rzeczą jasną precyzyjną, specjalistyczną terminologią wypracowaną w teoriach moralności w późniejszym czasie. Nie znajdziemy więc w Biblii określeń takich, jak: „czyn wewnętrznie zły”, czy „absolutny, uniwersalny i niezmienny zakaz moralny” itp. Nie oznacza to jednak, że Biblia nie uczy o tym, co kryje się pod tymi określeniami. Oprócz wspomnianych powyżej fragmentów, gdzie wyraźnie wymienia się z nazwy gatunki grzechów uniemożliwiających odziedziczenie królestwa Bożego (Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21), można zastanawiać się, czy już samo wymienianie nazw złych czynów, nie określa ich gatunków i tym samym nie oznacza czynów gatunkowo złych (np. 1 Kor 5,9-13; 2 Kor 12,21). Skoro ludzkie działanie ma charakter intencjonalny i wewnętrznie złe wybory czynią złą wolę tego, kto je podejmuje, to ilustracją tego może być wypowiedź Jezusa o grzechach, które wypływają z wnętrza człowieka i dlatego czynią go nieczystym, a nie dlatego że powodują niepożądany stan rzeczy w zewnętrznym świecie (Mt 15,10-20; Mk 7,20-23). Jezus zresztą także w inny sposób podkreślał rolę intencjonalnego charakteru ludzkiego działania, dostrzegalnego z wewnętrznej perspektywy osoby działającej, czego jaskrawym wyrazem jest chociażby Jezusowa krytyka obłudy, nastawionej jedynie na wywołanie korzystnego efektu zewnętrznego (np. Mt 5,28; Mt 23,25-27; Mk 12,41-44).

9.3. Biblijne przykłady męczeństwa jako świadectwa wierności absolutnym, moralnym zakazom popełniania czynów wewnętrznie złych

Niektóre fragmenty Biblii nie formułują wprawdzie wprost absolutnego zakazu wewnętrznie złego postępowania, ale najwyraźniej zakładają taki charakter zakazu i taką naturę objętych nim czynów ludzkich, gdyż bez tych założeń teksty te byłyby kompletnie niezrozumiałe. Przykładowo Pismo Święte sławi czyny osób nie godzących się na moralne kompromisy i w przypadku konfliktu pomiędzy przestrzeganiem zakazu złego czynu, a zachowaniem życia, wołających raczej ponieść śmierć, niż naruszyć zakaz i popełnić zły czyn. Gdyby w takim trudnym położeniu, w celu zachowania życia lub ochrony jakichś innych wielkich dóbr, było moralnie dopuszczalne popełnienie czynu, który w innych okolicznościach pozostawałby moralnie zły i zakazany, to oznaczałoby, że nie jest to czyn wewnętrznie zły, a obejmujący go zakaz nie ma charakteru absolutnego. Poświęcenie życia w takich przypadkach byłoby niepotrzebne i wówczas nie byłoby przedstawiane w Biblii jako uczynek chwalebny. Tymczasem pochwała bezkompromisowego przestrzegania niektórych zakazów zakłada, że najwyraźniej muszą mieć one charakter absolutny, uniwersalny i niezmienny, a czyny, których zakazują, muszą być wewnętrznie złe.

Wydaje się jednak, że nie wszystkie biblijne opisy męczeństwa, stanowiącego najwyższą formę bezkompromisowej postawy wobec zła, mogą służyć jako dobitny dowód sprzeczności metody proporcjonalistycznej z nauką Pisma Świętego. Jak wspomniano powyżej, proporcjoniści uznawali obiektywne kryterium dobra. Nie podważali zatem, że Bóg jest dobrem najwyższym i ostatecznym celem. W związku z tym, posługując się nawet proporcjoanlistyczną metodą oceny czynów ludzkich, trudno byłoby chyba wyobrazić sobie taką proporcjonalną rację, która uzasadniałaby rozmyślne wyparcie się Boga czy bluźnierstwo (Fuchs 1979, 132 przypis 1). Skoro Bóg jest najwyższym dobrem i celem ostatecznym ludzkiego życia, to pragnienie ocalenia życia doczesnego nie stanowi proporcjonalnej racji, uzasadniającej odrzucenie źródła życia wiecznego, jakim jest Bóg. Z tego powodu niektórzy proporcjoniści byli także zwolennikami takiej teorii opcji fundamentalnej, według której jedynie dobrowolne zerwanie z Bogiem byłoby grzechem śmiertelnym, podczas gdy inne czyny, ocenione nawet metodą proporcjonalistyczną jako moralnie złe, mogłyby być najwyżej grzechami ciężkimi, ale nie byłyby grzechami śmiertelnymi (np. Fuchs 1974, 96-115)¹¹. Takie stanowisko proporcjonalistów spr-

¹¹ Magisterium określa jako sprzeczną z doktryną katolicką taką teorię opcji fundamentalnej, która podkreślając moralną doniosłość wyboru podstawowego (transcendentalnego), relatywizuje jednocześnie moralne znaczenie wyborów kategoryalnych, czyli konkretnych uczynków i dodatkowo wprowadza trójpodział grzechów na lekkie, ciężkie i śmiertelne (Kongregacja Nauki Wiary 1976a, 10; Jan Paweł II 1984, 17; Jan Paweł II 1993, 65-70).

wia, że trudno chyba byłoby im uznać biblijne opisy męczeństwa w obronie wiary, za ewidentny dowód sprzeczności metody proporcjonalistycznej z biblijnym wymaganiem bezkompromisowej wierności Bogu. Powoływanie się przez papieża na biblijne świadectwo męczenników za wiarę (np. Dz 6,8-7,60; Dz 12,1-2; Ap 13,7-10; Jan Paweł II 1993, 91), jest z pewnością słusznym powodem do ukazania sprzeczności z nauką Pisma Świętego konsekwencjalizmu, utylitaryzmu czy pragmatyzmu, pozbawionych odniesienia do prawdziwego celu ostatecznego. Tego jednak nie można zarzucić proporcjonalistom.

Mimo to wśród biblijnych przykładów chwalebnej, bezkompromisowej postawy wobec zła, przywoływanych przez papieża, znajdują się także takie, które w sposób bardziej czytelny dotyczą proporcjonalizmu i ujawniają jego sprzeczność z nauką Pisma Świętego. Chodzi mianowicie o przykłady gotowości oddania życia nie tyle bezpośrednio za Boga i wiarę, co raczej za ocalenie moralnej prawości i ustrzeżenie się od przyzwolenia na czyny złe w każdych okolicznościach, nawet wtedy, kiedy przyzwolenie na nie byłoby jedynym sposobem uniknięcia śmierci. Wymownym przykładem takich postaw jest opowieść o Zuzannie i o męczeństwie Jana Chrzciciela (Dn 13,22-23; Mk 6,17-29; Jan Paweł II 1993, 91). Rzecz jasna nawet w takich przypadkach Bóg pozostaje najwyższym motywem i uzasadnieniem takiej bezkompromisowej postawy oraz źródłem siły wobec grożącego niebezpieczeństwa utraty życia, wolności, czy innych dóbr. Ten kto oddaje życie za wierność prawu Bożemu, tym samym pośrednio oddaje także życie za wierność samemu Bogu. Biblijni bohaterowie, znajdujący się w tak ciężkim położeniu, nie byli jednak zmuszani do bezpośredniego wyparcia się Boga, lecz do akceptacji zła, aby uchronić się przed przykrymi konsekwencjami. Przykłady ich heroicznego sprzeciwu są czytelnym dowodem na to, że Pismo Święte uczy także o takich złych czynach ludzkich, które chociaż nie polegają na bezpośrednim odrzuceniu Boga, to jednak są złe zawsze i w każdych okolicznościach, i z tego powodu nie mogą być popełniane, nawet wtedy, kiedy byłyby jedynym sposobem ocalenia życia.

10. Wpływ, jaki spór o *intrinsece malum* wywiera na życie moralne i koncepcję moralności

Spór o czyny wewnętrznie złe, zabronione absolutnymi zakazami moralnymi, nie dotyczy jakiegoś mało ważnego szczegółu, nie mającego większego wpływu na doktrynę moralną Kościoła. Ten spór ma charakter fundamentalny. Jest to spór pomiędzy odmiennymi koncepcjami przedmiotu czynu ludzkiego – a co za tym idzie – spór pomiędzy odmiennymi teoriami ludzkiego działania i odmiennymi teoriami moralności. Spór o czyny wewnętrznie złe wywodzi

się z pewnego pomylenia porządków, w których sytuują się ludzkie aktywności, a odrzucenie nauki o czynach wewnętrznie złych umacnia dalsze myślenie tych porządków. Mianowicie, chodzi o pomylenie moralnego porządku działania (*agere*) z technicznym porządkiem wytwarzania (*facere*), roztropności (*prudencia*) ze sztuką (*ars*), bycia dobrym człowiekiem z byciem dobrym, kreatywnym i skutecznym menadżerem własnego życia (Rhonheimer 2008a, 20, 22-24; Rhonheimer 2008b, 50; Rhonheimer 2008c, 89-91; Pinckaers 2005, 253-257). Ci, którzy odrzucają naukę o czynach wewnętrznie złych, zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi, nie dostrzegają, że przez swoje wybory człowiek nie tylko kształtuje zewnętrzny świat, ale przede wszystkim kształtuje samego siebie, stając się moralnie dobrym lub złym człowiekiem. Popelniając moralnie złe czyny człowiek może w różnej mierze szkodzić innym ludziom, ale zawsze szkodzi wówczas przede wszystkim samemu sobie (Sobór Watykański II 1965b, 27). Nauka o czynach wewnętrznie złych, których absolutnie nie wolno popełniać, jest zatem nauką o tym, co zawsze i w każdych okolicznościach szkodzi dobru człowieka. Tym samym jest to nauka broniąca ludzkiej godności i prawdy o człowieku (Jan Paweł II 1993, 83). Jeśli celem moralności jest spełnienie i szczęście człowieka, to złe czyny uniemożliwiają osiągnięcie tego celu przede wszystkim temu, kto jest ich sprawcą. Odrzucenie nauki o czynach wewnętrznie złych, może wprawdzie uwolnić człowieka od egzystencjalnych kosztów wiążących się z jej przestrzeganiem oraz ułatwić usprawiedliwianie się i uwalnianie od poczucia winy, jednak nie przyczyni się do osobistego szczęścia (zapoczątkowanego lub dopełnionego) płynącego z moralnej prawości.

Jeśli nie ma czynów wewnętrznie złych, czyli złych ze swego gatunku, ze swej natury, bo dla moralnej jakości aktu istotne znaczenie ma niepowtarzalna konfiguracja jednostkowych okoliczności, zmieniających się z przypadku na przypadek, to znaczy, że nie ma moralnych gatunków czynów i akty ludzkie nie mają swoich natur. Takie podejście jest jakimś przejawem nominalizmu (Müller i Kampowski 2022; Pinckaers 2005, 252-253), według którego „gatunek”, „natura”, to pojęcia ogólne, będące tylko nazwami nie odnoszącymi się do żadnego fundamentu w rzeczywistości. W związku z tym pojawia się pytanie: jak w takim przypadku miałaby przebiegać refleksja moralna, bazująca przecież na jakichś uniwersalnych kategoriach, koncepcjach, zasadach i normach? Czy wówczas w ogóle możliwa byłaby taka refleksja moralna, która miałaby charakter naukowy?

Moralne życie chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa. Relacja osobowa z Chrystusem, ma niewątpliwie także charakter egzystencjalny, wzbogacony ludzką uczuciowością i spontanicznością. W związku z tym może się wydawać, że sztywny system nakazów i zakazów, a zwłaszcza tych absolutnych, wskazujących na istnienie kategorii czynów zabronionych zawsze

i w każdych okolicznościach, wprowadza w tę relację jakiś rodzaj nieufności, przestrogi i lęku. Z tego powodu niektórzy praktycznie odrzucają naukę o czynach wewnętrznie złych, myśląc, że nie jest ona wymagana, a nawet może okazać się szkodliwa dla rozwoju ich przyjaźni z Jezusem. Tymczasem każda przyjaźń kształtuje się przecież na określonych warunkach i żadna prawdziwa przyjaźń nie może wymagać akceptacji dla zła. Jezus sam wskazywał, że przyjaźń z Nim polega na przestrzeganiu Jego przykazań (por. J 15,14). Wprawdzie autentyczne naśladowanie Chrystusa urzeczywistnia poziom doskonałości wykraczający ponad ten, gwarantowany przez samo tylko zachowywanie przykazań (por. Mt 19,16-21), jednak ich zachowywanie jest koniecznym warunkiem tego naśladowania. Jezus przestrzega, że nie każdy, kto nazywa Go Panem i mocą Jego Imienia posługiwał nadzwyczajnymi charyzmatami, wejdzie do królestwa niebieskiego. Osoby odrzucające naukę o czynach wewnętrznie złych i w ten sposób naruszające Boże przykazania, mogą przeżyć głębokie rozczarowanie, gdyż może okazać się, że są adresatami następującej, surowej wypowiedzi samego Jezusa: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!” (Mt 7,21-23).

Rezygnacja z nauczania o czynach wewnętrznie złych oznaczałaby zerwanie z tym, co do tej pory nauczano w Kościele niezmiennie jako prawdę moralną. Takie zerwanie zaś miałoby poważne konsekwencje dla całego Kościoła: oznaczałoby mianowicie, że Urząd Nauczycielski Kościoła przez dwadzieścia wieków istnienia chrześcijaństwa, wprowadzał wiernych w błąd i określał jako grzechy także takie czyny, które nimi nie były. Taka dyskredytacja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła podważałaby asystencję Ducha Świętego w Kościele w dziedzinie nauczania dotyczącego moralności. Skoro zaś porządek moralny jest ściśle powiązany z porządkiem zbawienia (2 Kor 5,10; Sobór Watykański II 1964, 16; 1965a, 7; Jan Paweł II 1993, 3, 12, 37, 72, 73), to nieprawdziwe nauczanie moralne wprowadzałoby wiernych także w błąd odnośnie tego, co mają czynić, aby osiągnąć życie wieczne (Mt 19, 16-21). Czym wówczas byłby Kościół i do czego jeszcze byłby ludziom potrzebny? Czy nie nadawałby się już tylko „na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5,13)?

Spór o czyny wewnętrznie złe i o absolutne zakazy moralne, jak wszystkie spory doktrynalne, może mieć jednak także jakiś pozytywny wpływ, prowokując do odnowy i pogłębienia rozumienia moralnego nauczania Kościoła. Proporcjonalizm, jako nieplanowany, kontrowersyjny skutek fizykalistycznego i naturalistycznego podejścia kazuistów, może się także pośrednio przyczynić do krytycznej reewaluacji tradycji i do odrzucenia nagromadzonych w niej niedoskonałości, zaciemniających rzetelną naukę. Tradycyjna doktryna o czynach wewnętrznie złych z czasem podlega pewnemu rozwojowi między innymi pod wpływem teologicznych debat, dotyczących ludzkiego działania i różnych jego przypadków, generujących trudności moralnej oceny. Kościół z czasem

coraz bardziej precyzyjnie rozumie na czym polega wewnętrzne zło określonych czynów i które przypadki, pomimo fizycznego, zewnętrznego podobieństwa, nie mogą być kwalifikowane jako *intrinsece malum*, stąd pozostają moralnie dopuszczalne¹². Jak pokazuje przykład adhortacji apostolskiej *Amoris letitia* proces ten miewa czasami swoje historyczne meandry i zawirowania, przysparzając trudności w poszukiwaniu wspólnego, spójnego przesłania wyłaniającego się z poszczególnych wypowiedzi Magisterium. Nie oznacza to wszakże, aby wypowiedzi te mogły sobie przeczyć i aby najnowsze mogły odwoływać to, czego w dziedzinie wiary i moralności nauczały poprzednie¹³.

Zakończenie

Skoro czyn wewnętrznie zły to taki akt ludzki, który ze swej natury jest moralnie zły, a więc zły zawsze i w każdych okolicznościach, to znaczy, że ze swej natury jest on naganny i godny potępienia zawsze, i w każdych okolicznościach. Konsekwencją tej charakterystyki czynu wewnętrznie złego jest to, że jego sprawca zawsze z jego powodu staje się w jakiejś mierze złym człowiekiem, zaciąga winę i w związku z tym okrywa się niesławą. Nie wszystkie szkodliwe skutki takich czynów dają się naprawić za pomocą ludzkich wysiłków, nie zawsze bowiem można w sposób naturalny zadośćuczynić i odpokutować za popełnione zło. Tym samym, zależnie od ciężaru zła, sprawca takich czynów staje się godny napiętnowania, czy wręcz potępienia, o ile nie uwolni go od tego Bóg, mający władzę przebaczenia grzechów i przywracania stanu usprawiedliwienia. Jednak nie wszyscy ludzie uznają istnienie Boga, czy jakiejś innej, podobnej, wyższej instancji posiadającej władzę odpuszczania win, gdyż instancja ta i odniesienie do niej są zwykle postrzegane w kategoriach religijnych, które nie wszyscy przyjmują w swoim światopoglądzie czy w filozoficznej teorii moralnej. Przyjmowanie zaś koncepcji czynów wewnętrznie złych, powodujących winę, w połączeniu z brakiem perspektywy wymazywania win, powodowałoby bardzo pesymistyczną wizję moralności. Aby tego uniknąć korzystnym rozwiązaniem w takim przypadku jawi się usunięcie nauki o czynach wewnętrznie złych i o zabraniających ich popełniania absolutnych zakazach moralnych.

¹² Wydaje się, że ilustracją takiego rozwoju są orzeczenia Kongregacji Nauki Wiary, dotyczące wewnętrznego zła praktyk antykoncepcyjnych i sterylizacji (Kongregacja Nauki Wiary 1976b, 738-740; Kongregacja Nauki Wiary 1994, 820-821; Kongregacja Nauki Wiary 2019, 59-61. Zob. także komentarz: Plich 2019, 77-80).

¹³ Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris letitia* nie odwołał nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych, chociaż podjął próbę jej legalistycznej neutralizacji (Plich 2018, 89-123).

Odrzucanie koncepcji czynów wewnętrznie złych może być zatem pewną reakcją na taką jej prezentację i odbiór, który nie daje człowiekowi nadziei na sprostanie jej wymaganiom oraz na wymazanie winy spowodowanej takimi czynami. Jaka bowiem racja przemawiałaby za akceptacją rygorystycznej koncepcji moralności, wprawiającej ludzi w poczucie winy i nie ukazującej im drogi wyjścia z tego przykrego stanu? Czyż nie jest rzeczą zrozumiałą, przynajmniej psychologicznie, że ludzie bronią się przed frustrującą ich koncepcją etyczną, która siłą swoich założeń i logicznych wywodów przekonuje przede wszystkim o ich moralnej winie, nie dając nadziei na jej wymazanie?

Z pewnością jednak chrześcijańska nauka moralna pod tym względem jest odmienna, jeśli nie wyjątkowa. Dokonując pewnej retorycznej personifikacji chrześcijańskiej nauki moralnej, warto zauważyć, iż niejako może ona pozwolić sobie na głoszenie trudnej prawdy o czynach wewnętrznie złych, ponieważ jednocześnie zawiera w sobie koncepcję Bożej łaski i miłosierdzia, których przejawem jest odpuszczenie grzechów i darowanie win oraz inspiracja do nawrócenia. Przebaczenie i nawrócenie umożliwione przez łaskę i miłosierdzie Boga sprawiają, że grzesznik zostaje uwolniony od potępienia, na jakie zasługiwał z powodu swoich złych czynów. Nie negując konieczności możliwego osobistego zadośćuczynienia za popełnione zło, Boża łaska i miłosierdzie stanowią dla człowieka ważny bodziec do przemiany, do zmagania się o moralną prawość i do zerwania z grzesznym sposobem życia. Miłosierdzie Boże i łaska sprawiają, że nauka o czynach wewnętrznie złych nie brzmi jak bezapelacyjny wyrok skazujący dla tych, którzy z powodu grzesznych skłonności upadłej natury nie potrafią tej nauce całkowicie sprostać. Dzięki łasce i miłosierdziu z godnością można stawić czoła prawdzie o czynach wewnętrznie złych, jednak nie przez wysiłki zmierzające do jej eliminacji, lecz przez współpracę z samym Bogiem, wspierającym człowieka w trudzie nawrócenia.

Dla właściwej recepcji nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych nie wystarczy ograniczać się jedynie do jej głoszenia i piętnowania poglądów jej przeciwnych. Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że w moralnym życiu chrześcijan nauka ta funkcjonuje właściwie w połączeniu z ukazywaniem urzekającego blasku prawdy, którą jest sam Jezus Chrystus. Jezus pozwala człowiekowi zrozumieć jego powołanie do wolności w posłuszeństwie prawu Bożemu. Duch Święty zaś sprawia, że prawo Boże zapisane w sercu człowieka, jest przeżywane jako prawo wolności (Jan Paweł II 1993, 83).

BIBLIOGRAFIA

Aurelius, S. Augustinus, *Contra Mendacium*, ed. J.P. Migne, PL 40, Bibliotheca Cleri Universa, Brepolis–Turnhout, 517-548.

- Biblia Tysiąclecia*. 1991. Poznań: Pallottinum.
- Cahill, Lisa Sowle. 1984. "Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms." In: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, edited by Donald G. McCarthy, 121-135. St. Louis, Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center.
- Cahill, Lisa Sowle. 1993. "Accent on the Masculine." *The Tablet*, 247: 1618-1619.
- Curran, Charles. 1979. "Utilitarianism and Contemporary Moral Theology: Situating the Debates." In: *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, edited by Charles E. Curran and Richard McCormick, 341-361. New York: Paulist Press.
- Deidun, Thomas J. IC. 1984. „Exceptionless Norms In New Testament Morality: A Biblical-Theological Approach.” In: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, edited by Donald G. McCarthy, 165-181. St. Louis, Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center.
- Fuchs, Joseph SJ. 1974. „Podstawowa wolność a moralność”. W: Fuchs, Józef. 1974. *Teologia moralna*, 96-115. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Fuchs, Joseph SJ. 1979. "The Absoluteness of Moral Terms." In: *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, edited by Charles E. Curran and Richard McCormick, 94-137. New York: Paulist Press. Inne wersje tego artykułu uwzględniane w literaturze przedmiotu: tenże. 1971. "The Absoluteness of Moral Terms." *Gregorianum* 52, 415-458; oraz tenże. 1983. "The Absoluteness of Behavioral Moral Norms." In: *Personal Responsibility and Christian Morality*, 115-152. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- Grisez, Germain. 1985. "Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J." *Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 2: 155-201.
- Grisez, Germain. 1997. *The Way of the Lord Jesus*, t. I: *Christian Moral Principles*, Quincy IL: Franciscan Press.
- Hildebrand von, Dietrich. 1975. „Rola «obiektywnego dobra dla osoby» w dziedzinie moralności”. *Znak*, 256: 1289-1308.
- Jan Paweł II. 1984. „Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 77: 185-275.
- Jan Paweł II. 1993. „Encyklika *Veritatis splendor*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 85: 1134-1228.
- Janssens, Louis. 1972. "Ontic Evil and Moral Evil." *Louvain Studies*, 4: 115-156.
- Kaczor, Christopher. 2002. *Proportionalism and The Natural Law Tradition*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Knauer, Peter SJ. 1994. „Zu Grundbegriffen der Enzyklika *Veritatis Splendor*”. *Stimmen der Zeit*, 212: 14-26.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1976a. „*Persona humana*. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej”. *Acta Apostolicae Sedis*, 68: 77-96.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1976b. „*Quaecumque sterilizatio*. Odpowiedź na pytania Konferencji Episkopatu Ameryki Północnej dotyczące sterylizacji w szpitalach katolickich”. *Acta Apostolicae Sedis*, 68: 738-740.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1994. „Odpowiedzi na przedstawione wątpliwości dotyczące «izolowania macicy» i innych zagadnień”. *Acta Apostolicae Sedis*, 86: 820-821.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2019. „«Responsum» Congregationis pro Doctrina Fidei ad dubium de licitate hysterotomiae quibusdam in casibus”. *Acta Apostolicae Sedis*, 111: 59-61.
- May, William E. 1984. "Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human Acts." *The Thomist*, 48: 566-606.
- McCormick, Richard A. SJ and Paul Ramsey. 1978. *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations*. Chicago: Loyola University Press.
- McCormick, Richard A. SJ. 1994. "Some Early Reactions to *Veritatis splendor*." *Theological Studies*, 55: 481-506.
- Müller, Gerhard Ludwig and Stephan Kampowski. 2022. "Going Beyond the Letter of the Law. The Pontifical Academy For Life Challenges The Teachings of *Humanae Vitae* and Donum

- Vitae.” *First Things*, 27.08.2022. Access: 20.06.2023. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/08/going-beyond-the-letter-of-the-law>.
- Paweł VI. 1967. „Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela”. *Acta Apostolicae Sedis*, 59: 961-963.
- Paweł VI. 1968. „Encyklika *Humanae vitae*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 60: 481-503.
- Pinckaers, Servais OP. 2005. “Revisionist Understanding of Action in the Wake of Vatican II.” In: *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, edited by J. Berkman and C.S. Titus, 236-270. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Plich, Robert OP. 2018. „Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji *Amoris laetitia*”. *Teologia i Moralność*, 1(23): 89-123.
- Plich, Robert OP. 2019. „Aktualizacja dotycząca zagadnień bioetycznych w praktyce spowiedniczej”. *Homo Dei*, 2(331): 77-80.
- Rhonheimer, Martin. 2000. *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*. New York: Fordham University Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008a. “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues. What’s Wrong with Consequentialism?” In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 18-36. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008b. “Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor”. In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 37-67. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008c. “Intentional Action and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick”. In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 68-94. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008d. “The perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason. The ‘Object of the Human Act’ in Thomistic Anthropology of Action.” In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 195-249. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Ross, David W. 1930. *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- Shaw, Russell. 1997. “Proportionalism.” In: *Our Sunday Visitor’s Encyclopedia of Catholic Doctrine*, edited by Russell Shaw, 541-542. Huntington IN: Our Sunday Visitor Publishing Division.
- Sobór Trydencki. 1547. „Sesja VI, Dekret o usprawiedliwieniu”. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron i H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, t. IV, 289-311.
- Sobór Watykański II. 1964. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 104-166.
- Sobór Watykański II. 1965a. „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 350-363.
- Sobór Watykański II. 1965b. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 526-606.
- S. Thomas de Aquino. 1954. “In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta”. In: *Opuscula theologica*, Marietti, Taurini-Romae, t. 2, 245-271.
- S. Thomas de Aquino. 1996. “Quaestiones de quodlibet.” In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, 1, Roma: Commissio Leonina; Paris: Les Éditions du Cerf.

- S. Thomas de Aquino. 1982. "Questiones disputatae de malo." In: *Summa Theologiae*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 23, Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- S. Thomas de Aquino. 1929. "Scriptum super Sententiis", lib. 1-2. In: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1-2, wyd. P. Mandonnet, Parisii: P. Lethielleux.
- S. Thomas de Aquino. 1933-1947. "Scriptum super Sententiis", lib. 3-4. In: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3-4, wyd. M.F. Moos, Parisii: P. Lethielleux.
- S. Thomas de Aquino. 1969. "Sententia libri Ethicorum." In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 47, 1, Romae: b.w.
- S. Thomas de Aquino. 1889-1892. "Summa Theologiae." In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 5-7, Romae: S.C. de Propaganda Fide.

ROBERT PŁICH – prezbiter Zakonu Kaznodziejskiego, absolwent Akademii Medycznej w Warszawie, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wicerektor i wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Zainteresowania naukowe: nauczanie moralne Kościoła katolickiego, nauka moralna św. Tomasza z Akwinu, trudne zagadnienia moralne.