

Univerza v Ljubljani

Teološka fakulteta

Akademsko leto 2005/2006

# Osnovna moralna teologija

(za interno uporabo študentov)

Pripravil: Dr. Roman Globokar

---

Draga študentka, dragi študent!

Pred tabo so skripta za predmet Osnovna moralna teologija. Besedilo je v marsičem še nedodelano in je provizoričnega značaja. Lahko pa ti bo služilo za oporne točke pri razumevanju predavanj in poglobljanju v moralno teologijo. Na začetku vsakega poglavja bo navedena literatura, v kateri lahko pridobiš dodatna znanja.

Roman Globokar

## ***1. poglavje: Identiteta moralne teologije***

### Literatura:

- 1 Aramini, M., *Introduzione alla Teologia morale*, Casale Monferrato 2004.
- 2 Bruges, J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale. 2. Le fonti della morale e le tappe storiche*, Bologna 2004.
- 3 Chiavacci, E., *Invito alla teologia morale*, Brescia <sup>2</sup>1996.
- 4 Demmer, K., *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995.
- 5 Gatti, G., *Manuale di teologia morale*, Torino 2001.
- 6 Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.
- 7 Pessina, A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano 1999.
- 8 Rotter, H., *Verantwortung für das Leben. Ethische Fragen am Lebensbeginn*, Innsbruck - Wien 1997.
- 9 Römelt, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996.
- 10 Schallenberg, P., *Moralna teologija*, Ljubljana 2005.
- 11 Steiner, Š., *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974.
- 12 Stres, A., *Etika ali Filozofija morale*, Ljubljana 1999.
- 13 Weber, M., *Politik als Beruf* (1919), (hrsg. von Mommsen, W. J. – Schluchter Wolfgang), Tübingen 1992.

## **1. Moralna izkušnja**

### 1.1 OBČEČLOVEŠKI POJAV

Pred teoretičnim razmišljanjem o moralnosti se vsak človek sooči z izkušnjo moralnosti. Izkušnja je prvi vir moralnosti. Pred vsakim razmišljanjem o dobrem in zlu, torej o moralnosti (= etika, morala), je splošna človeška izkušnja o dobrem in zlu (= moralnost, etičnost). Vsak človek teži k »dobremu življenju«. Moralnost je občečloveški pojav. Gotovo obstajajo razlike v pojmovanjih, kaj je dobro – tako na individualni ravni, kot tudi če primerjamo različne kulture – vendar pa velja, da človek v vseh kulturah razlikuje med dobrim in zlim. Človek je moralno bitje, bitje, ki ima vest, ki mu govori, da ni vseeno, kako se odloči. Moralnega čuta se ne da skrčiti na neko drugo človeško izkušnjo, kot npr. užitek, interes, uspeh, preživetje. Moralni čut predpostavlja, da je človek sposoben razpolagati in smiselno usmerjati svoje življenje.

Pred teoretičnimi razmišljanji o tem, kaj je dobro, se postavlja moralno vprašanje vsakemu človeku: Kaj naj storim? Teorija (etika) ima izvor torej v konkretni človeški izkušnji (moralna dilema). Vsakdo izmed nas živi tako, da izbira, da se odloča.

Trenutki, v katerem pride posebnost človeka še posebej do izraza, so trenutki, ko posameznik premisli in izbere, kaj bo naredil iz sebe znotraj različnih možnosti, ki jih ima. Vsak naš dan zaznamujejo različne izbire, velike in majhne, vse naše življenje izbiramo. Vsak trenutek ponuja izbiro. V tem, da človek sam gradi svoje življenje, je tudi dostojanstvo človeške osebe, ki ga razlikuje od ostalih živih bitij.

Izkušnje so tiste, ki človeku pomagajo, da ne naredi iste napake, ampak da se razvija. Najboljša je seveda lastna izkušnja, vendar nam ni potrebno povsod začeti znova. Obstaja tudi izkušnja naših prednikov in izkušnje naših bližnjih, ki jim lahko zaupamo, in nam pomagajo pri našem odločanju. Ni nujno potrebno, da vsako stvar sam preizkusim; lahko me prepriča neka oseba, neka knjiga, nek film. Tudi zdravniku ni nujno, da bi sam izkusil vse bolezni, da bi lahko dal pravo diagnozo in začel zdraviti. Isto velja za duhovnika pri svetovanju in spovedi; ni nujno, da sam izkusi zakonsko življenje, da bi lahko zakoncem svetoval.

Morala ima svoje korenine v dolgi zgodovini človeštva, tolikokrat prekriti s temnimi lisami nemoralnosti, ki nas opozarjajo, naj ne ponavljamo napak svojih prednikov.

## 1.2 ZNAČILNOSTI MORALNE IZKUŠNJE<sup>0</sup>:

### *Človekova svoboda*

V vseh kulturah ostaja bolj ali manj reflektirano dejstvo, da je človek v bistvu svoboden, kljub mnogim pogojenostim, ki določajo njegovo osebo. Človek je v svojem bistvu svobodno bitje, njegove odločitve niso v naprej določene, ampak so v marsičem odvisne od njegove svobodne odločitve. Na podlagi svojega spoznanja človek odgovorno uporablja svojo svobodo in tako s svojimi dejanji gradi in uresničuje svojo osebnost. Človek je torej v nekem smislu gospodar svojih odločitev in sposoben s svojimi odločitvami usmeriti tok svojega življenja. Moralna dejanja (svobodna in odgovorna) so tista, ki delajo človeka zares človeka, tista, ki poudarjajo temeljno kreativnost in odprtost človeka. Vsak človek pa tudi ve, da imajo lahko njegova dejanja negativne posledice zanj in za njegove bližnje (odgovornost). Upoštevanje dejstva človekove svobode je podlaga za vzgojo in temelj za pravno ureditev skupnosti. Če človek ne bi bil svoboden, potem vzgoja ne bi imela smisla,

---

<sup>0</sup>G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, Torino 2001, 10-12.

nesmisleno bi ga bilo učiti določene ideale in norme in ga za uspeh nagraditi, za prestopke pa kaznovati.

### *Usmerjenost človekovega bivanja*

Človekova svoboda pa ni samo sposobnost odločanja na področju kategorialnih odločitev. Posamezne odločitve gradijo in usmerjajo tudi človekovo osebnost (transcendentalna raven odločitve), ki predstavljajo moralno fizionomijo osebe kot take. Bolj ali manj implicitno se človek zaveda dejstva, da ko se odloča, pravzaprav svobodno odloča o tem, kdo je on sam. Človek postaja arhitekt svoje lastne identitete. Z dobrimi dejanji (objektivna plat etike) človek postaja dober človek (subjektivna plat etike).

### *Načelo ne-indiferentnosti*

Ena od temeljnih lastnosti moralne izkušnje je dejstvo, da niso vse odločitve kakovostno enakovredne: med različnimi možnostmi, ki se ponujajo človekovi svobodi, so nekatere, ki jih razumemo kot dobre, druge pa razumemo kot slabe. Za prve čutimo dolžnost, da jih storimo; drugih se izogibamo. V vseh kulturah obstaja neke vrste etično izročilo (pisno ali ustno), ki določena dejanja predpisuje, ker so se izkazala za dobre, druge pa prepoveduje, ker imajo negativne posledice za človeka in njegovo okolico. Tem predpisom pravimo *moralne zapovedi*. Z vzgojo se poskuša prenesti izkušnje prejšnjih rodov na nove rodove.

### *Moralna vest*

Prava zapovedujoča avtoriteta moralnih zapovedi pa je notranji glas v vsakem človeku ali vest. Gre za skrivnostno izkušnjo, ki je ni mogoče nikoli povsem razvozljati. V prvotnih kulturah so bile moralne norme dostikrat zelo tesno povezane z družbenimi in pravnimi normami, pa vendar moralna izkušnja vedno presega zgolj izkušnjo skupnega družbenega življenja.

Moralne zapovedi se ne postavljajo človeku zgolj od zunaj, z močjo neke zunanje oblasti, ampak je človek odkriva v svoji notranjosti, svojo moč izvajajo od znotraj. Dostikrat se govori o nekem moralnem čutu.

Vest je navzoča v vsakem človeku, ima svoj notranji značaj in značaj absolutnega imperativa. Vest onemogoča, da bi moralnost zreducirali na kakšno drugo raven človekovega življenja.

### *Dialektika med prisilo in hrepenjem v moralni izkušnji*

Ena najbolj skrivnostnih razsežnosti človekove moralne izkušnje prav gotovo predstavlja napetost med zatiranjem in zavračanjem naravnih teženj v človeku ter hrepenjem človeka po dobrem. Človek ima tako dostikrat v sebi občutek, da ga skrivnostni čut za dolžnost sili, da naredi nekaj, kar je sicer v nasprotju z njegovimi spontanimi željami, kar bi si mogoče globoko v sebi želel, pa vendar čuti, da je moralno dobro tisto resnično dobro in da to dobro daje lepoto in dostojanstvo njegovemu človeškemu bivanju.

Konflikt med naravno težjo in dolžnostjo skriva v sebi temeljni problem etike, ki je v tem, da opredeli, kaj je dobro. Je dobro tisto, kar ustreza našim željam in potrebam ali pa je dobro mogoče tudi nekaj, kar nasprotuje taki logiki, nekaj, kar ustreza zahtevam razuma, družbe, Boga?

### *Izkušnja meje in krivde*

Moralno izkušnjo spremlja tudi izkušnja meje in krivde. Moralna izkušnja je zaznamovana tudi z izkušnjo napak, neskladnosti človeka, da bi uresničil ideale, za katere je čutil, da je poklican, da jih uresniči. Moralna izkušnja je izvor občutka krivde in greha. Človek občuti in trpi zaradi razkoraka med idealom, ki si ga je zastavil in resničnostjo njegovega obnašanja, ki nikoli ne doseže ideala. Človek vidi samega sebe daleč od tega, kar čuti, da bi moral biti. Ta razkorak predstavlja eno od najbolj bolečih meja njegovega bivanja. Danes se mogoče marsikdo sprašuje, ali ne zahteva preveč od sebe, ker hoče živeti po določenih etičnih načelih. So ideali in zahteve, v katerih je bil vzgojen, razumne in konstruktivne za človeka, ali pa povzročajo samo še večje frustracije?

## 2. Moralna teologija

### 2.1 TERMINOLOŠKO VPRAŠANJE: ETIKA ALI MORALA

#### *Religiozna morala in filozofska etika*

V vsakdanjem življenju uporabljamo pojma etika in morala kot sinonima. Za nekoga rečemo, da je etičen ali moralen, za neko dejanje, da je etično ali moralno – pri tem mislimo na isto stvarnost.

Različni misleci so želeli v zgodovini zahodne misli razlikovati med etiko in moralo, vendar do nekega splošnega konsenza na tem področju ni prišlo. V 19. stoletju je bil pojem »etika« rezerviran za filozofijo, medtem ko se je pojem »morala« uporabljal za religiozno interpretacijo dobrega (npr. krščanska morala). Etika naj bi temeljila zgolj na človekovem razumu, morala pa naj bi imela svoj temelj v razodetju in tradiciji. Pri tej delitvi gre za tipično razsvetljensko ločitev vere od razuma. V ozadju je zaupanje v vseobsegajoči človeški razum, ki je skupni imenovalec vseh različnih kultur, religij, prepričanj. Danes je filozofija dosti bolj skeptična glede nekega univerzalnega razuma – zavedamo se, da je vsako razumsko sklepanje zaznamovano s časom in zgodovino. Prav tako vidimo, da ne ostaja na filozofskem področju ena etika, ki je utemeljena na razumu; ampak veliko raznih etičnih smeri, ki imajo različne utemeljitve. Enako pa tudi velja, da krščanska morala nikoli ni bila fideistična morala, ki bi zahtevala slepo pokorščino, ampak je vedno utemeljevala svoja etična načela s pomočjo razuma osvetljenega in podkrepjenega z lučjo razodetja.

Nekateri vidijo razliko v tem, da je *morala* izraz določenega načina življenja, vsota določenih pravil in norm človekovega obnašanja, medtem ko je *etika* razmišljanje o smislu teh pravil in razmišljanje o temelju morale. Paul Ricoeur razlaga moralo kot skupek zapovedi in prepovedi, medtem ko se etika ukvarja »z željo po uresničenem življenju, z drugimi in za druge, znotraj konteksta pravičnih institucij« (La croix, 18. marec 1989). Zdi se kot bi hotel Ricoeur osvoboditi etiko izpod preozkih okvirov moralnih zapovedi in prepovedi. »Pozitivne« vrednote, kot so osebna svoboda in solidarnost naj bi pripadale etiki, »negativne« vrednote – prepovedi in prisile, pa naj bi spadale na področje morale. Tako se pojavljajo razne parole v smislu: »morala ukazuje, etika priporoča«, »morala je kategorični imperativ, etika je hipotetični imperativ.« Tako se poskuša dajati vtis, da naša postmoderna doba ne prenaša več

neke zapovedovalnosti morale, neko normativnost, ampak le etiko, ki se bo omejila na priporočila in smernice.

Filozof Anton Stres v svoji *Etiki* prav tako zagovarja razliko med *etiko* in *moralo*. »Izraz *morala* ostaja v veljavi za določena življenjska pravila, zapovedi in norme, posebno še, če so vezane na določen nazor ali izročilo. Tako redno govorimo o krščanski ali katoliški morali, izraz katoliška etika pa bomo redkeje slišali. ... Izraz *etika* pa označuje tisto bolj izvorno človekovo moralno zavest, da ni vseeno, kako živimo in delamo. To je najsplošnejša zavest, da dolžnosti in obveznosti so, ker se tega zavedamo, imamo etično držo. To splošno etično ozadje je izvir konkretnih moralnih zapovedi in norm.«<sup>0</sup>

#### *Izvorna identičnost pojmov*

Vendar v izvornem pomeni ni razlike med obema pojmomoma: etika ima grški koren, morala pa latinskega, pomenita pa isto. Etika prihaja iz grške besede *ethos*, ki pomeni *navada, običajni način delovanja, značaj*, lahko tudi *nagnjenje, način govorjenja*, v množini pomeni beseda tudi *bivališče, dom*. Cicero je prevedel grški pojem *ethos* z latinskim pojmom *mos, moris*, v množini *mores*, ki prav tako pomeni *navado, izročilo, obnašanje, vedenje*, lahko tudi *zakon (lex)*. Etimološko imata torej pojma identičen pomen.<sup>0</sup> Etika je veda normativnega značaja o človeških dejanjih, je usmerjajoče razmišljanje o človekovem obnašanju. Gre torej za normativno in praktično razmišljanje. Etika se torej ne ustavi pri opisovanju človekovega dejanja, ampak razločuje, kaj je dobro in kaj je slabo ter zapoveduje, da je potrebno dobro storiti.

#### *Moralna teologija ali teološka etika*

Ker besedo »moralnost« v slovenskem jeziku lahko hitro povežemo z besedo »morati«, ki v izvoru nimata ničesar skupnega, se je ustvaril določen predsodek do besede morala. Moralnost je tako nekaj, kar je obvezno, prisiljeno, ukazano in zapovedano. Podoben prizvok je dobila ta beseda tudi v tujih jezikih, zato se je predvsem v zadnjih desetletjih začela uporabljati beseda **krščanska etika** ali

---

<sup>0</sup> A. Stres, *Etika ali Filozofija morale*, Ljubljana 1999, 12.

<sup>0</sup> V latinskem izvoru je malo manj poudarjen osebnostni vidik: izpostavlja se bolj objektivni vidik etike.



**krščanski etos** (namesto moralna teologija). Ko govorimo o etosu mislimo na tiste etične ali moralne drže, ki so skupne določeni skupini in imajo kolektivni pomen. O etosu lahko govorimo tudi v primeru posameznega človeka kadar govorimo »to je njegov etos«, »to je njegova etična drža ali zadržanje«<sup>0</sup>.

Pri našem predmetu ne bomo razlikovali med etiko in moralo – oba pojma bomo uporabljali kot sinonima. Predmet nosi naslov – v skladu s dolgoletno tradicijo – *moralna teologija*, lahko pa bi se imenoval tudi *teološka etika*. Pomembno pri tem pa je dejstvo, da pod pojmom moralne teologije ne razumemo skupka nekih večnih norm, ki se jih bomo naučili in jih potem udejanjali v vsakdanjem življenju, ampak pomeni razumsko razmišljanje osvetljeno z lučjo božjega razodetja o človekovem delovanju. Ne gre torej za učenje nekega moralnega kodeksa (zapovedi in prepovedi), ampak za razmišljanje o tem, kako naj človek danes živi kot kristjan, da bo živel v polnosti svoje življenje. Kako naj se sooči z raznimi izzivi, ki jih predstavlja današnje življenje? Kakšno vlogo ima pri tem vera in skupnost verujočih – Cerkev?

## 2.2 MATERIALNI IN FORMALNI OBJEKT

Moralna teologija je smer teologije, ki ima za predmet moralno delovanje kristjana in sicer ga presoja z razumom, ki je osvetljen s krščanskim razodetjem. *Materialni* objekt (kaj?) moralne teologije je *moralno dejanje* kot tako oz. občečloveška moralna izkušnja (skupno vsem ljudem), *formalni* objekt (kako?) pa je specifičen, in sicer gre za presojanje moralnega dejanja v luči *krščanskega razodetja*. Cilj moralnega delovanja je polna in dokončna uresničitev življenja. Kaj pa je to polno življenje, kristjan spoznava iz razodetja. Moralno življenje je pravzaprav odgovor vernika na božji klic. Razlika med dogmatično teologijo in moralno teologijo je v tem, da dogmatiko zanima predvsem raziskovanje odrešenjske resnice, medtem ko moralna teologija raziskuje človekovo delovanje v luči odrešenjske resnice. Moralna teologija išče, na kakšen način mora človek oblikovati svoje življenje v luči svoje nadnaravne poklicanosti in naravnosti.

---

<sup>0</sup> V slovenskem prostoru je to besedo uveljavil Vladimir Truhlar s knjigo *Pokoncilski etos*. S knjigo želi v slovenskem prostoru odpraviti predsodke, ki so obstajali v povezavi z besedo morala in moralnost kot zgolj nekaj normativnega, kar predpisuje in zapoveduje in ki v človeku kot svobodnem bitju prej prebujata refleks odpora kot priljubljenost.

Krščansko razodetje pa je v svojem bistvu in v svoji konkretnosti oseba Jezusa Kristusa. Po njem smo bili ustvarjeni, v njem smo odrešeni, v njem smo poklicano k občestvu življenja, on je naš cilj. Zato krščanska morala ne more imeti drugega temelja, kot je Kristus. Krščansko življenje je osebni odgovor na Božji klic pri izgradnji Božjega kraljestva.

### 2.3 DIALOŠKA STRUKTURA MORALNE TEOLOGIJE

Moralno življenje kristjana se oblikuje in zori v osebni odgovornosti pred Bogom. Moralna naloga je v tem, da človek razume Božjo voljo in ji sledi z ljubeznijo. Svoboda ne odgovarja neki neosebni naravi, ampak osebi Jezusa Kristusa, ki nas kliče, da ljubimo, kot je ljubil on. Inicijativo ima usmiljeni Bog, ki človeka kliče v osebni odnos, ki utemeljuje in spodbuja odgovoren človekov odgovor. Zato človekova pokorščina postavi za kristjana ni pokorščina neki abstraktni normi, ampak na osebni klic Boga, ki je navzoč v njej. Zato moralna teologija ne vidi v posameznih zapovedih le prepreke, ki nam govorijo, kaj smemo storiti in česa ne. Pristno moralno učenje ne more obstajati samo predstavljanju omejitev, česa se ne sme, ampak mora pokazati na ideale, na vrednote, ki naj jih človek uresničuje, da bi se čedalje bolj izpopolnil. Gre torej za opis pot, ki želi čedalje bolj razumeti Božjo voljo: to pa seveda pomeni izogibanje slabemu in sočasno rast k vedno večji podobnosti osebi Jezusa Kristusa.

Osebna poklicanost pa nikakor ne vodi v individualizem. Slediti Jezusu Kristusu pomeni prizadevati se za skupno dobro, sodelovati pri prenovi »zemeljskega obličja«. Izgradnja »Božjega kraljestva« vsebuje v sebi nujnost za izgradnjo miru in pravičnosti v dialogu z vsemi ljudmi, vernimi in nevernimi.

### 2.4 OSNOVNA IN POSEBNA MORALNA TEOLOGIJA

Moralno teologijo delimo na osnovno moralno teologijo (3. letnik) in posebno moralno teologijo (4. letnik). Naslov »Osnovna moralna teologija« je novejšega izvora, prvič se pojavi šele leta 1954. Gre pravzaprav za preobrat miselnosti, za nek nov pristop k moralni teologiji, ki se začne oddaljevati od okvirjev, ki ga ji je načrtoval Tridentinski koncil. Po Tridentinskem koncilu se moralna teologija vse bolj oddaljuje od ostalih teoloških disciplin, še posebej dogmatike in je predvsem v službi praktične formacije bodočih spovednikov. T. i. Summe za spovednike, ki so jih pisali irski in

škotski menihi, postanejo vzorec za Manuale, ki so vsebovali že v naprej pripravljene odgovore za raznorazne življenjske probleme. Tudi danes mnogi pričakujejo od moralne teologije v naprej pripravljene odgovore na vse probleme življenja. Tako je bila moralna teologija od Tridentinskega koncila pa tja do polovice 20. stoletja predvsem kazuistika.

Pojav osnovne moralne teologije pa označuje novo pot. Ne sprašuje se le po prvih (temeljnih) principih morale, ampak jo zanima celoten spekter različnih predpostavk, ki vplivajo na človekovo odločanje, oz. še bolj natančno, ki vplivajo na odločanje kristjana. Tako nas bo znotraj osnovne moralne teologije zanimalo, kakšen status ima moralna teologija znotraj teoloških znanosti, kako naj razumemo svetopisemski temelj moralne teologije, kakšna je vloga cerkvenega učiteljstva v moralni teologiji, ali obstaja neka specifična krščanska morala, kateri so temeljni moralni principi, govorili bomo o absolutnosti in zgodovinskosti moralnih norm, o tem, kako predstaviti krščansko vsebino v današnjem pluralnem svetu, predelali bomo poglavje o vesti, o grehu ter o krepostih.

Posebna moralna teologija pa se ukvarja s konkretnimi področji človekovega delovanja – vprašanje zakonske morale, bioetike, družbene etike, ekonomske etike, ekološke etike ... Osnovna moralna teologija predstavlja temelj za razumevanje in odločanje na področju posebne moralne teologije.

### **3. Kriza krščanske morale v sodobnem kontekstu**

#### **3.1 KRIZA ZNOTRAJ CERKVE**

##### *Ukvarjanje z grehom*

Prvi razlog za krizo na področju moralne teologije je nelagodno soočenje s pojmovanjem moralke pred 2. vaticanskim koncilom. Od Tridentinskega koncila dalje se je moralna teologija ukvarjala predvsem z vprašanjem greha – nekateri govorijo o »inflaciji smrtnega greha«<sup>0</sup>. Spovedniku je želela posredovati čimbolj uporabne praktične napotke, kako naj preceni krivdo spovedanca in kakšno pokoro naj mu naloži. Gre za zelo hvalevredno idejo, ki jo danes marsikdo pogreša, vendar se je tak pristop k moralnim vprašanjem izneveril. Na eni strani se je pozornost pri moralnem

<sup>0</sup> M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, Casale Monferrato 2004, 20.

dejanju usmerjala skoraj izključno na predmet delovanja (objektivni vidik), pri tem pa je skoraj prezrla namen subjekta in oblikovanje njegove notranje drže (moralna formacija subjekta); po drugi strani pa je pri presojanju vladal rigorizem, ki je postajal za večino kristjanov neznosen.

### *Neosholastična teologija*

Sholastična tradicija je pojmovala človeka znotraj naturalističnega oz. kozmološkega pogleda na svet. Znotraj takega pojmovanja sveta je tudi identiteta subjekta določena, neodvisno od obnašanja osebe. Ni pomemben namen, notranja struktura človeka, ki se izraža v konkretnih dejanjih.

- V takem načinu razmišljanja je postava *lex naturalis* – je pravilo reda v stvarstvu, ki ima svoj smisel neodvisno od človekove vesti (*coscienza*).

- Moralno življenje je v teh okvirjih predstavljeno predvsem kot boj proti skušnjavam; spodbuja se razum brez čustev, ki je zmožen slediti pravilom narave (*intelektualizem*). Vse, kar spada na področje čustev: želja, strah, veselje, žalost, občutek krivde, pohvale, ljubosumnost – vse to moti moralno sodbo in voljo. Vendar so prav taki spontani občutki tisti, ki anticipirajo vest in jo vznemirjo, zato je morala, ki jih zanemarja, slabo prepričljiva.

- Tak način razmišljanja ni sposoben dialoga z modernim svetom, predvsem z empiričnimi znanostmi, ki se ukvarjajo z identiteto subjekta (npr. psihologija kaže na veliko povezavo med identiteto subjekta in njegovo biografijo – odnosi s starši; sociologija in kulturna antropologija poudarjata vpliv kulture na identiteto posameznika). Moralni intelektualizem, ki se sklicuje na naravo človeka nima argumentov za diskusijo z humanimi znanostmi in je zato v nevarnosti, da ne bo imel vpliva niti na vernike ne več.

### *Pokoncilaska prenova*

Pokoncilaska prenova je poskušala odpraviti te težave. V središču moralne teologije je *dostojanstvo človeške osebe*, ki jo označuje *njena vest*. Naloga moralne resnice je obramba in razvoj človekovega dostojanstva. Koncil je zahteval, naj se moralna teologija prenovi na svetopisemskih temeljih. »Posebno skrb se naj posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in

njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (OT 16 – *Odlok o duhovniški vzgoji*). Moralno delovanje kristjana se ne izčrpa v spolnjevanju nekega neosebne naravnega prava, ampak v odgovoru na klic Jezusa Kristusa (*sequela Christi*). Morala ima sedaj v svojem temelju dialoško zgradbo: klic Kristusa vzbuja svoboden odgovor človeka. Krščanska morala je kristocentrična, na drugi strani pa tudi povezana z antropologija – saj Kristus po nauku Koncila ne razodeva samo popolnega Boga, ampak tudi razodeva tudi »resničnega človeka« (GS 22). To pa zahteva poznavanje človeka v vseh njegovih razsežnostih.

### *Vprašanje pristojnosti Cerkevne učiteljstva*

Z objavo okrožnice *Humanae vitae* 1968 se je v marsičem pojavil razkorak med učenjem Cerkevne in delovanjem vernikov. Ozadje te problematike je vprašanje vedno večjega naraščanja števila prebivalcev na Zemlji in vprašanje načrtovanja spočetij. Drugi vatikanski koncil je poudaril princip »odgovornega starševstva«, ni pa dal dokončnega stališča glede uporabe kontracepcijskih sredstev pri načrtovanju spočetij. Na kongresu leta 1988 v Rimu so moralni teologi ugotovili, da se 80 % katoličanov ne drži papeževega nauka, prav tako 70 % spovednikov in 90% moralnih teologov.<sup>0</sup> Pij XI. z okrožnico »Casti Connubii« prepove umetne metode kontracepcije, dovoli pa vzdržnost v plodnih dneh. Isto ponovi njegov naslednik Pij XII. V času 2. vatikanskega koncila so mnogi pričakovali, da bo kontracepcija dovoljena. Janez XXIII. ustanovi komisijo, ki je proučevala to vprašanje. Pavel VI. je vprašanje potegnil iz pristojnosti koncilskih očetov in povedal, da se želi sam poglobiti v vprašanje in podati nauk v okrožnici. Komisija Janeza XXIII pride do naslednjega rezultata: večina od 60 članov je sprejela tudi umetno oploditev. Šest članov pa je prepričanih, da so sprejemljive samo naravne metode. Tako sta bili Pavlu VI. predloženi dve ločini izjavi večine in manjšine.

V času pred izidom okrožnice je bil vsekakor zelo vpliven tudi dokument, ki ga je izdal t. i. »krakovski krog« pod vodstvom Karla Wojtile, poznejšega papeža Janeza Pavla II. Papež Pavel VI. izda 29.7.1968 okrožnico *Humanae Vitae*, v katerem prepove umetne metode kontracepcije, kot v sebi slaba dejanja (*intrinsece malum*), ne glede na okoliščine. Glavni argument je tradicija (sklicevanje na nauk svojih

---

<sup>0</sup> H. Rotter, *Verantwortung für das Leben. Ethische Fragen am Lebensbeginn*, Innsbruck - Wien 1997, 19.

predhodnikov Pija XI in XII).<sup>0</sup> Rimski moralni teolog Lambruschini, ki je predstavil okrožnico, je sicer povedal, da okrožnica ne predstavlja nezmotljivega nauka, vendar da se morajo verniki temu nauku podrediti. Kritiki Humanae Vitae so utemeljevali svojo kritiko a) s premajhnim konsenzom znotraj Cerkve; b) z ozkim pojmovanjem naravnega zakona (iz narave ni mogoče direktno razbrati smotra – hrana nima samo biološke funkcije, ampak tudi socialno ...); c) vprašanje kompetence Cerkvenega učiteljstva (razlika med izjavami, ki se nanašajo neposredno na razodetje in temi, ki upoštevajo določena empirična dejstva, ki se skozi čas spreminjajo).

40 škofovskih konferenc je zavzelo stališče do te okrožnice: v glavnem so želeli vernike pomiriti in so interpretirali nauk okrožnice. *Königsteiner Erklärung* nemške škofovske konference pravi, da je vsak katoličan postavljen pred zahtevo, da sprejme papežev nauk. Potem pa nadaljuje, da mnogi ne delijo istega prepričanja s papežem. »Kdor misli, da mora tako misliti, mora v vesti preizkusiti, če lahko – svoboden od subjektivne prevzetnosti in prehitrega pametnjakovičevanja (*Besserwisserei*) – to stališče zagovarja pred Božjim sodnim stolom.« Vest je v skladu s katoliško tradicijo predstavljena kot najvišja instanca pri moralnem odločanju.

### 3.2 FILOZOFSKI ELEMENTI KRIZE

V marsičem je kriza moralne teologije povezana s krizo etike nasploh. Kaj se je zgodilo z etiko?

#### *Sekularizacija – izguba transcendence*

Pojav sekularizacije je bistveno zaznamoval dogajanje v Evropi od začetka novega veka dalje.<sup>0</sup> Gre za proces izgubljanja družbenega vpliva religije in Cerkve. Ta proces

---

<sup>0</sup> Za člane krakovskega kroga pa je argument proti umetni oploditvi ne toliko tradicija kot teološki ugovor. Človek bi namreč na ta način preprečil Bogu njegova stvariteljska dejanja. Človek je orodje v rokah Boga in po združenju moža in žene Bogu ustvarja človeške duše.

<sup>0</sup> SEKULARIZACIJA – prihaja iz latinske besede *seculum*, ki pomeni svet, in označuje držo, ki zagovarja avtonomijo človeka in sveta, s tem, da pripisuje človeku in svetu pristojnosti, ki so bile prej pripisane Bogu. Sekularizacija je način razmišljanja in delovanja, ki ne računa na Boga (etsi Deum non daretur - kakor da Bog ne bi obstajal), ampak razlaga celotno dogajanje izključno z naravnimi zakoni in zakoni zgodovine. V začetku novega veka je sekularizacijo močno spodbudil razvoj eksperimentalnih znanosti (fizike, biologije ...) in tehnike. Drugi razlog razmaha sekularizacije pa je novoveška filozofija, ki je hotela popolnoma izločiti vero in sveto iz človekovega razmišljanja in življenja.

je v veliki meri sprožil razkol v Cerkvu in množitev različnih cerkvenih skupnosti. Ni bilo več enotnega temelja, še več – različnost veroizpovedi je bila vzrok številnih vojn. Če torej morala potrebuje enoten temelj, le-tega ne morejo več zagotavljati Cerkve, saj so v konfliktu. Išče se nov temelj, ki ne bo temeljil na veri, na katerem bi lahko utemeljili moralo. V sredini 17. stoletja je na nove zahteve odgovoril nizozemski teolog in pravnik Hugo Grotius z znamenito formulo »etsi Deus non daretur – kakor da Boga ne bi bilo«. V svetu, kjer ni več mogoče morale utemeljiti na veri v Boga, želi utemeljiti moralo na *človeški naravi in razumu*, ki to naravo proučuje. To je osnova *laiske etike* – utemeljiti moralo brez Boga.

Pravzaprav Grotius in tudi ostali razsvetljenci moralo še vedno utemeljujejo v Bogu, vendar ne v Bogu bibličnega razodetja in vere Cerkve, ampak v Bogu, ki se ga da odkriti z razumom in ki predstavlja nujnost za racionalno razlago vesolja. V tem kontekstu se pojmuje Božja volja, moralni zakoni kot podaljšek naravnih (fizikalnih) zakonov, ki jih je odkrila znanost – Bog razuma je garant teh zakonov. Tako je v 17. stoletju intelektualno gospodoval Evropi Newtonov deistični pogled na svet.

Dva temeljna vidika sekularizacije sta prvič, *avtonomija misli in načina življenja* (osvoboditev izpod religioznih in metafizičnih okvirjev) in drugič, *človekova želja, da bi si sam postavil usmeritve in moralne norme*. Zanimivo je to, da je sekularizacija pravzaprav možna samo znotraj krščanskega okvirja, saj krščanstvo poudarja osebno svobodo in dostojanstvo posameznika. Vendar pa je eden od temeljnih vidikov sekularizacije prav napadanje krščanstva in njene morale (krščanska morala naj bi bila vir frustracij in negativnih občutkov krivde). Sekularizacija sicer ne zavrača religije kot take, ampak njeno zahtevo, da bi oblikovala družbo in dajala moralne smernice. Vsak posameznik mora ostati svoboden v svojih odločitvah, zato je religija privatna stvar.

Francoski filozof *M. Gauchet* je označil krščanstvo kot »religijo konca religije«, ker naj bi iz sveta potegnila božanstva in Boga, naredila ta svet avtonomen, »nevtralen«, ne več Božji. Temu procesu pravi Gauchet »*le désenchantement du monde*« oz. razčaranje sveta. Krščanstvo je religija konca religije, ker vsebuje princip ločevanja med avtoriteto Boga in cesarja, Cerkve in države, posameznika in skupine, osebne vesti in družbenega zakona. Druge religije to načelo spregledajo oz. ga zavračajo.

---

Postopoma se je sekularizacija pritihotapila na vsa področja človekovega življenja: filozofija, zgodovina, pravo, morala, pedagogika, umetnost, literatura ...

Sprejeti islam ni samo neka privatna stvar, ampak pomeni sprejeti določen družbeni red.

Najvidnejši predstavnik laiške morale, ki se je razvila v novem veku, je prav gotovo Kant. Za Kanta je izvor moralnosti *razum*, ki se mu ni potrebno sklicevati na kakšno še bolj temeljno stvar. Kant je prepričan, da je etična instanca predstavlja najvišji izraz človekovega življenja in da ne potrebuje nadaljnjega temelja, saj je razvidna že sama v sebi. Bog ni temelj morale, ampak je postulat moralnosti, saj garantira, da bo moralno dober človek dosegel srečo (onkraj tega sveta).

Kant s svojim dejanjem (prestavitvijo temelja z Boga na človeka) ne želi oslabiti morale, ampak ji podeliti absolutno gotovost. Proti njegovim namenom pa je izvzetje morale izpod religioznega okrilja pomenilo začetek krize na področju etike.

#### *Moralni relativizem – izguba univerzalnosti*

Kant želi odkriti potrebni in zadostni temelj za laično etiko, da bo le-ta veljavna za vse. Hotel se je izogniti nevarnosti relativizma zaradi pluralnosti krščanskih veroizpovedi in postaviti nek temelj, ki bi bil univerzalno zavezujoč. V drugi polovici 19. stoletja pa pride do krize ideje univerzalnega razuma – do tega pride zaradi razvoja etnoloških raziskav ter spoznavanja in novega ovrednotenja neevropskih kultur. K pretresu prispeva predvsem nova veda – sociologija (A. Comte – E. Durckheim). Sociološka interpretacija morale pravi, da je moralna vrednost relativna, da se spreminja glede na družbo.

Evropa se je soočila z odkritji novih ljudstev že v začetku novega veka, vendar je tedaj veljalo prepričanje, da obstaja univerzalni razum (Evropa je bila prepričana, da ga ona poseblja): kar je bilo pri prvotnih ljudstvih *drugačno* od evropske kulture je bilo pojmovano kot nižje razvito v primerjavi s pravo podobo človeka in pravilnim moralnim vedenje, ki sta ga učila vere in/ali zdrav razum.

V sredini 19. stoletja pa je situacija precej drugačna. Kultura, ki ne ustreza evropskemu modelu, zaradi tega ni nemoralna ali nerazvita – je preprosto *druga* kultura. Začenja se razmišljati, da ne obstaja skupno merilo, po katerem bi lahko merili različne uresničitve človeštva. *Človeška narava* ni nič drugega kot določena kultura opazovalca, tako da je bila pravzaprav evrocentrična perspektiva povzdignjena na raven univerzalnosti. V resnici pa naj bi bila vsaka kultura svet zase, s svojo funkcionalnostjo in logiko, ki jih je potrebno razumeti znotraj tega sveta. Namesto ene



narave imamo sedaj različne kulture, ki jih ne moremo primerjati med sabo; namesto idealnega moralnega univerzuma pa imamo veliko avtonomnih moralnih svetov, ki ima vsak svojo veljavo (med njimi je enakovrednost). Vse bolj se razvija zavest kulturnega pluralizma in posledično tudi moralnega pluralizma.

### *Problem etičnega pluralizma*

Dolg proces krize na področju morale je pripeljal na eni strani do večje svobode posameznika pred pogosto preveč ozkimi okvirji tradicije in družbe (večja avtonomija – etični pluralizem, različna pojmovanja dobrega), na drugi strani pa ima propad pojmov resnice in etičnega dobrega za posledico negotovost na teoretičnem področju, kar povzroča težave pri konkretnih odločitvah.

Kaj prinaša etični pluralizem? Je mogoče v tem sodobnem kontekstu priti do nekih skupnih etičnih prepričanj, ki bi zagotavljale družbeni red, v katerem bi bilo možno živeti strpno, je možno priti do nekega konsenza, do nekega etičnega minimuma?

Nekaj etičnih teorij, ki so v zadnjem času v vzponu, nakazujejo na to, da v tem pluralnem kontekstu ni mogoče priti do nekih skupnih etičnih prepričanj.

*Emotivistična etika* – edini kriterij je želja subjekta. Dobro je tisto, kar trenutno čutim, da je dobro. Če torej posameznik želi otroka, sam določi, kdaj in kako ga bo dobil (popolna svoboda glede tehnik umetnega oplojevanja); če si ga ne želi, potem se ga lahko osvobodi (pravica do splava); če neko človeško življenje ni več vredno življenja, potem ga konča (pravica do evtanazije). Vse je odvisno od kvalitete življenja, kakor jo dojema vsak posameznik.

*Utilitaristična etika* – kriterij pri tej etični odločitvi je največja korist. Slabe ekonomske razmere vodijo v politiko sterilizacije, kontracepcije in celo splava. Da bi prihranili sredstva, ki se namenjajo vzdrževanju ljudi z motnjami v razvoju, se posega po prenatalni diagnostiki in splavu. Ni mogoče spregledati, da so v ozadju spodbujanja različnih tehnik umetne oploditve, kontracepcije, abortivnih tabletk močni ekonomski interesi, ki preprečujejo bolj humane rešitve za osebne drame posameznikov.

*Sociologistična etika* – kriterij je prevladujoče mnenje. Vrednost človekovega življenja je odvisna od vrednosti, ki ga mu nameni določena kultura oz. prevladujoča

miselnost. Orodje takega pogleda je statistika, ki zaznava spremembe in skuša postaviti večinsko mnenje kot etični kriterij.

### *Novost sodobnega pluralizma<sup>0</sup>*

Ne mislimo, da je pluralizem neka povsem nova stvar. Tudi v preteklosti poznamo obdobja močnega kulturnega pluralizma, v katerem so se soočali različni pogledi na življenje. Pomislimo samo na obdobje patristike, v katerem sta se soočali grška kultura in judovsko-krščanska miselnost. Ali pa na obdobje moderne, ko so po odkritju »novega sveta« nekateri oblikovali mite o »dobrem divjaku«, ker je prinašalo močan skepticizem nasproti univerzalnim vrednotam krščanske morale. Pa tudi ko beremo *Summo contra Gentiles* vidimo, da Tomaž Akvinski sooča različna mnenja med seboj na podlagi skupnega človeškega razuma. Tisto, kar je danes posebno, je težava, da bi odkrili nek univerzalni kriterij; je prepričanje, da ni mogoče priti skupaj. Razumska argumentacija izgublja svojo občeveljavno avtoriteto.

Zgodovina pozna različne etične teorije, različne načine utemeljevanja, da bi podkrepile, kaj je dobro za človeka. Poznamo različne pristope: deontološki, teleološki, metafizični, transcendentni ... Vsak izmed njih zagovarja, da je njihova pot najbolj pravilna, vendar pa lahko ugotovimo, da se je po različnih poteh pravzaprav prišlo do podobnih zaključkov. Na nek način etični pluralizem predpostavlja neko enotno etiko. Po različnih poteh se išče, kaj je za človeka dobro. Trditev, da ni mogoče primerjati različnih etik med seboj, sovпада po MacIntyreju z zanikanjem bodisi etike same bodisi načela enakosti med ljudmi. Če morala izraža človeško, to kar pripada človeku kot takemu (ne glede na to ali je moški ali ženska, bel ali črn, vzhodnjak ali zahodnjak), različnost ne bo nikoli neprimerljivost.

Zagovarjanje etičnega pluralizma je vsekakor bolj stvar »politične« nujnosti. Gre za zagotavljanje osebne svobode vsakega državljana. Etični pluralizem temelji na demokratičnem ustroju družbe, po katerem je svoboda posameznika temelj družbe in se torej nobenemu posamezniku ne sme vsiljevati določenega moralnega prepričanja. Gre za tipičen model anglosaksonske politične tradicije, kjer ima družbeno relevantno le še neka proceduralna etika – država naj bi bila etično »nevtralna«. Vemo pa, da to ni mogoče. Ni »nevtralne« etike – etično prepričanje, ki zagovarja tako stališče, postavlja na piedestal absolutno svobodo brez odgovornosti in solidarnosti. V ozadju

---

<sup>0</sup> A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano 1999, 66-70.

take miselnosti so ekonomski interesi, ki želijo kritično etično misel razvrednotiti, da bi lahko nemoteno izven neke kontrole izvajali svoje programe.

Danes obstaja nujnost po izgraditvi argumentirane razprave od dobrem in slabem, ki bi pomagal različnim etičnim pristopom, da bi se medsebojno oplajali in razširjali skupni etični imenovalec.

### *Vrnitev k etiki*

Danes se zaradi različnih tragičnih izkušenj 20. stoletja človek želi vrniti k etiki. Vidimo znake novega zanimanja za etična vprašanja (bioetika, ekologija, mirovništvo, solidarnost ...).

Sekulariziran človek je brez korenin. Človek korenini v naravi (pripada svetu živih bitij), v kulturi (kot počlovečenju narave), v religiji (zagotavlja svetost identiteti posameznika in skupnosti). Sekulariziran človek išče svojo identiteto izven narave, tradicije, religije – ki jih dojema kot omejitve – in želi brez drugih kriterijev udejaniti svojo voljo.

Danes smo priče novi »vrnitvi k naravi«. Predvsem zavest ekologije je tista, ki človeka spet bolj umešča v naravni red. Tudi v praktičnem življenju skuša sodobni človek spet bolj zaživeti »v harmoniji z naravo«.

Prav tako smo priče »vrnitvi h kulturnim koreninam«. V Evropi se odpirajo v zadnjem času različne razprave o koreninah Evrope – iščejo in pozitivno vrednotijo se različne kulturne tradicije, iz katerih izhajamo.

Prav tako pa mnogi govorijo tudi o »vrnitvi religije« - predvsem nova duhovna gibanja dajo slutiti, da človek potrebuje religijo, da je v svojem bistvu religiozno bitje.

Današnji človek živi v napetosti med »sekulariziranim« človekom in človekom, ki se vrača k naravi, kulturi in religiji. Tako smo priče različnim gibanjem, ki se na eni strani zavzemajo za svobodo pri vprašanju splava, na drugi strani pa so pristaši ekološkega gibanja in zaščite življenja: na eni strani se zagovarja vrednost vsakega življenja – tako rastlin kot živali – in se zahteva njihovo spoštovanje, po drugi strani pa dovoljuje, da se prekine človeško življenje v prvih stadijih razvoja. Človeški zarodek je živo bitje, ki se pojavi znotraj naravnega sveta in bi kot tako v ekološkem smislu (že brez sklicevanja na religiozno utemeljitev) zaslužil spoštovanje. Gre torej za neskladje prepričanja.

Lahko rečemo, da je sodobni človek človek plitkih korenin, »šibke identitete«, želi si novih izkušenj, ne išče nekega skupnega imenovalca.

## 4. Moralna teologija znotraj pluralnega konteksta

### 4.1 SPECIFIČNOST MORALNE RESNICE

Moralne teorije pomagajo razumeti človeka v njegovih bistvenih razsežnostih, kot so vest, svoboda, medosebni odnosi. Poleg tega, da pomagajo človeku razumeti samega sebe, pa pomagajo moralne teorije pri iskanju dobrega. Na ramenih in izkušnjah preteklih rodov se človek podaja na pot iskanja in uresničevanja dobrega. Različne etične teorije tako oblikujejo moralne principe in norme, s katerimi se sooča človekova vest, pri iskanju in odločanju za dobro.

Etično razmišljanje in delovanje torej predpostavlja, da je človeško življenje smiselno, ni vseeno, kako se nekdo odloči. Človek se torej odloči na podlagi nekih kriterijev, če ne se popolnoma prepusti naključju (ampak tudi to bi bila neke vrste odločitev). Vendar je tudi izbira nekih kriterijev, po katerih se odločam, že spet izbira. Tako me konkretni kriteriji vodijo vedno globlje k temeljnim vprašanjem smisla človeškega življenja – priti do zadnjega kriterija, ki ne potrebuje nobene globlje utemeljitve. Samo na podlagi tega zadnjega kriterija je smiselno govoriti o morali.

Glagor *morati* in pridevnik *dober* ima lahko dva pomena: hipotetičnega in absolutnega (Kant). Če hočeš vlomiti v trezor, *moraš* uporabiti takšno tehniko: tako boš *dober* tat. Dolžnost in dobrota sta podrejena namenu nekoga, ki želi vlomiti v trezor: kot vlomilec bo dober vlomilec, ni pa še rečeno, da je vlamljanje dobra izbira. Hipotetična dolžnost ni sposobna opravičiti odločitev, če ni pravi namen odločitve. Ni mogoče govoriti o moralnem problemu, če nimamo nekega absolutnega vrednostnega kriterija, ki usmerja in gospoduje nad posameznimi konkretnimi odločitvami.

Potrebno je razlikovati med dvema ravnema etične refleksije. Temeljni ravni pravimo *metaetika* – gre za zadnji smisel bivanja, kaj je temelj odločitev. Druga raven pa je raven konkretnih moralnih norm – *normativna etika*, ki pa išče kako konkretno udejaniti zadnji smisel bivanja v konkretnih odločitvah. Danes se dostikrat mešata ti dve ravni. Ko govorimo o »krščanski morali«, se poskuša dostikrat razširiti

absolutnost in nespremeljivost temeljnih principov krščanskega oznanila tja do podrobnih konkretnih predpisov.

### *Vprašanje resnice*

Povedali smo že, da ni vseeno, kako se človek odloči, sicer je vsako moralno vprašanje brez smisla. Človek kot svobodno in razumno bitje pri svojem odločanju išče resnico, želi vedeti, kaj je prav in se za to tudi odločiti. Okrožnica *Sijaj resnice* vseskozi opozarja, da veliko nevarnost danes predstavljajo miselni tokovi, »ki človeško svobodo navsezadnje iztrgajo iz zakoreninjenosti v njenem bistvenem in določujočem odnosu do resnice« (VS 4). Cerkveno učiteljstvo svari pred svobodomiselnostjo in nespoštovanjem objektivnih moralnih norm. »Če obstaja pravica vsakogar, da je deležen spoštovanja na lastni poti iskanja resnice, pa obstaja še prej velika npravna obveznost, da išče resnico, in da se je, ko jo je spoznal, oklene« (VS 34).

Kaj pa je resnica? Najprej je prav, da se zavedamo analogne rabe besede »resnica«. Vsaka znanost ima svojo metodologijo, po kateri išče resnico. Zato je prav, da imamo upošteevamo, da ima moralna resnica svojo specifičnost.<sup>0</sup>

- a) *empirična resnica*: *resnica dejstva* – veljavnost resnice se dokazuje s poizkusom in opazovanjem (npr. medicina)
- b) *zgodovinska resnica* – gotovo nas navaja k določenim zgodovinskim dogodkom, vendar nikoli ne more povsem objektivno predstaviti vseh aspektov – vedno gre za neko *interpretacijo dejstev*
- c) *metafizična resnica* – opazuje dejstva in želi s spekulacijo priti do nekih višjih resnic
- d) *moralna resnica* – ni samo resnica o dejstvih, niti ne samo o interpretaciji, niti ne gre le za spekulacijo, moralna resnica vsebuje *zahtevo*, *apelira na človekovo svobodo*. Gre za resnico smisla, za dosego katerega mora človek delovati. Moralna resnica predpiše absolutno zahtevo – ko spoznam, da je nekaj dobro, moram to tudi storiti. Človek s tem uresniči ali pa izgubi samega

---

<sup>0</sup> Prim. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995, 6-8.

sebe. Z moralnim delovanjem človek uresničuje sebe in dosega cilj svojega življenja.

Aristotel in Tomaž Akvinski definirata resnico kot »adaequatio intellectus et rei«. Resnica je torej neka usklajena povezava med našim razumom in stvarjo, ki pa nosi v sebi neko resnico – ta ontološka resnica stvari je utemeljena v stvarjenjskem védenju Boga (stvar je torej že resnična sama v sebi, še preden je spoznana od subjekta, saj je spoznana od Boga – De Ver I,1). Resnica je torej v *prilagoditvi intelekta objektu*. Gre torej za prepričanje, da je človek s svojim razumom sposoben spoznati resnico stvari. Predpostavlja se torej sposobnost abstrakcije: človeški razum lahko preko empiričnega pojava pride do bistva stvari, ki presega zgolj empirično resničnost.

#### *Tomaž Akvinski*

Moralna resnica je zaznamovana z odnosom do *končnega cilja* verujočega, ki je v nebeški blaženosti (Tomaž: beatitudo; Aristotel: eudaimonia). Tomaž je prepričan, da ima vsakdo v sebi neko predrazumevanje tega končnega cilja, ki je že navzoča in delujoča v naši zgodovinski eksistenci – beatitudo imperfecta kot anticipacija beatitudo perfecta. (STh I-II, q. 1-5)

Moralna resnica je nekaj, kar želijo uresničiti vsi ljudje – gre za neke vrste *naravno naravnost*. Je torej nekaj spontanega, položeno v življenje vsakega človeka; vsak človek želi delovati dobro. (STh II-II, 34,5).

Moralna resnica in njena dolžnost nista postavljena človeku od zunaj, ampak moralna resnica sovpada z lastnim dokončnim *samouresničenjem*, sovpada z lastno identiteto v izpopolnjenem stanju. Za razliko od delovanja na področju tehnike, kjer je objekt delovanje izven subjekta, pa je pri moralnem delovanja pravzaprav prvotni objekt delovanja subjekt sam, v kolikor se človek skozi moralno dejanje izpopolnjuje. (STh I-II 57,4).

Moralna resnica je v prvi meri usmerjena na *dobrost* subjekta, ki je navzoča v njegovi motivaciji, šele potem v *pravilnosti* konkretnega dejanja.

Tak način gledanja ima določeno religiozno in metafizično podlago. Gotovo, da je tudi v današnjem svetu še vedno veljaven, vendar pa ima tudi zelo vidne meje.

### *Proceduralna etika (etika diskurza)*

V sodobni demokratični in pluralni družbi imamo množstvo različnih pogledov na človeka, ki so si med seboj nasprotujoči – kako priti do ene resnice? Aristotel in Tomaž sta delovala v homogenem okolju, kjer je bilo soglasje o temeljnih resnicah življenja. Danes pa je situacija povsem drugačna. Ne samo, da ni več trdnih okvirjev krščanske družbe, tudi ni več zaupanja v moč razuma, na katerega je stavilo razsvetljenstvo. Priče smo pluralizmu na področju religije, kulture, antropologije (npr. bioetična vprašanja, vprašanja zakona in spolnosti ...). Na področju tehnično-instrumentalnega razuma je lahko priti do konsenza (npr. naravoslovje), zelo težko pa je priti do konsenza na področju moralnega razuma – težko je povezati skupaj tako različne poglede na človeka in na smisel njegovega življenja.

*Max Weber* je na začetku 20. stoletja razlikoval med *etiko prepričanja* (*Gesinnungsethik*) in *etiko odgovornosti* (*Verantwortungsethik*).<sup>0</sup> Etika prepričanja temelji na osebni prepričanju subjekta, kaj je zame dobro in kaj ne glede na osebno lestvico vrednot (poudarjena subjektivna plat etike). Tako je npr. francoski predsednik leta 1974 povedal, da je zanj osebno splav nesprejemljivo dejanje, vendar da bo zaradi odgovornosti, ki jih ima kot politični voditelj države za odpravo družbenega zla (splavi opravljeni na skrivnem, mazaštvo), podpisal zakon, ki depenalizira splav.<sup>0</sup> Etika odgovornosti je predvsem etika skupnosti. Ta etika gleda na posledice, ki jih ima neko dejanje za skupnost (bolj poudarjena objektivna plat etike). Posameznik se lahko znajde razpet med svoje lastno prepričanje in med svojimi odgovornostmi za skupnost. Proceduralna etika teži k temu, da se posameznik v taki krizni situaciji odloči za etiko odgovornosti: ne gre ji v prvi vrsti, da bi opredelili neko dejanje kot dobro ali slabo, ampak kot družbeno sprejemljivo (*right*) ali nesprejemljivo (*wrong*).

V tej novi situaciji se razvije etika diskurza (K.O. Apel; J. Habermas<sup>0</sup>), ki ima za cilj skupni konsenz, do katerega bi prišli po razumni poti procedure. Tudi na področje etike se uvaja demokratični diskurz. Etika ne potrebuje metafizične utemeljitve, ampak je temelj razumna komunikacija med vsemi udeleženci. Ni vseeno, kako se

---

<sup>0</sup> Glej: M. Weber, *Politik als Beruf*, (hrsg. von W. J. Mommsen – Schluchter Wolfgang), Tübingen 1992, .

<sup>0</sup> Prim. J.-L. Bruges, *Corso di teologia morale fondamentale. 2. Le fonti della morale e le tappe storiche*, Bologna 2004, 22-23.

<sup>0</sup> J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, .

obnašamo. Človek mora upoštevati, da je njegova svoboda omejena s svobodo sočloveka. Podlaga etiki diskurza je določena antropologija.

Izhodišče etike diskurza je dejstvo, da je človek *bitje jezika*. Na nek način gre za lingvistični idealizem. Jezik predstavlja neko metainstitucijo: jezik je tista osnova, na podlagi katere lahko pridemo do nekega konsenza. V »izmenjavi besed« družba išče etični konsenz. Habermas pravi, da so »veljavne samo tiste norme, ki so sprejete od vseh oseb, ki so vključene v diskusijo«. Etika diskurza temelji na prepričanju, da je demokracija najodličnejša oblika človeške družbe. To demokracijo želi uvesti tudi v etiki.

Glavno načelo je *temeljna enakost* vseh udeležencev, obstaja absolutna pariteta med pravicami in dolžnostmi, izključena je možnost privilegiranega položaja. Vsakdo je pozvan, da pove svoje mnenje. Potrebno je spodbuditi čim širši prostor k diskusiji.

Vsak od udeležencev lahko postavi pod vprašaj katerokoli izjavo, zato je potrebno, da vsakdo predstavi svoje stališče na razumen in *argumentiran* način. Vse je odprto javni diskusiji, nobeno stališče ne more biti vzeto kot dokončno. *Strpnost* je vrlina dialoga. Poslušam drugega, tudi če se z njegovim prepričanjem ne strinjam. Argumentirati pomeni predstaviti celoten spekter predpostavk, na katerem temelji posameznikovo stališče.

Ni nikakršnega sklicevanja na kakršnokoli *avtoriteto* izven skupnosti (ni prostora za neko višje »učiteljstvo«). Vendar je to sploh možno? Nasprotuje se Cerkev, cerkvenemu učiteljstvu, hkrati pa se ustanavlja *etične komisije*, katerim družba daje neka pooblastila, jim podeljuje avtoriteto na določenih področjih. Prav tako igrajo *mediji* danes pomembno vplivajo na etično prepričanje posameznikov.

Ko se izmenjajo mnenja in se kritično ovrednotijo argumentacije, člani skupine ali predstavniki *glasujejo*. Večinsko mnenje je odločujoče. Norma ne izraža več tega, da je neka stvar dobra oz. resnična v absolutnem smislu, ampak pove, kaj je za družbo *sprejemljivo*, »prav« v tem konkretnem zgodovinskem trenutku. Lahko govorimo o nekem prehodnem značaju moralne resnice.

### *Kritika etike diskurza*

Etika diskurza odgovarja na duh časa, opira se na splošno sprejemljivost demokratičnega sistema. Temelji na antropološkem dejstvu, da obstaja *temeljna*



*enakost* med vsemi ljudmi. Izpostavlja *dostojanstvo* vsakega posameznika in njegovo *odgovornost* za skupnost: vsakdo ima pravico, da sodeluje v diskurzu. Prav tako etika diskurza gleda v prihodnost, želi zagotoviti možnost za preživetje *prihodnjih* generacij. Prav tako teži k nekim normam, ki bi imele *univerzalni* značaj, ki bi bile za vse zavezujoče.

Poglejmo pa še nekaj točk, ki so vredne diskusije:

1. Etika diskurza je formalistična etika, ne daje kriterijev za določanje vsebine moralne resnice. Gre torej za precej abstrakten konsenz, ki ga je potrebno potem pretvoriti v konkretno življenjsko okolje.

2. Etika diskurza je etika postmoderne dobe oz. še bolj natančno post-metafizičnega mišljenja. Etika nima potrebe po metafizični utemeljitvi, ampak je etična resnica samoevidentna (Habermas). Etika diskurza se opira na prestiž demokracije, na drugi strani pa zapolnjuje praznino, ki je nastala s sekularizacijo in kasneje še z zaupanjem v moč razuma. Etika diskurza temelji na predpostavki, da je v družbi možno priti do konsenza, da bodo vsi udeleženci sprejeli pogoje, ki jih ta model predpisuje. Gre torej za sprejetje določenih absolutnih načel, ki so nujna, da etični diskurz lahko poteka. Dokler obstaja nek tihi konsenz o temeljnih vrednotah (enakost, strpnost, odgovornost ...), potem tak diskurz lahko poteka. Vprašanje se postavlja, kako bi se tak model odrezal, ko nekdo ne bo upošteval temeljnih predpostavk (npr. islam). Kaj torej, če ji ne uspe vse pritegniti k pogovoru o tem, kaj je cilj človeškega življenja? Nemoč, ki izhaja iz konkretnih časovnih in prostorskih meja dialoga, ki naj bi zagotavljal človeško dostojanstvo v modernem svetu, pretresa samozavest človeški svobodi.

3. Etika diskurza temelji na prepričanju, da je konsenz znotraj družbe nujen ter da je potrebno sklepati kompromise. Moralne norme so pravila, ki jih družba daje sama sebi. Gre za *pravila igr*a, ki si jih postavlja. Da bi zagotovila absolutnost pravil, so potrebne *jasne in transparentne procedure*. Gre za neke vrste nadomestek za metafizično utemeljitev.

4. Gre za sociološki pristop k etiki, ki zanemarja osebnostno dimenzijo. Kaj pa etika posameznika? Kako naj živim? Kako naj izbiram, da dosežem polnost svojega življenja? Etika diskurza je usmerjena v družbeno odgovornost.

5. Za etiko diskurza je značilen temeljni optimizem. Avtorji tega etičnega modela so prepričani, da je mogoče priti do konsenza in zavezujoče etične resnice. Družbene

elite morajo prevzeti odgovornost za druge. Ni prostora za nestrinjanje, za mnenje manjšine. Moralna resnica ni avtomatično pri večini (spomnimo se različnih manipulacij v zgodovini človeštva), lahko jo zagovarja tudi manjšina. Na podlagi česa je moč trditi, da je neka drža pravilna ali napačna? Na podlagi pripadnosti posameznika družbi. Na podlagi česa torej lahko še nekdo protestira proti kršenju človekovih pravic? Kakšen prostor je dan moralnemu nestrinjanju? Če etika diskurza ne upošteva tistih, ki se ne strinjajo s večinskim mnenjem (moralni »outsiderji«), potem je nevarnost, da konča v neki novi obliki totalitarizma.

6. Etika diskurza se ne ukvarja z vprašanjem o Bogu. Človeka ne vidi v njegovi transcendentni perspektivi. S tem pa je tudi podvržena možni manipulaciji posameznika s strani družbe, saj se ta posameznik ne more več sklicevati na neko transcendentno vrednost svojega bivanja. Veritatis splendor opozarja na nevarnost, ki jo prinaša zanikanje človekove presežnosti: *»Če pa ni priznana presežna resnica, potem zmaguje sila oblasti in vsakdo teži za tem, da bi čim bolj zase uporabil sredstva, ki so mu na voljo, da bi, ne glede na pravice drugih, prodrl s svojimi koristmi in s svojim nazorom... Korenina modernega totalitarizma tiči torej v zanikanju transcendentnega dostojanstva človeške osebe kot vidne podobe nevidnega Boga«* (VS 99).

Družba je postavljena na raven Boga. Tako je nevarnost novega pritiska na posamezno osebo s strani družbene večine. Kritika takšnega načina iskanja moralne resnice v cerkvenih dokumentih. *»Po razpadu ideologij v mnogih deželah, ki so povezovalе svojo politiko s totalitarnim pogledom na svet – med njimi predvsem marksizem – se danes pojavlja nič manj resna nevarnost spričo zanikanja temeljnih pravic človeške osebe in spričo razkrajanja religioznega vprašanja, prebivajočega v srcu vsakega človeškega bitja, v resorbiranju tega vprašanja v politične kategorije: je to nevarnost zavezništva med demokracijo in etičnim relativizmom, ki civilnemu državljanškemu sožitju odvzame sleherno trdno npravno oporišče, še več, oropa ga priznavanja resnice«* (VS 101). Okrožnica nadaljuje, da če ni nobene zadnje resnice, potem je mogoče javno delovanje zlorablјati.

Prav tako pa okrožnica jasno poudarja, da demokratični model odločanja ne more biti model, po katerem bi določali moralno resnico. *»Če morejo soočenja in navzkrižja mnenj v okviru reprezentativne demokracije biti normalne izrazne oblike javnega življenja v razmerah reprezentativne demokracije, pa npravni nauk prav gotovo ne*

*more biti odvisen od preprostega oziranja na postopke odločanja: nramnega nauka sploh ni mogoče določati po pravilih in oblikah odločanja demokratične vrste» (VS 113).*

#### 4.2 NALOGA MORALNE TEOLOGIJE V DANAŠNJI DRUŽBI

V tej naši kompleksni družbi, kjer se zdi, da posameznikovo delovanje pravzaprav nima več prave teže. Prav tako v tej moralni zmedi (moralni relativizem) ni več tako lahko razumeti, kaj je pravzaprav dobro. Poznavanje različnih kultur in običajev vnaša dvom o pravilnosti določenih dejanj. Tudi nova spoznanja na področju medicine in bioinženiringa vnašajo negotovost v moralne sodbe.

Naloga teologije v tej situaciji je »sredi vseh teh kompliciranih in diferenciranih procesov modernega sveta človeku vlivati pogum za moralno odgovornost – pogum k celostni osebni odgovornosti, ki se ne izčrpa samo v individualni poštenosti brez iluzij, ne v funkcionalni racionalnosti ekološke in družbene pragmatike«<sup>0</sup>. Zato predlaga nemški moralni teolog Josef Römelt, da je teološka etika pravzaprav *teologija odgovornosti*. Njen cilj je: »humano življenje v osebni svobodi, svetovni družbeni pravičnosti, v sreči in miru z naravo in v skromnem soočenju z mejami človeške moči«<sup>0</sup>. Človek se mora torej zavedati svojih meja, vendar tudi svoje nenadomestljive vloge, ki jo ima kot svobodni in odgovorni subjekt. Upanje, da mu bo uspelo, da bo svojo vlogo v tem svetu znotraj različnih meja dobro opravil, to človeku zagotavlja vera. Kljub izkušnji, da je človekova moralna kompetenca pogojena s številnimi zgodovinskimi, biološkimi, psihičnimi in družbenimi pogojenostmi, kljub izkušnji, da je človeška zgodovina zaznamovana s številnimi nemoralnimi dejanji, teologija daje upanje, da je vendarle možno živeti moralno odgovorno življenje tudi v današnjem družbenem okolju. Teologija pri tem temelji na obljubi Boga, ki je v smrti svojega Sina podaril človeštvu in svetu svoj dokončni »da«. Gre za obljubo, da je človeška zgodovina kljub vsej relativnosti, še več preko krivde in greha, smiselna. Izkušnja smisla, ki jo ponuja vera, kaže na eni strani na pogojenost in končnost človekove svobode in narave, po drugi strani pa vključuje tudi

---

<sup>0</sup> J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996, 12.

<sup>0</sup> J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 12.

etično dostojanstvo človeka. Vsak človek je poklican, da prevzame osebno odgovornost znotraj sveta, v katerem živi.

### 4.3 INTERDISCIPLINARNOST MORALNE TEOLOGIJE

#### *Dva vira moralne teologije*

Na podlagi česa lahko trdimo, da je neko dejanje dobro, drugo pa slabo? Na čem temeljijo etične vrednote in etični principi? Iz kje torej izhaja etičnost in na čem temelji? Tradicija moralne teologije združuje dva vira moralnosti: religioznega in metafizičnega. Prvi vir (*fons primarius*) moralnosti je *razodetje*, je Božji nagovor človeku. Tako moralna teologija sprejme Sveto pismo kot živo Božjo besedo, ki jo je Bog namenil ljudem vseh časov za njihovo zveličanje. Bog razodeva svojo voljo v postavi in kliče ljudi k spreobrnjenju. Drugi vir moralnosti (*fons secundarius*) pa je za moralno teologijo človekov *razum*. Človek je sposoben z razumom odkriti, kaj je dobro in kako naj ravna v življenju. Grki so se sklicevali na človeško naravo. Tudi Pavel se v Pismu Rimljanom sklicuje na to, da lahko pogani z razumom spoznajo Božjo voljo (Rim 2,14).

Moralna teologija izhaja iz naravnega spoznanja človeka v njegovi vesti, ta načela pa so sprejeta in dopolnjena s strani razodetja. »*Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam* – Milost ne uničuje narave, pač pa jo predpostavlja in dopolnjuje«, pravi sholastično načelo. Milost božjega razodetja v Jezusu Kristusu ne uničuje naravnih načel razuma in vesti, pač pa jih predpostavlja in jih dopolnjuje. Tako človeški etos postaja krščanski etos. Kristjan ne dela drugih stvari, kot jih sicer dela drug človek, pač pa jih dela drugače. »Katoliška moralna teologija je združujoča veda vere: je znanstveno razmišljanje o človeka preoblikujoči veri v Jezusa Kristusa. Ta vera spodbuja k razmišljanju in delovanju.«<sup>0</sup>

Danes imamo vtis, da sta oba tradicionalna vira moralnosti pod vprašajem. *Religija* namreč ne predstavlja več skupnega imenovalca v družbi v zahodnem svetu (drugače je seveda v islamskem svetu). Prav tako pa je danes v krizi tudi *metafizika* oz. utemeljevanje etike na univerzalnem razumu – vse bolj gre v smer fragmentacije, raztreščenosti etičnega prepričanja – vsak ima svojo etiko, svoje etično prepričanje.

---

<sup>0</sup> P. Schallenberg, *Moralna teologija*, Ljubljana 2005, 15.

### *Obširnost izzivov*

Moralni teolog je danes postavljen pred obširne izzive, ki mu jih prinaša na eni strani obsežnost različnih problematik, ki se iz dneva v dan širijo (življenje je vedno bolj zamotano zaradi novih odkritij in spoznanj), na drugi strani pa tudi številnost različnih pristopov k moralnim problemom, ki se pojavljajo znotraj miselnih tokov danes in tudi znotraj same teologije.

Moralna teologija je bila vedno otrok svojega časa. Obrača se na ljudi, ki si že postavljajo vprašanja na področju morale. Krščansko oznanilo nima namena izbrisati človeško izkušnjo in razmišljanje, ne želi se postaviti izven človeške izkušnje. Celotna izkušnja krščanske misli – od Jezusovih in apostolskih časov dalje – pozna prepletanje človeških izkušenj z versko interpretacijo življenja. »Moralna teologija kot sistematično razmišljanje človeka o oznanilu mora ustvariti stik med svojim izročilom ter svojim znanstvenim pristopom in s človeškimi izkušnjami in spoznanji v različnih kulturah in na različnih znanstvenih področjih, kot filozofija, humanistične in družboslovne vede, naravoslovje.«<sup>0</sup>

### *Dialog s humanimi vedami*

Moralna teologija se ne giblje samo znotraj teologije in cerkvene skupnosti, ampak je v stalnem dialogu z ostalimi znanostmi, še posebej tistimi, ki razjasnjujejo človeka ter pojem človeške narave. Moralna teologija se torej ne zapira v nek geto, ampak želi posredovati svoje sporočilo »vsem ljudem dobre volje«. Vendar pa se v dialogu z ostalimi znanostmi zaveda svoje lastne metode in se ne podreja določenim neopozitivističnim tendencam v današnjem svetu, ki skušajo celotno znanstveno sfero podrediti svoji znanstveni metodi.

*»Ker morala Cerkve nujno vključuje normativno razsežnost, se moralna teologija ne more omejiti na znanje, izdelano samo v okviru tako imenovanih humanih ved. Medtem ko se ukvarjajo s pojavom npravnosti kot zgodovinskim in socialnim dejstvom, se moralna teologija, ki sicer mora uporabljati humane in naravoslovne znanosti, ne podreja izsledkom empirično-formalnega opazovanja ali fenomenološkega umevanja. Dejansko je treba pristojnost humanih ved v moralni teologiji zmeraj meriti ob prvotnem vprašanju: Kaj je dobro ali zlo? Kaj moram storiti, da dosežem večno življenje?« (VS 111)*

---

<sup>0</sup> E. Chiavacci, *Invito alla teologia morale*, Brescia <sup>2</sup>1996, 5.

Humane vede (psihologija, sociologija, etnologija ...) v mnogočem pomagajo moralnemu teologu razumeti človekovo vedenje – imajo svoje metode, po katerih opazujejo, analizirajo in razlagajo določene človeške pojave. Vendar gre za deskriptivne znanosti, ne pa normativne – opisujejo človeške pojave, nimajo pa vloge zapovedovanja določenih dejanj. Moralna teologija sodeluje z različnimi humanimi vedami, se bogati z njihovimi spoznanji in ta spoznanja v marsičem zaznamujejo stališča moralne teologije, saj bolj spoznavamo, kdo sploh je človek. Vsako novo spoznanje je dobrodošlo in relevantno, gre za *odprt sistem*, ki vedno znova sprejema nova znanja in jih poskuša moralno ovrednotiti. Gre torej za dialog med humanimi znanostmi in moralno teologijo, pri čemer pa se moralni teolog zelo dobro zaveda, da so rezultati različnih psiholoških in socioloških študij zelo pogojeni z različnimi vplivi in nimajo neke absolutne vrednosti. Gre za drugačne znanstvene metode kot je to značilno za matematične oz. naravoslovne znanosti. Pravzaprav vsaka znanost temelji na določenih predpostavkah, v ozadju humanih ved pa je cel spekter antropoloških, filozofskih in teoloških predpostavk, ki pogojujejo končne rezultate raziskav. Zato je potrebno biti zelo previden pri tem, da se ne pretirava z vrednostjo rezultatov določenih raziskav. Najbolj zmotno pa je, kadar želijo določene humane vede (npr. psihologija) razložiti vse samo z vidika svoje discipline (znanstveni pozitivizem) – taka drža že meji na ideologijo. V njihovih analizah, čeprav tako zagovarjajo znanstveno nevtralnost, dostikrat odsevajo prepričanja določenih avtorjev in njihova filozofska prepričanja.

Kljub pozitivnemu doprinosu humanih ved le te ne morejo biti odločilni dejavniki pri oblikovanju moralnih norm. *»Kajti medtem ko humane vede kakor vse eksperimentalne znanosti razvijajo empirično in statistično pojmovanje »normalnosti«, vera uči, da taka normalnost nosi v sebi sledove človekovega padca iz višine prvotnega stanja, da je torej prizadeta po grehu. ... Tako humanih ved, kljub veliki vrednosti spoznanj, ki jih nudijo, ne moremo imeti za odločilne kažipote pri določanju nraavnih norm. Evangelij je tisti, ki odkriva celotno resnico o človeku in o njegovi nraavni pot ...«* (VS 112)

*Moralna teologija kot teološka disciplina*

*Moralna teologija in filozofska etika*

Moralna teologija je v stalnem sodelovanju s filozofsko etiko – obe razmišljata o etični izkušnji človeka, vendar vsaka pod svojim vidikom.

Filozofska etika utemeljuje svoje spoznanje moralnega dejanja izključno na podlagi razuma. Predlaga usklajenost moralnega delovanja z razumom.

Moralna teologija razlaga usmerjenost človeka k dobremu in k resnici na podlagi Božjega razodetja, na poseben način v luči Jezusovega nauka. Kristjanom predlaga taka pravila obnašanja, ki bodo v skladu z evangelijem. Cerkev kot skupnost verujočih vseskozi razmišlja o napotkih, ki jih dobiva iz Božje besede in iz soočenja z vsemi ljudmi dobre volje (GS 46), da bi razumela stare in nove probleme človeškega življenja in oblikovala take moralne smernice, ki vodijo k dobremu. V tem smislu je katoliška moralka – daleč stran od nekkih okvirjev fiksnih norm – v stalnem razvoju in pomaga tudi neverujočim v njihovem iskanju dobrega.

### *Moralna teologija in Sveto pismo*

Sveto pismo je temeljna knjiga za življenje kristjana, vendar ni priročnik moralne teologije, tudi v njem ne najdemo etičnih določil, ki bi jih lahko uporabili v različnih življenjskih situacijah.

Dve stvari sta pri pravilni interpretaciji Svetega pisma za moralno teologijo pomembni.

Prvič, v svetopisemskem nauku prevladuje t.i. *pareneza* – torej spodbujanje k izpolnjevanju zapovedi in posnemanju Kristusa, skoraj vedno pa manjkajo etične motivacije, saj se predpostavlja, da jih poslušalec že pozna.

Drugič, postavlja se vprašanje glede moralnih vsebin. V Svetem pismu ni sistematičnosti, ne obsega vseh razsežnosti človekovega življenja, ampak samo nekatere v nekaterih vidikih. Problemi nastanejo glede sodobnih moralnih dilem, ki so bile v času nastanka Svetega pisma povsem nepojmljive. Torej, Sveto pismo ne daje odgovora na vsa vprašanja.

Iz tega izvira nujnost moralnega razmišljanja, ki s pomočjo razuma osvetljenega z vero poskuša izoblikovati odgovore, ki so v skladu s svetopisemskim pojmovanjem človeka in dobrega. V tako oblikovanje odgovora pa se vključuje krščanska skupnost, v prvi vrsti cerkveno učiteljstvo, nato pa tudi razmišljanje krščanskega ljudstva v njegovih različnih oblikah. Tukaj ne gre spregledati zglede življenja – moralno dobro

razumemo ne le takrat, ko ga nazorno abstraktno razložimo, ampak predvsem ko nek ideal konkretno zaživi v neki osebi. Zgledi moralnega življenja vlečejo in pričajo o privlačnosti dobrega in o osvobajajoči moči dobrega (Mati Terezija, Janez Pavel II., Albert Schweitzer ...).

Sveto pismo je klic k življenju po večnih vrednostnih sodbah. Danes se pogosto dogaja, da ljudje zavračajo Sveto pismo kot Božje razodetje, sprejemajo pa njene nauke kot nauke »dobrega življenja«. Danes mnogi drugače verujoči in neverujoči sprejemajo temeljne evangeljske vrednote za svoja življenjska vodila. Vse to kaže na to, da je človek spozna v temeljnih evangeljskih zahtevah nekaj, kar je navzoče v njihovi notranjosti kot odgovor na moralne probleme.

Vera v osebne in presežne Boga zagotovo vpliva na moralno življenje vernika, vera torej gotovo vpliva na moralo. To pa ne pomeni, da kdor ni veren, ne mora biti moralen. Slediti moralnemu zakonu je vedno na nek način podreitev nečemu presežnemu, vendar pa to ni nujno Bogu. *Pavel v Pismu Rimljanom* (2,12-15) piše, da pogani dokazujejo, da je postava vpisana v njihova srca.

#### *Moralna teologija in druge teološke discipline*

Dogmatična teologija se pogloblja v skrivnost Boga in razlaga verske resnice. Dogmatika predstavlja osnovne verske resnice – njen značaj je indikativen, medtem ko moralna teologija išče predvsem resnico o človeku – njen značaj je normativen. Podaja smernice, kako naj človek živi. Dogmatika podaja antropološke implikacije moralni teologiji. Moralna teologija razmišlja o verskih resnicah, v kolikor se le-te nanašajo na razumevanje človeka. Slovenski moralni teolog Štefan Steiner pravi: »Moralka obravnava bolj resnice, ki se tičejo praktičnega življenja, dogmatika bolj resnice, ki dajejo praktičnemu življenju temelj; moralka govori bolj o tem, kako bitja delujejo, dogmatika pa o tem, kaj bitja so (v moralki je človek bolj igralec, v dogmatiki bolj gledalec); moralka uporablja več naravnih virov, dogmatika manj.«<sup>0</sup>

Vsebina stvarjenjske teologije, ki uči, da je človek ustvarjen po Božji podobi, daje podlago za človekovo dostojanstvo. Nauk o inkarnaciji, ki nas uči, da je Bog postal podoben ljudem, daje podlago za enakost vseh ljudi. Razmišljanje o zgodovini odrešenja odkriva notranji smisel zgodovine in s tem daje temelj smiselnosti človeškega delovanja. Razmišljanje o križu daje podlago za novo dojetje smisla

---

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 6.



trpljenja in smrti. Prav tako dogmatika razmišlja o človekovi grešnosti in o opravičenju, ki prihaja od Boga ... Med dogmatiko in moralno teologijo ni direktne izpeljave, ampak daje dogmatika podlaga za razumevanje človeka znotraj konflikte zgodovinske situacije in v luči krščanskega sporočila išče moralna teologija pot uresničitve človeka. »Pretirano ločevanje moralke od dogmatike je bilo obema škodljivo: moralki je izpodmikalo temelje, dogmatiki pa odvzemalo življenjsko bližino.«<sup>0</sup>

Osnovno bogoslovje ima nalogo, da resnico božjega razodetja predstavi v današnji čas. Pri tem je pomembna hermenevtika. Sprašuje se, na kakšen način razodetje sporoča resnico za današnji svet. Moralna se opira na dognanja osnovnega bogoslovja, kako je mogoče krščansko moralo posredovati znotraj današnjega sekulariziranega sveta. Prav tako osnovno bogoslovje osvetljuje odnos med razumom in vero, ki je temeljen za moralno teologijo. Od osnovnega bogoslovje pričakuje moralna teologija tudi osvetlitev odnosa med absolutnostjo in zgodovino – kako je mogoče v zgodovini odkriti absolutnost Božje zahteve.

### *Moralna in pravo*

Etika in pravo postavljata človeku določene predpise, ki naj bi ga vodili k dobremu in ga varovali zla. Podlaga pravu je etični minimum (minimum morale) – gre za skupek tistih skupnih vrednot, ki jih določena družba sprejme za temelj svojega sobivanja. Za polno uresničitve človeka pa je potrebno nekaj več: moralna zahteva osebno prepričanje, medtem ko se pravo zadovolji z juridičnimi izjavami. »Moralnost je usmerjena na notranjo povezavo etike duhovnega ravnanja in etične odgovornosti hkrati s prepričanjem osnovnih moralnih načel z namenom, da jih človek sprejme kot svobodni načrt lastnega življenja. Nasprotno pa se zakonitost (legalnost) ne sprašuje o notranjih motivih in vrednotah, marveč zahteva, da se njeni pravni predpisi spolnjujejo na zunaj. Latinska beseda *mos* pomeni red in pravilo in nakazuje sorodstvo z besedo *etos* (*ethos*), kar pomeni navado. Moralnost, ki iz tega sledi, presoja sprejete načine ravnanja in meri na zavestno, razumno in osebno usmeritev glede na (moralna) načela.«<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 6.

<sup>0</sup> P. Schallenberg, *Moralna teologija*, 13.

## *Znanstvenost moralne teologije*

V preteklosti je bila pod vplivom pozitivizma in scientizma prisotna ideja, da je znanost samo tista znanost, ki lahko preko eksperimenta preveri podatke na katerih stoji. Zaradi tega so pozitivne znanosti postale kriterij za znanstvenost.

To težavo zasledimo še danes, posebej znotraj Univerze, ki združuje naravoslovne fakultete z humanističnimi. Pri vseh kriterijih za preverjanje npr. profesorskega kadra, napredovanja, znanstvenih del... se vedno znova dogaja, da se kriteriji pozitivnih znanosti želijo navreči kot kriteriji tudi za humanistične znanosti. To problematiko je dobro obravnaval nemški filozof in teolog **W. Pannenberg**. Gre za vprašanje racionalne kritike teologije kot znanosti. Iz kantovske tradicije je prisotno razlikovanje med teoretičnim in praktičnim umom. Teoretični um ugotavlja dejstva, praktični um vrednoti. Postavlja se vprašanje, ali so znanstvene tiste vede, ki nekaj ugotavljajo in preverjajo ali so znanstvene lahko tudi tiste vede, ki vrednotijo. Teoretiki znanosti so prišli do spoznanja, da pri vsaki znanosti lahko govorimo o štirih elementih, ki jo opredeljujejo, pa naj bodo to pozitivne znanosti ali znanosti, ki vrednotijo:

1. *predmet raziskovanja (jasno definiran predmet, s katero se znanost ukvarja)*
2. *lastna metodologija (metoda dela)*
3. *jezik*
4. *koherentni sistem (sistem, ki je znotraj znanosti logično postavljen)*

Pannenberg trdi da, če vsebuje teološka veda ali katerakoli druga humanistična veda vse štiri elemente, potem lahko o njej govorimo kot o znanosti.

Nobene vede (tudi pozitivne) ni brez določenih antropoloških ali filozofskih predpostavk. Vsaka veda ima določeno predpostavko, na podlagi katere pristopa k obravnavanju svojega predmeta.

V tem smislu danes teoretiki nimajo težav s tem, da ne bi humanističnim vedam in s tem moralni teologiji in etiki priznali njihovo znanstvenost.

**Predmet raziskovanja moralne teologije je človekovo mišljenje, odločanje, delovanje in ravnanje sredi sveta iz odnosa do Boga, ki se je učlovečil v osebi**

**Jezusa Kristusa.** Vsak človek je tako ali drugače etičen, posebnost odnosa vernega človeka ali kristjana pa je v tem, da deluje iz odnosa do Boga. Iz tega odnosa izhaja posebna antropologija (posebnost pogleda na samega sebe) in z njo poseben pogled na svet in reševanje konkretnih moralnih in etičnih problemov. Moralnost ali etičnost ni posebnost kristjana ali vernika. Posebnost kristjana ali vernika je njegova posebna podoba Boga in odnos do Njega. Posledica je posebna antropologija, ki je predpostavka za moralno in etično delovanje.

Avtorji, ki so se ukvarjali z raziskovanjem znanstvenosti humanističnih znanosti so prišli do spoznanja, da ne obstaja nobena znanstvena racionalnost brez **predpostavk**. V vsaki znanosti (tudi pozitivni) so določene predpostavke. Te predpostavke so povezane tudi z različnimi zgodovinskimi pogojenostmi. Vsaka veda ima sebi lasten zgodovinski razvoj. Iz tega razvoja so razvidne predpostavke, na katerih je določena veda v določenem časovnem obdobju temeljila. Nova spoznanja lahko predpostavke zamenjajo. To pomeni, da tudi moralna teologija operira z aksiomi in hipotezami, ki jih nova spoznanja lahko spremenijo.

Ker v preteklosti ljudje niso imeli znanja o tem, kako človek deluje kot spolno bitje, so imeli zelo različne predstave o spolnem dejanju, rodnosti, spočetju... Zato nam spoznanja, ki prihajajo iz pozitivnih znanosti (biologija, kemija, medicina, biogentika...) prinesejo nove podatke, ki lahko bistveno vplivajo in spremenijo pogled o etičnem in moralnem delovanju na tem področju. Na področju spočetja človekovega življenja je dolgo časa veljalo prepričanje, da je ves človek vsebovan v moškem semenu in da je ženska samo v vlogi »razorane zemlje«, v katero mora seme pasti, da lahko vzklje. Ženska je bila s svojim telesom samo v vlogi »hranilne snovi« za moško seme, ki je vseboval celega človeka (razlog za prepoved masturbacije). Danes vemo, da je za spočetje potrebna tako moška kot ženska spolna celica (razen pri kloniranju). Danes tudi vedno znova prihaja do problemov, na katere ni neposrednega odgovora v Svetem pismu. S tem pa ni rečeno, da nam razodetje ne more sugerirati nekih temeljnih spoznanj za to, da bi našli odgovor na neko konkretno vprašanje, ki se postavlja v sodobni zgodovini.

Vsaka veda mora biti **odprt sistem**. To pomeni, da mora vsaka znanost vedno znova preverjati tako svojo paradigmo, kakor svoje aksiome in teze, na katerih gradi. V tem smislu ni ničesar tako stalnega in trdnega, da ne bi moralo biti tudi drugače. Vsaj

metodološko je pomembno imeti to dejstvo pred očmi. Seveda pa to ne zadeva temeljnih vprašanj vere, kot je dogma o Jezusu Kristusu kot Bogu in človeku.

Krščanska morala torej temelji na Svetem pismu, na nauku cerkvenega učiteljstva in na verujočem razumu, ki skuša vedno bolj razumeti človeka in njegove probleme. Tako se moralna teologija odpira znanostim, ki raziskujejo človeka v njegovem bistvu in njegovih odnosih (psihologija, sociologija, filozofija, ekonomija, medicina ...).

#### 4.4 METODA MORALNE TEOLOGIJE

Teologija (moralna) združuje več metod. Ima šest stopenj - korakov:<sup>0</sup>

**1. Fenomenološka:** analitično obravnava človeka kot osebo, ki je družbeno bitje in vse njegove temeljne aktivnosti: življenje, spoznavanje, hotenje, svoboda, jezik, kultura, delo in drugo.

**2. Metafizična:** poglobljen pogled na človeka in svet. Človekova oseba, narava, njegova duhovna razsežnost, odprtost do presežnega in večnega, želja po večnosti. Študij, ki vsebuje človekovo samorazumevanje in razumevanje v odnosu do Boga.

Ti dve metodi sta predhodni in zadevata predrazumevanje.

---

<sup>0</sup> Mondin Battista, Dizionario enciclopedico di filosofia teologia e morale, Milano 1989, 477.

**3. Hermenevitična<sup>0</sup>:** uporablja sredstva, ki jih je razvila predvsem eksegeza. Najti avtentični smisel Božje besede.

**4. Sistematična:** materijo sistematično uredi in vzpostavi hierarhijo razodetih in spoznanih resnic. Najti najustreznejšo terminologijo za izražanje tistega, kar je bistveno.

Ti dve metodi sta centralni. Teolog z njima največ dela in sledi razodetju.

**5. Dialoška:** Skuša razložiti Božjo besedo v luči znamenj časa – sodobne kulture.

**6. Pastoralna:** Zbrati praktične aplikacije, socialno politične v katerih deluje odrešensko sporočilo.

Ti dve metodi sta zaključni. Teolog išče most med razodetjem in konkretno kulturo. Zadnji dve sta tudi praktični.

---

**0 Ermeneuein** (gr.) = razlagati. Je splošna teorija interpretacije. Tradicionalno je v teologiji pomenila pravila, ki določajo pravilno razlago Svetega pisma. Potem ko sta ga prevzela filozofa Paul Ricoeur in H. G. Gadamer je hermenevtika dobila širši in globlji pomen: hermenevtika interpretira določeno misel v zavesti, da je človek sam podvržen nekemu predrazumevanju in interpretaciji stvari in zgodovine.

Spoznavni način tradicionalne hermenevtike je bil v shemi subjekt-objekt. Zgodovinska besedila so viri. Na podlagi njih se odkrije preteklost. Cilj je bil najti in potrditi. Cilj: precizna opredelitev tega, kar je imel avtor namen povedati. Posredovati fotografijo zgodovine. Pomen zgodovinskega dejstva ni bil apliciran v sedanost in za sedanost. Ostal je v izolaciji preteklega dejstva.

Novo pojmovanje hermenevtike nastane, ko je shema subjekt – objekt postavljena pod vprašaj. Zgodovinsko razumevanje je analogno temu, ki ga je Kant uporabil za znanstveno razumevanje. Prekrižati subjekt in objekt pri spoznavanju pojava. Človek kot interpret se sam znajde v zgodovinski določenosti. Tako se ne more več postaviti pred predmet, kot čisti in neomadeževani opazovalec. To ne velja samo za zgodovino, ampak tudi za kulturo in naravo. Vedeti, poznati, spoznati ne pomeni predstaviti in razložiti, še manj ustvariti, ampak pomeni interpretirati in razumeti (interpretare in comprehendere). To je odkril Dilthey, ki je razdelal hermenevtiko kot novo teorijo poznavanja zgodovinskih ved. Temelj za to spoznanje pa je doživetje (Erlebnis). Kasneje je to prevzel Heidegger, ki pripisuje hermenevtiki vlogo, da razvije eksistencialno analizo. Analizo temeljne strukture bivajočega Dasein - tubiti. In končno Gadamer, ki koncipira hermenevtiko predvsem kot študij jezika, ki je edini realen most med zgodovinskimi obdobji. In Ricoeur, ki hermenevtiko izenači s študijem religioznih simbolov.

## 2. poglavje: Posebnost krščanske morale

### Literatura:

- 1 Auer, A., *Autonome moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984.
- 2 Bastianel, S., "Specificita' della morale cristiana", *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994, 1271-1278.
- 3 Chiavacci, E., *Invito alla teologia morale*, Brescia <sup>2</sup>1996.
- 4 Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001.
- 5 Demmer, K., *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995.
- 6 Demmer, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.
- 7 Gatti, G., *Manuale di teologia morale*, Torino 2001.
- 8 Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1969.
- 9 Schnackenburg, R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I: Da Gesu' alla chiesa primitiva*, Brescia 1989.
- 10 Stoeckle, B., *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974.
- 11 Zuccaro, C., *Morale fondamentale*, Bologna 1999.

Teološka antropologija vidi dovršitev človeka v osebi Jezusa Kristusa, v katerem se uresniči nov način bivanja človeka v odnosu do Boga in do sebe. Zato moralna teologija ne more obiti tega dejstva. Kristus je nosilec ne samo nove morale, ampak novega človeka. Novost krščanske morale ne obstaja v oblikovanju nekih specifičnih norm, ampak v preustvarjenju človeka v Kristusu.<sup>0</sup>

Moralna teologija si je po 2. vatikanskem koncilu prizadevala, da bi utemeljila krščansko moralo v Kristusu. Načini te utemeljitve pa so bili zelo različni. Različni moralni teologi pridejo pri sklicevanju na isto formalno načelo («Kristus je norma krščanske etike») prihajajo do zelo različnih zaključkov. Tako je potrebno bolj določiti, kaj pomeni osrednja vloga Kristusa v krščanski etiki in razumeti, v koliko je sklicevanje na vero zadostno za oblikovanje konkretnih moralnih norm. Kakšno vlogo ima torej vera na področju morale?

## 5. Posebnost krščanske morale

Po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru so znotraj katoliških moralnih teologov potekale živahne razprave o tem, v čem je pravzaprav posebnost, specifičnost krščanske etike, kaj je njen *proprium*. Kaj je tisto, kar še na poseben način zaznamuje

---

<sup>0</sup> Prim.M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2001, 71ss.

identiteto krščanske etike? Imamo kristjani – ali še ožje katoličani – drugačno etiko od ostalih ali je etika nekaj univerzalnega, splošnega? V čem se kristjan razlikuje od nekristjanov v svoji odgovornosti do zemeljskih stvari? Kakšna je vloga vere in verske tradicije za etiko?

V zadnjih štiridesetih letih lahko odgovore moralnih teologov na to vprašanje razvrstimo v dva glavna tokova: prevladujoča je smer avtonomne morale v kontekstu vere (oz. teonomne avtonomije), alternativno prepričanje pa je smer verske etike (t.i. *Glaubensethik*). O tem, da ima vera pomembno vlogo na področju moralnega delovanja vernika, ne dvomi nihče. Do razhajanja pride o tem, kakšen vpliv ima krščanska vera na vsebino konkretnih zapovedi.

## 5.1 KRISTUS JE EDINA RESNICA ČLOVEKA

Ni dvoma, da je v Novi zavezi, edina resnica o človeku v Jezusu Kristusu. Kristus je za človeka luč (Jn 8,12), življenje in vstajenje (Jn 11,25). Je trta, na kateri se vraščajo mladike, da bi obrodile sadove (Jn 15,5). V njem lahko postanemo Božji otroci (Jn 1,12). V njem smo bili izbrani pred stvarjenjem sveta, blagoslovljeni z vsakršnim duhovnim blagoslovom (Ef 1,3-4). V njem prejemamo pečat Svetega Duha (Ef 1,13). Božji načrt je, da vse prenovi v Kristusu (Ef 1,10), vse je podvrženo njegovim nogam (Ef 1,22). Smo stvaritev Boga, »ustvarjeni v Jezusu Kristusu za dobra dela; zanje nas je Bog vnaprej pripravil, da bi v njih živeli« (Ef 2,10).

S Kristusom se začne »novo življenje«. Kristusovo odrešenje preobraža človeka v »novo stvaritev« (Gal 6,15), v novega človeka. V Pavlovih pismih je ta zavest o novem človeku stalnica, ko se dotika etičnih vprašanj. »*Treba je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uničujejo blodna poželenja, da se prenovite v duhu svojega uma in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice. zato pustite laž ...*« (Ef 4,21-25). Prav tako Pavel v pismu Kološanom poudarja, da je potrebno sleči starega človeka z njegovimi deli vred in obleči novega, »ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika« (Kol 3,10). Gre torej za postopno prenavljanje, za neko dinamično rast (ne postane se kar na enkrat novi človek, ampak se postaja skozi vse življenje). Nato podarja, da ni več razlike med Grkom in Judom, sužnjem in svobodnim, ker je vse in v vseh Kristus.

Potem pa sledijo konkretna navodila: »Kot Božji izvoljenci, sveti in ljubljeni, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost ...« (Kol 3,12-17).

Kaj je torej novost »nove stvaritve v Kristusu«? Je novost v tem, da pokaže na resničnost človeka, ki ga osvobaja od teže greha in ničevosti in ga usmerja v povečanje, ne da bi pri tem zanikal naravne strukture človeka oz. mu postavljala neko alternativno pot? Ali pa gre za neko novo resnico, ki je brez Kristusa ne bi bilo mogoče misliti in bi bila povsem v neskladju z človeško idejo o človeku, ko bi npr. postavili idealno podobo o človeku v njegovem naravnem bistvu?

Današnja teologija poudarja Kristusov pomen že pri stvarjenju sveta. »Vse je nastalo po njej (Besedi), in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo.« (Jn 1,3). »V njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji ... Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj. On je obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse ... (Kol 1,15-20). Vsi ljudje so torej zaznamovani s to izvorno dobrotjo stvarstva, ki nikoli ni bila izbrisana. Vsak človek je lahko s pomočjo razuma odkrival, kaj je dobro – ta zmožnost ni bila povsem izbrisana z izvirnim grehom in ne more biti popolnoma uničena z nobenim konkretnim grehom. V vsakem človeku (tudi krščenu) deluje postava greha, ki ga usmerja k slabemu; v vsakem človeku pa deluje tudi odrešensko delovanje Kristusa, ki se človeku ponuja, vendar ne preko svobode človeka.

Torej, ne obstajata dve resnici o človeku, ampak je edina resnica Kristus – stvarjenjska resnica o človeku je že usmerjena h Kristusu.

Na tej ontološki ravni pravzaprav ni razhajanj med moralnimi teologi. Razhajanja se začnejo, ko gremo bolj na konkretno plat. Ali radikalna novost odrešenega človeka v Kristusu prinaša neko radikalno novost glede vrednot, kreposti, norm, ki bi bile razumljive samo v luči Kristusa in same po sebi ne bi spadale k avtentični zgolj človeški morali?

## 5.2 MORALNA AVTONOMIJA

Vemo, da novi vek vse bolj postavlja v središče človeka, ki postaja neodvisen od Boga. Vse bolj prodira ideal *homo faber*, človek, ki v svoji svobodi in ustvarjalnosti preoblikuje svet, ki je odprt v prihodnost.



## *Kant*

Utemeljitelj avtonomije na področju etike je prav gotovo I. Kant. S svojim »kopernikanskim preobratom« v zahodni mislim bistveno poseže tudi na področje morale. Vsa resničnost je neodvisna od Boga, tudi nima obstoja v sami sebi, ampak je predmet človeške subjektivnosti. Tako se tudi morala osvobodi vere, njen temelj je človeški razum. Bog je sicer postulat morale (ki pa ga ni moč dokazati), vendar Bog ni temelj morale (saj bi bila to »heteronomija«). Kantova etika je etika dolžnosti, ki nima izvora izven človeka, ampak v človekovem zapovedovalnem razumu samem. Človek kot racionalno bitje nosi v sebi absolutni zakon, kateremu je dolžan popolno pokorščino. Vendar pa Kantov nauk nikakor ne odpira poti neki poljubnosti na moralnem področju, kakor da bi človek lahko izbiral, kakor bi pač hotel. Moralna avtonomija predstavlja absolutna zavezanost volje, da je poslušna univerzalnemu in nespremenljivemu zakonu, ki pa je zakon razuma. Avtonomija sovpada z voljo, ki si sama predpiše zakon razuma, ki mora biti povsem prosta kakršnih koli interesov, tudi ljubezni. Kant skuša človek osvoboditi vsake heteronomije.

Kantova filozofija tako nudi izhodišče etiki brez Boga. Radikalne izpeljave Kantove misli prevedejo do tega, da sta vera in teologija pojmovani kot nasprotnici razuma.

## *Teonomna avtonomija*

Jasno je, da Kantovo pojmovanje avtonomije ne more biti temelj moralne teologije. Moralna teologija je teološka disciplina in utemeljuje svojo etiko v Bogu – človek ni neodvisen od Boga. Vendar pa nekateri moralni teologi vidijo prav v pojmu avtonomije, ki ga razumejo znotraj konteksta vere, primeren instrument za razlaganje krščanske morale znotraj sekulariziranega sveta. Ne gre za to, da bi negirali vlogo vere pri etiki, ampak za vprašanje, v kakšni meri vpliva razodetje na človekov razum in kako lahko razodetje posredujemo sodobni družbi.

*Alfonz Auer*, eden od vodilnih predstavnikov moralne avtonomije v kontekstu vere, je prepričan, da je perspektiva moralne avtonomije prisotna že pri Tomažu Akvinskem – že Tomaž je namreč zagovarjal, da je stvarnost razumna in da se morajo moralne zahteve opravičiti pred razumom. Auer postavlja tezo, da je človek sposoben spoznati resničnost, da je sposoben z razumom priti do objektivnosti stvarnosti. Poudarja racionalnost stvarnosti in racionalnost spoznanja. To pomeni, da je razum tisti, ki je sposoben odkriti in oblikovati konkretne moralne norme, ki vodijo človeka pri

njegovem udejstvovanju v svetu. Seveda ne izključuje vloge vere, vendar vera ne predstavlja nasprotje ali konkurence razumu – vera ima pomembno vlogo pri spodbujanju, kritiki in integraciji zaključkov, do katerih pride subjekt, vendar pa je tudi morala vernika strukturirana na avtonomen način.

Auer utemeljuje svojo etično teorijo na teološki resnici, da je Bog ustvaril človeka in mu dal svobodo. Bog s svojim stvarjenjskim dejanjem daje bivanjem stvarjem izven sebe in jim tako podeljuje avtonomijo, kar pomeni, da jih postavlja v situacijo, da se lahko uresničijo znotraj imanentih danosti, ki jim jih je dal. Na ta način vsako ustvarjeno bitje odgovarja na začetni Božji načrt. To pa ne gre razumeti v deističnem smislu, kot da bi se odnos med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem omejil samo na stvarjenjski akt, kot da bi bitje potem ne potrebovalo Boga za svoj obstoj. Želi se poudariti dejstvo, da ne smemo pomešati raven Božje vzročnosti in vzročnosti znotraj človeških odnosov.

V tem splošnem družbenem kontekstu *avtonomije* poskušajo mnogi katoliški moralni teologi pokazati na razumsko utemeljitev krščanskih etičnih načel, ki imajo po njihovem univerzalno veljavnost ne glede na to, ali je nekdo veren ali ne. Tako utemeljevanje je pravzaprav s skladu s katoliško tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Pri svojih izjavah cerkveno učiteljstvo vseskozi poudarja univerzalnost naravnega moralnega zakona. Katoliški pogledi na določene etične dileme so vedno namenjene vernikom in »vsem ljudem dobre volje«. Večina cerkvenih okrožnic med naslovljenci na koncu navaja »vse ljudi dobre volje«. Drugi vatikanski koncil zato poudarja: *»Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe«* (CS 16). Novi položaj pluralistične in sekularizirane družbe torej samo bolj jasno osvetljuje to, ker je znotraj krščanske etične misli prisotno že od vsega začetka. Že apostol Pavel piše v Pismu Rimljanom: *»Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo«* (Rim 2,14-15). Pavel je prepričan, da imajo tudi pogani sposobnost moralnega presojanja in razločevanje, ki je neodvisna od njihovega verskega prepričanja. V osnovi torej Pavel priznava, da je etika nekaj univerzalnega, lastnega vsakemu človeku.

Iz zgodovinske izkušnje lahko ugotovimo, da katoliška etika nikoli ni bila etika nekega religioznega geta, njena načela ne veljajo samo znotraj lastne verske skupnosti. Vse skozi je bila v pravem pomenu »katoliška«, torej »namenjena vsem«. Današnji pluralnega, sekularizirani in globalni svet zahteva od nje, da predstavi evangeljsko resnico na način, ki je razumljiv današnjemu človeku. Tako se kristjan pri zagovarjanju svojega etičnega prepričanja danes ne more več sklicevati samo na Božjo avtoriteto ali na avtoriteto cerkvenega učiteljstva. Moralni teolog Klaus Demmer tako pravi: »Vsaka etična zahteva, ki je postavljena v imenu vere, se mora izkazati pred forumom kritičnega razuma; kar edino šteje in zavezuje, je prepričljivost argumenta.«<sup>0</sup> V interesu katoliške moralne teologije je, da spodbudi vsakega človeka »dobre volje« (ne le vernika), da razmisli in sprejme njen način etičnega razmišljanja in delovanja. Prav tako pa mora tudi sodobnemu verniku razložiti in utemeljiti krščanski moralni nauk.

*Avtonomna morala v kontekstu vere* pa trdi, da je specifični doprinos vere na področju etike v tem, da motivira vernika k moralnemu delovanju ter daje smiselno obzorje njegovemu delovanju. Vera pomaga človeku najti in živeti pravilno etično obnašanje, glavni sodnik v presojanju dobrega in slabega pa ima razum. Razodetje ne prinaša novih norm, ampak postavlja izvrševanje etičnih zahtev v nov kontekst: v konkretnem etičnem delovanju se izkazuje vera v Boga. Iz vere in razodetja ni mogoče neposredno izvesti posameznih etičnih norm. Vera ne more nadomestiti vloge razuma pri etičnem presojanju. Moralna načela morajo biti preverljiva za vsakega, ki razmišlja. Za zagovornike avtonomne morale v kontekstu vere torej ne obstaja nobena moralna zahteva, ki bi jo lahko vsilila neka heteronomna avtoriteta. Podlago za tako razmišljanje daje pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu, ki govori o »upravičeni avtonomiji zemeljskih stvari« (CS 36). Seveda pa je potrebno takoj odstraniti vsak pomislek o tem, da bi se avtonomija v krščanskem kontekstu razumela kot samozadostnost. Klaus Demmer poudarja: »Izraz nima nikakršne zveze s prikritim sekularističnim in imanentističnim pojmovanjem, marveč pomeni avtonomijo, ki je v odnosu, oz. *teonomno avtonomijo*.«<sup>0</sup> Alfonz Auer vidi v trojno vlogo vere v odnosu do

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Universitätsverlag, Herder, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999, 17.

<sup>0</sup> K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1995, 48.

moralnega razuma: kritika, spodbuda in integracija. Vera posamezniku pomaga, da kritično presoja in da se ne podreja nekemu splošnemu moralnemu konsenzu. Razum, ki je osvetljen z lučjo vere, opozarja na raznih napak v moralni sodbi, ki so posledica pomanjkljive antropologije. Vera daje razumu pogum, da prodre globlje v stvari. Prav tako vera spodbuja moralni razum. Auer govori o *majevtični* vlogi vere v etiki. Vera postavlja etiki prava vprašanja, poskuša prodreti do dna, do bistva problema. Vera daje misliti. Poleg tega pa vera opravlja tudi vlogo združevanja elementov naravnega moralnega zakona, ki so razpršeni v različnih kulturah in jih združi v skupno obzorje krščanske antropologije.<sup>0</sup> Če strnemo, vera ne ustvarja nobene ekskluzivne etike, ki bi veljala samo za vernike. Kar v luči vere spoznavamo, da je dobro, je dobro za vse ljudi, ne samo za vernike. Bastianel pravi: »Kriteriji za razločevanje, kaj je dobro, za odkrivanje vrednot in norm, so tudi za kristjana 'človeški' kriteriji, kriteriji, ki so lastni pravemu razumu (*retta ragione*). Avtentične moralne vrednote in norme so tiste, ki ustrezajo avtentičnosti človeka (ustvarjenega in odrešenega).«<sup>0</sup> Istega prepričanja je J. Fuchs, ki vidi posebnost krščanske etike v krščanski intencionalnosti in ne v specifičnih normah: »Če pustimo ob strani odločilen in bistveni element krščanske moralnosti, to je krščanska intencionalnost, ... potem je krščanska morala glede svoje kategorialne posebnosti in vsebinskosti v temelju in v bistvu *humanum*, torej morala avtentične človečnosti.«<sup>0</sup> Tako stališče omogoča, da človek z razumom pride do spoznanja dobrega. Tako je treba tudi krščansko vsebino moralne zapovedi znati na razumen način utemeljiti verujočim in neverujočim. Krščanska etiki je izpolnjena človeška etika, kar je v skladu s tradicionalnim izrekom, da »*gratia non destruit naturam sed peaesupponit et perficit eam*.«. Razodetje osvetljuje razum, kjer je le-ta zastrt zaradi greha, torej zopet vzpostavlja naravni red in ne deluje zoper naravo.

Kot smo še poudarili pa avtonomija v kontekstu vere nikakor ne pomeni absolutne avtonomije, pri kateri se ne bi sklicevali na Boga in na vero. Pojmovati jo moramo kot *odnosno avtonomijo*, ki temelji v odnosu človeka z Bogom (teonomija) oz. s Kristusom (kristonomija). Na različne načine se poskuša pokazati, kakšna je povezava med moralno avtonomijo in vero. Kot smo že povedali, Auer poudarja, da ima vera

---

<sup>0</sup> Prim.A. Auer, *Autonome moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1984, .

<sup>0</sup> S. Bastianel, "Specificita' della morale cristiana", *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994, 1271-1278. 1274.

<sup>0</sup> J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia 1970, 17.

spodbujevalno vlogo v odnosu do moralnega razuma. Vera odpira nova obzorja razumevanja in daje nove, globlje motivacije za etično delovanje. V luči vere lahko lažje vidimo, da je zadnji smisel etike v odrešenju in da stvarjenjske danosti najdejo svojo izpolnitev v odrešenju.

### 5.3 VERSKA ETIKA

Zagovorniki *verske etike*<sup>0</sup> trdijo, da vera vsebuje posebne norme in vrednote, ki jih ni mogoče utemeljiti brez vere in milosti. Verska etika je drugačna od laične etike, saj so določene zapovedi, ki so samo za verujoče, saj jih le ti lahko razumejo. Poudarjajo identiteto krščanske etike, saj se bojijo, da bi se lahko v deročem toku sekularizacije krščanska etika povsem izenačila s sekularno etiko. To bi lahko imelo za posledico zniževanje moralnega standarda in prehitro sklepanje kompromisov ter bojazen pred alternativnim pogledom na določene probleme. Opozarjajo, da obstaja resna nevarnost, da bo krščanska etika samo še krščena poganska etika, oz. da bo imela vera samo še »dekorativno funkcijo«<sup>0</sup> v morali.

Vera posreduje torej določene specifične vsebine za krščansko etiko. Krščanska etika je nedojemljiva samo z razumom, potrebna je vera. Nekatere norme, kot so sprejeti križ, mučeništvo, neporočenost, dati življenje za druge, je mogoče utemeljiti samo s pomočjo krščanske antropologije.

Poudarjajo, da se ne sme podcenjevati, da je človek podvržen grehu, ki je zatemnil njegovo sposobnost, da dojame pravi smisel dobrega. B. Stöckle tako nakazuje na »krhkost človeka in njegovo potrebo po odrešenju«.<sup>0</sup> V tem položaju razum sam ne more avtonomno utemeljiti, kaj je etično dobro, ne more povsem jasno povedati, kaj je cilj človekovega življenja. Samo vera lahko razsvetli te temine in razjasni človeku, kako naj se obnaša. Nujnost teološke utemeljitve etike daje tudi Sveto pismo. Samo sprejemanje Božje ljubezni omogoča človeku moralno življenje. Sprejetje te ljubezni pa nosi v sebi tudi nekatere moralne zahteve, ki so za laično etiko nepojmljive, kot npr. ljubezen do sovražnikov, pripravljenost na mučeništvo, devištvo, uboštvo. Poleg

---

<sup>0</sup> Prim. B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, Kösel, München 1974, .

<sup>0</sup> B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, 38.

<sup>0</sup> „Der Mensch, mit dem es die Heilsbotschaft zu tun hat, ist ja nicht jenes von Natur aus unverdorbenes, aus sich gute und integre Wesen, als das er gern vorgestellt und geschildert wird.“ (134).

tega naj bi prvotne krščanske skupnosti razumele Kristusove besede kot norme obnašanja, ki jih obvezujejo v vesti. Kot ljubezen do Boga ne moremo omejiti samo na človeško dimenzijo, tako tudi etične zahteve, ki iz nje izhajajo, presegajo zgolj sposobnost dojemanja s strani človeškega razuma in jih lahko sprejemamo samo v veri. Tako pride verska etika do zaključka, da samo preko razodetja in daru vere lahko pridemo do potrebnega spoznanja za moralno delovanje. Vera je podlaga morala in zato morala ne more biti drugega kot verska morala.

Pri takem pojmovanju je problematična univerzalnost etike kot take, saj je etika obči človeški pojav. Nevarnost je približevanje t. i. moralnemu fundamentalizmu, ki bi zagovarjal, da je potrebno izvajati moralne resnice neposredno iz verskih resnic oz. iz Svetega pisma, brez posredovanja hermenevtike, kar pa dandanes ni več mogoče.

#### 5.4 POSKUS PRESEGANJA NASPROTJA

Čeprav strah zagovornikov *verske etike* pred izgubo krščanske identitete znotraj sekularizirane družbe nikakor ni neutemeljen, pa vseeno velja, da je etika nekaj univerzalnega, da je tisto, ker je dobro, dobro za vse ljudi in da se kristjani ne smemo zapirati v svoj geto. Prav gotovo obstajajo področja moralne teologije, ki so specifično krščanska in ki neverujoče ne zadevajo, kot npr. molitveno življenje, bogoslužje, zakramenti. Kar pa zadeva splošna moralna področja, pa nosi krščanska – in seveda tudi katoliška – etika v sebi težnjo, da bi bila prepričljiva in sprejemljiva za vse ljudi. Pri tem pa se je potrebno jasno zavedati svoje identitete.

Pri tem pa se je potrebno zavedati tudi, da je razsvetljenski ideal »čistega razuma«, ki je prost vsakega vpliva vere, ideologije in kulture, na katerega bi lahko postavili neko skupno splošno etiko, danes dokončno propadel. Vemo, da je vsako razmišljanje pogojeno z antropološkimi, verskimi, kulturnimi, zgodovinskimi in biografskimi predpostavkami. Popolne avtonomije moralnega razuma ni. Kristjan se pri oblikovanju svojih etičnih načel zaveda vpliva verskih vsebin. Tako npr. nauk o stvarjenju človeka po Božji podobi daje podlago za svetost in nedotakljivost vsakega človeškega življenja, nauk o Jezusovem učlovečenju pa še okrepi zavest o medsebojni enakosti in bratstvu vseh ljudi, velikonočna skrivnost osmišlja človekovo trpljenje in smrt. Verske vsebine ustvarjajo obzorje, ki nakazujejo na določene moralne usmeritve.

Gotovo obstaja specifičnost krščanske etike na metaetični ravni, saj ima vera odločilno vlogo pri utemeljitvi morale. Etika ima svoj zadnji temelj v Bogu. Etično delovanje je pravzaprav od-govor na Božji klic (od tod odgovornost). Prav tako vera daje smisel in motivacijo za moralno življenje. Na normativni ravni pa po mnenju večine moralnih teologov ne obstajajo različne zapovedi za verne in neverne (razen tistih, ki so strogo vezane na odnos z Bogom). Verni kristjan skupaj z drugimi ljudmi razbira med dobrim in slabim in se odloča za dobro. Božje razodetje in vera olajšujeta odkrivanje moralnih norm, ki pa so zavezujoče za vse ljudi. Vendar pa tudi vernik ni obvarovan pred napakami in napačnimi sodbami. Vera ga ne obvaruje pred možnostjo zmote in greha.

## 6. Kristološka antropologija

### 6.1 OBZORJE SMISLA

Kristus se je v svoji človeški svobodi povsem podredil Božji volji in tako presegel problem moralne avtonomije: v Kristusu je delovanje povsem avtonomno, ker so odločitve povsem prepuščene njegovi odgovornosti, toda z druge strani je vsaka moralna odločitev povsem podrejena Božji volji.<sup>0</sup>

To Kristusova struktura seveda ni moč neposredno aplicirati na izkušnjo človeka, kajti človek pač ni Božja oseba. Kljub temu pa se lahko vprašamo, v koliko skupna človeška narava, ki jo je sprejel Kristus, lahko pomaga osvetliti vprašanje moralne avtonomije vernika. Tako kot je stik z Besedo zaznamoval Jezusovo človeško naravo, lahko po analogiji razmišljamo, kako srečanje z Jezusom Kristusom določa na intimen in odločilen način *obzorje smisla* življenja vernika. Način, s katerim vernik izroči novemu smislu življenja, ki prihaja iz srečanja z Jezusom, nikakor ne moremo pojmovati kot heteronomijo, s katero bi vera zamenjala osebno odgovornost. Vera je stvar človekove odločitve, zato tudi odgovornosti. Človek naredi odločitev za vero, potem ko je ovrednotil pomen, ki ga ima taka odločitev za uresničenje njegove eksistence. Odločitev za vero predpostavlja, da se je vernik odločil za dobro, ki ima za njega velik pomen. Na nek način je torej etika pred vero. Ko pa je vera enkrat sprejeta, čeprav ne zamenja oz. ne preobrne moralnega fenomena, pa vendar odpre

---

<sup>0</sup> Prim.C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, EDB, Bologna 1999, 61.

verniku obzorje smisla, ki ga označuje polnost smisla in radikalno novost. To novo obzorje smisla ne pomeni, da se rodi neka nova moralna resničnost za vernika, ki je do sedaj ne bi poznal. Še naprej vernik išče moralno dobro, ki pa ga sedaj razume v horizontu vere kot Božjo voljo ali kot hojo za Kristusom.

## 6.2 SINTEZA MED PRIGODNOSTJO IN ABSOLUTNOSTJO

V dogodku Kristus se odkrije tudi sinteza med prigodnostjo in absolutnostjo. Tudi verni ne more uiti zgodovinski dimenziji, ki je lasten etosu. Tudi zorenje v veri se dogaja znotraj mnogovrstnih zgodovinskih dejavnikov, kot so kultura, družba. To pomeni, da je morala v marsičem zgodovinsko pogojena, pa vendar taka pogojenost ne nasprotuje absolutnemu in zavezujočemu značaju, ki je lasten predpisujoči (preskriptivni) dimenziji morale. »V posameznih moralnih odločitvah najdemo vpisano ne le dimenzijo prigodnosti (kontingence) in krhkosti, ampak tudi neke vrste dokončnost (definitivnost) in absolutnost. Še enkrat postane ta povezava med absolutnim in prigodnim, navzočim v zgodovini, v polnosti razkrita v dogodku Kristus.«<sup>0</sup>

Po koncilu so različne pristopi k kristologiji skušali povezovati dogodek Kristus z zgodovino človeka, išče se torej nek eksistencialni pristop k kristologiji, da bi tako pokazala, da je potrebno pokazati na notranji pomen, ki ga nosi za človeka in za zgodovino. Ta pomen se zadeva predvsem na upanje in na prihodnost človeka: v življenju Jezusa Kristusa je anticipirano uresničenje zgodovine in človeške usode, kakor je Bog obljubil.

To, kar se je zgodilo z Jezusom, še posebej vstajenje, je že anticipirana izpolnitev zgodovina, vendar istočasno ostane v zgodovini značaj obljube, na kateri ljudje temeljijo svoje delovanje.<sup>0</sup> Ta obljuba, ki se je uresničila na enkraten način v Jezusovem vstajenju, ne zavira človekovega udejstvovanja, kakor da ne bi imel več prostora in odgovornosti za izgradnjo sveta. Nasprotno, ta dogodek mu daje razumeti, da odslej ne more računati na nič drugega kot na svojo svobodo, saj je vstali Kristus ni nadomestil na noben način.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 63.

<sup>0</sup> Prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser, München 1969, .

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 64.



Tisto, kar je potrebno poudariti je, da se zgodovinskost in absolutnost moralne norme ne izključujeta, saj prav zgodovinska danost predstavlja absolutni pogoj za uresničenje osebe, torej možnost, ki je dana človeku, da se uresniči v svojem odnosu do Boga. Moralno dejanje torej vsebuje neko prigradnost, ampak se vedno predstavlja z neko absolutno zavezanostjo. »Za človeka ne moremo predpostavljati neke druge pot odrešnje kot je ta znotraj konkretne osebne in družbene zgodovine. zato vsako moralno dejanje, ki ga izvrši, nosi karakter definitivnosti (dokončnosti): čas ga ne bo mogel izbrisati potem ko je enkrat vstopilo v eshatološko nepovratnost odrešnje, v kairos. V teološki refleksiji je danes sprejeto, da je Kristus, prvotni zakrament Očeta tudi zakrament človeka, v smislu, da v njem sovpada eshatološka ponudba odrešnje s strani Boga in definitivni odgovor sprejetja s strani človeka.«<sup>0</sup> Tako je antropologija nujno osvetljena s kristologijo.

»Jezus Kristus je, z vsem svojim zemeljskim življenjem, popoln človeški odgovor na Očetov klic: tako predstavlja ekseplaren primer klica in odgovora za vsakega človeka. V tem smislu lahko rečemo, da je Jezus Kristus naš moralni zakon: s tem ne želimo reči v prvi meri, da so Jezusovi moralni nauki naš moralni zakon; s tem bi se reklo, da je Jezus naš zakonodajalec in ne zakon. S tem se želi reči, v prvi meri, da je on samo, kot izpolnjeno človeško življenje, norma. Jezus razodeva s tem, ko nekaj poučuje s svojimi izreki, še prej pa je razodetje s svojim bitjem, ki je hkrati pravi človek in popolna podoba Očeta.«<sup>0</sup> S celotnim svojim življenjem je Jezus razodetje in moralna norma. Zato moralni zakon za kristjana ne more biti nek niz zapovedi, ki nikoli ne bi mogle do potankosti predpisati, kako naj izpolnjujemo zapoved ljubezni – ampak je življenje, ki ustreza Božji logiki. *Hoja za Kristusom* je tista, ki rešuje in ne golo izpolnjevanje zapovedi (Mt 19,20-21). Etika zapovedi je vedno minimalna etika, kar pa bi bilo v nasprotju s tem, kar Jezus pričakuje od svojih učencev. Hoja za Kristusom pa ne pomeni preprostega posnemanja Kristusa, ampak pretvoriti Kristusovo logiko v konkretno življenjsko okolje. »Hoja za Kristusom ni v prvi meri posnemanje, ampak vstopanje v Jezusov način življenja.«<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 65.

<sup>0</sup> E. Chiavacci, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia <sup>2</sup>1996, 46-47.

<sup>0</sup> R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I: Da Gesu' alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 48.

Če zaključimo: prvič, je potrebno upoštevati stalno povezavo med teološko in antropološko ravno. Drugič je potrebno razločevati teološko in antropološko raven, da ne bi iskali bližnjic in neprimernih deduktivnih izpeljav neposredno iz vere na moralo. Tretjič pa je potrebno poudariti, da je morala vedno v pravem smislu avtonomna – človek mora v osebni svobodi in odgovornosti sprejeti določene moralne odločitve.

### 6.3 KRŠČANSKA RADIKALNOST

Če ne želimo povsem zapostaviti vrednost evangelija za moralno življenje, potem moramo ugotoviti, da je Jezus imel tudi konkretne zahteve do svojih učencev, ki so bile v marsičem radikalne. Jezusu torej ni šlo samo za intencionalnost, namen, motiv, ampak za konkretna dejanja. Schnackenburg pravi: »Jasno je potrebno priznati, da Jezusa ne zanima samo namen, ampak hoče, da se njegove zahteve sprejmejo kot prave zapovedi, ki jih je mogoče uresničiti v praksi.«<sup>0</sup> Evangeljska etika predstavlja neke vrste radikalnost, govori o tem, da se je Božje kraljestvo približalo, da je čas kratek, da je se je potrebno odločiti.

Ljubezen do sovražnikov je na nek način možna tudi v zgolj človeški etiki. Kristus pa daje tej zapovedi trden temelj: »vsi smo otroci istega nebeškega Očeta«. Tudi brez tega univerzalnega očetovstva nosi vsak človek v sebi vrednost, zaradi katere je vreden spoštovanja in ljubezni; ampak v luči Kristusove ljubezni do vseh ljudi, ko je za vse dal svoje življenje na križu, postane ta ljubezen do sovražnikov v polnosti dojemljiva.

Prav tako vsak avtentična človeška narava zahteva neke vrste odpoved, žrtev. Vendar samo v Kristusu ta odpoved, to žrtvovanje, to umiranje dobi svoj dokončni smisel in svojo mero. Samo, kdor svoje življenje izgubi, ga bo rešil.

Ali torej ta radikalnost prinaša tudi novosti na področju norm?

»Če krščanska radikalnost ne bi bila v smeri bolj človeškega, bi bila nerazumna in absurdna, zato nemoralna. Toda če ne bi šla preko tega, kar v tej smeri lahko najde človeški razum, potem bi izdala *surplus* upanja in motivacij, ki jo opravičujejo.«<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*.

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, Elledici, Torino 2001, 47.

## 7. Vloga Cerkevnega učiteljstva

Naj ob koncu omenim še vlogo cerkvenega učiteljstva na področju morale. Žgoča debata o tem se je razvila po tem, ko je papež Pavel VI. leta 1968 objavil okrožnico *Humanae vitae*. Do katere mere izjave cerkvenega učiteljstva zavezujejo vernega katoličana? Ima v primeru konflikta prednost navodilo učiteljstva ali posameznikovo prepričanje v vesti? Zgodovina katoliške moralne teologije v zadnjih desetletjih je v mnogočem zaznamovana z odzivanjem na to okrožnico. Cerkevno učiteljstvo zbira v sebi bogato dediščino krščanskega moralnega nauka in skuša na podlagi svetopisemskega nauka, tradicije Cerkevne in naravnega zakona odgovoriti na različne izzive časa in tako dati vernikom in »vsem ljudem dobre volje« smernice za etično delovanje.<sup>0</sup> Neka izjava cerkvenega učiteljstva na področju morale ni zavezujoča zaradi moči lastne avtoritete, ampak mora biti dokazana z racionalnimi argumenti. Učiteljstvo se ne more zanašati na slepo pokorščino vernikov, ampak mora na jasen in razumljiv način razložiti in utemeljiti etično normo. Do sedaj ni bila izrečena še nobena dogma »in re morali«, ki bi ji morali verniki brezpogojno pritrditi. Nobena izjava cerkvenega učiteljstva na področju morale ni bila razglašena kot »nezmotljivo učenje«. Mnogi moralni teologi so prepričani, da to tudi ni mogoče. To nikakor ne zmanjša vloge cerkvenega učiteljstva, ki ustvarja enotnost moralnega nauka znotraj Cerkevne.

---

---

<sup>0</sup> Predvsem na področju družbenega nauka dobivajo izjave cerkvenega učiteljstva širšo odmevnost. Prav tako je avtoriteta cerkvenega učiteljstva pri bioetičnih vprašanjih visoko spoštovana tudi v nekatoliških krogih. Manj splošnega odobravanja in delni odmik tudi znotraj Cerkevne pa je deležno učenje na področju spolne in družinske morale.

### 3. poglavje: Svetopisemski temelji moralne teologije

#### Literatura:

- 1 Aramini, M., *Introduzione alla Teologia morale*, Casale Monferrato 2004.
- 2 Bastianel, S., *Moralita' personale nella vita di fede*, Roma 1992.
- 3 Bastianel, S. – Di Pinto, L., "Per una fondazione biblica dell'etica", in: Goffi, T. – Piana, G. (edd), *Corso di Morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Brescia <sup>2</sup>1989, 75-173.
- 4 Cavedo, R., "Morale del Nuovo Testamento", in: COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S. (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994.
- 5 Chiavacci, E., *Invito alla teologia morale*, Brescia <sup>2</sup>1996.
- 6 Demmer, K., *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995.
- 7 Fabris, R., "Morale del Nuovo Testamento", in: COMPAGNONI, F. – PIANA GIANNINO – PRIVITERA SALVATORE (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994, 786-800.
- 8 Römel, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996.
- 9 Schnackenburg, R., *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I: Da Gesu' alla chiesa primitiva*, Brescia 1989.
- 10 Weber, H., *Teologia morale generale. L'appello di Dio - la risposta dell'uomo*, Milano 1996.

## 1. Uvod

### 7.1 VPRAŠANJE O POVEZANOSTI BIBLIJE IN ETIKE

*Morala se ne začne s Svetim pismom.* Človeštvo si je vedno postavljalo moralna vprašanja. Vse kulture so iskale kriterije za vrednotenje, kaj je dobro in kaj slabo, kaj je prav in kaj narobe. Etika je obstajala tudi pred razodetjem, torej tudi pred zapisom Svetega pisma (10. stol. pr. Kr. – 1. stol. po Kr.). Tudi zunaj razodetja je torej pristno moralno življenje. Etika ni nujno odvisna od razodetja. Torej vsi ljudje smo moralna bitja in se sprašujemo o dobroti in smislu nekega početja. To, da je nekdo neveren, še ne pomeni, da je nujno tudi manj moralen ali celo nemoralen. Če velja, da tisti, ki zares veruje v osebnega Boga, bo iz te svoje osebne vere črpal moč za moralno življenje, pa ne velja obratno.

Sveto pismo je navdihnjena knjiga. Nastajala je v različnih kulturah in zgodovinskih okoljih. Je večna beseda, ki jo Bog naklanja človeku za njegovo odrešenje (DV 11). Toda Sveto pismo je od Boga navdihnjena, ne pa narekovana knjiga. Vsak avtor je pisal v svojem slogu, s svojim sposobnostmi, s svojim namenom, s svojim

znanstvenim spoznanjem in s svojim človeškimi izkušnjami – upošteval je potrebe naslovljencev. Dostikrat je avtor redaktor spisov in ustnih izročil, ki so se stoletja akumulirala.

### *Dvojna nevarnost<sup>0</sup>*

**1. fundamentalizem** (heteronomnost): Sveto pismo razodeva Božjo voljo, vsebuje tudi življenjske norme, spodbude, zakone, ki jih lahko razumemo kot nadčasovne, večne, določene enkrat za vselej. Sveto pismo bi vsebovalo pravila obnašanja, ki bi imela večno veljavo. Vse tri religije knjige (judovstvo, krščanstvo, islam) so pod to veliko skušnjavo, da bi postavile norme iz razodete knjige predstavile kot večni moralni zakon. – gre za **fundamentalizem** (tako so se označevali protestanti, ki so dosledno izpolnjevali Božjo besedo in se uprli laicističnim težnjam v ZDA v 19. stol.). Gre za golo pokorščino Božji besedi – ne išče se globljih razlogov. Dosledno se poskuša izpolniti vsak predpis. Vendar pa so ti predpisi zgodovinsko omejeni, ne prinašajo odgovorov na moralna vprašanja današnjega časa. Kaj Bog zahteva ob novih bioetičnih dilemah, o katerih se v času nastanka Svetega pisma ni ljudem niti sanjalo? Tukaj se religije dostikrat zatekajo k institucionalnim verskim avtoritetam ali pa k karizmatičnim voditeljem. Že Tomaž Akvinski je zahteval, da se moralne norme razumsko utemeljijo. Razum je zanj izvor in merilo moralnega dejanja (Sth I-II, 91-94). Iz povedanega sledi, da ni mogoče utemeljevati moralne teologije samo na Svetem pismu.

**2. racionalizem** (avtonomnost): vera in Sveto pismo ne vplivata na etiko, npr. nekatere oblike »naravnega zakona« predpostavljajo fiksen večni moralni zakon. Potrebno je poudariti, da ni razuma zunaj določenih zgodovinskih in kulturnih okvirov – čisti razum ne obstaja. »razum osvetljen z lučjo vere« - »Ni mogoče dati zadnji temelj avtonomnega moralnega delovanja brez določenega razumevanja človeka in brez horizonta, ki mu daje celosten smisel«<sup>0</sup>. Antropologija je torej temelj etike.

### *Zgodovinski pregled – Sveto pismo v MT<sup>0</sup>*

a) zgodnja krščanska etika – biblična etika (NZ)

<sup>0</sup> Prim. E. Chiavacci, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia <sup>2</sup>1996, 20-23.

<sup>0</sup> R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I: Da Gesu' alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, .

- b) zgodnji srednji vek – do visoke sholastike (Akvinski: morala, kult, pravo)
- c) po tridentinskem koncilu (apologetski pristop)
- d) prenova moralne teologije (težava: hermenevtika)

Moralna teologija ali krščanska etika zavaruje svojo krščansko identiteto in svoj teološki značaj samo tako, če se nanaša na sveto pismo. Kajti krščanska teologija brez odnosa do svetega pisma je preprosto nemogoča. V zgodovini krščanske moralne teologije je ta odnos vedno obstajal čeprav v različnih obdobjih različno.

1. Najprej so bili biblični izreki o morali masovno sprejeti in v njih se je videlo edini vir krščanskega nramnega nauka. Zgodnja krščanska etika je dolgo časa ponovitev biblične morale. Neposredno sklicevanje na biblični etos je bilo možno tudi zaradi tega, ker je bila časovna razdalja med biblično izkušnjo in vsakodnevno izkušnjo relativno majhna. Edino pri stari zavezi se je čutila določena odtujenost. Tako se je kmalu zagovarjalo stališče, da je med SZ navodili potrebno razlikovati in da so samo nekatera tudi za kristjane zavezujoča.

Tako se je razlikovalo med zapovedmi, ki urejajo odnos do Boga in onimi, ki so se nanašale na pričakovanje Kristusa ali pa so bile dane zaradi trdote src izraelskega ljudstva (Justin, Dial. 44). Dalje se je razlikovalo med važnimi in višjimi zapovedmi in posamičnimi delnimi predpisi. Prvi veljajo za obe zavezi, zadnji samo za eno ali drugo (Irenej von Lyon, Adv. Haer. IV, 12,3). Pri nadaljnem razlikovanju se je govorilo o izvornem in občeveljavnem zakonu in kasnejšem od Mojzesa postavljenem zakonu (Tertullian, Adv. Judaeos 2,1-9). Končno pa se srečamo z idejo, da je veliko tega, kar imamo v SZ dejansko naravnopravnega porekla in kot tako zavezuje vse ljudi. Tako se govori o *naturalia praecepta*, o *naturalia legis* in *lex, quae naturaliter intellegebatur* (to srečamo tako pri Ireneju kakor pri Tertulijanu).

2. V času zgodnjega srednjega veka se je rezerviranost do SZ bistveno oblačila. Pri pokristjanjevanju germanskih ljudstev so misijonarji posegli po SZ predpisih in judovski zakonodaji. Prepričani so bili, da v teh predpisih lahko najdejo od Boga samega izdelan instrumentarij za ureditev krščanske družbe. Da se je tako izpostavljajo nevarnosti dajanja prednosti postavi pred evangeljskim duhom se je

---

0 Prim. H. Weber, *Teologia morale generale. L'appello di Dio - la risposta dell'uomo*, San Paolo, Milano 1996, 25—27.

zlahka prezrlo. Zelo obširno sklicevanje na SZ etiko najdemo tudi v teološki etiki visoke sholastike. Tomaž Akvinski je sicer jasno razlikoval med moralno, obredom in pravnimi zakoni ter pri tem stalno veljavnost pripisal predvsem prvim, je kljub temu tudi kultne in druge predpisane zakone interpretiral kot obvezne.<sup>0</sup>

3. Za čas, ko je moralna teologija nastala kot samostojna veda pa je značilno, da so svetopisemski izreki bili pogosto uporabljeni samo za to, da so se v naprej izdelana stališča naknadno potrdila z bibličnimi citati. Sveto pismo je sicer pogosto citirano, a je komaj kdaj izvir samostojnega razmišljanja in izpeljevanja. Kako pogosto so svetopisemski citati služili samo za okras, se kaže v tem, da se je preprosto uporabilo citat brez natančne predstavitve vsebine. Posledica je tako bila, da se je morala vse bolj oddaljevala od svetopisemske vsebine, kljub velikemu številu bibličnih citatov.

4. Nezadovoljstvo nad takšno moralno teologijo je pripeljalo do vedno novih poizkusov, da bi moralna teologija bila močnejše pod vplivom svetega pisma. Tako so si v 19. stol za to prizadevali J.M. Sailer in J.B. Hirscher, v 20. stol. pa F.Tillmann in B. Haring. Dela teh avtorjev so v duhu in vsebini prežeta s svetim pismom, vendar se v njih z današnjega vidika kaže določena pomanjkljivost. O težavi, ki jo predstavlja direkten prenos biblične morale v naš čas niso dovolj razmišljali.

Ko gledamo nazaj lahko rečemo, da sta se v preteklosti v odnosu do svetega pisma ponavljali dve napaki: sveto pismo se je uporabljalo bolj po lastnih predstavah in ne po tem, kaj samo misli. Če pa se je že pustilo, da je sveto pismo samo spregovorilo potem se je preveč ustavljalo pri posameznih besedah in ne pri temeljni vsebini. To se je potem tudi prenašalo neposredno na novo situacijo brez upoštevanja takratnega zgodovinskega konteksta. V obeh primerih je težko prišlo do tega, kar je dejansko svetopisemska morala.

Če želimo potegniti nauk iz preteklosti, je jasno, da je potrebno svetemu pismu pustiti da samo spregovori, pri obravnavi etičnih tem. Bolj kot na posamezna mesta se je potrebno orientirati na celoto in povezave ter na stopnjo zavezanosti bibličnih izrekov. Pri tem ni najprimernejše če strmimo po restriktivnih rešitvah. Tudi v primeru, da nek izrek ne moremo razumeti v smislu njegove stroge obveznosti ohranja visoko vrednost. Biblični teksti, lahko pri iskanju pravilne morale na različne načine

<sup>0</sup> Tomaž Akvinski, STh I-II, 99-105 kar zadeva razlikovanje. Kar pa veljavnost moralnih zakonov pa I-II,104,3. Obveznost konkretnih zakonov najdemo v S.th. II-II, 122,4, kjer govori o prepovedi hlapčevskega dela v soboto; II-II, 87,1-3 o zahtevi plačevanja desetine; II-II,86,4 o predpisu žrtvovanja prvorojencev.

povzročijo pozornost, razmislek, pomirijo ali opogumijo, lahko razmislek vzpodbudijo, oslabijo ali pa poglobijo.

## 7.2 VLOGA SP

### *Metodološka in vsebinska pomanjkljivost*

Sveto pismo ni priročnik moralne teologije, tudi ne predstavlja etičnega sistema, ki bi ga lahko aplicirali na vsa področja življenja. Preko **različnih literarnih zvrsti** Sveto pismo pripoveduje **odrešenjsko izkušnjo** Izraela in prve Cerkve – vrh te odrešenjske izkušnje Jezus Kristus.

Sveto pismo ima dvojno pomanjkljivost<sup>0</sup>, kar zadeva direktno aplikacijo v moralni teologiji:

1. **metodološka pomanjkljivost**, ker ne ponuja izdelane argumentacije, ne ponuja nobenega etičnega sistema, ki bi odgovarjal današnjim merilom utemeljevanja. To seveda ne pomeni, da SP nima neke etične argumentacije, ampak da zavzema samo zelo omejen prostor: zelo jasno namreč prevladuje v SP **parenetični** govor: gre za spodbujanje vernika, ki je že doživel nek odrešenjski dogodek, da vztraja v dobrem, da si prizadeva, da bi življenje živel v vsej polnosti.
2. **vsebinska pomanjkljivost** je vsekakor še bolj pomembna. SP ni moralnoteološki traktat. Ponavadi se išče konkretne norme za konkretne situacije. Nujno je zato upoštevati **hermenevtiko**, torej družbeni, kulturni in zgodovinski okvir določenega določila.

### *Dialoška struktura svetopisemskega etosa*

Človek je v Svetem pismu vedno opredeljen v svojem odnosu do Boga. »Dober človek je človek, katerega delovanje je vredno, je človek, ki živi svoje življenje v pokorščini Bogu; grešen človek, moralno šibak človek, ni človek, ki prekrši kakšno določeno normo, ki prelomi določen red, ki ruši vesoljno harmonijo, ampak je človek, ki zavrača pokorščino.«<sup>0</sup> »Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1995, 17.

<sup>0</sup> M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, Portalupi Editore, Casale Monferrato 2004, 84.



nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi *GOSPODA*, svojega Boga, da hodi po njegovih poteh in izpolnjuj njegove zapovedi, zakone in odloke. Tako boš živel in se množil, in *GOSPOD*, tvoj Bog, te bo blagoslavljal v deželi, v katero greš, da jo vzameš v last. Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni; ne boste podaljšali dni v deželi, v katero greš, ko greš čez Jordan, da jo vzameš v last. Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš *GOSPODA*, svojega Boga, poslušáš njegov glas in se ga držiš.« (5 Mz 30,15-20) Smisel človekovega življenja je **odgovoriti na Božji klic**. Sveto pismo je polno neštetihih zgodb, ko Bog kliče različne ljudi, da izvršujejo njegovo voljo. Svetopisemski Bog je naprej Bog, ki kliče k odgovornosti (sklenitev zaveze); razmišljanje o Bogu stvarniku je drugotnega značaja. Temeljna za judovsko ljudstvo je izkušnja izhoda iz Egipta in sklenitve zaveze, šele kasneje pride ljudstvo do spoznanja, da je Bog osvoboditelj tudi Bog stvarnik, da ne more biti drugače. »Bog Svetega pisma ni demiurg, ki ustvarja svet na podlagi večnih idej tako, da ustvari kozmološki red, iz katerega bi dalo povzeti moralni red; je Bog besede, ki predvsem govori človeku preko moralnega apela, v tistem prvem stvarjenju, ki je stvarjenje človeške vesti kot odgovorne. Samo stvarjenje stvari je pojmovana v analogiji z moralnim apelom: stvari začnejo bivati, v kolikor – poklicane od Boga – poslušno odgovorijo njegovi besedi. Ni torej etika mišljena kot podaljšek stvarjenja sveta, ampak je stvarjenje sveta mišljeno po meri etičnega klica in naravnano nanjo.«<sup>0</sup> Iz povedanega jasno sledi, da je za Sveto pismo etična izkušnja prvotna, na njeni podlagi se potem razvije tudi razmišljanje o Bogu stvarniku – etika je tudi končni cilj stvarjenja.

Svetopisemsko etiko ni mogoče omejiti samo na niz zakonov in zapovedi – kot nek moralni zakon, ki bi ga lahko imeli za dokončnega in nespremenljivega za vse pomembne moralne izbire. Velika napaka bi bila misliti, da je starozavezni etos strnjen v zapisu 10 božjih zapovedih (dekalogu). Božji klic vsebuje prav gotovo tudi celo vrsto predpisov in zapovedi – dva zapisa 10 zapovedi, kodeks zaveze, različni liturgični, kulturni in pravni zakoniki. Pomembno je poudariti, da postava, zakonik SZ povzema hkrati moralne, družbene in kulturne predpise – ureja življenje posameznika in

---

<sup>0</sup> M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, 85.

družbe. Rabinska tradicija je v Jezusovem času govorila o 613 zapovedih. Toda izraz »Torah« ima zelo kompleksen pomen. Prvotno je pomenil Božjo voljo za neko odločitev neke osebe v neki posebni situaciji, za katero se je vprašalo duhovnika in on je tudi našel rešitev ali pa se je prišlo do odgovora z nekim preroškim dejanjem. Izraz »Torah« je pomenil tudi vse zapovedi dane Mojzesu; po babilonskem izgnanstvu pa tudi za vse zapovedi, ki so bile postavljene za to, da bi obvarovale Mojzesove zakone proti vedno močnejšim grškim vplivom. Toda najpomembnejši pomen besede »Torah« je označevanje »pentatevha«. Beseda Torah pomeni torej prvotno skup vseh velikih del, ki jih je Bog storil za svoje ljudstvo. Posebnost bibličnega etosa!! **V Božjem delovanju je potrebno iskati in najti zadnjo normo moralnosti.** Bog je dobrotljiv, usmiljen, potrpežljiv – če kaznuje, vedno tudi rešuje in odpušča – daje zastoj, podpira šibke, rešuje zatirane. Biblična shema je pravzaprav: »**kakor jaz – tako vi**«.

## 8. Zgodovinski razvoj starozaveznega etosa

Zgodovina Stare zaveze obsega zelo dolgo obdobje, različna so tudi okolja. Znotraj te različnosti pa najdemo elemente:

- kontinuitete,
- integracije,
- razvoja.

*zgodovinski vidik:* Ker je biblično sporočilo nastalo v določenem zgodovinskem obdobju in na določenem ozemlju, znotraj določenega družbeno-kulturnega okvira, je potreben hermenevitični proces za opis spremenljivk in konstant pri nosilcih in vsebinskih zakladih odrešenjske zgodovine. Upoštevati je tako potrebno človeški, kulturni in jezikovni vidik, v katerem se je rodilo svetopisemsko razodetje (DV 12).

*odrešenjski vidik:* Etika je postavljena znotraj zgodovine odrešenja. Eshatološka perspektiva – ker Bog odrešuje, je človek lahko dober. Milost je pogoj za etiko.

*osebni vidik:* Poleg tega je potrebno upoštevati dejstvo, da nam je resnica posredovana po nosilcih odrešenjske zgodovine, ki se je uresničila na konkretnih osebnostih in je dosegla svoj vrhunec v osebi Jezusa Kristusa. V večini primerov ne gre za etične traktate ali predpise, ampak za konkretne življenjske zglede, iz katerih razbiramo določeno moralno držo.

*komplementarni vidik*: Pokazati je potrebno na stalno in rodovitno prepletanje človeškega izkustva in izkustva vere, božjega razodetja in človekovega odgovora, poznavanje Boga in poznavanje človeka. Tako hkrati nastopata dva spoznavna vira: luč evangelija in človeško izkustvo (GS, 46)<sup>0</sup>. Med obema prihaja do dinamičnega odnosa, ki je stalen, poln sugestij, vprašanj in ki je integriran.

Zgodovinsko-razvojna obravnava ključnih linij bibličnega etosa nam omogoča, da znotraj navdihnutih knjig razberemo dragoceno analogijo za vprašanja odnosa med razodetjem in moralo. Luč razuma in luč razodetja sta hkrati navzoča v Svetem pismu.<sup>0</sup> Zato je težko govoriti o odnosu med naravno etiko in biblično moralo. »Biblične zapovedi in predpisi niso nastali neodvisno, prav tako se niso razvijali in spreminjali neodvisno od moralnih prepričanj, ki so prevladovali v njihovem okolju, kakor se lahko sklepa iz dekaloga.«<sup>0</sup> Tako se je tudi judovstvo moralo prilagajati novim zgodovinskim situacijam.

## 8.1 POLNOMADSKI ETOS

Začetek starozavezne etične izkušnje je v obdobju polnomadskih skupin – gre za tako imenovano zgodovino očakov (1 Mz 12-50). Življenjsko okolje so predvsem velike patriarhalne družine – v ospredju je **krvna pripadnost**, ki posameznika zavezuje k solidarnosti in medsebojni odgovornosti. Osrednja je **vloga očeta**, ki je lastnik vsega imetja, varuh imetja in upravitelj vsega potrebnega za življenje – oče (patriarh) odloča o vprašanih, ki zadevajo življenje v skupnosti – vodi in zagotavlja skupno življenje – je varuh etosa in interpretira zapovedi in prepovedi, ki regulirajo življenje v skupnosti.

Ni velikih razlik med posameznimi člani skupnosti, obstaja sicer neka interna hierarhija: privilegij prvorojenca, obstaja poligamija, slab položaj za nerodovitno žensko, dovoljuje sužnje.

Obstajata dva osnovna zakona:

---

<sup>0</sup> »Sedaj pa ob luči evangelija in človeške izkušnje obrača pozornost vseh na nekatera posebno pereča sodobna vprašanja, ki kar najbolj prizadevajo človeški rod«(GS 46).

<sup>0</sup> S. Bastianel – L. Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, v: T. Goffi – G. Piana (edd), *Corso di Morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Quaderiniana, Brescia <sup>2</sup>1989, 75-173, .

<sup>0</sup> R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 18.

- **obramba integritete skupnosti** – do skrajnosti: krvno maščevanje – izenači se oslabitev življenjske in delovne moči skupine (solidarnost)
- **gostoljubje** – vedno so bili pozorni do tujcev, gost je član družine, družina ga varuje, ščiti (odprtost do tujcev)

Sicer v spremembah bosta ta dva aspekta (solidarnost, odprtost do tujcev) konstitutivni element bibličnega etosa stare in nove zaveze.

Kakšen je bil odnos do domačinov? Polnomadska ljudstva so miroljubna in spravljiva. Spore ki nastajajo med njimi in domačini, rešujejo na podlagi dogovora (1 Mz 12,10-20; 20,1-18; 26, 1-3a. 6-12). Gre za pozitivno držo do kulturnih različnosti, za njihovo spoštovanje.

**Verska izkušnja** v tem času: osebni odnos z Bogom – Bog kot spremljevalec in voditelj, ki ni vezan na določen kraj, ampak na določeno skupino. Skupina na poti, Bog prebiva v šotoru.

V religioznem smislu je Bog prevzel attribute očeta. El je Bog naseljencev (Gn 16,13; 17,1; 21,33; 31,31). Odnos do Boga je osebni odnos. Soodvisnost med človekom in Bogom. Razodevanje Boga se približuje človeku. Odločitev je človekova izbira. Obljuba je prizadevanje božanstva. Človekov odgovor je v kultu. Prevladujoča formula je: » biti z Bogom«, kar podčrta osebni značaj patriarhalne vere.

Zgodovino razumejo kot nomada, ki je na poti po zemeljskem romanju. Vse to skupaj opisuje podobo Boga in podobo človeka. Biti z Gospodom je namen in dinamizem, ki prežema ves biblični etos. Bibličnemu človeku ni lastno, da bi se dokončno ustalil. Tu gre za začetek eshatološke etike. Nomadski etos predstavlja ustvarjalno svobodo v začasni, improvizirani situaciji. V Izraelu je napetost med šotorom in mestom. Med nomadskim in urbanim bivanjem, med prenosnim svetiščem in trdnim templjem. Nomadski duh predstavlja podobo Boga, ki je vedno prisoten, če zaupamo, da je prihodnost njegova, če zaupamo, da smo na poti v smeri skupnosti z njim.

## 8.2 OD POLNOMADSKEGA NAČINA ŽIVLJENJA DO NASELITVE V KANAANU

Na nadaljnji razvoj bibličnega etosa so bistveno vplivali naslednji vidiki: izhod iz Egipta, Sinajska zaveza, dolgo potovanje skozi puščavo in prihod v obljubljeno deželo.

Z izhodom iz Egipta in Sinajem je najtesneje povezan vidik milosti in zapovedi, vidik zaveze. Milost se kaže v dejanjih, ki jih je Bog storil za svoje ljudstvo. Glavna zapoved pa je, da je **Jahve edini Bog**.

Z naselitvijo v Palestini je presežena organizacija znotraj sorodstva in plemena. Prihaja do sprememb na področju ekonomije, kjer vse bolj pomembno vlogo prevzema posest in tip urbane ekonomije.

### *Izvirni nastop Mojzesove skupine*

Bog razodene svoje ime – Jahve – ob izhodu iz egiptovske sužnosti. Ime Mojzesovega in izraelskega Boga je na začetku dekaloga (2 Mz 20,2; 5 Mz 5,6). Osebni značaj Jahveja povzame in poudari elemente, ki so jih že pripisovali Bogu v času nomadskega načina življenja. Toda on je Bog, ki ljubi dobro in ga naredi kot prvi za človeka. V razodetju se kaže dialoška odločitev Boga, želja po zavezi – pojavi se tipično svetopisemska shema: **klic – odgovor**. Bog je prisoten z namenom, da motivira in ratificira etično zakonodajo, celotne stare zaveze (2 Mz 20,22-23; 33; 3 Mz 17-26). Izhod iz Egipta je kraj Jahvejevega razodevanja. Božja transcendenca se razodeva skupaj z njegovo intimno navzočnostjo in njegovim konkretnim zgodovinskim delovanjem.

Jahve je različen glede na druga božanstva. Njegova aktivnost se direktno nanaša na usodo ljudstev in posameznikov. Etos ne izhaja iz nekega »naravnega zakona«, iz neke nespremenljive resničnosti, ampak iz konkretnega zgodovinskega odnosa med Bogom in njegovim ljudstvom. Jahve je gospodar zgodovine, zato je Jahve tisti, ki kaže pot, po kateri naj človek hodi.

## *Mojzesova zaveza*

Pojem *berit* se je uvedel med X. in VIII. stol. označuje vzajemnost dolžnosti, odnos oz. zavezo. V sinajski zavezi gre za dvojni vidik in sicer za Jahvejevo pobudo in odgovor, ki ga Jahve pričakuje od ljudstva.

Medčloveška solidarnost, ki je bila že navzoča v polnomadskem etosu, je sedaj postavljena pod Božjo avtoriteto. Na Sinaju pride do združitve elementov pred dekalogom in posebnimi jahvističnimi zapovedmi. Stara etična modrost je interpretirana z zapovedjo vere v enega Boga. Dolžnost priznati Jahveja kot edinega Gospoda je eksplicitno zahtevana od Izraela (to je prva zapoved!) skupaj s prepovedjo delati si podobe (2. zap.) in drugimi osnovnimi pravili socialnega življenja. Ves biblični etos je zaznamovan s stavkom: »vi boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog«.

### **Exkurs: Dekalog<sup>0</sup>**

Dekalog je beseda svobodnega Boga, ki osvobaja, svobodnemu in odgovornemu človeku. Ni neka legalna, pravna norma, ki bi jo bilo možno razumeti v smislu materialne norme, ne da bi se pri tem upoštevala svobodnega namena človeka. Ne gre za nek kompletni kodeks človekovega obnašanja.

Deset zapovedi velja kot jedro etosa postave. Zato zaradi svoje neverjetne zgodovine in učinkovitosti zahteva posebno obravnavo. To se zdi toliko bolj potrebno, kolikor danes deset zapovedi v Cerkvi doživlja renesanso in se kaže kot neverjetno aktualno.

#### *a. Nastanek dekaloga in njen teološki pomen*

Tekst dekaloga je posredovan na dveh mestih: 2 Mz 20,2-17 in 5 Mz 5,6-21. V obeh primerih je postavljen v kontekst zaveze na Sinaju oz. Horebu. Kraj razodetja in dejstvo dvojnega poročila postavlja vprašanje izvora dekaloga. Pri tem je potrebno razlikovati med zgodovinskim in teološkim vidikom, da bi se izognili nerazumevanju in okrajšavam. Pod zgodovinskim vidikom se ponuja razprava o nastanku, pod teološkim pa o vsebini.

#### *1. Nastanek dekaloga*

---

<sup>0</sup> H. Weber, *Teologia morale generale*, 35-44. J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 39-42.

a) V okviru eksegeze je danes obče sprejeto, da je dekalog nastal v kasnejšem obdobju kraljev in ne v času prehoda čez puščavo. Opis nastanka dekaloga na Sinaju se razume kot teološko motivirana razlaga kasnejšega obdobja.

b) Opuščena je tudi teza, ki je bila v starejših raziskavah dekaloga pogosto prisotna, namreč da je obstajal stari dekalog, ki je služil kot osnova za oba nam posredovana teksta, ki sta nastala z določenimi dodatki in spremembami v daljšem časovnem obdobju. Danes se vse bolj nagiba k mnenju, da je dekalog nastal v 8 oz 7 stol. pred Kristusom iz že prej obstoječih zapovedi, ki so bile potem predelane v sedanjo obliko. O tem, da so najverjetneje pred dekalogom obstajala različna besedila, priča različen stil delov dekaloga. Posamezne zapovedi niso stilistično enako formulirane. Tako imamo pozitivno obliko zapovedi sobotne in spoštovanja staršev, medtem ko so ostale zapovedi oblikovane v negativni obliki.

c) Od obeh nam posredovanih tekstov, je veljala različica iz 2 Mz za starejšo, danes pa se zagovarja tudi tezo, da je starejše besedilo iz 5 Mz. Tekst v 2 Mz naj bi bil predelava teksta iz 5 Mz in kasneje prenesen v sicer starejšo 2 Mz. Čas tega prenosa je postavljen v čas končne redakcije Pentatevha. Zadnji redaktor naj bi prenesel tekst naprej, ker naj bi bil prepričan, da bi bila tako pozna omemba dekaloga neustrezna pomembnosti tega temeljnega teksta Postave, zato je dekalog prenesel že naprej. Če se bo to gledanje v eksegezi še naprej utrdilo, bo to imelo še bolj poudarilo pomen dekaloga v Pentatevhu.

## *2. Teološka vsebina*

Teološka vsebina izhaja iz dveh dejstev: iz povezave dekaloga z razodetjem Boga na Sinaju in iz povezave dekaloga z zavezo med Jahvejem in ljudstvom.

a) Iz povezave dekaloga s teofanijo je mogoče sklepati na idejo o Božjem izvoru dekaloga. Kakršnakoli je že bila zgodovina dekaloga je za nekoga, ki je verjel v Jahveja samo po sebi umevno, da je on avtor zapovedi. Jahve ne želi, da bi bila sobota razvrednotena, da bi se bližnjega ubilo ali da bi razpadel zakon. Hkrati pa je tudi jasno, da etika spada v razodetje in da gresta etično izkustvo in izkušnja Boga nerazdružljivo skupaj. Jahve ni samo Bog kulta, kot je to zlato tele, ki je zadovoljno, če se mu izkazuje čast. Bog, ki ga ni ustvaril človek, razodeti Bog postavlja zahteve, ki zadevajo celotnega človeka in s tem tudi njegovo etično obnašanje. To povezavo lahko najdemo v sami strukturi zapovedi, ko sta zapoved o kultno-religioznem

ravnanju in etičnem ravnanju imenovana v isti vrsti in tudi obe kot od Boga zahtevani. Boga, ki se razodeva, vernik izkuša tudi kot Boga, ki ima svoje etične zahteve. Končno pa povezava s teofanijo kaže tudi na odlično mesto, ki ga ima dekalog v razodetju. Zaradi povezanosti z najvišjo obliko božje resničnosti dobi dekalog sam svoj zadnji in najvišji pomen.

b) Povezava med dekalogom in zavezo ne predpostavlja, da se je v zgodovini Izraela dejansko zgodila zaveza, v kateri je dekalog nekakšen dokument te zaveze med Bogom in Izraelom, ali kot pogodbeni tekst za oba partnerja. Neodvisno od teh dogodkov, ki so danes eksegetsko dvomljivi, ostaja dejstvo, da je dekalog v Svetem pismu postavljen v okvir teologije zaveze, to pomeni, da je postavljen v kontekst tiste predstave, po kateri je Jahve sam iskal posebno skupnost z Izraelskim ljudstvom in to skupnost tudi utemeljil.

i) S tem se tudi tu najprej kaže, drugoten in posledični značaj etosa. Zapovedi niso izolirane in abruptno *ex abrupto* postavljene zahteve, ampak izhajajo iz božjega dejanja samega, kakor je to v tekstu samem eksplicitno rečeno. Pred vsako zahtevo, ki se postavlja, stoji spomin na vlogo Boga, ki odrešuje in osvobaja Izrael: »Jaz sem Jahve tvoj Bog, ki te je izpeljal iz Egipta«. Zapovedi imajo tako kvaliteto odgovora, ki je seveda neizogiben. Izrael mora zapovedi izpolnjevati, če noče izgubiti milostne naklonjenosti Boga. Izhod iz Egipta in dekalog sta v medsebojni povezavi in morata tudi vedno biti interpretirana iz te povezave. S tega stališča se zato zdi nesprejemljivo sklicevanje na dekalog, ne da bi prej spomnili na izhod iz Egipta. Ta spomin spada k razumevanju dekaloga, in pomaga k temu, da tudi kratka oblika dekaloga pripomore k bistvu razumevanja krščanske etike. Krščanske etike se ne da razumeti izven konteksta svobode in zahtev, osvoboditve in ohranitve, evangelija in zapovedi.

ii) Naslednja posledica, ki izhaja iz odnosa dekaloga do zaveze, je tako temeljni socialni značaj zahtev, s čimer se ponovno potrjuje to, kar je za etos postave bilo že rečeno. Zapovedi dekaloga ciljajo na obrambo tistih dobrin, ki so posebnega pomena za skupnost. Tako v 6. zapovedi npr. ne gre za individualne vrednote seksualne integritete posameznika, ampak za družbeno dobrino zakona.

iii) Na poseben način povezava dekaloga z zavezo spominja na omejen značaj dekaloga. Dekalog, ki je mišljen za skupnost, vsebuje temeljno, vendar istočasno tudi enostavno moralnost. Ne imenuje nobenih visokih zapovedi, ampak prinaša



minimalne zahteve. Postavljena je tista zadnja meja, preko katere človek ne sme stopiti, kakor hitro pa jo prestopi stopi na področje smrti, izgubi tudi življenje v zavezi in pade iz skupnosti z Jahvejem.

### 3. Štetje in razdelitev

a) Nesporno je, da je število deset v sv. pismu izbrano zavestno. Število deset pomeni v stari zavezi zaokroženo celoto in je priporočljivo tudi iz praktičnih razlogov memoriranja.

b) Kar zadeva štetje poznamo različne oblike oštevilčenja zapovedi glede na različno pojmovanje prepovedi o delanju podob. V zahodnih Cerkvah jo običajno ne upoštevamo kot samostojno zapoved, ampak je združena s prvo ali pa opuščena; da bi prišli do desetih zapovedi, je potem zapoved »ne poželi« razdeljena v dve samostojni zapovedi. V pravoslavni Cerkvi in pri kalvinistih pa je »ne delaj si rezane podobe« upoštevana kot druga zapoved, »ne poželi« pa je deseta zapoved.

b) Razlike so vidne tudi pri razdelitvi zapovedi na dve tabli. V judovski tradicije je odločilna meja potegnjena po zapovedi, ki določa odnos do staršev, ki je poleg tega imela še peto mesto. Tako sta torej obe tabli imeli enako število. V krščanstvu pa je običajno zarezala po sobotni zapovedi in temu ustrezno razlikovanje med tremi zapovedmi, ki se nanašajo na Boga, in sedmimi, ki se nanašajo na bližnjega. Ta delitev, ki verjetno gre nazaj do Avguština (*Contra Faustum* 15,7), ne ustreza popolnoma bibličnemu izročilu. Po svetopisemskem prepričanju vključuje zapoved sobote tudi že obveznosti do bližnjega, medtem ko zapoved do staršev še enkrat omenja dolžnosti, ki so religiozne narave. Pri protestantih pa ni tako redko, da je narejena meja med prvo zapovedjo in ostalimi, kar posebej izpostavlja dejstvo, da predstavlja ostalih devet zapovedi samo podrobno razlago prve temeljne zapovedi.

#### b. Nadaljnji razvoj

##### 1. V bibličnem judovstvu

V Jezusovem času je dekalog veljal za eno od važnejših bibličnih mest in je bil del vsakdanje molitve. Kmalu po tem pa je iz kroga vsakdanjih molitev izginil, verjetno zaradi spopada z judovskimi »heretiki« v diaspori, ki so zato, da bi lažje živeli s pogansko večino, zagovarjali, da od vse Postave zavezuje le dekalog. Če bi ga še naprej uporabljalo besedilo pri vsakdanjih molitvah, bi bila nevarnost, da bi se zreducirala judovska religija samo na dekalog.

## 2. V novi zavezi

a) Dekalog ima pomembno vlogo v času nove zaveze. Sicer ni v celoti naveden v nobenem od novozaveznih spisov, vendar pa najdemo posamezne zapovedi in dele letih tako v evangelijih (Mt 19,18s.) kot v pismih (Rim 13,8s.). V 1 Tim 1,9s. najdemo pa skoraj v celoti ponovljene zapovedi, sicer v jezikovno povsem novi obliki, kajti gre za naštevanje tistih, ki so zapovedi prestopili.

b) Citati dokazujejo neverjetno svobodo, ko gre za ravnanje s tekstom desetih zapovedi. Tam, kjer se omenja več zapovedi, se kažejo vrzeli ali tuji dodatki, ali pa je citirano v drugačnem vrstnem redu. Pri samih zapovedih se pojavi občasno skrajšana oblika. Predvsem pa je vidno novo razumevanje zapovedi. Vsebina je razširjena in naravnana predvsem na ljubezen do bližnjega.

i) Težnja po razširitvi zapovedi se posebej kaže v nekaterih antitezah govora na gori. V govoru na gori so namreč zapovedi predvsem 5 in 6. vzrok za razširitev nadaljnjih zahtev. »Slišali ste, jaz pa vam pravim«. Besedilo starozaveznih zapovedi velja kot prehodna manifestacija božje volje, ki jo je potrebno dopolniti z novim navodilom. Ne samo, da se je potrebno izogniti ubijanju, ampak tudi jezi. Ne samo, da se je potrebno izogniti ločitvi, ampak že ločitvi v srcu. Včasih pa se ima vtis, da so zapovedi razumljene v širšem smislu, kot je to npr. v citiranju 1 Tim 1,9-10, kjer ni na seznamu prestopnikov šeste zapovedi omenjen samo, kdor prelomi zakonsko zvezo, ampak vsak nečistnik. Pri osmi pa ne samo tisti, ki krivo prisega, ampak lažnivci nasploh.

ii) Naravnost zapovedi na ljubezen do bližnjega zadeva zapovedi iz druge polovice, vendar so le te na drugačen način interpretirane: Njihova vsebina in njihov cilj ni zgolj v izogibanju nepravilnosti, ampak dokaz ljubezni. Tako dobesedno Rim 13,9: »Kajti zapovedi... lahko strnemo v en stavek: ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.«

## 3. V krščanstvu

a) V prvem obdobju je mogoče zaznati določen korak nazaj. Nobena od zapovedi se ne zanika, ampak se vedno znova sklicuje nanje kot na zavezujoča navodila. Dekalog kot tak je citiran. Vendar pa v cerkvenem oznanilu in nauku ne igra nobene odločilne vloge. Zaradi določene zadržanosti v odnosu do judovstva, se ga pogosto raje prikazuje kot naravna moralnost: te zapovedi naj bi bile za vse ljudi zavezujoče in tudi vsi jih lahko poznajo. Kakorkoli je to sicer lahko res, je zaradi takega gledanja eden

od bistvenih vidikov zapovedi tonil v pozabo in sicer teološki kontekst dekaloga, ki predpostavlja človekovo naravnost k Bogu.

b) Močnejše upoštevanje dekaloga najdemo v zgodnjem srednjem veku v povezavi s pokristjanjenjem Germanov, v katerem se je spet bolj obširno posegalo po Stari zavezi. Znotraj teh tendenc postane dekalog osrednjega pomena pri oznanilu in nastopa enakovredno poleg vere in Očenaša. S tem pa se dotakne neposredno strukture in delitve krščanske etike in skoraj popolnoma izpodrine do takrat znano shemo, ki je delila etiko na kreposti in slabosti. To še posebej velja za katehezo, kjer je do tega razvoja prišlo v zgodnji sholastiki. V teološki etiki se to začne dogajati komaj v času, ko zacveti visoka sholastika, vendar se v njej dekalog ni uveljavil kot izključni princip delitve. Kljub temu pa je dekalog pomenil tako bistveni sestavni del krščanske etike vse do začetka novega veka, da so se ga tudi reformisti držali in njegov pomen za kristjane tudi poudarjali.

#### *K današnji uporabi*

a) Z ozirom na takšno tradicijo bi bilo zelo čudno, če bi dekaloga v krščanskem oznanilu ne uporabljali več. To bi bilo toliko bolj žalostno v času, ko si deset zapovedi pridobiva nove simpatije zaradi raziskav in spoznanj glede judovskih korenin krščanstva.

b) Pri uporabi dekaloga bi ne smel manjkati teološki okvir. Pri tem se misli predvsem na odrešenjsko in osvobajajočo moč Boga, ki je pred vsako zapovedjo. S tem se namreč tudi za posamezne zapovedi pokažeta dve perspektivi: Pri vsaki zapovedi se izpostavi odnos do življenja in do svobode. Vsaka zapoved želi omogočiti življenje in ga varovati. In vsaka zapoved varuje in zagotavlja svobodo. To je mogoče pokazati tudi pri tistih zapovedih, ki se zdi, da omejujejo naše življenjske možnosti in svobodo, kot je to pri šesti zapovedi.

c) Pri vprašanju veljavnosti zapovedi je potrebno spoštovati njihovo izvorno besedilo. Bilo pa bi popolnoma neprimerno, če bi se ustavili pri tem. Poizkus, kako zapovedi aplicirati na nove razmere in na nova dejstva, je za pozdraviti, saj to srečamo že v novi zavezi. Takšen nadaljnji razvoj je za pozdraviti in ga je potrebno vedno na novo uveljavljati. Kar je na ta način najdeno v zvezi z novimi zahtevami, se ne da dokazati s prazvorno dobesednostjo, ampak je razumljen tako, kot tudi v svojem najglobljem pomenu je, kot živa beseda, ki nas vodi do vedno novih okvirjev in do vedno novih

uvidov. Pod tem vidikom je dekalog eden od najbolj plodnih etičnih tekstov človeštva nasploh.

Sedaj pa se vrnimo nazaj na zgodovinski pregled oblikovanja starozaveznega etosa.

### *Čas pred monarhijo*

Čas Izraela, ko je že v Palestini, a še nima svoje države, gre za obdobje od Mojzesove smrti do sodnikov. To je čas socialne transformacije. Prišlo je do postopnega *združevanja plemen*. Izkušstvo biti ljudstvo. Pojmovanje družine kot Jahvejeve družine, se je preneslo na vse rodove ter tako postalo združevalna sila. Izraelsko ljudstvo je postalo Jahvejevo ljudstvo, ki je v občestvu z njim. Gre za izkušnjo Boga kot očeta in Jahvejevega ljudstva, ki določa celotno izkušstvo izhoda iz Egipta in Sinajsko zavezo.

Drug pomemben vidik tega obdobja pa je izkušnja karizmatičnega voditelja (*teokratična izkušnja*). Različni sodniki se niso imeli za Izraelske kralje, ampak so pokazali sposobnost kako osvoboditi rodove iz situacij nasilja v moči Jahvejevega duha, ki je edini pravi kralj, v teokratičnem smislu. Prehod iz rodovne strukture na državno strukturo pa povzroči tudi globoke spremembe na področju etosa.

Tretji vidik je konfrontacija med jahvizmom in nomadsko strukturo. *Strah pred Jahvejem* je osnovna struktura bibličnega etosa. Ta podpira in pospešuje čut za transcendenco in ustrezen odgovor človeka. Imamo opraviti z odnosom med notranjim svetom in formulirano zapovedjo. Zunanji zakon se predstavlja v službi dozorevanja vesti, bolj se poudarja ponižnost pred Bogom (v nomadski kulturi je bil Bog zelo domač, sedaj pa je v ospredju njegova vzvišenost). Občestvenost z Jahvejem se izraža kot *hesed*, prijateljstvo in solidarnost in kot *emet*, kar pomeni stabilnost in trajanje. Na mesto zaupanja vase in v svoje moči ter neodvisnosti (nomadska kultura), stopijo zaupanje v Jahvetovo moč, poslušnost njegovi volji, priznanje njegovi velikodušnosti in čaščenje Boga. Nomadski ideali so torej deloma zamenjani, deloma pa obogateni. Npr. Sisera, ki je našel zatočišče v šotoru nomadinje Jaele, je bil ubit, čeprav je bilo to v nasprotju z nomadskim pravilom, da ima gost svobodo in da ga je potrebno braniti (prim. Sod 4,18-21; 5,24-31). To njeno gesto je ljudstvo slavilo, saj je sedaj prvo pravilo pokorščina Jahveju in boj proti njegovim sovražnikom. Ker pa je Izrael »Jahvejevo ljudstvo«, je napad na Izrael pravzaprav napad na Jahveja. Pri tem pa mora Izrael zaupati v Božjo moč in ne v lastne moči. Pride tudi do spremembe pri

druge temeljnem nomadskem pravu: »krvno maščevanje« ni več nujno, zamenja ga lahko denarna odškodnina. Maščevanje je prepuščeno Jahveju.

Četrti pomemben vidik v tem obdobju je konfrontacija med jahvizmom in kanaanskimi religijami. V tem obdobju je prvič v zgodovini prišlo do problema identitete etosa v Izraelu. Rezultat je sprejetje etosa drugih na podlagi modrega razlikovanja prerokov. Izraelski etos pokaže sposobnost soočenja s tujimi vplivi, ne da bi pri tem izgubil svojo identiteto.

Peti vidik zadeva vero Izraelcev v pred-državnem obdobju. V tem času je bil predvsem kult sredstvo, s katerim je Izrael ohranjal in gojil svojo skupnost z Jahvejem. Tako so sprejeli kanaanska kulturna središča kot svetišča Jahveja, poleg tega pa so postavili še nova svetišča (Prim. 1 Sam 1-3). Oblikovale so se duhovniške in levitske rodbine. Vsak družinski poglavar pa je imel pravico, da določi obliko žrtvovanja. Tako so se žrtvovale različne stvari od živali. Preroki so zavzeli kritična stališča proti zlorabam, ki so povezane s kultom. Kult pa je doživel tudi določen proces poduhovljenja (Gn 15,6). Vsako leto so trije veliki romarski prazniki (Pasha - Velika noč, Binkošti in praznik prvega dne v sedmem mesecu - spravni dan), ki jih je Izrael prevzel od prvotnih naseljencev. To kaže na to, kako se je Izrael prilagodil in sprejel tiste elemente, ki so izražali veselje in radost do zemlje v svoj religiozni kontekst. Spremenil jih je v praznike, ki so posvečeni Jahveju, stvarniku vseh sadov po človekovem delu (Lev 23). Kult je del odgovora na Gospodovo besedo obljube in odgovora. Podobno se je na bolj splošen način zgodilo tudi z etosom. Zapovedi in zakoni, ki so se s časom izčistili, so postavljeni v sinajski kontekst, vključeni torej v okvir odrešenjske zgodovine. Povezava med kultom in zgodovino ima za posledico, da se v kultu obhaja odrešenjsko delovanje in delovanje Boga, ki blagoslavlja. Izrael se srečuje in zahvaljuje Bogu, ki jim je pomagal pri izhodu iz sužnosti in ki blagoslavlja njihovo zemljo. To pa pomeni, da je bivanje potrebno sprejeti kot stalno zahvaljevanje tako za naravo kot za konkretno zgodovino. Pomeni razumeti bivanje kot liturgijo v svetem in profanem brez nasprotovanja, brez ločevanja.

Šestič gre za pravo (jus) in pisno določitev zakona, kajti nomadsko pravo ni bilo več ustrezno glede na novo strukturo odnosov. V času pred monarhijo so pravo namreč sprejeli od Kanaancev, prepleteno s pravom starega Orienta. Poleg življenjskih norm in norm obnašanja, ki so bile zapisane v apodiktičnem (prepričevalnem) stilu in urejene v serije po deset ali dvanajst zapovedi, so sprejeti tudi načela prava v

kazuističnem stilu, ki obravnavajo posebna pravna vprašanja (2 Mz 20,24-23,19). Sem štejemo tudi naslednje primere: o telesnih poškodbah (2 Mz 21, 18-26); talionsko načelo z retributivno pravičnostjo (21,23-25); o bodljivih volih in odprti kapnici (21, 28-35); o tatvini in ognju (21,37); o nepristranski sodbi (23,1-9).

V tem obdobju prehoda lahko opazimo vitalnost idej, s katerimi Izrael prihaja v Kanaan, čeprav niso brez negotovosti in kontradikcije. Osrednja ideja je Božje kraljevanje in občestvo z Bogom ter njegovo delovanje v življenju ljudi kot posameznikov in kot skupine. V zelo občutljivi in odločilni situaciji uspeva Izraelu s pomočjo kritične integracije in sprejetjem tujih vplivov ohraniti in prenesti sinajsko izkušnjo v palestinsko okolje. Ko se življenjski slog in pa socialni odnosi radikalno spremenijo najdeta izkušnja vere in morale svoje nedotakljivo mesto, ki jima omogoča še naprej praktično uresničitev in ponotranjenost. Pomembnost kulta in pa sprejetje pravnih elementov iz kanaanske pravne prakse, pomeni obogatitev glede na polnomadsko dediščino, tudi če gre za vidike, ki pomenijo nastavek za bodočo kultno in liturgično ozkost.

### 8.3 OBDOBJE KRALJEV

Z izvolitvijo Savla za prvega izraelskega kralja pride do ogromnega premika v zgodovini naroda, ki ima kulturne, družbene, politične in verske posledice – vse to pa seveda vpliva tudi na etos in na etiko. Spremembe zaznamuje tako premik od agrarne družbe k ubrani družbi, kot tudi premik od klanske ureditve k pravi državni ureditvi – vse to prinaša tudi nove okvirje in nove izzive za etično-religiozno identiteto izraelskega naroda.

Dva temeljna impulza določata v tem času biblični etos:

- a) **institucija kraljestva in njen vpliv**
- b) **preroštvo**

Kralj in prerok predstavljata v zgodovini izraelskega ljudstva dva pola, med katerima se ustvarja neka rodovitna napetost.

#### *Zgodovinski poudarki in kulturne spremembe*

David uspe, da se predstavi kot naslednik in nosilec pravic in dolžnosti starih kanaanskih kraljev, s tem da privzame tudi duhovniške funkcije (1 Mz 14,18-20; Ps

110,4). Sprejmejo se kanaanske navade, s tem pa se odpre tudi pot k sinkretizmu, k združevanju javistične tradicije in kanaanskega kulta. Želi se preprečiti napetosti med Izraelci in Kanaanci. Prvo obdobje kraljev je zaznamovano s pacifizmom in razumevanjem med narodi, ki pospešujeta držo tolerantnosti in sodelovanja.

Simbol enotnosti predstavlja Jeruzalem, kjer izgradnja **templja** (Salomon) predstavlja pomemben premik v verovanju izraelskega naroda. Ker pa je temelj združen s kraljevo palačo, daje vtis državnega svetišča – svetišče je bilo last kraljeve dinastije. Tako se lokalizira navzočnost Boga Jahveja, poudari se pomen svetega kraja. Premik od svetega šotora je očiten. Provizoričnost zamenja stabilnost, **potovanje** zamenja **statičnost**. Dimenzija potovanja začne izgubljeni svoj religiozni pomen – Jeruzalem postane božje prebivališče. Vendar pa preroki vedno znova opozarjajo na prvotni pomen Jahvejeve navzočnosti – Bog z nami.

V času kralja Salomona pride tudi do močnih vplivov ostalih kultur na izraelski etos: predvsem različne oblike modrostnih izrekov najdejo mesto v bibličnem svetu. Te nove oblike modrostnih izrekov so potrebne zaradi novega urbanega načina življenja, katerega ne morejo pokrivati stare nomadske navade in običaji – tukaj se Izraelci inspirirajo pri sosednjih narodih. Postopoma so razne modrostne izreke integrirali z močno etično zaznamovano vero v Boga Jahveja (združitev **etične religije** in **modrostnih izrekov**).

Za obdobje med letoma 931, ki predstavlja razkol (1 Kr 12), in 750, ki označuje začetek asirske nadvlade, je predvsem za mesta značilen porast sinkretizma. Salomon sam gradi templje tujim bogovom in dovoljuje svojim ženam, da častijo tuje bogove (1 Kr 11,7-8). Vse to zaradi mirnega sožitja z kanaanci in ostalimi ljudstvi na ozemlju njegovega kraljestva. Na podeželju traja zvestoba kulta Jahveju dlje, vendar se tudi tu pojavijo določene sinkretistične tendence. Državna religija ostane jahvizem, vendar z mnogimi primesmi kanaanskih kultov (Oz 4, 12-14). To dejstvo izzove strogo in netolerantno držo do Kanaana (elohist in devteronomist). Do verskega prečiščenja privede šele Jozijeva reforma po prihodu iz babilonske sužnosti.

Kraljevska institucija doseže pomembne rezultate na literarnem področju z zgodovinskimi deli in z velikimi sintezami o izvoru Izraela. Na področju prava nastane v tem času »knjiga zaveze« (2 Mz 20,24-23,19); Protodevteronomij (5 Mz 4,44-11,32; 12; 14-16; 27,1-10; 28,1-68). Ta dela se lahko primerjajo s starimi

orientalskimi knjigi, ki so znane kot kraljevsko pravne knjige. Zbrana je tudi modrost ki so se jo učila na dvorih (Preg 10-22,16).

### *Religiozno pojmovanje in pomen kraljestva*

Vzpostavitev kraljestva zahtevajo tako zunanje okoliščine kot tudi notranje poenotenje 12 izraelovih rodov. Vloga kralja se prilagaja vlogi kraljev v sosednjih narodih, pa vendar se izpostavlja tudi posebnost izraelskega kralja – Vloga kralja je neločljivo povezana z načinom, kako Jahve vlada, torej vladati mora s pravičnostjo. Jahve je pravzaprav edini pravi kralj – Izraelski kralj je »Jahvejev maziljenec«. Izrael ne pozna ideje o božanskosti kralja – kralj nima božjih atributov. Kralj pa je odgovoren za družbeno življenje in poseblja božjo pravičnost – kralj je poklican, da skrbi za **uboge** in zapostavljene (Ps 72,4.12; Prg 29,4). Kralj je nazadnje podvržen sodbi prerokov in njihovi kritiki. Omejitev njegove oblasti prihaja iz osnovne izkušnje svobode iz obdobja polnomadske kulture in iz protojahvista (1 Sam 8,11; 19-22; Sod 8, 23; 9,8-15). Monarhija v Izraelu ni bila nikoli stvarnost, ki bi se lahko razvijala brez omejitev in brez vsakršnega nasprotovanja in to zaradi verskih in socialnih motivov.

Dva parametra določata merila kraljevanju: kraljevanje Boga in občestvenost z njim. Prvo merilo zagotavlja, da je kralj le administrator – upravljavec in ne lastnik ljudstva. Drugi pa ga nagovarja, da služi ljudstvu zaveze, da omogoča in gradi solidarnost, pravičnost in mir.<sup>0</sup>

### *Etične vzpodbude monarhije*

Razvoj mestnega načina življenja in trgovine vpliva na običaje in navade, ki se vse bolj **posodablajo**, kar pa prinaša včasih zelo boleče posledice, saj vnaša razdor v tradicionalno solidarnost – vedno bolj se zatira šibkega med ljudstvom. Prav tako tudi mednarodno sodelovanje predstavlja nevarnost postopne **asimilacije** kulturnim, religioznim in etičnim standardom sosednjih narodov – nevarnost možne **izgube identitete Božjega ljudstva**. »Osnovno etično vprašanje postane, ali je dovoljeno

---

<sup>0</sup> »Kraljevstvo v Izraelu ni bilo nikoli stvarnost, ki bi se lahko uveljavljalo brez mej in brez kakršnega koli nasprotovanja, in to hkrati zaradi religiozni in družbenih razlogov. Dva parametra, ki presojata zemeljsko kraljevanje, sta ista, kot smo ju že prej srečevali: Božje kraljevanje in skupnost z Njim. Prva ima za posledico, da je **kralj administrator**, ne gospodar ljudstva; druga pa mu daje glavno nalogo: **služiti ljudstvu zaveze**, izgraditi solidarnost, pravičnost in mir.« (S. Bastianel – L. Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, 99)



pospeševati razvoj države in družbe na isti način, kot se to dogaja v ostalih kraljestvih, ali je zahtevana zvestoba drugim načelom in, če je tako, katera so ta načela in kdo jih določa.« (NdTM 773). To zadnjo plat so še posebej radikalno izpostavljali preroki. »Vera v to, da je dežela pravzaprav Božji dar, izključuje vsako prakso, ki bi onemogočala enakopravnost pri razdelitvi ozemlja in pri uživanju pridelkov.« (ibid).

Kraljestvo se izkaže kot **porok pravičnega etosa**, tistega etosa, ki je zvest nomadski tradiciji. Kljub vsem novostim ostaja neka kontinuiteta z izvornim bibličnim etosom. Pride tudi do prečiščevanja – npr. sedaj na bolj miren in nenasilen način rešujejo konflikte z ostalimi narodi.

### *Jahvistična religija in strukturacija etosa*

Poglejmo si glavne duhovne tokove, ki obstajajo v dobi kraljestva in ki bistveno vplivajo tudi na prihodnji razvoj bibličnega etosa<sup>0</sup>:

a) **konzervativna drža**: želijo ostati zvesti nomadskemu idealu življenja, ne želijo se preveč prilagajati novemu načinu življenja – v glavnem so to živinorejci, ki jih nov način poljedelstva in prilagoditev na nov kulturni kontekst ne zanima. V glavnem so na tej liniji preroki, npr. živinorejec Amos. Primer takega načina življenja so **Rehábovci** (prim. Jer 35). Ne pristajajo na nov način življenja, ampak vztrajajo pri nomadskem načinu, prava domovina za njih je puščava. »Ne pijemo vina; kajti naš praded Jonadab, Rehabov sin, nam je zapovedal: Ne pijte vina, ne vi ne vaši sinovi na veke. ne zidajte hiše in ne sejte semena, ne zasajajte vinograda in ga ne imejte, temveč vse svoje dni prebivajte v šotorih, da boste dolgo živeli na zemlji, na kateri ste le gostje.« (Jer 35,6-7) Nevarnost takega gibanja je **getoizacija**, sekta, ki se želi ločiti od sveta; po drugi strani pa kaže na neke **trajne vrednote**, ki jih Izraelci ne smejo pozabiti – gre za konstantno kritiko pred prevelikim prilagajanjem.

b) **magična drža**: v nasprotju s prvim bolj duhovnim gibanjem se vedno bolj razvijajo tudi različne magične prakse, ki so povezane s kultom **rodovitnosti**, ki je bil značilen za sosednje narode. V tej drži se kaže iskanje garancije in sigurnost za lastni obstoj, želja po poznavanju, gospodovanju in usmerjanju velikih življenjskih sil. Gre za verovanje v avtomatično moč besed blagoslova oz. prekletstva. Če želimo tudi tukaj najti nekaj pozitivnega, je to, da jahvistična religija ne sme zapasti v dogmatično abstraktnost, ampak se mora zavzemati za konkretno družbeno pravičnost.

---

<sup>0</sup> S. Bastianel – L. Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, 102 sl.

c) **kulturna drža**: gre za srednjo pot med sinkretizmom in magično držo. Sprejmejo se različni kanaanski običaji, ki so skladni z jahvistično religijo. Postopoma se tako vsi kulti obračajo na Jahveja. Gotovo taka kulturna drža ni brez nevarnosti. Prva je ta, da se sedaj ljudje čutijo podvrženi moči zvezd in bogov, katerih jih je Jahve pred tem osvobodil. Druga pa je ta, da se vedno bolj poudarja pomen postave, v kateri se kaže Božja volja. V zakonih Bog prihaja v svet in kaže svojo moč nad ljudmi. Kulturni zakoni temeljijo na tem, da vse pripada Jahveju – vsakdanje življenje in delovanje spada na področje postave. Celotna postava velja kot konkretna razpoložljivost božji volji. Vidno delovanje postane odločilno – pravični postane pobožni. Pomembna je torej etična dimenzija! Ps 15; 25 – Pred vstopom v tempelj je pomembno pravično življenje.

č) **religiozno-nacionalna drža**: odločilna je vera v **izvolitev**. Začetek narodne zgodovine je poklic Abrahama. Spodbuja tudi pričakovanje Božje pomoči pri izgradnji lastne države. Skušnjava, da bi Božji blagoslov enačili z nacionalno veličino.

d) **modrostna drža**: gre predvsem za kulturo intelektualcev. Od 7. stol. pr. Kr. naprej modrost postane splošno razširjena (ne samo za vzgojo v višjih krogih). Modrost označuje vse bolj univerzalni karakter – velja za vse ljudi. Poleg tega jo zaznamuje tudi antropološki karakter: ne temelji toliko na kozmosu, ampak na človeku. Kasneje pa se vse bolj utemeljuje na Bogu. S tem so dane vse pozitivne možnosti, pa tudi vsa tveganja »humanističnih« gibanj – sad človekove inteligence – Božja volja.

e) **skupni elementi vseh teh drž**: vse drža nakazujejo na dva temeljna elementa, ki označujejo takratno religiozno prepričanje: a) odrešenje ljudstva in posameznika se je že zgodilo: v življenju podobnem nomadskemu, v kultu s svojim prazniki, v življenju monarhije ali v modrostnih pravilih. b) odrešenje lahko ogrožajo konkretni prestopki in opustitve, vendar se ga da spet doseči.

## 8.4 POVZETEK STAROZAVEZNEGA ETOSA<sup>0</sup>

Vse prednosti stabilnosti torej niso nujno proste vseh nevarnosti. Proces zorenja ni linearen in brez težav. Osnovna skušnjava je, da bi mislili, da smo prišli do konca, da nam je sedaj vse jasno.

Čas nam ne dopušča, da bi nadaljevali s formiranjem starozaveznega etosa. Namen tega zgodovinskega pregleda določenega obdobja je bil, da bi opazovali, kako obstaja neka **kontinuiteta** znotraj svetopisemskega etosa, **integracija** zunanjih vplivov ter nek **razvoj** (ki pa ni vedno avtomatično linearen).

### *Dialoška etika*

V Stari zavezi ne najdemo nekega enotnega moralne sistema. Dolgo zgodovinsko obdobje, različni zgodovinski in družbeni okvirji ustvarjajo različne etične odgovore. Obnašanje Izraela se spreminja ne samo zaradi tega, ker se dogaja znotraj zgodovine, ampak tudi zato, ker se pogloblja odnos do Boga. Vedno globlji odnos z Bogom zahteva tudi stalno prilagajanje Božjim zahtevam (spreobrnjenje!!). Tisto, kar pa je vseskozi konstanta, je, da je etika odgovor na Božji klic. Bog ima pobudo; njegova dejanja odrešenja so podlaga etičnim zahtevam, ki jih daje ljudstvu. Etika Stare zaveze je tako dialoška etika oz. etika zaveze. Izpolnjevanje Božjo voljo pomeni biti pravičen (medosebna solidarnost). Jahve je izvor vseh moralnih zahtev. Odgovor je sicer svoboden, vendar nosi v sebi brezpogojno obveznost. »Izkušnja Božje naklonjenosti angažira človekovo svobodo k neposrednemu, spontanemu odgovoru. Človek se v odnosu do Boga doživlja kot moralni subjekt.«<sup>0</sup> Zvestoba Bogu se vedno izraža v čisto konkretnem življenju – osebna od-govornost! Odgovornost postaja vse bolj *univerzalna* – od začetne odgovornost znotraj klana do kasnejše (po izgnanstvu) odgovornosti do prihodnjih rodov in do celotnega stvarstva.

### *Solidarnost z naravo*

Človek pa vseskozi stoji pred Bogom kot omejeno, krhko grešno bitje. Ob izkušnja Boga Stvarnika človek doživlja na eni strani svojo **veličino** (ustvarjen po Božji podobi – človekovo dostojanstvo), po drugi strani pa svojo **ubogost**, **majhnost** (krhek,

<sup>0</sup> Prim. R. Cavedo, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994.770-786.

<sup>0</sup> J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 44.

umrljiv, *basar* – meso – podobno kot ostale živali). Človek je ustvarjeno bitje, človek je del ustvarjene narave, ni absoluten gospodar. Narava je sicer v bibličnem pojmovanju *demitologizirana*, torej ni božnaska in človek je poklican, da ji gospodari, vendar njegovo gospodovanje ni absolutno. Človek se mora zavedati svojih **meja**. Je del nekega **družbenega** in **naravnega** okolja. Grobo izkoriščanje narave nima svojega začetka v svetopisemskem izročilu. Odnos z Bogom, kjer človek doživlja svojo veličino in svojo omejenost, ga postavi v pravo razmerje tudi do bližnjega in do naravnega okolja – zavezuje ga k osebni odgovornosti.

### *Družbena pravičnost*

Osebna odgovornost pa v bibličnem etosu vedno vodi tudi k **družbeni pravičnosti**. Preroki kritizirajo brezbriznost posameznikov do svojih bližnjih. Amos je zato prepričan, da prihaja kazen nad celotno ljudstvo, ker nekateri zanemarjajo pravice drugih ljudi. Preroki kritizirajo tudi razne oblike kultnega obnašanja, ki kaže na dvojno moralo. Ljudje, ki želijo opraviti daritev Bogu, ne morejo hkrati zatirati svoje bližnje. (Jer 7,21-23; Am 5,21-25; Iz 1,14-17). Preroki ne zanikajo kultnih dolžnosti, želijo pa opozoriti svoje ljudstvo, da mora imeti kult posledice tudi v konkretnem življenju. Brez pravičnosti nimajo darovi Bogu nobene vrednosti in so povod za božjo jezo. Preroki napovedujejo božjo sodbo nad kultom, ki ne vključuje etičnega. Še posebej Amos se postavlja na stran šibkih, katerih glas se ne sliši. Preroki so bili – kot smo poudarili – kritiki oblasti in glasniki Božje volje znotraj Izraela.

## 9. Novozavezni etos

### 9.1 ODNOS SZ – NZ

Po eni strani obstaja **kontinuiteta** med Staro in Novo zavezo. Stara zaveza ni odpravljena. »Če želiš vstopiti v večno življenje, spolnuj zapovedi« (Mt 19,16-22; Mr 10,17-22; Lk 18,18-23). Katera je prva zapoved – Jezus citira 5 Mz 6,5 in jo poveže s 3 Mz 19,18. Govor na gori – odnos do SZ – »Nisem prišel odpravit postave, ampak dopolniti (Mt 5,17). Antiteze so Jezusove interpretacije starozaveznih zapovedi.

Obstaja pa tudi **novost**, ki je **osebno srečanje z Jezusom Kristusom**. Gre za dokončni Božji poseg v zgodovino. V Jezusu Kristusu pride do ponovne interpretacije vsega, kar se je v odrešenjski zgodovini dogajalo pred tem dogodkom.

Nova zaveza predstavlja kratko obdobje, ki ga z etičnega stališča lahko razdelimo na tri dele:

**Jezusov nauk:** temelji etike

**Pavel:** različna etična pravila

**janezovska tradicija:** teološko-kristološka sinteza etike

Osnova za novozavezno etiko so vsekakor besede in dejanja **Jezusa Kristusa**, njegov nauk, njegova stališča v zvezi s starozavezno etiko in njegova interpretacija judovske postave. Osnovno vprašanje je, kaj pomeni za moje konkretno delovanje zgodovinska oseba Jezus Kristusa?

Gal 6,2: »Nosite bremena drug drugemu in tako izpolnili boste **Kristusovo postavo**«.

GS 22: »Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku **v polnosti razodeva človeka** in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost.«

V Jezusu torej nimamo samo Božjega razodetja, ampak tudi razodetje skrivnosti človeka. Gre torej za odločilno povezavo med **kristologijo** in krščansko antropologijo, kar predstavlja temelj za krščansko etiko. Vprašanja, ki se tukaj postavlja pa je, kako je mogoče najti povezavo med zgodovinskim dogodkom in

moralno zahtevo danes. Tudi tukaj je potrebno upoštevati **hermenevtiko** (most med zgodovinskim dogodkom in današnjim trenutkom).

## 9.2 ETIKA »BOŽJEGA KRALJESTVA«

Jedro Jezusovega oznanjevanja je »Božje kraljestvo« pri sinoptikih in »življenje v polnosti« pri Janezu. Vstop v Božje kraljestvo oz. deleženje življenja pa je možen z osebno **vero** v Jezusa Kristusa.

Veselo oznanilo o Božjem kraljestvu je zgodovinsko jedro in program Jezusovega javnega delovanja. Marko povzame začetek njegovega delovanja in s tem postavi model vsakemu evangelizatorju z besedami: »Jezus je oznanjal Božji evangelij in govoril: Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1,14b-15) Simbol Božjega kraljestva, ki ga poznamo že iz biblične tradicije, še posebej iz psalmov, je navzoč tudi v judovskih tekstih. Nekatere molitve v sinagogi kličejo k uresničenju Božjega kraljestva v prihodnjih časih. Novost evangelija je v dveh perspektivah, ki označujeta Jezusovo veselo oznanilo.

*Predvsem* se je Božje kraljestvo približalo zaradi dejanja in besed Jezusa Kristusa. V njegovih dejanjih, ki osvobajajo bolne od fizičnih bolezni in od obsedenosti od hudih duhov, vstopa v zgodovino z vso močjo Božje kraljestvo (Mt 12,28: »Če pa jaz z Božjim duhom izganjam demone, potem je prišlo k vam Božje kraljestvo«). Gre za konkretno aktualizacijo Božjega kraljestva, ki kliče k spreobrnjenju in zaupanju v Jezusovo oznanilo.

*Drugič*, pa je Božje kraljestvo oznanjeno kot veselo sporočilo za uboge, ki pričakujejo od Boga pravico, osvoboditev in odrešenje. Vse to se dogaja znotraj pričakovanja mesijanskih časov, ko bo Bog obudil Davidovega potomca, ki se bo zavzel za uboge in zapostavljene.

Poglejmo si v tem kontekstu **blagre** (Lk 6,20-30; Mt 5,2-10). Predstavljajo nekako spremembo perspektive, ki smo je vajeni v vsakdanjem življenju. Bog je tisti, ki ima absolutno iniciativo – Bog izbere mali, uboge, da bi dokazal svojo moč. Blagri predstavljajo program za življenje Jezusovega učenca. Jezus sam je model in prototip ubogega, ki se popolnoma odpre Bogu in živi pravične in dobre odnose z drugimi. Jezus vabi svoje učence, v nasprotju z legalističnim pristopom farizejev, da se učijo od njega, ki je »krotak in v srcu ponižen« (Mt 11,29).

### *Blagri (Mt 5,3-12)*

Tudi tukaj je etika postavljena v kontekst odrešenjske zgodovine. Etična zahteva je posledica odrešenjskega dejanja. Soteriologija je pred etiko, odrešenje je predpogoj in ne posledica moralnega delovanja!

Blagri ne predstavljajo nekega etičnega kodeksa, ampak označujejo konfliktno situacijo, v kateri se bo znašel Jezusov učenec. V blagrih je jasno izražena obljuba odrešenja, pa tudi neobhodna realnost Jezusovega učenca: preganjanje. Prvi blagor je hermenevtični ključ za vse ostale blagore: kristjan je ubog v duhu. Besedna zveza »ubogi v duhu« pomeni držo globokega zaupanja v Boga. »Ubogi« so tisti, ki so sledili Jezusu in se naučili biti ponižni in ubogi v srcu. Le-ti bodo deležni Božjega kraljestva. Ubogi v duhu torej v Boga in ne vrača hudega s hudim, ampak je sposoben prenesti trpljenje. Prav s trpljenjem anticipira neko »boljšo pravičnost«. Tema trpljenja pravičnega se vleče skozi celotno staro zavezo in najde svoj višek v osebi Jezusa Kristusa. Obljuba Božjega kraljestva »ubogim v duhu« pa utemeljuje tudi ustrezno etično zahtevo: pravičnost kraljestva. Ubogi v duhu so tudi »krotki«, »lačni in žejni pravice«, »usmiljeni«, tisti, ki »delajo za mir«. Tisti, ki jim je namenjeno Božje kraljestvo, ki sledijo Jezusu, ki je »ubogi in krotki Mesija«, se morajo soočiti tudi s tem, da bodo preganjani »zaradi pravice« oz. »zaradi Jezusa«.

### *Odnos do postave (Mt 5,17-19)*

Jezus poudari vrednost postave, vendar ne v nekem legalističnem smislu, ampak pokaže samega sebe kot izpolnitev postave. Ne gre za nasprotje med postavo in Jezusovim naukom, ampak za to, da predstavlja Jezus dokončno izpolnitev postave. Povedali smo že, da postava ne predstavlja samo skupka nekih predpisov zakonov, ampak je pomeni pravzaprav Božje razodetje, spominja na Božjo prisotnost v zgodovini. Višek razodetja Jezus, zato v njegovi luči beremo vse dogajanje v zgodovini.

### *Antiteze (slišali ste ... jaz pa vam pravim)<sup>0</sup>*

Dva stavka sta postavljena v nasprotje. »Slišali ste, da je bilo starim rečeno« ... nato sledi neka starozavezna zapoved npr. *Ne ubijaj! Kdor pa ubije, bo kriv pred sodbo.*

---

<sup>0</sup> Prim. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*, 20-23.

Temu sledi drugi del vedno z isto formulo: »*Jaz pa vam pravim*« - ta drugi del prinaša novost in originalno Jezusovo sporočilo, s katerim daje neko globljo interpretacijo postave – gre za nasprotovanje legalističnemu pristopu farizejev.

#### *Primarne Mt 5, 21-30.33-37*

Antiteze skušajo pravzaprav ponovno vzpostaviti prvotni pomen postave; njihova novost je torej v odkritju originalnega pomena. Namen je poudariti nujnost ponotranjenja postave: Bog zahteva srce. Temelj etike je v čistem namenu (subjektivni vidik etike) – temu šele sledi pravilno dejanje (objektivni vidik etike). Zadovoljiti se samo z pravilnostjo zunanjega dejanja pomeni hinavščino, oz. dvojnost, ki pa jo Jezus ostro obsoja (Mt 23). Antiteze so torej usmerjene v preseganje legalizma na področju morale. Jezus prav tako obsoja nek minimalistično držo, neko držo, ki bi želela stvari predpisati do minimuma in potem preverjati, ali je nekdo storil pravilno ali ne. Na ta način bi postava človeka razbremenila osebne odgovornosti. Moralna postava torej nikoli ne zahteva samo izpolnitve po črki, ampak zahteva celega človeka – predvsem notranjo odločitev.

#### *Sekundarne: Mt 5,31-32.38-48*

Te antiteze naj ne bi bile ipsissima verba Jesu, ampak interpretacija prve Cerkve. Tukaj pa gre za kritiko postave – kaže na novost krščanskega sporočila. V moči vere v Kristusa je kristjan postavljen v nov položaj – gre za kontekst opravičenja.

Poglejmo si primer talionskega zakona (Mt 5,38): *Oko za oko, zob za zob*. Nikakor ne gre za legitimacijo maščevanja, ampak za vzpostavitev kontrole nad maščevanjem. Krivec naj dobi kazen, ki ustreza škodi, ki jo je naredil. To določilo velja za vse starovzhodno pravo, ki tako skuša družbo zavarovati pred pretiranim kaznovanjem. (2 Mz 21,24) S talionskim zakonom se skuša vzpostaviti družbeno pravičnost, vendar se giblujemo vedno znotraj začaranega kroga – zlo je ukročeno, ni pa iztrebljeno. Jezus postavi nasproti taki praksi ideal nenasilnega zoperstavljanja zlu. S tem postavlja pod vprašaj postavo. Zlo se premaga edino z dobroto.

#### *Nova zapoved*

Višek in sinteza pravičnosti je ljubezen do bližnjega, ki zaobjema tudi sovražnike in ki ima kot model in temelj zastojnsko in univerzalno ljubezen nebeškega očeta, ki »daje svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in



krivičnim« (Mt 5,45). Novost evangelija je v tako tesni povezavi med zapovedjo ljubezni do Boga (5 Mz 6,4) in ljubezni do bližnjega (3 Mz 19,18). Središčno mesto najde brezpogojna ljubezen do bližnjega. To zapoved najdemo tako v sinoptikih kot tudi pri Janezu: »Novo zapoved vam da, da se ljubite med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, tako se tudi vi ljubite med seboj! Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13, 34-35).

Ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega imata seveda različna pomena. Ljubeiti Boga pomeni verovati vanj, živeti v strahospoštovanju do Njega, priznati njegovo navzočnost, njegovo obljubo, kar pa vključuje tudi izpolnjevanje njegovih zapovedi. Dejstvo, da Jezus združi ljubezen do Boga in do bližnjega nam pomaga razumeti, kaj zanj pomeni ljubezen do bližnjega. Matejev evangelij povzame zapoved ljubezni do bližnjega, kakor jo najdemo zapisano v 3 Mz 19,18: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. V šesti antitezi v Mt 5,43 pa pravi: »Ljubi svojega bližnjega in sovraži svojega sovražnika. Jaz pa vam pravim: Ljubite svoje sovražnike«. Dodatek v Matejev evangeliju »sovražite svoje sovražnike« razlaga razumevanje zapovedi v 3 Mz pri starih. Drugi dodatek o nujnosti ljubezni do sovražnikov ni zgolj materialni dodatek, ki bi se nanašal na predmet ljubezni, ampak je namenjen nujnosti nove države subjekta, ki je poklican, da ljubi.

Ta dvojna zapoved ljubezni kaže na povezavo med vero in moralno. Na eni strani se religija ne more umakniti v neko lažno poduhovljenost, saj se ljubezen do Boga pravzaprav kaže v ljubezni do bližnjega. Po drugi strani pa ljubezen do bližnjega dobi čvrst temelj v Bogu in tako presega neko egocentrično računico. »Religiozni temelj vodi k altruizmu, do katerega redko pripelje zgolj človeška ljubezen in tako omogoča tisto preseganje samega sebe, ki je zmožno dati življenje bolj skritim in večjim dejanjem ljubezni. Moralnemu udejstvovanju se daje tako cilj, ki presega obzorje filozofske etike in zgolj humanitarnega ideala.«<sup>0</sup> Prvotna je ljubezen Boga do nas, kar poudarja Jn 15,9.

### 9.3 BOŽJE KRALJESTVO V OSEBI JEZUSA KRISTUSA

Jezus ne le oznanja Božje kraljestvo, ampak ga v svoji osebi tudi konkretno udejanja. Logika Božjega kraljestva je močnejša od zahtev postave. Pomislimo samo na vsa

---

<sup>0</sup> R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 118-119.

ozdravljenja, ki jih je Jezus storil v soboto (Mt 12, 9-13). S tem se Jezus dotakne same postave. Za pravovernega juda je postava srce postave. Spoštovati sobotni dan je znamenje duhovne obreze, saj sobota predstavlja razpoznavni znak politične in religiozne identitete izvoljenega ljudstva, saj je bila postava dana Mojzesu na soboto (Ex 24,16).

Jezus izhaja iz nove zapovedi – motivacija za tako ravnanje je delovanje usmiljenega Boga. Tukaj je pravzaprav tudi glavna novost Nove zaveze. Novost ni toliko v novi vsebini, kot v spremembi perspektive, v novi motivaciji. Pridobiti si Jezusov pogled na stvari, osvojiti Jezusovo perspektivo, slediti Jezusu, biti njegov učenec, imeti novo izkušnjo Boga.

### *Zahej Lk 19,1-10*

Srečanje z Jezusom spreminja ljudi. Eno od takih srečanj je srečanje z Zahejem<sup>0</sup>:

Zahej je bil dobro poznan v svojem mestu zaradi svoje službe in družbenega položaja, bil je višji cestinar. Pri judih je bil prav gotovo nepriljubljen: bil je funkcionar rimske carinske uprave, deloval je za okupatorje proti svojemu ljudstvu; poleg tega pa je še goljufal in ljudi izsiljeval. Na ta način je postal »bogat človek«. Če so imeli cestinarje za javne grešnike, je bil Zahej to še na poseben način.

Zahej je slišal govoriti o Jezusu, ki naj bi bil nekaj posebnega. Prihajal je v Jeriho in Zahej ga je želel videti. Po vsej verjetnosti ne gre za željo po spreobrnjenju, ampak gre bolj za radovednost. Ker je majhen, mora splezati na drevo. V tej želji Zahej lahko vidimo Božjo previdnost, ki že išče Zaheja, ne da bi Zahej tega sploh zaveda.

**Jezusova iniciativa:** Medtem ko je Zahej mislil, da je dosegel svoj namen – videl je namreč Jezusa, se zgodi obrat. Jezus prevzame iniciativo. Jezus ga zagleda – toda ta pogled ni pogled radovedneža, ampak pogled nekoga, ki hoče srečati človeka. Jezusov pogled ni pogled, ki obsoja, kakor so to delali drugi ljudje. Jezus ga pokliče po imenu in se povabi k njemu na dom. Tega ni pričakoval ne Zahej, ne ostali ljudje. Jezus izkaže spoštovanje cestinarju – deluje brez predsodkov, zunaj nekih sprejemljivih običnih norm. Tako se Jezus izpostavi sodbi drugim. Sesti z grešnikom skupaj za mizo je pomenilo deliti njegovo usodo pred drugimi ljudmi. Jezus to ve in tudi Zahej to ve.

---

<sup>0</sup> Prim. S. Bastianel, *Moralita' personale nella vita di fede*, PUG, Roma 1992, 71-73, 132-136.

Jezus ustvari osebni odnos – ponudi mu svojo bližino. Vstopi v življenje tega človeka z bratsko gesto, ki nima nobenega drugega motiva kot Jezusovo dobroto samo.

**Ob Jezusu drugačen pogled na svoje življenje:** Jezus preobrne Zahejeve kriterije življenja. Zahejev odgovor je oseben. Ob Jezusu na novo vidi smisel in vrednost svojega lastnega bivanja. Jezus ni tak, kot so drugi. Jezus ga ne sodi in ne zavrača. Tudi ni tak, kot je on sam, ki je v svojem življenju iskal le lastno korist in se okoriščeval na račun drugih. V Jezusu spozna vrednote, ki spremenijo njegov pogled na svet.

**Sprejme Jezusove vrednote:** Zahej vstane in pove Jezusu svojo odločitev, odločitev, ki je nihče od njega ni zahteval in ki je ne zahteva noben zakon. Že prej je poznal je norme, ki so prepovedovale goljufijo in zahtevale povračilo, pa vendar je vztrajal pri svojem načinu življenja – v tem je videl uresničenje svojega življenja. Toda sedaj je v Jezusu spoznal globlji pomen teh zakonov. V njih vidi tudi možnost uresnitve svojega življenja. Sedaj lahko sprejme te norme za svoje – vendar ne po črki, ampak po smislu, ki mu ga je dal osebni odnos z Jezusom. Ve, da mora povrniti vsem, ki jih je prevaral. Pri tem pa Zahej ne gleda na mero. Povrnil bo štirikratno. Ve, da je bogat in da je mnogo revežev – polovico svojega premoženja bo dal ubogim. S tem cestinar prizna svojo grešno preteklost in kaže svoje spreobrnjenje. Sprejme Jezusov stil življenja za svojega.

## 9.4 AKTUALNOST MORALE NOVE ZAVEZE

Teksti Nove zaveze predstavljajo različnost naslovljencev, različnost zgodovinskih okvirjev, različnost literarnih vrst. V tej kompleksnosti najdemo skupno motivacijo za etično delovanje:

Podlaga etičnemu delovanju je **verska motivacija** – oznanilo Božjega kraljestva, ki ga je oznanjeval Jezus Kristus. Jezus začne s svojimi dejanji in s svojim besedami Božje kraljestvo, ki je usmerjeno k svoji dovršitvi ob koncu časov (eshatološka dimenzija). Pisci evangelijev identificirajo božje kraljestvo z osebo in dejanji Jezusa Kristusa. Učenci so tisti, ki delijo usodo Jezusa in oznanjajo njegov nauk ter ga posnemajo v svojem konkretnem življenju (njegovi kriteriji so kriteriji njegovih učencev). Pot učenca je usmerjena k končnemu cilju, ki sovpada s prihodom Božjega Sina v slavi. Prvotna Cerkev priča, da je dogodek smrti in vstajenja Jezusa Kristusa

temelj krščanske etike. Dar Svetega Duha, ki ga daje vstali Gospod, postane vir notranje svobode preko ljubezni, v kateri so zbrane vse etične zahteve. Odnos z Gospodom Jezusom je odločujoči kriterij pri etičnih odločitvah, tako osebnih kot tudi v skupnosti.

Drugi vidik morale Nove zaveze je njena **notranja in osebna razsežnost** (vest). Gre za prilagoditev grškega koncepta vesti, ki ga biblična tradicija ne pozna. Pozna pa koncept »srca«, kraj, kjer korenini živi odnos z Bogom in kjer se sprejemajo etične odločitve. Sveti Duh vliva Božjo ljubezen v srca vernih (Rim 5,5) – ta ljubezen pa je središče in vrhunec etičnega življenja. Iz krščanske izkušnje, ki temelji v veri in v daru Svetega Duha, ne izhaja neposredno nov model družine, družbe in javnih struktur. Ta izkušnja pa daje nov duhovni impulz, ki ustvarja od znotraj odnose med osebami in ima za posledico tudi spremembo družbenih struktur.

Bog se razodeva znotraj zgodovine in znotraj kulturnih procesov (princip **inkarnacije**). »Božja beseda, ki je postala meso, je postavila svoj šotor med ljudmi, ima svoj zgodovinski obraz Jezusa Kristusa, edinorojenega, v katerem odseva Očetova slava. V skladu s to logiko razodetja in inkarnacije, avtorji Nove zaveze sprejemajo zunanje modele, bodisi judovske bodisi helenistične, pri formuliranju etičnih načel.«<sup>0</sup> Spet smo priča dialogu s sosednjimi kulturami, preko katerega vzdržujejo kontakt z zgodovinskimi in življenjskimi okoliščinami naslovljencev. Zato je možna tudi *pluralnost* znotraj spisov Nove zaveze – enotna pa je metoda (verska motivacija) ter osebni, notranji značaj etike (drugi vidik).

---

---

<sup>0</sup> R. Fabris, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano <sup>3</sup>1994, 786-800, 799.

#### *4. poglavje: Zgodovina moralne teologije<sup>0</sup>*

### **1. Uvod**

Za vsako vedo je značilno, da ima svojo lastno zgodovino. S pomočjo zgodovinskega pregleda se oblikuje tudi naša zgodovinska zavest, ki nam pomaga razumeti, kaj je mogoče na področju moralne teologije videti kot spremenljivo in relativno, ter kaj je tisto, kar je skozi celotno zgodovino ostalo kot absolutna zvestoba razodevajočemu se Bogu, ki se je v polnosti časov razodel v osebi Jezusa Kristusa, katerega oznanilo posreduje vse do naših dni apostolska kerygma- oznanilo. V kolikor razumemo moralno teologijo tudi kot kritično teorijo krščanske življenjske prakse, potem smo seveda dolžni, da našo vedo stalno razumemo v okviru hermenevtičnega napa.

Moralna teologija je sorazmerno mlada teološka veda. Pri evropskih narodih, ki imajo najdaljšo teološko tradicijo najdemo prve zgodovinske preglede moralne teologije v drugi polovici dvajsetega stoletja.

Leta 1954 je v nemščini M. Müller pričel izdajati zbirko z naslovom »Studien zur Geschichte der katholischen Moral«.

Druga zbirka v francoščini je pričela izhajati 1969 pod vodstvom Ph. Delhaye pri založbi Duculot.

V italjanščini pa so prvi zgodovinski pregledi iz leta 1961 v Häringovi moralni teologiji »La legge di Cristo«<sup>0</sup> in kasneje iz leta 1972 od G. Angelina-A. Valsecchia, »Disegno storico della Teologia Morale«<sup>0</sup>.

Na angleškem govornem področju velja omeniti Farugia I.R. in njegovo delo »Christian Ethics«<sup>0</sup>.

Pri španskih avtorjih pa Murphy in Verecke ter njuno delo »Estudios sobre la historia de la moral«<sup>0</sup>.

---

<sup>0</sup> Avtor teksta: dr. Ivan Štuhec.

<sup>0</sup> Haring Bernard, La legge di Christo, 1, Brescia 1961.

<sup>0</sup> Angelini G, Valsecchi A., Disegno storico della Teologia Morale, Bologna 1972.

<sup>0</sup> Farugi I.R. Christian Ethics. An historical and sistematic analysis of its dominant ideas, Montreal 1968.

V slovenščini lahko govorimo o prvem moralno teološkem delu leta 1879. Napisal ga je Franc Kosec, Krščansko katoliško pravoslovje. Avtor upošteva ideje tübinske šole.

Gregorij Pečjak je napisal gimnazijski učbenik »Katoliška etika« in Rudolf Hanželič s sodelavci, "Verouk VII". Obe deli med obema vojnama.

Vladimir Truhlar, Pokoncilski katoliški etos (1967) in Leksikon duhovnosti (1974).

Steiner Štefan, Uvod v moralno teologijo, Celje 1977.

Häring Bernhard, Svobodni v Kristusu, Celje 2001. To je pravzaprav res prvo kompletno moralno teološko delo dosegljivo slovenskemu bralcu.

## 10. Moralni nauk cerkvenih očetov

V času apostolskih očetov je bil glavni napor vložen v prizadevanje, kako oznanjati veselo sporočilo – kerigmo. Pri tem je šlo za zavest, da tako kot so se apostoli srečali z živim zgodovinskim Jezusom, tako je tudi mistično in zakramentalno (liturgično) srečanje z njim bistveno za temeljne življenjske odločitve. Novost morale ni ne v novih normah, ne v novih pravih vedenja, ampak v **osebni srečanju s Kristusom**. Od tod izhaja popolnoma nova zavest, kajti gre za soudeležbo na sinovskem odnosu do Očeta. Tako torej obstaja najtesnejša zveza med vero in moralno: »vera v Jezusa mrtvega in vstalega, je začetek metanoie, to je spremembe življenja, ki se izraža po delih Sv. Duha, v načinu življenja, ki ni več podvržen grehu ampak svobodi milosti... Človek je tako pripeljan prav do korenin svojega človeškega življenja, tam kjer srečanje s Kristusom prebudi vero in ga hkrati naredi primerne za moralno odgovornost, ki jo sprejme ali zavrne«. <sup>0</sup>

Drugi pomemben poudarek tega obdobja je **na skupnosti** ne na posamezniku. Saj je življenje v skupnosti tisto, ki lahko kristjana obvaruje pred delitvijo in stranpotmi. Celotna skupnost tako nastopa kot primeren subjekt moralnosti. Za čas apostolskih očetov lahko rečemo, da nikakor ne moremo govoriti o sistematičnem pristopu k moralno teološkim vprašanjem. Poudarek je na notranjem bistvu verodostojnega verskega življenja, s tem pa na bistveni povezavi med vero in moralno. Morala, ki je izključno religiozna je tako teocentrično in kristocentrično utemeljena.

---

<sup>0</sup> Murphy F.X., Vereecke L., Estudios sobre la historia de la moral, Madrid 1969.

<sup>0</sup> Zuccaro Cataldo, Morale fondamentale, Bologna 1995, str., 21.

Med dela cerkvenih očetov, ki imajo moralnoteološko vsebino lahko štejemo: Klemen Rimski, Pismo Korinčanom; Ignacij Antiohijski, Pisma; Polikarp, Pismo Filipljanom; Didache.<sup>0</sup>

Prvotna povezava med bogoslužjem in moralnim naukom govori jasno v prid dejstvu, da sta nerazdružljiva. Kristjanovo življenje mora izhajati iz vere v Jezusa Kristusa križanega in vstalega, če ne, potem to ni kristjanovo, ampak kakršnokoli drugo življenje. Verovati v Kristusa namreč pomeni spremeniti svoje mišljenje in življenje, spreobrniti se, zato je moralni nauk sestavni del celotnega krščanskega razumevanja človekovega odnosa do Jezusa Kristusa. Prevladujoča tema na prvih straneh svetega pisma govori o dveh poteh, ki sta predstavljeni kot neizogibna odločitev, ali za Boga ali za hudobnega duha. Tako smo od vsega začetka priče konfliktu in boju, ki sta sestavni del življenja tistih, ki se pripravljajo na krst, oziroma vseh kristjanov. Vsaka odločitev ima posledice. Kristjanova odločitev za Kristusa pa ima posledice, ki so temeljnega pomena za način življenje. Dve poti pomenita dva različna načina življenja, življenje iz vere in življenje brez nje ali celo proti njej (empieta, impietas l.). V tem okviru cerkveni očetje obravnavajo nekatere svetopisemske moralne teme, kot je deset zapovedi, govor na gori in zlato pravilo ljubezni, v smislu dvojne evangeljske zapovedi.

Razvoj moralne teologije v prvotni Cerкви doseže pomemben vrh v tretjem stoletju. Za to sta obstajala predvsem dva razloga. Prvi zadeva spremembo kulturnega okvira, v katerem se je znašla Cerkev, ko je prešla iz judovskega v izrazito helenistični kulturni prostor. Drugi razlog pa je v vedno večjem številu kristjanov, ki so bili navzoči v celotnem javnem življenju. To je pred kristjane postavilo dve veliki vprašanji. Najprej vprašanje odnosa med etičnimi orientacijami, ki so izhajale iz liturgičnega (zakramentalnega) življenja kristjanov in helenistično etiko, ki je bila izredno dobro razvita in ki ji je helenizem pripisoval velik pomen. In drugič, kako se naj kristjan vede v javnem življenju sredi sveta in družbe, ki je izhajala iz poganskih temeljev?

Obe vprašanji sta med seboj najtesneje povezani, saj odgovor na prvo vprašanje pomeni pripravo sredstev (instrumentov), s pomočjo katerih je mogoče priti do temeljnih orientacij, ki so vodilo za konkretne odločitve in rešitve. Te so odgovor na drugo vprašanje. Izoblikovala sta se dve veliki smeri, ki sta imeli v nadaljnji zgodovini krščanstva odločilni pomen.

---

<sup>0</sup> Vereecke L., Storia della teologia morale, v: Nuovo Dizionario di teologia morale, EDP 1990, str.,1315.

Angelini in Valsecchi to obdobje delita na afriško šolo in na apologete. K prvi štejeta Klemena Aleksandrijskega in Origena, k drugi pa Justina(+165), Tertulijana (+222) in Cipriana (258).

Apologeti so se distancirali od poganov. Vprašanja bogočastja, cirkuških iger, gledališča, mode, vojaške obveznosti, čistosti, sodelovanja pri oblasti in podobno, so reševali predvsem rigoristično. V obsodbo so vključevali tudi poganske institucije, kar pa se je kasneje obravnavalo veliko bolj diferencirano.<sup>0</sup> Afriška krščanska skupnost je živela v stalni smrtni nevarnosti, zato je razumljivo, da je njena teologija močno obarvana z vidiki mučeništva.

Prvi je na probleme prve Cerkve odgovoril Klemen Aleksandrijski (150-215 afriška šola), ki je grški modrosti priznal, da je sestavni del Božje modrosti. Izhajal je iz prepričanja, da je ena in ista Božja beseda različnim narodom po angelu razdelila Božjo modrost. Zaradi tega Klemen predlaga, da je potrebno v celoti sleči judovsko oblačilo in obleči grško. »Klemen Aleksandrijski je mojster v razumevanju znamenj časa. V njegovi perspektivi se mora krščansko mišljenje osvoboditi semitskega okvira in se predstaviti v grški obleki, da bi tako lahko postalo sogovornik s sodobno kulturo. To utemeljuje z dejstvom, da je Logos podaril vsakemu narodu svoj zaklad modrosti in vednosti, ki mu je lasten.«<sup>0</sup>

Gre torej za novo interpretacijo krščanstva, ki ima v ozadju teološki temelj. To je konkretno pomenilo, da naj kristjan v svojem življenju ostane Grk ali Jud, prežet naj bo z evangeljskim duhom, z novim duhom. V tem smislu je nastalo prvo moralno delo Klemena Aleksandrijskega »Pedagogo«, ki je razdeljeno v tri dele. V prvem delu postavi temelj krščanski etiki, v drugih dveh pa si prizadeva, kako vključiti luč evangelija v konkretna ravnanja vsakdanjega življenju. Med obema deloma je notranja temeljna povezava, ki ima dva motiva. Najprej je Kristus tisti, ki moralno vzgaja krščansko osebo. To pa seveda ne pomeni, da je s tem izničeno ali izločeno človekovo delovanje. Kristus je izvor in edina realna možnost za kristjanovo delovanje. Na drugi strani pa se srečamo v Pedagogu tudi z načinom mišljenja, ki izhaja iz imitatio Christi. Kristjan je določen za to, da v sebi obnovi božjo podobo. Ta imitacija je možna zaradi tega, ker se je v vsakem kristjanu učlovečila Božja beseda. Na tej ravni Klemen razvija svoj projekt v tem smislu, da vidi etično zahtevo vodeno, usmerjano, zaobjeto od dogodka, ki ga je kristjan deležen v veri v Jezusa Kristusa. **Najprej je potrebno obnoviti božjo podobo v človeku, potem pa iz tega izhaja odločanje v konkretni praksi na podlagi evangeljskih norm.** Pri Klemenu Aleksandrijskem tako lahko

<sup>0</sup> Angelini G., in Valsecchi A., Disegno storico della teologia morale, Bologna 1972, str., 69-70.

<sup>0</sup> Zuccaro Cataldo, n.d., str., 22.



govorimo o moralno teološkem modelu, ki je hkrati racionalen in evangeljski. Problem odnosa med etiko in evangelijem je tako postal sestavni del krščanske refleksije.

Drugi odgovor na prej omenjena dva problema pa je bil dan v okviru prevzetja latinskega miselnega sveta, predvsem v pojmu »naravni zakon«, ki ima svoj stoični in pravni izvor. V kakšnem smislu se je ta asimilacija zgodila kot pomemben doprinos filozofiji in znanosti, oziroma iskanju resnice?

V okviru rimskega pravnega reda ima funkcijo političnega pojma, ker vsebuje vrednostni svet presežnih vrednot, ki niso last posamezni skupnosti. »quod naturalis ratio inter omnes homines constituit« (Gaio I,1). Opredelitev rimskega pravnika kaže na prepričanje, da na tem »quod« lahko vedno gradimo temelj, ki ni vprašljiv in je primeren za mirno sožitje. Razen tega je že Cicero povezal to idejo s stoično idejo o naravnem zakonu, ki je kakor božja volja v srcih ljudi. Navezava na naravni zakon ali bolj natančno, razmislek o temeljnem soglasju med razumom in vero – krščansko etiko in ratio naturalis tako vzpostavi najbolj natančno rešitev dveh zgoraj navedenih problemov.

Vprašanje in problem odnosa med božjo zapovedjo in zakonom razuma, med zakonom Duha in naravnim zakonom, oziroma korektna umestitev slednjega v krščansko etično razpravo je problem, ki se mu ne da izogniti in ga je potrebno vedno znova obravnavati.

Tako lahko rečemo, da je tretje stoletje dalo odgovor na vprašanje, kako razrešiti odnos med kerigmo in zgodovino, oziroma kaj pomeni za kristjana, naj dela dobro in se izogiba slabega.

Patristična morala pa je tako dala dva temeljna modroslovna principa (hevristična) za oblikovanje odgovora na vprašanje odnosa med vero in naravo: kontinuiteto med stvarjenjem in odrešenjem ter naravni zakon. Tako je postalo neizbežno, da je etična razprava šla svojo pot in se avtonomno razvila, ker se je pač ustvaril prostor, znotraj katerega je bilo potrebno najti ustrezen odgovor.

## **11. IV. stoletje**

Literatura: Origen, Omelie sulla Genesi, CNE 1978, No.14.

Massimo il confessore, Umanita e divinita di Cristo, CNE 1979, No.19.

Pseudo Atanasio, La trinita, CNE 1980, No. 23.

Gregorio di Nissa, L'uomo, CNE 1982, No.32.

Četrto stoletje je čas razcveta moralno teoloških vprašanj. K temu so pripomogle tri stvari: pokristjanjenje rimskega imperija, razmah meniškega življenja po času preganjanja in močne osebnosti.<sup>0</sup> Vereecke deli to obdobje na kapadočane (Bazilij Veliki /+379/, Gregor nacianski /+390/ in Gregor iz Nisse /394/), na atiohijsko šolo (Sv. Janez Krizostom/+407/) in na zahodno šolo (Ambrož in Avguštín). Bazilij je bil predvsem praktično usmerjen, zato je dajal konkretne nasvete, tako za meniško življenje kakor tudi za kristjanovo navzočnost v družbi in predvsem socialno angažirano življenje. Organiziral je hišo za uboge. Gregor iz Nisse je oče mistične teologije. Njegov temelj je bilo pojmovanje človeka kot božje podobe. Človek se uresničuje na ta način, da potuje vedno bolj v smeri uresničitve te podobe v sebi.

Sv. Janez Krizostom odkrije duhovni pomen svetega pisma. Stoične in platonске teorije umesti v krščanski kontekst. Je izrazit moralist in njegove priljubljene teme so slabosti in kreposti. Na prvo mesto postavi ljubezen do Boga in do bližnjega, predvsem pa prijateljstvo. Obsoja slabosti kot so prazna slava, pohotnost oz. sla in požrešnost. Posebej obsoja cirkuške in gledališke spektakle, ki so priložnost za greh. Obravnava nekaj najpomembnejših tem kot so devištvo, zakon, vzgoja otrok, duhovništvo in politično oblast.<sup>0</sup>

Najodločilnejši vpliv iz četrtega stoletja sta ohranila predvsem Sv. Ambrož (+397) in njegovo delo *De officiis ministrorum* in Sv. Avguštín (354-430), ki je odločilno vplivala na teološki in s tem na moralno teološki razvoj celotne krščanske zgodovine. Ambrož je svoje delo zgradil po Ciceronovem vzgledu. (1. knjiga: dostojno - l'onesto; 2. knjiga: koristno - l'utile; 3. knjiga: konflikt med onesto in utile; pomen moralnosti in razporeditev kreposti (previdnost-prudenza, pravičnost-giustizia, vztrajnost-fortezza, zmernost-temperanza). Obravnava nekatera pravila vedenja in nekaj primerov stiske vesti. Ambrož korigira Cicerona v nekaterih vidikih, tako da da prednost verskim dolžnostim, ki jih je Cicero postavil v okvir socialnih dolžnosti; nadomesti podobo Boga sodnika, kot motiv za delati dobro in tistega, ki naj bi varoval in pospeševal dobroto ljudi ne za zemeljski blagor ampak za nebeški. Ambrož pa ni prepričan, da bi morala lahko postala znanost, zanj je to bolj način življenja, kakor pa nekaj, kar naj bi se racionalno utemeljevalo.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> Vereecke L., n.d., str.1317.

<sup>0</sup> Prim., Vereecke L., n.d., str., 1318.

<sup>0</sup> Angelini G., Valsechi A., n.d., str.,75-76.

To patristično obdobje nadaljuje predhodno tradicijo v tem smislu, da je etična zahteva predstavljena kot posledica zakramentalnega življenja.

Najbolj odločilno povezavo med krščanstvom in grško platonsko mislijo pa je seveda ustvaril Avguštín (354-430), ki je imel največji in najdaljši vpliv na kasnejšo zgodovino. **Središče Avguštínove teološke misli je Kristus križani in vstali, to pomeni v velikonočni skrivnosti.** Kristijan, ki je podoba Boga in Kristusa ima dolžnost, da Kristusu sledi, ker je on edini model za krščansko življenje. Bog je v vsakega človeka vtisnil ljubezen do bližnjega. Vendar pa te kreposti ne more uresničevati brez zakona milosti in ljubezni živete v upanju in veri.<sup>0</sup> Etično vprašanje moralnega dejanja je umestil v problem odnosa med mišljenim in življenjem, med Dobrim in zgodovino, tako osebno kot univerzalno. Njegova neoplatonska miselnost ga vodi do tega, da etično vprašanje oblikuje kot vprašanje vrednotenja, ki je nad vsemi vsakdanjimi dejanji. Kot napor, kako naj postane to, kar se živi ustrezno mišljeno, delovanje ustrezno idealnemu zakonu. Znotraj tega je Avguštín izoblikoval nekatere pojme, ki so ohranili svoj pomen vse do danes. To sta *večni zakon* in *moralna vest*. Te dve besedi ni sam ustvaril, ampak iz njegovega načina razumevanja sta izšli s popolnoma novo vsebino.

Večni zakon je mišljen kot božja misel in dobro kot takšno, ki se mu morajo vse stvari, posebej še človek približati in podvreči. Vest je postala Avguštínov osrednji pojem in kasneje tudi ključni za krščansko moralo. Razume se kot prostor Dobrega v človeku in kot spust k Njemu, kar sovпада s procesom stalne ponotranjenosti in poslušnosti vesti. Za Avguštínom je prevladala monastična etična misel. *Collationes* od Cassiana so postale skorajda obvezna knjiga za krščansko vest.

## 12. Srednjeveška morala

V obdobju med sv. Gregorjem Velikim (590-604) in Sv. Anzelmom (1033-1109) ni mogoče govoriti o pomembnejšem avtorju, razen meniških šol kot sta Chartres in Mille. V tem času se je razvila osebna spovedi, tako da v t.i. »tarifarij krivd (tariffario delle colpe)« in v »penitenziali« lahko vidimo prve osnutke kasnejše kazuistike. Moralna teologija se razume vedno bolj kot tisti del teologije, ki je v službi zakramenta sprave in pokore.

Sv. Anzelm je tisti, ki obravnava moralno dobrost in njeno povezavo s svobodo. Dobrost vsake stvari je v tem, da se primerja – priliči božji ideji (da živi kot podoba mišljenega), po kateri je izoblikovana, narejena. Moralnost obstaja v »rectitudo«, v pravilnosti. Za ustvarjena

---

<sup>0</sup> Vereecke L., n.d., str., 1319.

inteligentna bitja je njihova popolnost v tem, da postanejo to, kar so, saj je to njihova »rectitudo«, njihova pravilnost. »Datum est intelligere quid debeat« (Cur Deus homo I,15). Moralnost torej sestavljata dva vidika: objektivna dobrost tega, kar je hoteno in dobrost motiva, zaradi katerega je hoteno. Tako Anzelm zaključí: »Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata« (De veritate, c.12). Ta opredelitev moralne dobrote nujno vključuje tudi svobodo, ki jo Anzelm obravnava z dvojnega vidika: svoboda kot moč kot sposobnost pritrditve dobremu, svoboda kot radikalna moč, ki se lahko odloča med dvema možnostima. In ta moč je določena popolnost, ker je v nekem smislu samodoločljiva. Z Anzelmom moralno teološki razmislek postaja racionalen in ponotranjen, kar je posledica uvedbe pojma vesti in odločitve kot pravila za moralnost dejanja. Hkrati pa seveda gre za prizadevanje, da bi ne prišlo do etike čistega intencionalizma. Saj gre za iskanje ravnotežja v nesoglasju med Abelardom in Bernardom, ki sta problem umestila v odnos med zakonom in vestjo, med pravilnostjo namena in objektivno normo.

Za Abelarda je bil temeljni princip določanja dobrega in zla v namenu. Soglasje vesti, ki deluje v svoji zgodovinskosti in telesnosti ni mogoče razumeti kot samo v sebi krepostno ali grešno. Pač pa postane dobro ali slabo glede na človeka in njegov namen, iz katerega se navdihuje. Blizu temu prvemu načinu mišljenja, ki je pripeljalo Abelarda do tega, da je odpeljal vest proč od objektivnih moralnih zakonov in postavil poudarek na grehu, ki ga umesti v intimni odnos do Boga, se pridruži tudi druga misel, da se mora subjekt navdihniti pri namelih, ki so objektivno dobri.

Za Bernarda je brez dvoma ključnega pomena čistost namena. Kako bi tudi bilo drugače pri takšnem učitelju duha. Kljub temu pa vidi določeno tveganje, ki ga vsebujejo Abelardova stališča, ki bi v skrajnosti pripeljalo do tega, da bi si človek ustvaril sam svoj univerzalni in večni moralni zakon (De diligendo Deo, c.13).

Gre za vprašanje, ki ga je Avguštín postavil v platonskem kontekstu kot vprašanje odnosa med Dobrim in zgodovino, med Idealnim in realnim, med Mišljenim in živetim glede na notranjost, torej na vest, ki je kraj, v katerem so ti odnosi postavljeni ali na ustrezen ali na napačen način. Ti problemi nastopijo v moralni teologiji srednjega veka s pomočjo Anzelmovega in Abelardovega razmišljanja kot vprašanje, kako se umestiti zavestno in svobodno kot človek v Božjo Zamisel, v idealni red, kar postane ključno vprašanje etične diskusije.

Etično vprašanje je postavljeno kot vprašanje o človeškem subjektu, v kolikor je to subjekt, ki posreduje med Dobrim in zgodovino. To ima za posledico, da dobi etika iz različnih razlogov novi zamah v dvanajstem stoletju. Številne razlage spisov in antologije z moralno vsebino so izšle in služile kot *manuali* – priročniki v različnih sholastičnih centrih, kjer je etika dobila svoje priznано mesto. Med njimi so bili naslednji: *Moralium dogma philosophorum* verjetno od Guglielma di Conches (+1145), v katerih je preuredil *De Officiis* od Cicerona. *Moralis Philosophia de honesto et utili*, objavljena med deli Ildeberta iz Toursa, ki pa je dvomnega porekla. Okrog sredine XII. stoletja so že obstajali prevodi v latinščino prvih treh knjig Nikomahove Etike, ki so jih imenovali *Ethica nova* (I), *Ethica vetus* (II in III). V dvanajstem stoletju je tako etika dobila znotraj dotakratnega enotnega teološkega mišljenja svoje posebno mesto. Prim.: *De virtutibus et vitiis*, od **Alano di Lilla** (+1203),<sup>0</sup> ki je prvi uporabil pojem moralna teologija - *theologia moralis*.

Klasično delo sholastične teologije XII. stoletja je brez dvoma *Sententiarum libri quatuor* od Petra Lombarda (+1160). Pri njem ima teološka znanost vključno z moralno vedno bolj svojo metodo. Moralna vprašanja obravnava predvsem na treh mestih: v drugi knjigi v teološkem kontekstu si postavlja vprašanja o človekovem padcu in v povezavi s tem vprašanje svobode in greha; v tretji knjigi na vprašanje ali je Kristus imel kreposti Lombardo sledi dolgi tradiciji o krepostih in darovih sv. Duha (tri teologalne in štiri kardinalne). V četrti knjigi, ki je posvečena zakramentom, obravnava vse moralne probleme, ki so z njimi povezani.

V nadaljevanju razvoja moralne teologije srednjega veka je potrebno poudariti, da je imel pomemben vpliv nanjo Aristotel z Nikomahovo etiko, ki je postala *scientia moralis* na fakulteti Arti v Parizu, kjer so 19. marca 1255 s statutom določili njeno obvezno branje. Okrog 1250 Roberto Grossatesta (1168-1253?) popravi stari latinski prevod in mu doda še ostale knjige. Ta izdaja je tako služila Albertu Velikemu kakor tudi Tomažu Akvinskemu.

Drugi pomemben vidik tega časa pa je, da je krščanska misel postajala predmet znanstvene obdelave, kar bi lahko tudi moralni teologiji pomagalo do njenega posebnega mesta v sveti znanosti »*Sacra Doktrina*«, kakor so jo imenovali. Vsekakor do tega ni prišlo, še najbolj v teologiji Tomaža Akvinskega, ki pa sam ni nikoli svojega obravnavanja moralnih vprašanj ločil od celotne teologije. Največja predstavnika sta torej Bonaventura (1221-1274) in Tomaž (1225-1274).

---

<sup>0</sup> »*Theologiae sunt duae species, una rationalis quae coelestium scientiam pollicetur, alia moralis quae circa mores sive informationes hominum vertitur*«.

Temeljno stališče Bonaventure je bilo, da je potrebno etična vprašanja videti kot vprašanje človekove poti do Boga »itinerarium mentis ad Deum«. Tako da je vsa teološka razprava tudi etična. S tem je odpadla možnost, da bi se izoblikovala moralna teologija, ki bi bila različna in ločena od ostale teologije. Ta temeljna Bonaventurova orientacija je posledica njegove navezave na avguštinsko tradicijo in njegov frančiškanski poklic. Bonaventura je želel na vsak način ohraniti krščanski ideal enotnega mišljenja, kar je bilo morda ogroženo zaradi vpliva Aristotela. Gre za urejeno organsko krščansko misel, ki temelji v veri. Njegova frančiškanska poklicanost ga je pripeljala do spoznanja, da je posamezne vidike vedenja potrebno razumeti kot postopne korake proti popolnemu zedinjenju z Bogom, kar se lahko preveri samo v ljubezni. Človekova pot do Boga se uresničuje tako na intelektualni ravni, kakor na ravni volje s pomočjo božjega razsvetljenja, v moči katere vsaka razumna sodba postane sestavni del in usmeritev k absolutnim vrednotam Biti, v kolikor je ta tudi Dobra. Tako kot božje razsvetljenje vodi inteligenco, tako tudi v volji, ki je ustvarjena od Boga, obstaja njej lastna naravnost k dobremu ali »sinderesi«, ki z božjo lučjo vodi sodbo vesti, da bi prišlo do potrditve med posameznimi odločitvami in Dobrim kot takim. Bonaventura ima stalno oprt pogled v Boga, kot zadnji vzrok vseh stvari, ki so k njemu notranje naravnane. Med tem ko lahko stvari najdejo svoj mir v končnosti, človek ne more doseči polnosti svoje biti razen v Bogu, ki ga je ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Tako imamo naravno željo, ki izhaja iz človeške naravne strukture, da težimo po nadnaravni blaženosti, ki je narava sama po sebi ne more doseči, ampak samo s pomočjo milosti. Kristjanovo življenje na tem svetu doseže svojo polnost samo takrat, ko Duh z darom modrosti združi dušo in Boga. Gre torej za temeljno enost med teologijo in življenjem »sapientia cordis et mentis«. Mistika in moralna teologija sta tako kompletna sinteza življenja.

Duns Scotus (1305). Zanj je izhodišče za teologijo in za moralo, neskončna božja ljubezen, ki vabi človeka, da odgovori z ljubeznijo zaradi sebe. Človekov odgovor mora biti absolutno svoboden in preverjen s strani pravičnega uma. Dalje mora imeti vse dane pogoje, kot so ustrezne okoliščine, svoj predmet, svoj cilj, obliko in časovni okvir. Mora biti svobodno dejanje volje, ki sledi svojemu zadnjemu cilju. Mora biti informirano od ljubezni in končno sprejeto od Boga. Moralno dejanje je nekaj kompleksnega. Če manjka kateri vidik, potem je dejanje indiferentno. Greh je hoteno dejanje, s katerim se človek oddalji od zadnjega cilja, ko dejansko zavrne to, kar mu je Bog predlagal kot svojo voljo. Božja volja je ljubezen in greh je odtujitev od ljubezni. Naravni razum presoja dobrost dejanja s spekulativnega vidika. Medtem ko ga vest presoja v perspektivi poslednjega cilja in aplicira držo zadnjih principov, ki so

posledica praktičnega uma, tako da se ugotovi ali je konkreten primer kreposten ali ne. Človek mora vedno slediti sodbi vesti, tudi če je zmotna. Scotus je zagovarjal naravni zakon, ki je zapisan v ljudeh, njegova moč pa ne izhaja iz človeka, ampak iz Boga, kar se pokaže v razodetju. Zakon je najprej dejanje volje, je imperativ. Tako razlikuje zapovedi prve table od druge. Zapovedi prve table so nujne, druge pa potrebne za dosego ciljev s prve. Bog ni zavezan drugi tabli in lahko tudi spregleda človeku drugo tablo, kakor je to naredil v SZ. Scotus razlikuje med božjo absolutno in izbrano močjo. Bog je absolutno svoboden in ni zavezan nobeni naravi ali normi, vse presega. Scotus težo dolžnosti seveda izpelje iz pomembnosti zapovedi in ne iz dolžnosti, enako velja za greh.<sup>0</sup>

Tomaž v svojem komentarju Sentenc zavzame stališče o teologiji kot spekulativni vedi za razliko in proti Albertu in frančiškanski šoli. Mora pa biti hkrati praktična veda, ki pa jo je potrebno obravnavati kot spekulativno.

### **13. Tomistična etika**

Človek je božja podoba. Tako je tudi on na svoj način zase ustvarjalen (per se potestativum). To pomeni, da se lahko samouresniči v svobodi, v svoji naravnosti k Bogu po Kristusu. To je temeljni načrt Summe. Etična razprava je tako možna znotraj razprave o človeku, ki je na poti k Bogu, ki je tudi zadnji cilj in sploh temeljna kategorija tomistične etike. To svojo poklicanost mora človek uresničiti v zgodovini in v svetu v sozvočju z Bogom in z drugimi. Saj gre za uresničitev temeljnega načrta, ki se sicer uresničuje v času a ga hkrati tudi presega. Projekt tega načrta je večni božji zakon, na katerem ima človek svoj delež.

Deležnost je druga temeljna kategorija tomistične etike. Dejstvo, da je človek zase ustvarjalen, ni navzoče v božjem načrtu zgolj v smislu izvajanja. Človek deleži na ta način, da dejanja, ki jih izvrši niso samo in zgolj v skladna z večnim zakonom, ampak svobodno izhajajo iz njegove temeljne naravnosti na dobro. Ta soudeležba se uresničuje na dva načina. Prvi je temeljni, saj gre za delež na božjem načrtu in je dan z naravnim zakonom. V moči te participacije se človek zaveda svoje poklicanosti. To pa je pečat Boga samega v nas, ki je poln obljube in odgovornosti.

Naravni zakon kot formalna participacija na večnem božjem zakonu se razlikuje od naravnega prava, ki je samo materialna soudeležba. To razlikovanje Tomažu omogoči, da preseže avguštinske meje, ki so bile prisotna tudi pri Bonaventuri. Obstajala je v tem, da je uresničitev

---

<sup>0</sup> Vereecke L., n.d.,1324-1325.

človekove poklicanosti ali soudeležba na večnem božjem zakonu možna vedno samo v zgodovini in po zgodovini.

Druga soudeležba pa je v daru Svetega Duha, v moči katerega lahko človek učinkovito teži k popolni izpolnitvi božjega načrta.

V moči te dvojne soudeležbe je človek sposoben osebno doprinesti svoj delež k božjemu načrtu. Ta sposobnost pa se na poseben način pokaže v sodbi vesti. Vest je tako tretja temeljna kategorija Tomaža. Njeno dostojanstvo izhaja iz dejstva, da predstavlja nenadomestljiv vidik personalizacije in človekov delež pri uresničitvi božjega načrta. Samo tisto dejanje je osebno, ki izhaja iz notranjega, spoznanega principa. Torej tudi pri vprašanju vesti ima ključno vlogo participacija, soudeležba. Soudeležba človeške resnice na božji, človekovega spoznanja na božjem. Temelj tomistične doktrine o vesti je tako participacija in način, na kakršnega se ta v človeku uresničuje. Tako sodba vesti postane nenadomestljiv kriterij za človekovo delovanje. Hkrati pa ni absolutna norma.

#### **14. Guglielmo Ockham (\*1350)**

Etično vprašanje, ki ga je krščanska skupnost podedovala od Avgušтина in ki je doseglo svoj najboljši in uravnotežen odgovor v Tomažu, glede odnosa med Dobrim in zgodovino, med Mišljenim in živetim, med Idealmim in realnim, kasneje ni bil več dosežen. Etična misel Ockhama je veliko bolj neuravnotežena in je pripeljala do sorazmerno velike krize, ki je sledila v naslednjih stoletjih. Njegovo etično razmišljanje je odvisno od njegove podobe o Bogu in njegove podobe o človeku ter njegovi svobodi. Pojmovanje, ki morda razloži celotni nadaljnji razvoj moralne teologije.

Ideja, da je Bog »venerabilis inceptor« vsebuje vidik absolutne vsemogočnosti. »Quodlibet est divinae potentiae attribuendum, quod non includit manifestam contradictionem« (Quodlib.VI,6). To načelo ne velja, če ne velja v redu možnega. Caffara pa dodaja, da to vsebuje stalno možnost, da se razbije nujni značaj katerega koli človeškega diskurza, ki temelji na redu drugotnega vzroka.

Novost tega mišljenja je v novem načinu razmišljanja o človeku, o njegovi osebi in njegovi svobodi. Človekova svoboda je opredeljena kot sposobnost, »s pomočjo katere lahko tudi po indiferentnosti in slučajnosti povzročim učinek. In sicer na ta način, da lahko nekaj povzročim ali pa tudi ne, ne da bi pri tem bila kakršnakoli razlika v sposobnosti delovanja«. Svoboda je tako torej najvišja slučajnost, brezbržnost. V odnosu do nje se vsi možni predmeti nahajajo na



istem nivoju. To pomeni tudi Bog, za katerega se na ravni človeka ne postavi noben notranji ali ontološki klic.

Izhodišče njegovega mišljenja je vsemogčnost Boga, ki lahko naredi vse, kar ni protislovno. Bog je absolutno svoboden in je vzrok vsake moralnosti, ki pa jo tudi absolutno presega. Moralna obveznost zadeva samo človeka, ki je bistveno pogojeno bitje, zato je tudi morala nekaj pogojenega. Dobro in slabo nista absolutna, ampak relativna glede na božjo voljo. Dejanje je dobro ali slabo glede na to ali ga je Bog izbral ali ne. Dobro in slabo apelirata na Boga, ki ju sprejme ali ne, kakor tudi na človekovo voljo, ki jo sprejme ali zavrže. Vse, kar Bog želi, želi zaradi svoje inteligence, ki je brezmejno odlična. Dolžnost ima svojo ontološko utemeljitev v božjem obstoju. Z lastnim razumom človek ne more odkriti božjega reda, še manj pa mu ga Bog razodene. V svoji odločeni moči je Bog postavil en moralni red, lahko pa bi tudi drugega, ki bi bil tudi tako racionalen kot je ta. Če bi Bog zamenjal sedanji moralni red, bi tudi novi ustrezal človekovi razumni naravi. Božja volja se manifestira po naravnem zakonu, ki ga človek spoštuje ali pa ne. Človek je odgovoren, kar je posledica svobode. Brez volje ni dejanja, ki bi bilo vredno hvale ali graje. Svoboda se ne preverja z razumom. Svoboda je primer, koliko se lahko volja upre nareku praktične pameti. Ta svoboda je možnost storiti ali ne storiti, kar je popolnoma odvisno od volje: svoboda je absolutna spontanost. Kako se prepozna božja volja, njegov zakon? Najprej v razodetju. Tega je potrebno interpretirati z dosledno logiko in notranjo modrostjo mistike. Drugi vir pa je razum. Obstaja torej notranji zakon, ki nam narekuje naše odločitve. Kategorični imperativ, ki je božja beseda v nas. Za določitev tega naravnega zakona pa ni skupne človeške narave. Recta ratio je nekaj direktnega, kar je v človeku. Tudi principi se posredujejo direktno a priori. To pa je prvi predpis: nekaj moram izpolniti zato, ker je tako ukazano, v nasprotnem primeru je moralno dejanje indiferentno. Vsi predpisi skupaj predstavljajo naravni zakon, ki je skupen vsem ljudem, je nespremenljiv in absoluten. Razen tega je prevzet od dekaloga. Iz tega izhajajo temeljne človekove pravice, kot sta svoboda in lastnina. Človeški zakoni ne zavezujejo v vesti. Njegova morala je pozitivna. Potrebno je ugotoviti ali obstaja zakon? Moralnost je v poslušnosti zakonu. Njegov vpliv je bil velik v Angliji.

Ockhamov pojem vesti je tako ključnega pomena. Morda postavi na tisto mejo razumevanje vesti, ki podčrta svobodo volje v nasprotju z razumnostjo, kar seveda pojem svobode spremeni. Svoboda se tako razume zgolj kot sposobnost izbire med posameznimi predmeti, med katerimi se na koncu znajde tudi Bog. Bog je tako v odnosu do svobode, ki izbira nekaj posebnega, ne zaradi bistva svobode, ampak zaradi svoje posebnosti. Bog tako pade na raven

pomembnega temelja in zadnji cilj svobode, da bi tako postal možen kategorialni predmet. Podoba Boga je vedno bolj antropomorfna.

Ta podoba Boga in ta opredelitev svobode povzročita neizogibno spremembo pri iskanju etičnih vprašanj, kot sta moralno dobro in slabo. Če je svoboda pri hoteti ali ne hoteti zadnji cilj, ni mogoče več analizirati dobroti človeških dejanj v odnosu do zadnjega cilja. Tako tudi ni mogoče več izdelati ontologije o dobrem in z metodološkega vidika je to tista zadnja premisa, ki je povzročila delitev med moralno teologijo in dogmatiko, ki se dokončno zgodi v XVII. stoletju. Venerabile inceptor v določitvi tega, kar je dobro ali slabo se giblje na drugem nivoju. Ockham potrjuje v celotnem svojem mišljenju, da je človekova svoboda podrejena moralni obveznosti. Zadnji temelj te je, absolutna svoboda Boga, drugod nima pomena iskati razlogov za dobro ali slabo. Kakor hitro se sprejme absolutna božja vseomogočnost in svoboda je celotni ustvarjeni red, vključno z moralnim zakonom, popolnoma slučajno dejstvo. Ne samo glede na njegov obstoj, ampak tudi glede na njegovo naravo samo. Dobrota in zlo so pojmi, ki nimajo nič v sebi »in se«, ampak so božji zakon in kot taki so mu podvrženi, kar je Bog hotel, to je prepovedal.

Pri razumevanju pojma vesti, Ockhem uporabi že znan pojem *recta ratio*, pri čemer se sklicuje na Aristotela. V tej zvezi nekateri govorijo, da lahko pri Ockhamu razlikujemo med teološko in laično etiko. Med tem ko Caffara meni, da pri pojmu *recta ratio* gre za omejeno sposobnost človekovega razuma, ki je v ključu predpisa-slučajnosti, ne pa ontološke resničnosti. Moralna vest je tako sodba, ki umesti dejanje v določen red ali božjo prepoved. Moralna sodba je lahko posledica razuma, vendar ima ta zadnji temelj v veri, ki zaobjema razodetje grehov in božjih prepovedi. Za Caffaro je najbolj pomembno spoznanje celotne ockhamistične teologije, da je sklicevanje na Boga sestavni, bistveni del etične izkušnje. Morda lahko že pri njem vidimo prva znamenja prekinitve z ontološko utemeljitvijo, ki je potem pripeljala ali v čisti fideizem ali v skepticizem in nazadnje v ateizem, z rezultatom, da je utemeljevanje moralnega zakona vedno težje.

Vest se tako ne razume več v globalnem okviru zgodovine osebe kot posredovalke med »*apprehensio finis*« in »*ea quae sunt ad finem*«, ampak kot trenutek sam v sebi, ki se postavi med svobodo in Božjo voljo, ki je predpisujoča. To ima vsaj dvoje pomembnih posledic za nadaljnji razvoj pojmovanja vesti: moralni problem ni več, kaj je zadnji cilj človeka, temeljna in utemeljujoča vrednota, ki daje smisel celotnemu bivanju, ampak ali je določeno dejanje dovoljeno ali prepovedano, smem ali ne smem narediti to. Drugič, takšen razvoj je znamenje in vzrok za razumevanje vesti in svobode, ki se razletita v posamična dejanja, ki bi lahko bila

in ostala povezana samo z nevtralno identiteto subjekta. Biti dober ali biti slab, zadeva tako samo vprašanje delovanja osebe in ne vprašanje njenega bistva.

Nekoliko kasneje je S. Anton (1389-1459) firenški nadškof napisal *Summa sacrae Theologiae*, ki je dejansko prva sorazmerno celovito obravnavala moralno teologijo ločena od dogmatike. Tako je Anton dejansko predhodnik Tridentinskega koncila.

## **15. Nominalizem**

Nominalizem da edini poudarek in vrednost posamičnemu in individualnemu ter konkretnemu. Tako je v nasprotju s tomističnim univerzalnim pogledom na moralo. Zato so posamična dejanja pomembna, njihovo povezovanje s krepostmi pa nesmiselno. »Moralno življenje je v sosledju posamičnih dejanj, od katerih ni nobeden zvedljiv na drugega, vsak je absolutno samostojen. Moralist ni poklican h katalogizaciji kreposti, ampak mora obravnavati vsako posamično dejanje v njegovih okoliščinah. To je konkretnost, ki narekuje študijo vsakega posamičnega primera posebej«.

Drugi vidik pa je, da dobro ni intrinsece – lastno bistvu, ampak je dobro samo v toliko, kolikor je hoteno od Boga, če Bog noče, ni dobro. Posledica: morala predpisov in primerov.

## **16. Moralna teologija po tridentinskem koncilu.**

### **16.1 PROTESTANTIZEM IN RAZSVETLJENSTVO**

Za razsvetljenstvo je značilna misel, da je človeštvo doseglo svojo zrelo dobo, zato je potrebno nadomestiti vsako avtoriteto z razsvetljenim umom. Ta je sposoben neposredno spoznati resnico. Na krščanstvo se gleda kot na nekaj mračnega in kot na sekto. Moralna tematika je ostala predmet razprav predvsem s prevzetjem naravne teologije. To, kar razsvetljenstvo posebej poudari, pa je seveda avtonomija človeka v odnosu do razodetja. Avtonomija je pojem, ki razsvetljencem pomeni zavračanje vsega, kar ne prihaja iz razsvetljenega uma in vesti. Od takrat naprej velja tudi avtonomija kot norma, ki si jo človek sam določa. To obdobje razvije do viška Kant, ki meni, da moralna norma ni drugega kakor auto-nomia. Novi spoznavni princip Kanta in Hegla je refleksija duha samega sebe. »Samorazumevanje sebe je transcendentno obzorje, v katerem se ustvarja svet«. Ta princip prevzame celotna liberalna teologija kot npr. Schleiermacher F.D. (1768-1834). Etično

izkustvo (zgodovinskost) je za Schleirmacherja zadnji izvor etike, iz katere izhaja celotna dogmatika. Krščanska etika je pri njem krščanska samo zaradi svojega razvoja. V Kristusu je nastopila avtentična človečnost, ki je v poslušnosti nepogojenemu na radikalen način. Moralna norma je lahko formulirana brez sklicevanja na Kristusa. »Ti si edinstvena oseba in deluj v soglasju s svojo lastno naravo«.

## 16.2 TRIDENTINSKI KONCIL

Tridentinski koncil je zahteval integriteto grehov. 7.kan. je predpisoval, da se je po božjem pravu vsakdo dolžan spovedati smrtnih grehov in to posamično. Tudi skrite in tiste, ki so proti zadnjima dvema zapovedima.

Za tridentinsko moralno teologijo lahko določimo dokaj natančen datum njenega rojstva. Prvi primer te moralne teologije je delo *Institutiones theologiae moralis* jezuita Giovannija Azorja (1559-1603), ki je izšlo leta 1600. Delo je bilo razdeljeno v tri dele: cilj moralnega življenja (fundamentalna morala); pot za doseganje cilja (deset zapovedi) in sredstva za pot (zakramenti). To delo ima potem veliko posnemovalcev, med njimi najbolj znano delo *Medulla Theologiae Moralis* napisana okrog leta 1650 od H. Busembauma. To delo je služilo kot osnova S. Alfonzu, ki je napisal delo *Theologia moralis*. Tako to delo kot *Compendium theologiae moralis* od J.P.Gury (1850) sta bili osnova za teološko oblikovanje prihodnjih duhovnikov, čeprav tudi z velikimi odstopanji. Dve odločitvi cerkvenega učiteljstva sta bili odločilni za vpliv S.Alfonza na moralno teologijo. 23.3.1871 je S.Alfonz razglašen za cerkvenega doktorja in 1902 ga Leon XIII. pozdravi kot največjega in najbolj priljubljenega moralnega teologa.

Osrednja ideja njegove morale equiprobabilizma pomeni, da je v središču morale usmiljenje in srčika vsega, resnica o odrešenju. Morala je znanost, ki pomaga človeku do resnice, ki ga vodi do dobrega in odrešenja, v kar smo vsi poklicani. Usmerja naj do obzorja popolnosti, svetosti. V središču vsega je Kristus Odrešenik. Skrivnost Kristusa Odrešenika je osrednji vidik Alfonzove morale: Kristus je resnica življenja, h kateri je potrebno pripeljati vsakega človeka. Moralna teologija, ki naj ohrani svojo organskost in strukturo je poklicana, da nadaljuje in aktualizira Kristusovo poslanstvo usmiljenja do človeka, da bi tako lahko skupaj prehodil pot novosti, osvoboditve in dostojanstva.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> Prim., Doldi Marco *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori Italiani*, Citta del Vaticano 2000, str.,24.

Glede na to teologijo si Caffara postavlja tri vprašanja: kako se je rodila, katere so njene formalne značilnosti in kateri so vsebinski poudarki?

Nastala je iz pastoralne potrebe. Tridentinski koncil ( DS 1680-1683) je zelo močno poudaril in izpostavil skrb za zakrament sprave, katerega eden od bistvenih delov je izpoved vseh posameznih smrtnih grehov. Tako je ena od glavnih nalog bodočega duhovnika, da se ga pripravi za spovednika. Za to sta bila na voljo dve stvari: akademska teologija na Univerzah in *Summae confessoriorum*. Kar zadeva prvo sredstvo je to bilo na voljo samo nekaterim, ne pa vsem, ker vsi niso mogli na Univerzo, pa tudi niso bili v stanju vsega prebrati. Tako jim seveda to ni moglo služiti za njihovo prakso.

*Summae confessoriorum* so vsebovale praktične primere. Ti so bili urejeni pogosto po abecedi, na kratek in jasen način, brez veliko razmišljanja, uporabljeni za prakso. V šestnajstem stoletju dobijo ti manuali velik razmah in ponatise. *Enchiridion confessoriorum* iz Navarre je od leta 1549 naprej do 1619 dosegel 81 izdaj in okrog devetdeset prevodov, kompandijev in sprememb. Če je prvi manual bil preveč znanstven, je drugi bil preveč poenostavljen.

Tako nastane potreba po novem moralnoteološkem razmisleku, ki bi bil nekako vmes med obema ter bi vključil utemeljitev principov in njihovo praktično aplikacijo. Ta teološki razmislek se je tako razvil v tri smeri: načela, principi; aplikacije na konkretne primere, unde resolves in vprašanja o spornih vprašanjih (*ergo quaeritur*). Tako so nastale *Institutiones theologiae moralis* kot profesionalna veda spovednikov.

S formalnega vidika lahko govorimo o treh značilnostih: ločitev od dogmatične in biblične teologije, način, kako se je uredilo materijo in način, kako so se predstavile božje zapovedi. Verjetno lahko rečemo, da je leta 1582 ko je izšla *Ratio studiorum* s strani jezuitskega generala Acquaviva prišlo do ustanovitve prve katedre moralne teologije ločene od dogmatike. To je bilo olajšano tudi z dejstvom, da se je od leta 1509 naprej uporabljalo Tomaževo *Summa* kot temeljno besedilo na Univerzah in ne več Lombardove *Liber Sententiarum*. Tako je bila *Secunda Pars* zaupana posebnemu učitelju. Veronski škof Gian Matteo Giberti je v svojem bogoslovju ustanovil predmet praktične teologije, ki je želel klerikom približati praktične rešitve »*casus conscientiae*«. *Canonica* uvedena od Sv. Karla je imela isti namen. V kolikor bi šlo za preprosto didaktično metodo, ne bi bilo nič slabega, vendar temu ni bilo tako.

Materijo so običajno delili na ta način: fundamentalna in splošna morala (razprava o ciljih); pot za dosego cilja, to je deset zapovedi; sredstva za pot ki vodi do cilja, to so zakramenti.

Krščansko življenje se ne razume več kot nekaj, kar izhaja iz liturgičnega življenja iz velikonočne skrivnosti Jezusa Kristusa. Povezava med skrivnostjo odrešenja in moralnim življenjem je tako razpadla za razliko od cerkvenih očetov, ki so zakramente videli kot temelj. Najhujša posledica tega pa je dejstvo, da se je izgubila posebnost ali specifičnost krščanske morale, ki je etika božje milosti.

Razprava o zapovedih je tako postala ambivalentna, saj so bile izvzete iz svojega bibličnega konteksta. Zakon zaveze med Bogom in človekom, ki ga je za večno utrdil Jezus Kristus s svojo smrtjo in vstajenjem, je kristjanova pot, ki je na poseben način vidna na liturgični participaciji. Tako pa so lahko deset zapovedi presojali na dva načina, ali kot čisto samovoljo Boga ali pa kot zahteve človeške modrosti.

V prvem primeru se izpostavlja tveganju, da se ustvari antropomorfni koncept Boga, kot tistega, ki s svojimi zakoni brzda človekovo voljo. Ta odnos med Bogom in človekom lahko povzroči prepad v človekovi vesti, ko sta zakon in svoboda vsak na svojem bregu. V drugem primeru pa se tvega popolna izguba novosti evangeljskega sporočila.

### 16.3 KAJ JE OSNOVNI PRISTOP POTRIDENTINSKE TEOLOGIJE?

Vsekakor je dana prednost lastnim racionalnim utemeljitvam pred bibličnimi. Razlogi za to so bili sledeči: Žalostno izkustvo verskih vojn je nagnilo vse misleče duhove Evrope k prepričanju, da vera ne more biti več skupni imenovalac za civilno življenje. Tako ni ostalo drugo, kot se nasloniti na skupno dobro vseh, ki ga predstavlja razum, ne glede na verske razlike. Če je vera delila, je razum združeval (kantovska etika, razsvetljenska delitev na javno in religiozno področje, izrivanje Cerkev na rob civilnega življenja).

Razen tega je krščanska teologija tudi teologija kontroverz. Polemika s protestanti je ena od temeljnih tem. Protestanti so tako skorajda manihejsko postavili nasproti razum (=zlo, slabo) in vero (=dobro, resnica). Katoliška teologija pa je tako začela podčrtavati vlogo razuma. In tretjič v XVI-XVII stoletju je prišlo do kulturnega pojava, ki je izrednega pomena, rojstvo modernih znanosti (Galilei-Newton), ki so imele vedno večji vpliv na vsako razpravo o človeku. Temeljna značilnost je racionalizem na predpostavki, da je svet mogoče opisati z matematično natančnostjo. Tako bi bilo zanimivo soočiti naravni zakon, ki je univerzalni in ga uporablja teologija z naravnim zakonom pozitivnih znanosti.

Končno je z okrožnico Aeterni Patris (1879) Leona XIII želel restavrirati tomizem. Ker pa ni bilo dovolj temeljnih študij o tomizmu, se je ta namen sprevrgel v neosholastiko in tako se je Leonovo navodilo spremenilo v vodilo, delajte tako, kot ste vedno delali.

In kaj so mislili teologi, ko so se sklicevali na razum. Razum je predvsem sposobnost zaključka. Sposobnost torej, s katero lahko človek deducira iz intuitivno postavljenih principov zaključke, ki pomagajo rešiti vse moralne probleme življenja. Z epistemološkega vidika tako moralna teologija postane iz hermenevtične vede deduktivna veda. Medtem ko so cerkveni Očetje izhajali iz stalnega napora, da bi etične zahteve spoznali iz interpretacije »danega«, to je soudeležba na skrivnosti odrešenja v luči Sv. pisma, se je sedaj izhajalo iz principa. Deduktivizem je tako najslabša možna bolezen. Dalje se je zapadlo v skušnjava, da se loči etika in konkretno življenje s pomočjo nezadostne antropologije. Odsotnost zgodovinskega čuta in pozunanjenost sta dve medalji ene in iste bolezni te teologije. Njena zgodovina se je končala šele na II. vatikanskem koncilu.

Tridentinski razvoj je pripeljal v juridizem, kjer je bilo glavno vprašanje, kaj je in kaj ni dovoljeno, kje je meja subjekta in njegovega delovanja, kaj sme in kaj ne sme storiti. Asketika pa je imela nalogo, da razvija ideal in popolno življenje, za izbrane duše. Razvije se minimalizem glede na izpolnjevanje zakona. Nastanejo moralni sistemi, kot pomoč za spovednike. Manuali imajo naslednjo shemo: moralna teologija je veda mnogih norm, ki urejajo moralno dejanje. Razlikuje se od dogmatike in asketike. Izdelana je metoda za aplikacijo norme pri moralnem dejanju.<sup>0</sup>

## **17. Moralna teologija XIX stoletja**

Lahko govorimo o treh pomembnih tokovih v tem obdobju. Za prvega je značilno, da si je prizadeval za uveljavljanje sicer sumljive morale Sv. Alfonza. Šlo je za prve poizkuse, kako ponovno odkriti Sv. pismo in cerkvene očete. Hkrati pa je šlo za ponovno odkrivanje tomistične etike.

Kanonizacija Sv. Alfonza leta 1813 je pripomogla k temu, da se je moralna teologija Alfonza Ligvorijskega kljub ostrim nasprotovanjem postopoma uveljavljala. 1776 je namreč bil postavljen pred zahtevo, da svoje delo popravi, a do tega ni nikoli prišlo. 1850 izda J.P. Gury Compendium theologae moralis v katerem je sorazmerno zvest Alfonzu. 1866 izide sedemnajsta izdaja iste knjige, ki jo dopolni A. Ballerini, profesor iz Rimskega kolegija s

---

<sup>0</sup>Prim., Doldi Marco, n.d., str.,19.

svojimi opombami. Opombe Ballerinija želijo ob vprašanju vesti postaviti moralno teologijo v čas pred Alfonzom. Temu je sledila polemika med Ballerinijem in Redemptoristi. Rezultat te polemike je bil najslabši za Alfonzov nauk, ki so ga na koncu skrčili na teorijo ekviprobabilizma. Caffara meni, da še danes ni prave predstavitve Alfonzove morale in da sta za tisti čas bila najboljša Ballerini in Palmieri ter njuni manuali.

Drugo gibanje je želelo prispevati k temu, da bi moralna teologija izšla iz krize, v kateri se je nahajala več kot dvesto let. Začetki so bili v Tubinški šoli v Nemčiji. V ozadju te šole je bila reakcija na razsvetljenstvo, ki je imelo enega od svojih temeljnih interesov v odkrivanju pozabljenih zgodovine. Zanimanje za zgodovino pomeni za teologe zanimanje za Sveto pismo in cerkvene očete ter teologe iz preteklosti. Ta šola si je prizadevala za to, kako narediti moralno teologijo bolj biblično in jo približati ljudem ne samo spovednikom.

Ponovni razmislek o teološki etiki pa je vključil tudi etično filozofijo Fichteja in Schleiermacherja. Rezultat teh prizadevanj so tri velika moralnoteološka dela: *Handbuch der christliche Moral*, Munchen 1817; Sailer J.M. (1751-1832) *Christliche Moral als Lehre der Verwirklichung des gottlichen Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835; Hirscher J.B. (1788-1865) *Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche*, Salzburg 1852. Skupne poteze teh del so: temeljna utemeljitev v svetem pismu, organska zgradba moralne teologije okrog enega temeljnega principa, preseganje razlike med moralno in asketiko.

Tretji tok pa je želel na novo prevzeti tomistično misel. Tudi to se je pričelo v Nemčiji, ne brez diskusije s prejšnjo smerjo. Ta smer je bila tudi vzpodbujena z okrožnico Aeterni patris (1879) in z obsodbo Guntherja (1857). Tomistična smer si je prizadevala tudi za to, da bi z resnim teološkim razmislekom presegla kazuistično moralno in s svojo polemiko do tubinške šole ter do vpliva protestantizma nanjo, preprečila razvoj, ki se je nakazoval. Rezultat teh naporov lahko vidimo v dve smeri: tisti, ki so menja, da je mogoče najti povezave med tubinško in tomistično smerjo (Probst F., *Katholische Moraltheologie*, Tübing 1848-50; Linsenmann F.X, Friburg, 1878) in oni ki menijo, da je mogoče v polemiki do tubinške šole ravnati tako, kakor da moralna teologija sama ne bi dajala nobenih pobud. Prvi poizkušajo najti sintezo med zgodovinsko-romantičnimi in spekulativnimi pristopi, uravnovežiti interes med kazuistiko in idealom popolnosti. Drugi smeri pripada delo F.Friedhofa (1821-1878) *Allgemeine Moraltheologie in Spezielle Moraltheologie*, Ratisbona 1860.



V Italiji se je na tem področju zelo angažiral Rosmini A., (1797-1855). Rosmini objavi delo *Trattato della coscienza morale* (1840). Vsebinsko: moralnost, ki je pred vestjo, moralnost, ki ji vest sledi in pravila vesti. Rosmini je moralno utemeljeval filozofsko in teološko duhovno. Človek je moralni subjekt samo pod vplivom Adamovega greha. Vendar pa je žal njegov vpliv ostal majhen, tako zaradi pretežno filozofskega pristopa, kakor tudi zaradi suma o njegovi filozofiji.

Posrečeno sožitje med moralno in dogmatiko pa najdemo v delih Bouquillon T.J (1842-1902) in Gay C.L. (1815-1892). Capecelatro Alfonso (1824-1912) je uspelo združiti moralno s pastoralo. Naslanja se na Tomaža in Alfonza. Njegovo delo je »Le virtu cristiane«.<sup>0</sup>

Leta 1949 Redemptoristi ustanovijo v Rimu svoj institut »Alfonzianum«, ki deluje v okviru Lateranske univerze in ki je pomembno prispeval k pripravi koncila in času po njem.

## **18. Moralna teologija XX. Stoletja.**

Za to stoletje je značilno, da je prišlo do izredno intenzivnega razmisleka o novih pristopih v moralni teologiji in da je teh toliko, da jih je težko na kratko povzeti. Vendar pa predvsem v drugi polovici stoletja ni ostalo nobeno manualno delo tako dolgo na sceni, kot je bilo praviloma v preteklosti. Tudi za to obdobje lahko rečemo, da ga je mogoče povzeti v tri smeri.

Prvo smer predstavljajo teologi, ki so bolj personalistično naravnani in so na mesto desetih zapovedi postavili kreposti. Ohranili so neosholastično metodo. Pri tem ni šlo samo za spremembe v materialnem smislu, ampak tudi za novo utemeljitev temeljnih moralnih izhodišč. Prizadevanja so šla v smeri večje enotnosti osebe, manj legalistična in kazuistična morala. Manualna dela tega časa so: Piscetta A., Torino 1900; Vermeersch A., Rim 1922. Že leta 1914 Breznay v svoji *Clavis theologiae moralis* razlikuje dva tipa manualnih del: sholastično-tomistični tip in kazuistično-alfonzianski tip. Najbolj dosledna dela iz tega obdobja so *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgabe*, Koln 1901 in *Mausbach J., Die katholische Moral und ihre Gegner*. Tem avtorjem je uspelo utemeljiti temeljne principe in narediti izpeljavo na konkretne primere. Določitev filozofsko antropoloških temeljev in povezava z zgodovinskostjo, kakor zadnjo utemeljitev krščanske etike v odrešenjskem dogodku.

---

<sup>0</sup> Prim., p.t., 26-29.

Druga smer je posledica prve. Gre za iskanje etike, ki ni ne legalistična ne filozofska. Ta smer si postavi pomembno vprašanje, kaj je zadnja utemeljitev moralne norme za kristjana. In metodološko vprašanje, okrog katerega principa lahko sistematiziramo celotno moralno-teološko razpravo. Ustrezen odgovor najdemo pri liturgičnem in bibličnem gibanju kakor tudi v kerigmatični teologiji. Odgovor je naslednji: etična norma je utemeljena v odrešenjskem dogodku, tako da je organizacija teološkega in moralnega diskurza možna okrog specifičnega krščanskega principa. Najpomembnejša dela so: Tilmann F., *Handbuch der katholischer Sittenlehre*, Dusseldorf 1934-38. Mersch E., *Morale et Corps Mystique*, Lovanio 1937; Stelzenberg, *Lehrbuch der Moralthologie*, Paderborn 1953. Haring je skušal v svoji moralni teologiji povzeti vsa dosedanja prizadevanja. Njegovo delo, *Das Gesetz Christi* je bolj eklektičnega značaja.

Tretjo smer pa predstavljajo avtorji, ki bi želeli preseči predhodne. Izhajajo iz novega načina, iz katerega se danes postavlja moralno vprašanje. Izhajajo iz dejstva, da etična zahteva izhaja iz kerigme, a se hkrati tudi zavedajo, da je kerigma zgodovinsko umeščena in s tem ne vedno pristna. Kako torej najti stik med kerigmo in zgodovino. Ta problematika ima mnogo vzrokov. Najprej je tu Bultmanovo razumevanje zgodovine; potem je kritika krščanske prakse, ki jo lahko razumemo pod pojmom »teologija zemeljskih stvarnosti«. Tu je Maritainov in Rahnerjev prispevek. Prvi poizkusi, ki v petdesetih letih končajo v t.i. situacijski etiki in ki se vse do danes nadaljujejo v anglosaksonskem svetu pod imenom »New Morality«. Eksistencialna etika K. Rahnerja je v tem času najbolj vplivala na moralno teologijo. Drugi poizkus pa je izhajal iz srednje evropskega in latinskoameriškega sveta, ki si je etično vprašanje postavljaj v teološkem kontekstu.

Štiri velike teme sekularizacija, posebnost krščanske morale, naravni zakon in zgodovinskost moralnih norm.

## **19. Moralna teologija po drugem vatikanskem koncilu**

### 19.1 NOVO KULTURNO OBZORJE

V šestdesetih letih se zaostri vprašanje družbenega sobivanja. To zgodovinsko dejstvo tako prebudi zavest o moralni izkušnji in njenem zgodovinskem posredovanju. To vprašanje je tako mogoče reševati znotraj fenomenološkega razmisleka, s predpostavko, da je morala kot teologija podvržena hipotetičnemu načinu mišljenja. Od tod vprašanje, kaj je konstitutivni

vidik moralne izkušnje. Prvi veljaven odgovor prihaja iz fenomenoliške raziskave, ki pokaže kot temeljno dejstvo in bistven element za moralno izkustvo, priznanje subjekta kot takega. Ta želja se predstavlja v dveh temeljnih oblikah: pozitivna, pritrditev temu, kar podpira to samorazumevanje in negativna, zavrnitev tistega kar takšno samorazumevanje preprečuje. Sodobni pojavi škandalov, zlorab, izkoriščanja, protest, upor, vojne, kažejo na negativne pojave pri sprejemanju samega sebe. Na drugi strani pa velja poudariti da je edina pot za pozitivno razumevanje etičnega izkustva prav v sprejetju dvojnosti sebe in drugega. Ta dvojnost je univerzalna izkušnja iz katere ne more biti izključen noben moralni subjekt. V današnjem miselnem obzorju se poudarja morala, ki je utemeljena na medosebnih odnosih. To tudi predstavlja najzanesljivejši prostor zaščite subjekta, kajti tako se znajde v okoliščinah, ko je sposoben odgovoriti na napade s strani absolutne svobode.

## 19.2 INFORMACIJSKI IZZIV

Sodobna informacijska družba predstavlja poseben izziv tudi za moralno teologijo, saj prihaja do popolnoma novih možnosti človekovega delovanja in odločanja. Informatika je tako pričela določati načine izražanja vsakršne aktivnosti. Glede na to dejstvo bo potrebno na novo razmisliti o svetovni solidarnosti. Sodobni svet se bo vedno bolj delil na tiste, ki bodo obvladali informacijsko tehnologijo, s tem pa tudi razpolagali z informacijami in one, ki tega vsega ne bodo ne obvladali ne poznali. Nastaja nova elita, informacijska elita. Na drugi strani pa prav sodobna tehnologija omogoča, da se z njeno pomočjo posredujejo informacije vsem ljudem in da se po celem svetu ustvarijo enake možnosti delovanja. Vsako načrtovanje že vključuje sodelovanje, s tem pa tudi prevzemanje odgovornosti. Pri tem pa postaja vedno bolj pomembna vloga jezika, dialog, vzgoja in oblikovanje vesti. Vest je potrebno vedno bolj videti v njeni družbeni soodvisnosti.

Dalje je potrebno upoštevati, da informacije lahko služijo za ustrezno oblikovanje osebe ali pa jih drugi uporabijo za zavajanje. Vera v Jezusa Kristusa križanega in vstalega pa nam daje upanje, da nobena tehnika in nobena njena zloraba ne moreta človeka ogroziti, ker je človek v svoji ontološki strukturi nad vsemi sredstvi. Glede na vse to mora moralna teologija imeti pred očmi predvsem naslednje poudarke: osrednji pomen človekovega dostojanstva, ki je tudi socialno bitje. Človek je temeljna vrednota, kateri je namenjena in podrejena tudi sodobna informacijska tehnologija. Človekovo dostojanstvo tako mora biti barikada pred edinim sodobnim vodilom delovanja: kar se zmore storiti to se tudi sme stori.

### 19.3 V SMERI NOVE PODOBE MORALNE TEOLOGIJE

Koncil je pokazal kako sta v Jezusu Kristusu med seboj spravljeni subjektivnost in univerzalnost v njegovi osebi in njegovi skrivnosti. Kristus je tisti, ki zagotavlja ne samo znanstvenost moralne teologije ampak tudi njeno življenjskost in osebno razsežnost, ki ima svoj vsakdanji pomen. Kristusova skrivnost je nenadomestljiva za moralno obnovo. Torej se ne moremo več zadovoljiti samo s kazuistikom ali utemeljevanjem moralnih norm, ampak je potrebno vedno bolj prodreti v globino poklicanosti in pokazati veličino vere v Jezusa Kristusa, zavedajoč se da od tod izhajajo sadovi ljubezni za življenje sveta.

Koncil v svojih dokumentih (DV 42; EV 1/907) govori o tem, da mora sveto pismo postati duša celotne teologije. Po tridentinskem koncilu je Sveto pismo bilo uporabljeno kot dicta probantia. Glavno nalogo sta imela filozofija in pravo za predstavitev moralne zahteve.

Uporaba hermenevitične metode pa je dokončno pokazala, da se na ta način ne da uporabljati biblične metode, kot je bilo v navadi. Potrebno se je izogibati vsakega bibličnega fundamentalizma.

### 19.4 SVETO PISMO KOT STRUKTURNI IN FORMALNI PREDMET

Prvi vidik, ki izhaja iz vere je povezan z novo motivacijo in novim ciljem krščanskega življenja, ki izhaja iz dejstva, da nam vsem Kristus podarja možnost udeležbe na poslednjem odnosu, ki sta ga nam pripravila z Očetom.

Dalje se išče v Svetem pismu temeljni vidik, na katerem bi zgradili celotno moralo in okrog katerega bi našli tudi različne biblične etose, ki odgovarjajo na ustrezna vprašanja. Posebej so zanimivi tisti poizkusi, ki kažejo, kako se v samem Svetem pismu postavlja odnos med božjo besedo in moralo. V bistvu se išče, kako bi Sveto pismo postalo duša in pomoč za moralno teologijo. Ena od metod, ki se ji sledi, je, kako s pomočjo božje besede pokazati na relativnost vseh zemeljskih stvarnosti.

#### *Moralne vsebine Sv. pisma*

Nekateri avtorji nasprotujejo temu, da bi v Svetem pismu videli zgolj paradigmaticni model moralnega delovanja. Pač pa vztrajajo na možnosti, da se biblična navodila in usmeritve ohranijo kot tiste, ki so vedno in povsod obvezne. Te norme ne prenašajo zvesto samo to, kar je v Božji besedi, ampak zahtevajo od vernika, da svoje življenje uravnava po njih. Ti avtorji

priznavajo nujnost hermenevtike, vendar pa ne pristanejo na to, da je z njeno pomočjo mogoče priti samo do indikativnih vrednot.

### *Nujnost in meja hermenevtike*

Tudi v moralni teologiji obstaja nujnost hermenevtike, ki nam omogoči, da razumemo sveto pismo kot besedilo, ki je nastajalo znotraj natančno določenega kulturnega okolja. Razumeti avtorja pomeni razumeti njegov čas in prostor življenja in delovanja, ter dojeti njegov namen. Seveda lahko resnico vere in morale prepoznavamo iz dogodka Jezusa Kristusa in iz njegove Besede, vendar je potrebno paziti, da ne zapademo v poenostavljene in nediferencirane ugotovitve Svetega pisma. Poleg tega je potrebno upoštevati razliko med resnicami vere in resnicami morale, da bi na ta način lahko natančneje dojeli, kaj je jedro moralnega delovanja prve krščanske skupnosti.

Nujnost hermenevtike je povezana tudi z dejstvom, da je moralno normo potrebno predstaviti kot predlog, ponudbo (propozicijo). Tako jo lahko razumemo kot medij, posredovalko moralnega reda in celotne zgodovine. Pot do spoznanja je tako podvržena vrednotenju jezika. Zato seveda ne moremo izhajati iz razumevanja norme kot nekaj statičnega in trajnega v celotni zgodovini. Jezik pogosto skriva svoj resnični pomen.

Hermenevtika je torej nujna zaradi zgodovinskosti moralne resnice. Jezus Kristus na eni strani presega vsak zakon in normo, na drugi strani pa je seveda tudi zgodovinsko dejstvo, ki se ga ne da razumeti izven časa in prostora.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> Prim., Zuccarro C., n.d., 36.

## 5. poglavje: Naravni moralni zakon

### Literatura:

- 1 Baumgartner, H. M., "Metaphysik der Natur. Natur aus der Perspektive spekulativer und kritischer Philosophie", v: Honnefelder, L. (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg-München 1992, 237-269.
- 2 Bednarski, F. A., "Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino", v: *Angelicum* 69 (1992) 23-35.
- 3 Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001.
- 4 Demmer, K., *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato 1993.
- 5 Demmer, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.
- 6 Fuchs, J., *Ricercando la verita' morale*, Cinisello Balsamo 1996.
- 7 Gatti, G., *Manuale di teologia morale*, Torino 2001.
- 8 Globokar, R., *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Roma 2002.
- 9 Honnefelder, L., "Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Eine Einführung", v: Honnefelder, L. (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg-München 1992, 9-26.
- 10 Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 2003.
- 11 Mahoney, J., *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1989.
- 12 Pighin, B. F., *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, Bologna 2001.
- 13 Römelt, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996.
- 14 Schmitz, P., *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und Technische Allmacht*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- 15 Steiner, Š., *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974.
- 16 Šuštar, A., "Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon", v: *Bogoslovni vestnik* 39 (1979) 321-340.
- 17 Zuccaro, C., *Morale fondamentale*, Bologna 1999.

### 1. Uvod

V središču večstoletne tradicije moralne teologije stoji teorija o naravnem moralnem zakonu, ki je še danes aktualna, čeprav je v marsičem potrebna dopolnitve, poglobitve in prilagoditve sodobnemu zgodovinskemu trenutku. Predvsem v svoji neosholastični tradiciji je bila dostikrat postavljena kot tog moralni sistem, ki omogoča enostavno dedukcijo iz naravnega moralnega zakona v konkretno situacijo. Poglejmo, kaj pravi tradicionalna teorija o naravnem moralnem zakonu?

V moralni teologiji se razlikuje med *Božjim zakonom* (kamor spadajo večni zakon, naravni zakon in Božja pozitivna ali razodeta postava) ter *človeškim zakonom* (kamor spadata cerkveni in državni zakon). Božji zakon prihaja od Boga neposredno, človeški pa posredno preko pristojne človeške avtoritete. To, kar je v našem kontekstu odločilnega pomena, je, da so bili teologi prepričani, da naravni zakon spada na področje Božjega zakona in ne človeškega. Naravni zakon se ne razlikuje od večnega zakona v ničemer, razen v tem, da je bil razglašen v času. Naravni moralni zakon je »časovna proglasitev večnega božjega zakona po stvarjenju.«<sup>0</sup> Pri tem se sklicujejo na Tomaža Akvinskega, ki pravi: »Naravni zakon je soudeležba razumne narave pri večnem zakonu« (STh, I-II, q. 91, a. 2). Bog je človeka ustvaril in položil v njegovo naravo zakone, ki ustrezajo božjemu bistvu. Naravni zakon je torej Bog zapisal v človekovo naravo in ga proglasil po človeškem razumu, medtem ko je razodeto postavo Bog razglasil po Mojzesu in prerokih oz. po Jezusu Kristusu v zgodovini. »Z razodetim zakonom božja milost pomaga človeku, da lažje spozna to, kar je zapisano v njegovo naravo in k čemer ga nagiblje milost.«<sup>0</sup>

Vse stvarstvo je prepojeno z božjim zakonom. »Človeška narava je ontološka osnova naravnega moralnega zakona, le-ta pa je izraz večnega zakona ... Moralni zakon, ki je vraščen v človeško naravo, more človek spoznati z naravnim razumom. Z razumom pa človek ne le spoznava v samem sebi položeni večni božji zakon, ampak more ta zakon tudi nanašati na svoja konkretna dejanja in to v različnih pogojih. To sposobnost je človeku prirojena. Naravni moralni zakon ni samo neka danost, s pomočjo katere bi mogli razlikovati med dobrim in slabim, pač pa je tudi praktično nagibanje k dejanjem, potrebnim za dosego poslednjega smotra.«<sup>0</sup> Naravni moralni zakon je torej red, ki je (1) osnovan v človekovi naravi in (2) ki ga človek more spoznati z razumom. Naravni zakon torej ni formulirani zakon, ampak zakon, ki ga izraža človeška narava.

Ker pa imajo vsi ljudje substancialno isto naravo, je naravni zakon univerzalen – velja za vse ljudi. Kakor pa je tudi človeška narava v svojem bistvu nespremenljiva v vseh časih in vseh kulturah, je tudi naravni zakon v svojem bistvu nespremenljiv. Spremenljiva pa je aplikacija naravnega zakona v različnih okoljih.

---

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 53.

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 52.

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 53.

Danes večina moralnih teologov ne sprejema nekritično pojmovanja naravnega moralnega zakona, predvsem tako, kot je bil le-ta predstavljen v neosholastiki. Kaj pomeni, da je naravni moralni zakon večni zakon proglašen v času? Predvsem je potrebno razčistiti, kaj pomeni, da je človek z razumom soudeležen pri večnem božjem zakonu? Kakšen je odnos med zgodovinskostjo in nespremenljivostjo naravnega moralnega zakona? V naravnem moralnem zakonu se srečata Božje dejanje, ki je izvir moralne resnice, in človekovo dejanje, ki je poklican, da se na svoboden in odgovoren način odzove na klic te resnice. V tem kontekstu se postavlja vprašanje, če je naravni moralni zakon del Božjega zakona ali je del človeškega zakona. Najverjetneje gre za prepletanje večnega Božjega zakona in človeškega odgovora na ta zakon.<sup>0</sup>

Dejstvo pa je, da človek ne more delovati poljubno na moralnem področju, ampak je v svoji svobodi odgovoren in zavezan resnici. Moralno odločanje se odvija v stalni napetosti med človekovo svobodo in normativno razsežnostjo moralnosti, med svobodo in postavo.

## **20. Zgodovina naravnega moralnega zakona**

### 20.1 GRŠKI IN RIMSKI SVET

#### *Kozmološko pojmovanje*

O naravnem zakonu ne govori samo krščanska etika, ampak je dediščina različnih kultur. Antična misel grško-rimskega kulturnega kroga izhaja iz prepričanja, da nasproti minljivosti konkretnega obstaja abstraktna stalnost splošnosti, ki tvori dejansko resničnost. Vse, kar je konkretno, posamično, premine v hitrem toku sprememb, v tem spreminjanju pa ostaja nespremenjena idealna občost (splošnost). Grki so izhajali iz pojmovanja sveta kot kozmosa. Kozmos je bil pravzaprav temeljna predpostavka njihovega mišljenja. Izza vsega bivajočega stoji presežno kot počelo vsega tega reda. Odnos med absolutnim in svetom je bil določen bodisi z emanacijo bodisi s participacijo. »Izza konkretnega minljivega sveta spozna metafizična abstrakcija globino transcendence, ki nima podobe.«<sup>0</sup> V antiki ima človek posebno

<sup>0</sup> Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, EDB, Bologna 1999, 118.

<sup>0</sup> J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 102.



mesto: na eni strani je povezan s kozmosom, na drugi strani pa ima možnost, da preko konkretnega in akcidentalnega spozna splošno veljavno in je s tem deležen večnosti splošnega in absolutnega. Transcendenca je notranji temelj sveta. Tako je naravni (kozmoški) red tudi temelj družbenega in političnega reda v antiki.

Neke vrste naravni zakon obstaja tudi na področju moralnega življenja; gre za zakon, ki je človeku prirojen in ki je nad posameznimi družbenimi zakoni. V začetkih grške literature imamo pričevanje o tem zakonu. Verjetno vsi poznamo lik Antigone, ki se zoperstavi kraljevemu predpisu, ki je prepovedal pokop njenega brata, in se podredi naravnemu zakonu. »*Ne verjamem, da imajo lahko vaši zakoni tako moč, da bi dali prevlado človeški volji nad voljo bogov, nad nepisanimi in nesmrtnimi zakoni; le-ti niso od včeraj, ampak od vekomaj. Lahko morda, zaradi človeka, ne ubogam bogov?*« (Antigona, vv. 452-457).

*Aristotel: dinamični vidik narave<sup>0</sup>*

Grška filozofija daje izvor dvema temeljnima pojmovanjema narave. Z besedo *physis* je v izvornem pomenu (npr. pri Homerju) mišljen način bivanja ali notranji stroj stvari, in sicer v dvojnem pomenu: kot nastajanje organsko rastočega (dinamični proces) in kot podoba tega nastajanja (statični rezultat). Takšno razumevanje narave kot načina bivanja in delovanja stvari omogoča združitev različnih individuuumov v eno vrsto. Tako govorimo o naravi človeka, živali, kamna, ognja ... Poleg izvirnega pomena narave kot narave stvari se od Aristotela naprej uporablja pojem narave – v prenesenem pomenu – tudi za celoto vseh naravno bivajočih. Začetni napetosti med naravo kot procesom in naravo kot rezultatom se pridruži še dodatna napetost med naravo določenega dela in naravo kot celoto. Nadalje se uporablja narava od vsega začetka tako kot protipomenka kot tudi nadpomenka, ki združuje različne pojme. S pojmom narave se pogosto označuje resničnost, ki ni nastala z obdelovanjem človeka, ki torej stoji nasproti človeku. Tako stoji narava v nasprotju s kulturo, umetnostjo, tehniko, zakonom, moralo, zgodovino, duhom, razumom, subjektom, razodetjem, milostjo, nadnaravnim. Če torej pojem narave po eni strani stoji kot protipomenka vsemu, kar je ustvarjeno od človeka, se tudi isti pojem uporablja za to, da se misli celoto vsega nastalega – človek vključno z vsem, kar je on ustvaril.

---

<sup>0</sup> Prim. R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, PUG, Roma 2002, 520-526.

Za Aristotela je bilo moralno življenje delovanje »v skladu z naravo«, ki je utemeljena v razumu. Človek torej živi v skladu z naravo, kadar z razumom ureja na razumen način vsa podrejena naravna nagnjenja. Torej se naravni zakon pri Aristotelu ne omeji na pasivno sprejemanje nekega naravnega reda, ampak človek s svojim razumom usmerja svoje delovanje tako, da ureja razne instinkte. Človeška narava je tako v stalnem nastajanju. Aristotel se v pojmovanju narave oddaljuje od svojega učitelja Platona, ki naravo razume bolj kot rezultat procesa, medtem ko je za Aristotela narava notranji proces bitja. V zahodni filozofiji se razvijeta dva pojmovanja narave, ki jih lahko imenujemo »platonsko« in »aristotelsko« pojmovanje. »Za Platona sledi narava poiesis-u Demiurga, narava je dojemljiva kot rezultat poteka procesa izdelave, ki se dogaja po idejah, torej racionalno. Za Aristotela sledi poiesis naravi, poiesis je razumna, v kolikor se sledi procesu narave. Narava ni tako kot pri Platonu rezultat vnaprej določenega načrta, ampak je proces, ki ima svoje vzode v sami sebi.«<sup>0</sup> Za Platona je narava v vsakem oziru vnaprej dana (Vorgegebenes) in jo razumemo kot enoto in celoto. Za Aristotela pa je narava predvsem dana v nadaljnjo obdelavo (Aufgegebenes), zato naravo interpretiramo v njeni množičnosti in različnosti.

V zgodovini zahodne misli prevladuje Platonsko razumevanje narave kot kozmološkega statičnega reda. V nasprotju z aristotelskim nazorom se je zdela bolj primerna za srečanje z bibličnim stvarjenjskim naukom – ki razume stvarstvo kot rezultat Božjega delovanja – in je bila uporabljena v patrističnem in srednjeveškem razmišljanju.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> L. Honnefelder, *Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Eine Einführung*, v: L. Honnefelder (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften.*, Karl Alber, Freiburg-München 1992, 9-26, 13.

<sup>0</sup> Tudi radikalni obrat v razumevanju narave, ki je eden izmed bistvenih značilnosti prehoda iz srednjega veka v novo vek, se zgodi v istem 'platonskem' nazoru narave. Vesolje je enoten sistem, ker je sestavljen iz iste materije. Razlog enosti pa ni več svet idej ali Bog stvarnik, temveč fizikalni zakon narave. Narava ni več smotno urejena hierarhična enota vsega bivajočega, ampak se gleda nanjo kot na popolni stroj (narava kot ura). Takšno mehanistično pojmovanje narave omogoči vzpon moderne tehnike, s katero človek na izreden način posega v naravno okolje. Narava kot taka izgubi vsakršno vlogo pri usmerjanju človekovega delovanja in je degradirana v goli predmet človekovega védenja in je izročena njegovemu gospodovanju. Sedaj človek postane 'Demiurg', ki spreminja in preoblikuje naravne stvari ustrezno smotnim predstavam. On je tisti, ki iz 'kaosa' naravnih danosti ustvarja lastni red ('kultura'). Rezultati novodobnih raziskav so vodili k pravilnejšemu in natančnejšemu razumevanju narave. Nikoli v zgodovini ni človek imel tako preciznih spoznanj o strukturi in dogodkih v naravi. Vendarle – in to je druga stran iste medalje – pa človek doživlja naravo vedno manj kot svoj lastni dom

## *Stoicizem*

Poleg grške filozofije pa je še posebej vplivala na razvoj naravnega moralnega zakona stoična miselnost. Kozmocentrizem stoične misli poudarja, da moralni razum človeka ni neka avtonomna stvar, ampak ima svoj temelj v naravnem redu. Cilj življenja znotraj stoične filozofije je eudaimonia, sreča, ki je odvisna od človekovega krepostnega življenja. Cilj človek doseže, če se potrudi, da uskladi svoja dejanja z naravnim zakonom, torej s kosmosom, redom, katerega del je tudi človek sam skupaj z ostalimi bitji. Stoiki so govorili, da je potrebno »živeti v skladu z naravo«. O kakšni naravi govorijo stoiki?<sup>0</sup> Prvi stoiki razumejo naravo dokaj enoznačno in objektivno, gre za kozmični red, kateremu se mora človek prilagoditi; medtem ko stoiki zadnjega obdobja že bolj specificirajo smisel narave in vpeljejo poleg fizične razlage pojma tudi bolj antropološko dimenzijo, kateri dajejo večji poudarek. Zato se je potrebno izogniti napaki, češ, da so stoiki pojmovali naravo kot slepo instinktivnost. Nasprotno, stoicizem verjame v navzočnost Božjega *logosa*, ki vodi in ureja vso naravo, tudi naravo rastlin in živali. Torej tudi za pozne stoike velja, da živeti v skladu z naravo, pomeni, živeti v skladu z razumom, torej v skladu s tistim Božjim principom, ki omogoča krepostno življenje in končno srečo človeka.

Kakorkoli že pa stoična misel ne uspe preseči temeljne dileme, ki bo negativno vplivala na patristično misel. »S tem ko naravi in človeku notranje pripisujejo logos, stoiki ukinjajo razliko med naravo in razumom. Za stoičnega misleca je ravnanje v skladu z razumom in ravnanje v skladu z naravo ena in ista stvar.«<sup>0</sup>

## *Rimsko pravo*

Tudi rimska pravna misel govori o naravnem zakonu. Cicero v delu *De Republica* zapiše: »Gotovo obstaja resnični zakon, v skladu z naravo, ki ga poznajo vsi, stalen in večen ... Temu zakonu ni dovoljeno ničesar dodati ali odvzeti, niti ga povsem izničiti. Ne moremo ga ukiniti s strani senata ali ljudstva. In niti ni možno poiskati nekega drugega njegovega komentatorja ali interpreta. Ne obstaja en zakon v Rimu in nek drug v Atenah, en zakon danes in nek drug v prihodnosti; ampak je en sam zakon, večen in nespremenljiv, dan vsemu človeštvu in vsakem času, in je samo en Bog

---

(oikos). Kljub naraščanju znanja in razumevanje narave se človek vedno bolj odtuja od narave.

<sup>0</sup> Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

*skupni učitelj in gospod vseh, avtor, odobritelj in razglasitelj tega zakona. Kdor ga ne izpolnjuje, izda samega sebe in žali človeško naravo in zato trpi največje kazni, čeprav verjame da bo ušel mukam» (Cicero, De Republica, III, 22-23)*

### *Patristika<sup>0</sup>.*

Kot smo že poudarili, so bili cerkveni očetje prvih stoletij odprti za etično misel in pravila tedanje grško-rimske družbe, v kolikor so se skladale s Kristusovim naukom. Med elementi, ki so jih sprejeli od poganskih mislecev, zavzema najodličnejšo vlogo ravno nauk o vrojeni racionalni strukturi resničnosti, ki jo najbolje izraža stoiško učenje o univerzalnem redu in smislu. Človeški razum se mora podrediti višjemu redu, ki preveva vso resničnost. Zgodnji krščanski misleci prevzamejo torej to načelo Božjega kozmičnega in človeškega reda (*ordo*), ki je skupaj z naukom iz Knjige modrosti (npr. Mdr 8,1: »*Mogočno se razprostira od konca do konca in vsemu dobrohotno vlada*«), postala »glavna intelektualna značilnost zgodovine krščanskega moralnega učenja«<sup>0</sup>.

Palestinski teolog Justin, ki je umrl mučeniške smrti l. 165, razlaga, da »je na začetku Bog naredil človeštvo z močjo misli in izbora resnice in pravilnega delovanja, tako da so vsi ljudje brez opravičila pred Bogom; saj so bili rojeni kot razumni in preudarni« (Prva Apologija, pogl. 28). V znamenitem dialogu z Judom Tryphom pravi Justin, da postavi Bog pred vsako človeško raso univerzalno in vekotrajno pravičnost, in vsaka rasa ve, da je prešutstvo, nečistost, uboj in podobno greh, in čeprav vsi delajo te stvari, ne ubežijo zavedanju, da delajo nepravilno, ko ga naredijo, z izjemo tistih, ki so obsedeni od nečistih duhov in so bili poslabšani z vzgojo, s slabimi navadami ali z grešnimi ustanovami, in ki so izgubili ali bolje zadušili ali zakopali svoje naravne ideje (prim. Dialog, pogl. 93).

Tudi Tertulijan prevzame stoično etično misel o naravi in razumu. »Človek je edini med živimi bitji, ki se lahko pohvali, da je bil vreden od Boga prejeti zakon: živo bitje obdarjeno z razumom, sposobno razumeti, razločevati in usmerjati svoje delovanje, ko razpolaga s svojo svobodo in s svojim razumom v podrejenosti Njemu, ki mu je podaril vse stvari.« (Tertulijan, *Contra Marcion*, II, 4). Tertulijan celo izjavi, da je

---

<sup>0</sup> J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon, Oxford 1989, 72-77.

<sup>0</sup> J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 73.

duša vsakega človeka po svoji naravi »krščanska« (*O testimonium animae naturaliter christianae*).

Prav tako je Avguštín učil, da lahko kristjani uporabljajo, kar je resnično in koristno v posvetnih vedah. Tudi določena etična načela in nauki, ki jih poznajo pogani, so lahko koristna tudi za kristjane. Vsekakor se tudi pri Avguštínu pozna vpliv stoiške miselnosti. Temelj vsega je večni Božji zakon, »Božji razum ali volja Boga, ki zapoveduje, da mora biti naravni red upoštevan in prepoveduje njegov razkroj.«<sup>0</sup> Ideja večnega zakona je ideja, po kateri je vse na najpopolnejši način urejeno. Rezultat te popolne urejenosti je po Avguštínu *mir* (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). Vse stvari, ki jih je Bog naredil, so dobre in naloga racionalne duše je, da ohranja red in z razločevanjem postavlja manj pomembne stvari pod bolj pomembne, telesne pod duhovne, manjše pod večje, časne pod večne. »V vsaki duši je tako kot v vsakem telesu teža, ki vleče neprestano in se neprestano premika, da bi našla naravno mesto počitka, in to težo lahko imenujemo ljubezen.« (De lib. arbit. 1, 8.18) To je izraženo v dveh zapovedih ljubezni do Boga in do bližnjega. Notranji red dobrega ljubečega človeka je izražen v štirih kardinalnih vrlinah: razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost, ki sta jih Ambrož in Avguštín prevzela od stoikov. Avguštín ugotavlja, da je Bog ustvaril vse stvari v najvišji modrosti in jih uredil v popolni pravičnosti. Prevzema stoiški koncept kozmičnega reda, vendar ga očisti vsakega panteizma in fatalizma. »Zato je za človeka moralni izziv, da postavi sebe in vsa svoja dejanja razumno, harmonično in pravično na svoje pravo mesto v Božjem načrtu stvari.«<sup>0</sup>

*Perspektiva znotraj zgodovine odrešenja:* Cerkveni očetje se pri opredelitvi naravnega zakona vračajo na izvorni položaj ob stvarjenju, ga obravnavajo znotraj zgodovine odrešenja in ga usmerjajo v eshatološko dopolnitev, ki je že dosegla višek v odrešenju Jezusa Kristusa. V tem kontekstu postana naravni zakon vrojen vsakemu človeku in prestavlja njegovo temeljno usmerjenost – človek je Božja stvaritev, ki je usmerjena v izpolnjevanje dobrega. Zgodovinska dimenzija naravnega zakona se izraža v možnosti, da lahko človek prekrši in ne spoštuje zahtev naravnega zakona, prav tako pa se lahko spet pobere in uresničuje zahteve naravnega zakona. Prvi del te zgodovinske izkušnje je zaznamovan z dejstvom izvirnega greha, ki je spremenil človekovo naravo in zameglil v njem Božjo podobo. Temu delu sledi drugi del, ki ga

<sup>0</sup> Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. (Contra Faustum 22, 27).

<sup>0</sup> J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 77.

zaznamuje Kristusovo odrešenje. Kristus je bil poslan, da spet vzpostavi v človeku Božjo podobo in da ponovno ustvari v njem naravo, ki je pravzaprav soudeležba pri sami naravi Sina (posinovljenje). Evangeljski zakon se kaže kot preseganje in izpolnitev naravnega zakona, saj ga – ne da bi ga zanikal – sprejme in integrira na neko višjo raven.

Za cerkvene očete je naravni zakon, predenj je opredeljen v določenih zapovedih, predvsem zakon, ki je na najgloblji način povezan s človekovo vestjo, v kateri mu je človek dolžan absolutno pokorščino. Na nek način sovpadata jedro naravnega zakona z temeljno vsebino vesti, ki je *usmerjenost človeka k dobremu* (prvi princip moralnost: delaj dobro, izogibaj se slabega).

Cerkveni očetje so imeli vpliv na kasnejšo percepcijo naravnega zakona v krščanski moralni teologiji. Ni vedno jasna razlika med idejo naravnega zakona, ki se nanaša na rastlinski in živalski svet in na idejo naravnega zakona, ki je lastna človeku. Tako se ne dela razlike med živalsko in človeško spolnostjo. Klemen Aleksandrijski pravi: »Celo živali, ki nimajo razuma, imajo točno določen čas za oploditev. Toda združiti se brez namena spočetja je žalitev narave: moramo iti v šolo te narave in spoštovati modre zapovedi njene pedagogike o časih, ki so primerni za združitve ...).«

## 20.2 SVETO PISMO

Sveto pismo Stare zaveze ne pozna niti pojma niti ideje o naravnem moralnem zakonu, ki se je razvila v grškem svetu. Tudi Nova zaveza se pri moralnih zapovedih ne sklicuje na zdrav razum ali na naravni red. Pa vendar je mogoče iz svetopisemskega pogleda na človeka in na stvarstvo pridobiti temelje za naravni zakon.

### *Stara zaveza<sup>0</sup>*

Ima človek, neodvisno od razodete Božje postave, moralni zakon, ki ga lahko najde v sebi? Kako na to vprašanje odgovarja Stara zaveza? Stara zaveza zelo poudarja izvoljenost ljudstva in zavezo, ki jo je Bog sklenil z njimi. Pri sklenitvi zaveze na Sinaju pa Bog daje ljudstvu zapovedi. Vendar pa je pred to zavezo na Sinaju Bog sklenil že zavezo z Adamom (1 Mz 1-3) in z Noetom (1 Mz 9,1-9), tako lahko

---

<sup>0</sup> Prim. B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, EDB, Bologna 2001, 242-244.

rečemo, da se zaveza razteza na vse človeštvo. Preroki včasih predstavljajo Božje zapovedi kot pravične v sebi in jih zato lahko spozna vsak človek. Nekatere sodbe Izraelcev o moralnem delovanju ostalih narodov predpostavljajo, da so tudi nejudje dolžni spoštovati moralni zakon, ki ne izhaja iz Sinajske zaveze (prim. 1 Mz 12,10-20; 15,16.19). Na tem področju še posebej izstopa modrostna literatura, ki pogosto uporablja razumske spodbude za določeno delovanje, ki naj bi bilo razumno vsem ljudem (prim. Job 28,28; Preg 19,26).

Upravičeno lahko sklepamo, da je ideja o moralnem apelu Boga vsem ljudem navzoča že v stari zavezi. Gotovo je starozavezna moralna izkušnja zorela znotraj religiozne izkušnje partikularnega naroda. Vendar tudi znotraj te verske izkušnje je bil vsak Izraelec poklican, da razumno aplicira zapovedi v konkretnih situacijah. Ne gre pozabiti, da tudi dekalog izraža neko skupno etično vsebino ljudstev na bližnjem vzhodu.

#### *Nova zaveza*

Nova zaveza se te teme loti povsem drugače. Zato je več razlogov. Prvi pisec Nove zaveze, sveti Pavel, je dihal z dvema kriloma pljuč, in sicer s hebrejskim in z grškim delom. Ker koncept naravnega zakona spada v grški kulturni kontekst, lahko rečemo, da ga je Pavel iz tega okolja integriral v svojo teološko misel. Drugi razlog je prav gotovo univerzalnost evangeljskega sporočila – vsi ljudje so poklicani, da postanejo del novega izvoljenega ljudstva. Etična zahteva ljubezni ima univerzalni karakter. Tretjič pa je sam Kristus predpostavljajal univerzalni etični red, po katerem bodo ljudje sojeni ob vesoljni sodbi (prim. Mt 25).

Najbolj eksplicitni odlomki glede naše teme najdemo v Pavlovih pismih, še posebej v Pismu Rimljanom.<sup>0</sup> Vsem je poznan odlomek, ko Pavel govori o tem, da odkriva v sebi željo, da bi delal dobro, vendar nima sposobnosti, da bi to uresničil. *»Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji mōči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki*

---

<sup>0</sup> Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 119-122.

prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z Božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje **proti postavi mojega uma** in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem **z umom služim Božji postavi**, z mesom pa postavi greha« (Rim 7,14-25). Postava je tukaj razumljena kot univerzalna, poznana vsakemu človeku. Izvor ima v Bogu, odkriva pa jo človeški razum. Vsebina postava je notranja želja človeka, da bi delal dobro.

Pavel polemizira v pismu Rimljanom s prepričanjem znotraj judovske religije, da je odrešenje vezano na postavo, da torej postava odrešuje. Pavel je prepričan, da ni moč izvrševati dela postave brez Kristusove milost. Zato je prepričan, da ima postava vlogo vzgojiteljice, ki vodi h Kristusu. Kaže sicer pot, vendar sama v sebi nima moči, ki bi človeka zavezovala k njenemu izvrševanju. Tako Pavel že na začetku pisma (prim. Rim 1,18-32) govori o tem, da je Bog tudi poganom preko narave razodel, kaj je greh. Greh je univerzalna resničnost, v katero so potopljeni tako judje kot pogani (Rim 3,9). Pavel zagovarja, da imajo pogani postavo vpisano v svojih srcih: »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi (physei) izpolnjujejo to, kar velewa postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo. To se bo pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh« (Rim 2,14-16). Na kakšen način lahko pogani spoznavajo to notranjo postavo? Pavel je prepričan, da ima vsak človek sposobnost spoznati Božjo voljo preko »razuma« oz. preko »vesti«, ki je postava in normativni razlagalec postave, ki je zapisana v človekovem srcu (Rim 1,20 in 2,15-16). Za Pavla je torej postava razuma, ki zapoveduje vsakemu človeku, kaj naj stori, pravzaprav identična z Božjo postavo (prim. Rim 7,22-23). Kar pa zadeva vsebino postave, pa jo lahko razumemo pod dvojnimi vidikoma. Božja zapoved se izraža kot **prepoved poželenja** (concupiscentia), ki je mišljena kot vsakovrstna neurejena želja, ki človeka oddaljuje od Boga. Ta zapoved, čeprav je izražena v različnih oblikah, je vendarle vedno ista: dana je Adamu na začetku časov, judom ob sklepu zaveze, poganom v naravnem zakonu. Drugi vidik naravnega zakona pa se vsebinsko izraža v **zapovedi ljubezni** (caritas), ki jo Pavel vidi kot dopolnitev in vrh postave (Rim 13,9-10). Če upoštevamo kontinuiteto in napetost med naravno postavo in Kristusovo postavo, lahko pridemo do zaključka, da



je za Pavla ljubezen središče naravne postave. »Ko je Pavel jasno opredelil univerzalno vsebino naravnega zakona v njeni obliki prepovedi – prepoveduje poželenje – in v njeni pozitivni obliki – povzema naravni zakon v zapovedi ljubezni –, se ne obotavlja naštetih vrsto partikularnih zapovedi, ki povzema brez razlikovanja kataloge poganske filozofske etike in judovsko izročilo. Končno se zdi, da želi sugerirati, da je postava ena in univerzalna«<sup>0</sup>.

#### *Povzetek*

Sveto pismo ne pozna koncepta naravnega zakona, kot ga je razvil grški svet, ker v bibličnem svetu ne obstaja pojem narave kot take, ampak pojem stvarstva. Stvarstvo je dar, ki ga Bog poklanja človeku. Preko stvarstva človek, ki je tudi del stvarstva, spoznava Božje odrešenijsko delovanje. Stvarstvo je prostor, kjer se odvija zgodovina odrešenja. Sprejema se dejstvo, da obstaja univerzalni moralni zakon, vendar je le-ta utemeljen neposredno v Bogu in ne v človeški naravi. Vsi ljudje pa imajo spoznanje Božje postave na nek spontan način (ne preko razodetja), ker je Bog položil to postavo v njihovo notranjost, v njihova srca. Ta notranja postava ne nasprotuje razodeti postavi, ker ima istega avtorja in vsebino: spoštovati Boga in bližnjega.

### 20.3 TOMAŽ AKVINSKI

#### *Soudeležba pri večnem zakonu*

V zgodovini moralne teologije je bil Tomaž Akvinski (1224-1274) prvi, ki je sistematično postavil teorijo o naravnem moralnem zakonu. Za Tomaža Akvinskega je »naravni zakon soudeležba pri večnem zakonu v razumnem bitju« (S<sup>Th</sup> I-II, q. 91, a. 2)<sup>0</sup>. Naravni zakon je zakon, ki je lasten človeškemu bitju, ni nek večni zakon, ki bi se nanašal na stvari ali živali. Ne gre torej za nek fizikalni zakon, ki ureja stvari oz. nek biološki zakon, ki bi urejal svet živih bitij in ki bi ga lahko kot nespremenljivega aplicirali na človeka. »Med vsemi bitji pa je razumsko (bitje) na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti, ker v njej sodeluje sámo in skrbi zase in za druga bitja. V njem je soudeležen tudi večni razum, po katerem je razumsko bitje po naravi

---

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 121-122.

<sup>0</sup> »V predpostavki, da svet vodi božja previdnost ... je očitno, da božji razum upravlja s celotnim vesoljem. Ker zamisel o upravljanju s stvarmi obstaja v Bogu kot vladarju vesolja, ima naravo zakona. Ker pa božja zamisel ničesar ne spočne v času, temveč je od vekomaj zasnovana, kakor pravijo Pregovori (Prg 8,23), je tak zakon treba imenovati **večni zakon**« (S<sup>Th</sup> I-II, q. 91, a. 1).

naravnano k obvezujočem deju in smotru. In takšni soudeležbi pri večnem zakonu v razumskih bitjih pravimo naravni zakon« (STh I-II, q. 91, a. 2).

Tomaž naredi sintezo patrističnega izročila, ki ga želi popraviti glede panteističnega in fizicističnega vidika, in sicer tako, da povzame nekatere aristotelske vidike. Naravni zakon lahko razumemo z dveh zornih kotov: kot večni zakon, s katerim Bog vodi svet (prim. Avguštin), in kot človeški razum, ki je temelj vsakega zakona, ki ga definiramo kot *ordinatio rationis*.

Tomaž tako razume – v kolikor se sklicuje na večni zakon – celoten svet v različnosti svojih stvaritev urejen na takšen način, da je mogoče razpoznati in uresničiti načrt Božje previdnosti, ki je vanj položen od Boga. Večni zakon sovпада z Božjo previdnostjo, ki vodi svet in vsako bitje, na način in v obliki, ki so temu bitju lastni, je deležno pri tem zakonu.

Sklicevanje na človeški razuma pa vnaša razmišljanje glede načina, kako so bitja soudeležena pri večnem zakonu. Gre za bistveno razliko med nezavednim in instinktivnim svetom na eni strani in svetom osebe, ustvarjenim bitjem, ki je obdarjen z razumom, ki je svoboden in odgovoren na drugi strani. Naravni zakon je torej za Tomaža razumnemu ustvarjenemu bitja lastna in specifična soudeležba pri večnem zakonu, s katerim Bog skrbi in vodi svet.

Alozij Šuštar poudarja, da pri Tomažu Akvinskemu pri naravnem moralnem zakonu ni odločilna le objektivna zunanja stvarnost, ampak je odločilno delovanje človekovega razuma. »Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnano na svoj cilj, ampak je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (STh I-II, q. 91, a. 2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon secundum rationem. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno.«<sup>0</sup>

#### *Naravno nagnjenje (inclinatio naturalis)*

Vprašanje, ki si ga zastavlja Tomaž, je, *ali je naravni zakon vsebovan v več zapovedi ali v eni sami zapovedi* (STh I-II, q. 94, a. 2). Odgovor ni enoznačen, poleg prvega principa moralnosti (*bonum faciendum, malum vitandum*) obstaja še sekundarna

---

0 A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, v: *Bogoslovni vestnik* 39 (1979), 321-340, 333.

vsebina moralnega zakona, ki jo oblikuje skupek bolj partikularnih zapovedi, katere pa človek spoznava preko *naravnih nagnjen*, torej preko usmerjenosti samega sebe k dobremu.<sup>0</sup>

Vsako bitje ima v sebi določeno nagnjenje k uresničitvi svoje narave. Naravno nagnjenje v ožjem pomenu besede »izhaja iz narave same bitja, ki teži k temu, kar je v skladu z njegovo naravo, torej z njegovim dobrim«. »Narava usmerja vsakogar k temu, kar je zanj ustrezno« (II-II, 141, a. 1 ad 1), torej k svojemu dobremu. Vendar ni vsako dobro, ki ustreza nekemu bitju, tudi dobro, ki ustreza drugemu bitju: npr. pojesti človeka, ki plava v morju, je dobro za morskega psa, ni pa dobro, ki ustreza človeku, saj je v nasprotju z njegovo naravo.

Eden od poznavalcev Tomaža pravi: »Tudi niso vsa nagnjena ljudi sama po sebi »naravna«, ampak samo tista, ki so zares v skladu s človeško naravo, torej z zahtevami razuma, ki je usmerjen k resničnemu končnemu cilju človeškega življenja, saj je specifična in temeljna razlika človeške narave prav racionalnost in ni avtentične racionalnosti brez smotrnosti človekovega obnašanja, iz zato brez usklajenosti z resničnim končnim ciljem človeškega življenja.«<sup>0</sup>

Tomaž odkriva trojni red naravnih nagnjen glede na trojni red dobrin človeške narave. Prvo dobrino ima človek skupaj z vsemi ostalimi bitji – gre za tendenco po *ohranitvi obstoja*. Drugo dobrino ima človek skupaj z živalmi, npr. združitev med moškim in žensko, skrb za potomce in ostale pripadnike vrste. Tretja dobrina je specifično človeška in to je nagnjenost (*inclinatio*) k dobremu, ki je v skladu z naravo razuma, npr. spoznati resnico o Bogu, živeti v družbi:

*»Vse stvari, h katerim je človek naravno nagnjen, sprejema razum kot dobre, torej kot take, ki jih je potrebno delati, in nasprotne sprejme kot slabe in kot take, ki se jih izogiba; kajti dobro se kaže kot cilj, ki ga je potrebno doseči, slabo kot nasprotna stvar. Zato red zapovedi naravnega zakona sledi redu naravnih nagnjenj. Najprej najdemo v človeku nagnjenje k tisti naravni dobrini, ki ga povezuje z vsemi ostalimi bitji: torej v kolikor vsako bitje teži po naravi k ohranjanju svojega bitja. V moči tega nagnjenja spada k naravnemu zakonu vse*

---

<sup>0</sup> Nekatera naravna nagnjenja so prirojena (npr. instinkti), druga pa pridobljena (npr. z vzgojo, posnemanjem drugih, vajo).

<sup>0</sup> F. A. Bednarski, *Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino*, v: *Angelicum* 69 (1992), 23-35, 25.

*tisto, kar pripomore k ohranjanju človeškega življenja in preprečuje njegovo uničevanje. Potem je v človeku nagnjenje k nečemu bolj specifičnemu, v skladu s tisto naravo, ki mu je skupno z ostalim živalskim svetom. V skladu s tem spada na področje naravnega zakona, 'kar uči narava vsa živalska bitja', kot je združitev moškega in ženske, spočetje potomcev in podobno. Tretjič, je v človeku nagnjenje k dobremu v skladu z naravo razuma, ki je zanj posebna. Človek ima naravno nagnjenje k temu, da spoznava resnico o Bogu in da živi v družbi. V skladu s tem spada na področje naravnega zakona vse, kar se nanaša na tako nagnjenje, kot to, da se človek izogiba neznanju, da ne žali druge, s katerimi je v odnosu, in druge podobne stvari v zvezi s tem« (STh I-II, q. 94, a. 2: ).*

Prvi dve tendenci sta toliko naravni za človeka, v kolikor ustrezata specifični razliki človekove narave, torej njegovi racionalnosti in sovpadanju z resničnim končnim ciljem človeškega življenja. Človek kot razumno bitje, ima v svojih rokah svojo usodo, svoje uresničenje, saj se lahko usmerja k svojemu cilju v moči razumske vizije in svobodne odločitve (Questio disputata de Veritate, q. 22, a. 4). Naravni moralni zakon je torej razumski in normativni izraz naravnih nagnjenj človekove narave k dobremu. Vse posamezne zapovedi naravnega moralnega zakona je mogoče strniti v prvi princip, ki pravi: Potrebno je delati dobro in se izogibati slabega. Vsebina naravnega zakona je to, kar človek spozna z močjo razuma. Samo prvi principi moralnega delovanja so univerzalni in imajo absolutno veljavo – večja kot je partikularnost, manjša je univerzalost. (STh I-II, q. 100, a. 3,1: »Vse moralne zapovedi lahko na nek način izpeljemo iz desetih zapovedi dekaloga«). Vendar pa po Tomažu tudi dekalog sam še ni naravni zakon, ampak je del zaključkov, ki izhajajo iz naravnega zakona.

Je torej naravni zakon za vse isti? Tomaž sam išče ugovore in pravi, da je veliko kazalcev, ki govorijo, da smo ljudje po naravi nagnjeni k različnim stvarem in da to, kar je za enega dobro, za drugega ni dobro. Vendar pa iz rimske pravne tradicije izhaja, da je naravni zakon skupen vsem ljudem. V odgovoru pravi: »K naravnemu zakonu spada vse, h čemur je človek po naravi nagnjen: človeku je lastno to, da je nagnjen k temu, da ravna razumno.« Tomaž razlikuje med teoretičnim razumom (ratio speculativa) in praktičnim razumom (ratio practica), prvi deluje po načelu nujnosti, drugi mora upoštevati svobodo. Tako zaključuje Tomaž: »Na področju spoznanja (npr. geometrija) je ista resnica pri vseh tako v predpostavkah kot v zaključkih, četudi resnica ni spoznana pri vseh v zaključkih, ampak samo v predpostavkah, ki jim

rečemo skupni pojmi (*communes conceptiones*). Na področju delovanja pa ne obstaja ista resnica ali pravilnost delovanja (*rectitudo practica*) pri vseh v posebnih zadevah, ampak samo v tem, kar je skupnega. Pravilnost delovanja pri tistih, pri katerih je v posebni stvari ista, ni nujno na enak način vsem spoznana« (STh I-II, q. 94, a. 4).

Tomaž nadaljuje, da na področju moralnega življenja veljajo norme »ut in pluribus«, v večini primerov. Temeljno moralno načelo je, ravnaj razumno. Splošno pravilo je, da je potrebno stvar, ki ti je bila zaupana, dati nazaj. Vendar pa lahko pride do primera, da bi bilo škodljivo in *nerazumno*, če bi nekdo zaupano mu stvar vrnil in bi jo nekdo želel, da bi s tem ogrozil domovino. O temeljnem načelu se strinjamo, ko pa gremo bolj v konkretno, pa nastanejo problemi, tako glede pravilnosti delovanja kot glede človekovega spoznanja. Pri vprašanih delovanja so zaključki na individualni ravni vedno negotovi, nepredvidljivi in prigradni. Prav to razsežnost Tomaževe moralne teologije se je zanemarjalo in v zgodovini moralne teologije je prevladovala logičnost in koherentnost Tomaževega sistema.<sup>0</sup>

Römelt poudarja, da je Tomaž združil v svoji teoriji naravnega zakona grško misel in odrešenijsko stvarnost: gre torej za dialoško razumevanje racionalne moralne kompetence. Kaj to pomeni? »Tomaževa razlaga racionalne etične kompetence človeka poudarja znotraj obzorja perspektive zgodovine odrešenja aktivno racionalno soudeležbo (Partizipation) človeškega duha pri Božjem zakonu. V luči *lex aeterna* ne spoznava človeški duh samo smotrnosti bistva resničnosti in svojih lastnih dejanj, ampak po Tomažu zmora človek v lastni racionalni zmogljivosti v komunikaciji z Božjo voljo ustvariti (entwerfen) objektiven smisel delovanja. Človeški razum kot 'kraj' človekovega odpiranja (Eröffnung) v absolutno ni zgolj organ, ki prebere nek red v naravnih nagnjenjih, ampak mora biti in je lahko sam tisti, ki ta red šele ustvarja (schaffen): 'Naravna nagnjenja so človeku na voljo samo kot materija, v katero mora on sam ustvariti razumni red' (J. Arntz).«<sup>0</sup>

#### *Tomažev vpliv na zgodovino MT*

Tomaževo učenje o naravnem zakonu je postalo jedro moralne teologije vse do danes. V ospredju je bila moč človekovega razuma, ki je zmožen odkrivati moralna načela v svoji naravi. Proti temu sta nastopila nominalizem in ockhamizem<sup>0</sup>, ki sta poudarjala absolutno svobodno voljo Boga (božji zakoni so poljubni) ter prigradnost človekovega

<sup>0</sup> Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 80.

<sup>0</sup> J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 108.

moralnega uvida, kar je vodilo v skepticizem in moralni agnosticizem. Druga smer razvoja je bila »deteologizacija« naravnega zakona (Grotius, Pufendorf), ki ne izvaja več naravnega zakona in Božje absolutne moči, ampak neodvisno od njega iz gole možnosti razuma, tudi če Boga ne bi bilo (»etsi Deus non daretur«). Taka oblika naravnega zakona postane temelj moderne tolerantne države in prvi princip političnega in družbenega življenja. Glavni tok posttomistične misli pa se je oblikoval v t.i. pozni sholastiki v Španiji (15. in 16. stol.: Vitoria, Suarez<sup>0</sup>, Vasquez) in v Italiji (Roberto Bellarmino), kjer postane Tomaževa *Summa* univerzalni teološki učbenik.

### *Vpliv na nauk Cerkevne učiteljstva*

Naravni zakon postane zelo uporaben vir pri stališčih uradne Cerkve glede moralnih vprašanj. Tako je papež Pij IX. v *Syllabus*-u, v katerem je leta 1864 obsodil osemdeset napak, zahteval, da so državni zakoni v skladu z naravnim zakonom, pri tem pa je poudaril, da nerazdružljivost zakona temelji na naravnem zakonu. (DS 2956, 2967). Isti papež je že leta 1848 obsodil komunizem, kot doktrino, ki je v nasprotju z naravnim zakonom (DS 2786<sup>0</sup>).

Poseben razcvet pa je doživela teorija naravnega zakona v pontifikatu Leona XIII, kar izvira iz močne želje papeža po obnovitvi sholastične in še posebej tomistične misli (1879, neosholastika). Prav tako pa se je prav nauk o naravnem zakonu pokazal za primerno sredstvo pri oblikovanju *krščanskega socialnega nauka* svetu, ki bo mogoče prisluhnil argumentiranim razlogom, četudi nima več posluha za moč Božje besede.<sup>0</sup> Z naravnim zakonom je Cerkev utemeljevala obsodbo komunizma in pravico do zasebne lastnine na eni strani ter socialne pravice delavstva na drugi strani. *Narava* je bila temelj družbenih potreb človeka<sup>0</sup>, kot tudi temelj razjasnitve odnosov med Cerkvijo in državo: »Kar zadeva mešana področja, ni *naravno* in ne v skladu z

<sup>0</sup> Ockham je podcenjeval vrednost razuma in povzdigoval voljo do te mere, da je rekel, da je dobro tisto, kar Bog postavi kot dobro, ne glede na to, ali je v skladu s človeškim razumom. Dobro in slabo torej naj ne bi bila določena z resnično človeško naravo. Moralno dobro torej ni tisto, kar je resnično, ampak tisto, kar nam zapoveduje Božja volja kot dobro. Torej, določene stvari so zapovedane ne zato, ker so dobre, ampak so dobre zato, ker so zapovedane.

<sup>0</sup> Suarez je bil blizu nominalističnemu moralnemu pozitivizmu, saj so po njegovem moralne zapovedi utemeljene v poslušnosti Bogu. Dobro je dobro, ne zato, ker bi se kot tako pokazalo v moralnem uvidu človeka, ampak ker Bog to *želi*. Vsako od Boga zapovedano dejanje je dobro, ker ga zapoveduje Bog.

<sup>0</sup> Pij XI. se je leta 1937 skliceval prav na to izjavo, ko je obsodil komunizem (DS 3772).

<sup>0</sup> Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 81.

Božjimi navodili ločitev in še manj boj med Cerkvijo in državo, ampak sporazumna rešitev (sed plane concordiam) ...« (DS 3172).

V okrožnici *Libertas praestantissimum* (1888) Leon XIII. povzema tomistični nauk, ko pravi: »Naravni zakon, vpisan in vtisnjen v dušo vsakega človeka, ni nič drugega kot sam razum, ki zapoveduje delati dobro in prepoveduje delati slabo. In vendar to zapovedovanje in prepovedovanje človeškega razuma nima moči zakona, če ne zato, ker je razlagalec višjega razuma, od katerega sta popolnoma odvisna naš razum in naša svoboda. ... Iz tega sledi, da je naravni zakon pravzaprav isti *večni zakon* oz. isti večni razum Boga stvarnika in vladarja sveta, ki je vstavljen v razuma bitja in nagiba le-ta k dolžnim dejanjem in k cilju.« (DS 3247).

Prav tako zagovarjajo papeži od Pija XII. naprej, da je kontracepcija v nasprotju z naravnim zakonom<sup>0</sup>, na isti osnovi se obsoja sterilizacija, umetna oploditev, homoseksualne odnose ...

#### *Veritatis splendor*

Tudi v okrožnici *Veritatis splendor* cerkveno učiteljstvo povzema tradicionalni nauk o naravnem zakonu, poskuša pa preseči zgolj neko fiziološko ali biološko pojmovanje naravnega zakona: »*Bog skrbi za ljudi drugače kakor za bitja, ki niso osebe: ne 'od zunaj', po zakonitostih fizične narave, ampak 'od znotraj', po razumu, ki more zato, ker z naravno lučjo spoznava večno božjo postavo, človeku kazati pravo smer njegove svobodne dejavnosti. Tako Bog kliče človek k deležnosti (sodelovanju) pri božji previdnosti; hoče namreč po človeku samem, to je po njegovi razumni in odgovorni skrbi, voditi svet: ne le svet nerazumne narave, ampak tudi svet človeških oseb. V tej povezavi stoji naravna postava kot človeški izraz večne božje postave.*« (VS 43)

Človeška narava torej ni omejena na fiziološke in biološke zakone, ampak ima človek predvsem duhovno naravo, da lahko razlikuje med dobrim in zlim. »*Sedaj moremo razumeti resnični pomeni naravne postave: nanaša se na človekovo svojevrstno in prvotno naravo, 'naravo človeške osebe', ki je oseba sama v enoti duše in telesa, v enoti njenih tako duhovnih kakor bioloških nagnjenj in vseh drugih specifičnih značilnosti, potrebnih za dosego svojega cilja. ... Zato ga ne moremo pojmovati kot*

---

<sup>0</sup> DS 3165: *Institutum homini natura est, ut in civili societate vivat* – Človek je po naravi usmerjen v življenje v civilizirani družbi.

<sup>0</sup> DS 2715, 2758, 2795, 2791; *Humanae Vitae*, 11; *Familiaris Consortio*, 34.

*zgolj biološko normativnost, ampak ga moramo opredeliti kot razumski red. Stvarnik je poklical človeka, da po tem redu usmerja in ureja svoje življenje in svoja dejanja, ter še posebej uporablja svoje telo in z njim razpolaga. ... V resnici dobivajo naravna nagnjenja nravni pomen samo, kolikor se nanašajo na človeško osebo in njeno pristno uresničenje, ki se z druge strani more udejanjiti vedno in samo v človeški naravi« (VS, 50).*

Cerkveno učiteljstvo vnaša v svet moralne skepse in dvoma v sposobnost moralnega razuma optimističen pogled. Le-ta temelji na pojmovanju naravnega zakona in izkušnji Boga odrešenijske zgodovine. Nemočnemu in zbeganemu sodobnemu človeku želi podati izkušnjo trajnega racionalnega reda, ki temelji na zaupanju v urejevalno moč Boga Stvarnika.

## 20.4 KANT

Na začetku novega veka se zgodi preobrat perspektive v zahodni misli. V središču je človeška oseba, individuum. Cilj moralnega življenja je samouresničenje posameznika. Osrednji pojem etike postane avtonomija. Svet moralnega življenja je izvzet iz obravnave empiričnega, naravnega sveta (prim. Descartova delitev na *res cogitans* in *res extensa*). Do moralnih sodb ni mogoče priti z empirično metodo, ki je veljala za novo nastale naravoslovne znanosti. S preprosto analizo nekega fenomena še ni mogoče potegniti etično relevantnih zaključkov. Moralnost se začne s človekovo avtonomijo, z njegovo svobodo, z dejstvom, da ni podvržen nujnosti, ki vlada v naravnem empiričnem svetu. V svetu naravnih zakonov vlada notranja nujnost, vendar človek v sebi odkriva še drugi svet, svet svobode, kjer pa se zaveda, da je gospodar narave.

Kant zapiše v zaključku svojega dela *Kritika praktičnega razuma*: »Dve stvari navdajata čud z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se razmišljanje z nima ukvarja: zvezdnato nebo nad menoj in moralni zakon v meni. Ne ene ne druge ne smem iskati in ju enostavno domnevati zunaj mojega obzorja kot nekaj, kar je zagrnjeno s temo ali pa se nahaja v področju čezmernega: vidim ju pred seboj in ju neposredno povezujem z zavestjo moje eksistenca. Prvo se začinja na mestu, ki ga zasedam v zunanjem čutnem svetu ... druga se začinja z mojim nevidnim sebstvom, z mojo osebnostjo, ter me prikazuje v svetu, ki mu gre resnična neskončnost, a ga lahko začuti le razum, in za katerega



*spoznavam, da z njim (hkrati s tem pa tudi z vsemi tistimi vidnimi svetovi) nisem povezan le naključno, tako kot tam, ampak obče in nujno.*<sup>0</sup>

Kantovo pojmovanje avtonomije ne smemo razumeti kot nek subjektivizem. Praktičen razum je sposoben sprejeti moralno zahtevo v njeni absolutnosti in univerzalnosti, ki subjekt zavezuje k delovanju.

Kantova moralna filozofija ima vpliv tudi na moralno teologijo. Tako eden od moralnih teologov pravi, da je naravni zakon »resnica sama o človeku kot zakon njegovega samouresničenja«<sup>0</sup> Antropološki vidik prihaja vse bolj do izraza.

## 20.5 KRITIČNO PRESOJANJE NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA<sup>0</sup>

Različni ugovori proti naravnemu moralnemu zakonu se začnejo pojavljati že pred koncilom. Povzemamo razloge, ki jih navaja Alojzij Šuštar v svojem članku iz leta 1979:

1. splošno nezaupanje do človeškega razuma in njegovega spoznanja, ki bi doseglo objektivno in absolutno veljavno resnico
2. splošno nasprotovanje tradiciji (NMZ simbol statičnosti, življenjske okostenelosti in konzervativne usmerjenosti)
3. nejasnost in dvoumnost glede narave in naravnega zakona (predvsem glede vsebine in obsega naravnega zakona)
4. nejasnost glede tega, v kakšnem smislu je narava odločilna za moralni zakon (je to fizična ali metafizična narava, biološka ali osebostna?) »V kakšnem smislu je naravni zakon nekaj, kar je človeku nespremenljivo naloženo z naravo, in v kakšnem smislu nekaj, kar si odgovorno nareja in prikrojuje, razvija in dopolnjuje tudi sam?«<sup>0</sup>
5. vsebinski okvir ni jasno določen in enoumen (eni ga želijo zelo razširiti, drugi čimbolj zožiti)
6. vprašanje glede izjeme od naravnega zakona – nekateri so prepričani, da je »na splošno« obvezen, vendar z določenimi izjemami (teleološka teorija: »V konfliktu

---

<sup>0</sup> I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 2003, 186.

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, Elledici, Torino 2001, 51.

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 324-329.

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 325-326.

med različnimi obveznostmi je treba pri presojanju in tehtanju vrednot glede na celotnost in na posledice odločiti, kaj je prav in dobro in kaj napačno in slabo.«<sup>0</sup>)

7. abstraktnost pojma narave, saj ta pusti ob strani človekovo zgodovinskost, njegov kulturni in osebni kontekst; prav tako pa zanemarja dejstvo greha in delovanja milosti. »Iz abstraktnega pojma metafizične narave je mogoče po logičnih dedukcijah kaj malo priti do moralno obveznega naravnega zakona. Pri določitvi narave je treba, tako trdijo danes mnogi, upoštevati tudi dognanja raznih pozitivnih znanosti o človeku, kot so psihologija, sociologija, antropologija, etnologija in zgodovina, pa tudi izkustvo.«<sup>0</sup> Pri tem se seveda postavlja vprašanje o spremenljivosti naravnega moralnega zakona.

8. vprašanje glede posebnosti krščanske etike – napetost med avtonomno moralko in versko etiko

9. eno od temeljnih vprašanj je vprašanje pristojnosti cerkvenega učiteljstva na tem področju –ali ima Cerkev možnost in dolžnost, da avtentično razlaga naravni zakon v luči vere in z jamstvom nezmotljivosti?

10. vpliv protestantske etike, ki temelji na teološkem prepričanju, da je greh popolnoma pokvaril človeško naravo in onesposobil naravni človeški razum za spoznanje resnice

## **21. Med absolutnostjo in zgodovinskostjo**

Po tem zgodovinskem pregledu bomo poskušali izoblikovati teorijo naravnega moralnega zakona, ki upošteva tako tradicijo moralne teologije in filozofije kot tudi dognanja sodobnih znanosti.

### **21.1 RAZLIČNI POMENI POJMA »NARAVA«**

Za pravilno razumevanje pojma naravni moralni zakon je potrebno naprej opredeliti, kaj mislimo s pojmom narava. Narava je izrazito »polivalenten«, večznačen pojem. Kaj mislimo, ko govorimo o naravi?<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 326.

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 327.

### *Narava kot empirična danost*

Narava je vse tisto, kar obstaja neodvisno od človeka. Gre za objektivno danost, ki se je človek zaveda kot nekaj, kar je dano in kar lahko s svojo razumnostjo in svobodo preoblikuje v kulturo (gre za pojmovanje narave, ki ima kot protipomenko pojem kultura).

Na tej prvi ravni gre za empirično oz. fenomenološko pojmovanje narave, ki je stvarni temelj in vsota vseh dojemljivih fenomenov. Narava je torej vse, kar človek dojema s svojimi čuti (vidom, sluhom, tipom). Kot taka je predmet naravoslovnih znanosti in njihovih hipotez, pred tem pa je predmet naše vsakdanje izkušnje.

Narava kot empirična danost je *predmoralna dobrina*. Samo dejstvo, da nekaj v naravi je, še ne pomeni, da je tudi moralno dobro. Tako lahko razne naravne pojave, kot npr. potres, sprejmemo za naravni pojav, ki se je zgodil neodvisno od človeka, zato še nima moralnega značaja. Če v naravi najdemo nek pojav, npr. neko bolezen, potem še ne pomeni, da je ta stvar tudi dobra. Samo dejstvo, da nekaj v naravi obstaja, še ne pomeni samo v sebi, da je dobro.

### *Narava kot red (kozmos)*

Drugi pomen narave je narava kot urejenost. V naravi se dogajanje odvija po nekih zakonih, nekih pravilih. Z razumom človek povezuje določene pojave v naravi in med njimi odkriva nek red, neko urejenost. Naravno je torej nekaj, kar se odvija po določenih ustaljenih zakonitostih. Človek ima nalogo, da te naravne zakonitosti spoznava, jih sprejema in se po njih ravna. Ta red človek presega in tako narava ni le material in področje človekovega delovanja, ampak je tudi prva učiteljica.

Jasno je, da ni vedno mogoče zakone fiziološke narave sprejeti tudi kot zavezujoče moralne norme, saj premalo upošteva človeka kot osebo, njegovo svobodno in odgovorno odločanje, njegovo stvariteljsko vlogo v stvarstvu.

To, da ni mogoče iz samega dejstva fiziološke narave že pridobiti kriterij za moralno delovanje, pa nikakor ne pomeni, da je to dejstvo za moralno presojanje nepomembno. Gotovo, da je potrebno upoštevati tudi fiziološko naravo, vendar samo po sebi še ne zadošča za pravilno moralno presojanje.

### *Narava kot človeška narava in njena normativnost*

Obe dosedanji pojmovanji narave še ne zadoščata za etično utemeljitev določenega dejanja. Dejanje je dobro, če je v skladu s človeško naravo, ki pa je narava človeške osebe, razumne, svobodne in odgovorne. Narava v tem – etičnem – smislu je *recta ratio*. Razum je vedno več kot samo instanca, ki sprejema; zato tudi ne samo razbira v naprej dani naravi nek red, ampak red v naravi tudi ustvarja. Razum, ki se ozira na naravo, odloča, kaj je etično »naravno«, torej »brezpogojno obvezno«. Razum ne more normativnih smernic neposredno izvajati iz narave, saj je vsako dožemanje narave vedno pogojeno s subjektivnim zornim kotom interpretira. O taki naravi je govoril tudi Tomaž Akvinski. Človek torej ni zgolj podrejen naravnim biološko-fiziološkim zakonitostim, ampak je sposoben z razumom urejati svoje življenje, skrbeti zase in za družbo (S<sup>Th</sup> I-II, q. 91, a. 2). Seveda mora pri tem upoštevati narave danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti. Človek je kot oseba včlenjen v naravo.<sup>0</sup>

»Biološko naravo beremo, razumemo in razlagamo v luči predrazumevanja (precomprensione), ki izhaja iz temeljnih elementov filozofske in teološke antropologije. K temu se doda avtonomen proces sodbe, ki se ravna glede na določeno pojmovanje moralnih vrednot. Normativna človeška narava, kot bližnji temelj moralnega delovanja, je rezultat mediacije med vsemi temi dimenzijami.«<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> Mogoče velja omeniti še dve pojmovanji človeške narave, kot ju najdemo v pozni sholastiki (Suarez, Vasquez) in neosholastiki. Prvi zagovarjajo metafizični pojem človeške narave, ki naj bi bila temelj naravnega zakona. Šlo naj bi za tisto metafizično jedro, ki je neodvisno od vsake individualne posebnosti in določenosti, od vsake časovne ali krajevne konkretnosti, in je zato vedno enako in nespremenljivo. Tako pojmovanje je z današnjega razumevanja človeške narave nesprejemljivo. Šuštar ugotavlja: »Človeška narava nikdar ne biva v svoji metafizični abstraktnosti, ampak vedno v zgodovinsko določenem ter individualno osebem človeku.« Neosholastika pa želi opredeliti psihofizično in biološko-fiziološko človeško naravo ter iz nje izvesti naravni moralni zakon. Šuštar tako povzame tako pojmovanje: »Dejanska narava in njena notranja zakonitost, njene usmerjenosti in nagnjenja, biološki in fiziološki procesi ter njihove zakonitosti in teleologije so odločilni tudi za človekovo nravno odločanje. Nravni zakon po tem pojmovanju zahteva, da človek v svobodnem odločanju ne krši naravnih zakonitosti, ne ravna proti njim, ampak po njih.« Mnogi sodobni moralni teologi kritizirajo tako pojmovanje in mu očitajo »fizicizem«. Gotovo so naravni pojavi za moralno presojo relevantni, niso pa sami po sebi nujno moralno zavezujoči. Prim. A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 330-331.

<sup>0</sup> K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 71.

Kriterij torej ni narava kot taka, ampak pravzaprav dostojanstvo človeške osebe. Kriterij za moralno presojo ne dobimo iz analize naravnega fenomena (npr. spolna etika), ampak glede na razumevanje določenega fenomena znotraj določene antropologije (hermenevtični ključ).<sup>0</sup>

## 21.2 VIRI NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA<sup>0</sup>

Moralni teolog Pighin pri opredelitvi naravnega moralnega zakona razlikuje med petimi viri:

1. Narava osebe razumemo kot **razumsko sposobnost posameznika**, da svobodno izbira dobro in se izogiba zlega. Da bi lahko ločeval dobro od zlega razum ne deluje poljubno na podlagi subjektivnih impulzov, ampak na podlagi objektivnih kriterijev, sicer ne bi bilo mogoče narediti nikakršnega razločevanja, ki bi ga lahko primerjali z drugimi. Gre za zakon, ki je vpisan v človekovo naravo. V kolikor pa je človeška narava ustvarjena od Boga, je Bog avtor tudi naravnega moralnega zakona.
2. Naravo lahko razumemo tudi kot **razumsko sposobnost človeštva** in ne le posameznega človeka, da razlikuje med dobrim in zlim. Tukaj avtor povzema misli Enrica Chiavaccija. Posameznikov razum ne deluje sam v razlikovanju, ampak se razločevanje dogaja znotraj človeške refleksije o moralnih vrednotah, ki se nujno odvija v jeziku, ki ga posameznik prejme od družbene skupine. Posameznik v dialogu z drugimi preverja svoje etično vrednotenje, ima možnost, da popravi svoje razločevanje na podlagi skupne sposobnosti razumevanja, saj vemo, da je človekov razum zmotljiv. Kljub temu ga lahko spoznanja drugih bogatijo in ga podpirajo pri njegovem razločevanju. Ta drugi vir – za razliko od prvega – naravnega zakona je že mogoče zapisati, sicer ga

---

<sup>0</sup> »Normative Natur wird nicht im Alleingang erkannt, in ihrem Anspruch ist sie das Ergebnis eines gemeinsamen Erkenntnisweges. Normativität wird kommunikativ erstellt, ein gemeinsames Projekt wird an die vorgegebene natur herangetragen und deutend in sie hineingelesen. Die Kriterien dieses Vorganges lassen sich aus der Gegenständlichkeit, für sich genommen, nicht hinreichend bestimmen. Sie entstammen vielmehr einem Vollzugswissen, das im Überstieg auf den Nächsten hin eine wie auch immer geartete und denkerisch bewältigte Transzendenzverwiesenheit mitumgreift.« (K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Universitätsverlag, Herder, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999, 99.)

<sup>0</sup> Prim. B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 236-240.

ne bi mogli komunicirati; v tem je tudi v podrejenem položaju v primerjavi s prvim virom. Zato ga tudi ni mogoče vsiliti posameznikovi vesti. Njena teža je odvisna od notranje razumske argumentacije ter od moralne avtoritete, ki jo oblikuje (prim. Deklaracija o človekovih pravicah)

3. Tretji vir naravnega moralnega zakona je narava kot način, ki je **skupen vsem osebam**. Gre za element, ki ga imajo vsi, v moči katerega ima vsak človek dostojanstvo, da je član skupne človeške družine. Gre za *postulat*, za predpostavko vsake etične refleksije, brez katere bi bila etika absurdna. Če ni skupne človeške narave, potem je vsakdo obsojen, da razmišlja po svoje. Vsakdo bi bil povsem neprimerljiv z drugimi. Iz tega sledi, da bi bilo sobivanje mogoče urejati samo s silo in ne znotraj spoštovanja določenih skupnih vrednot, saj bi obstajale le subjektivne vrednote. Priznanje skupnega elementa vseh oseb, torej človeške narave, odpira vprašanje, kaj je ta skupna človeška narava. »Izčrpna definicija glede tega se zdi nemogoča«<sup>0</sup>, saj je posameznik vedno bitje znotraj neponovljive zgodovine; razumevanje človeka in družbe se spreminja zaradi novih znanstvenih spoznanj in kulturnih sprememb. »Človek kot oseba, izvorno in neponovljivo bitje, se izkuša kot tisti, ki ga a priori ni mogoče definirati.«<sup>0</sup> To seveda ne pomeni, da je na metafizični in etični ravni razumevanje osebe nekaj povsem poljubnega, vendar pa človeška narava kot oseba uhaja vsaki rigidni shematizaciji. Tako lahko pripišemo definiciji človeške narave neko aproksimativno vrednost, ki vsebuje elemente resnice znotraj zgodovinskih in kulturni kategorij, v katerih posameznik biva.
4. Četrto področje, kjer najdemo elemente za naravni moralni zakon, je **fizična narava oseb**. Telesnost je objektivno in konstitutivno dejstvo vsakega človeka, čeprav ga seveda ne moremo omejiti samo na njegovo biološko raven. Preko telesnosti se lahko človek povezuje z ostalimi in se vključuje v kozmos. Telesnost je torej dejstvo skupne narave vseh ljudi. Iz te naravne danosti izvirajo objektivni aspekti in zakoni, ki nalagajo človeku odgovornost. Taki zakoni, ki so položeni v človekovo naravo, izražajo na posreden način Božjo voljo, ki jo mora razumno bitje spoštovati. Če jih človek ne spoštuje, ne

---

<sup>0</sup> B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 238.

<sup>0</sup> B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 238.

nasprotuje samo Bogu, ampak gre tudi proti samemu sebi in proti človeštvu. Ker pa človek ni samo telesno bitje, ampak tudi duhovno, se takoj pojavi vprašanje, kakšen je odnos tema dvema dimenzijama znotraj človeka. Pri tem se postavlja vprašanje, kakšno vrednost imajo biološki zakoni pri etičnem vrednotenju. Gotovo, da imajo biološki zakoni vrednost pri moralnem vrednotenju, vendar ne gre za avtomatično izenačevanje bioloških in moralnih zakonov. Duhovna dimenzija je nad materialno dimenzijo.

5. Peti vir naravnega zakona pa najdemo v **naravi človeških dejanj**. Nekateri izmed njih nimajo vsebine, ki bi se skozi zgodovino spreminjala, ampak se nanašajo na predmete, ki odgovarjajo metafizičnim modelom, skupnim vsem ljudem in univerzalno sprejetim, kot je npr. varovati življenje. Ta dejanja so dobra sama v sebi ne glede na dober namen tistega, ki jih izvrši.<sup>0</sup> Zato nasprotovanje takim dejanjem pomeni storiti dejanja, ki so nedopustna sama v sebi.<sup>0</sup>

Pighin ugotavlja, da nekateri moralni teologi zavračajo zadnja dva vira naravnega zakona, saj naj bi bila fizicistične oz. naturalistične narave.

### 21.3 NARAVA KOT VIR MORALNEGA ŽIVLJENJA

#### *Pogojenost pojma narave*

Danes se zavedamo, da narava, kateri se mora prilagoditi, ni statična »kozmoška« ureditev narave – kot so jo dojemali antični in srednjeveški predniki.<sup>0</sup> Norme delovanja se ne morejo izpeljati neposredno iz vnaprej dane narave – pa naj jo dojemamo kot fizični ali metafizični red. Nova spoznanja na naravoslovnem področju

<sup>0</sup> Veritatis splendor vzame kot podlago za vsebino naravnega zakona 10 Božjih zapovedi. Pravi da so pozitivne zapovedi (spoštuj starše) obvezujoče vsesplošno, negativne zapovedi oz. prepovedi pa veljajo vedno in v vsakih okoliščinah. To ne pomeni, da so negativne zapovedi bolj pomembne, ampak da zahtevajo minimum, ki se ne sme preseči, medtem ko je pri dobrih delih odprt horizont. »Zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega nima v svoji dinamiki nobene gornje meje, ima pa spodnjo mejo; če to prekoračimo, kršimo zapoved« (VS, 52).

<sup>0</sup> »Negativno formulirane npravne zapovedi, ki prepovedujejo nekatera konkretna dejanja ali načine ravnanja kot nekaj po notranje (intrinsece) zlega, ne dovoljujejo nobene zakonite izjeme« (VS, 67). Definicija: Intrinsece malum (v sebi zla) so tista dejanja, ki so zla »vedno in že sama po sebi, se pravi, že po samem svojem predmetu, neodvisno od nadaljnjih namenov delujočega in od okoliščin« (VS, 80).

<sup>0</sup> R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt*, 523-526.

(relativnostna teorija in kvantna mehanika) priznavajo začasnost in provizoričnost znanstvenih dosežkom; le-ti so vedno odvisni od človeškega faktorja pri raziskavi. Znanstvena resnica ima aproksimativen značaj. Različni znanstveni koncepti narave, ki se razvijajo zaradi različnih modelov interpretacije narave, bi nenazadnje vodili k relativističnemu pojmu narave, iz katerega se ne more izdelati nobenega trdnega merila za etično ovrednotenje delovanja. Pluralizem metod znotraj naravnih znanosti tako onemogoča enotno znanstveno razlago narave.

To vse kaže na to, da bi bila gola vrnitev k tradicionalni etični paradigmi »narave«, ki razglša tisto, kar je »v skladu z naravo« za dobro, malo koristna v novi situaciji. Zavest, da vsaka izjava o naravi vedno že vsebuje subjektivno zaznavanje s strani človeka, otežuje vrnitev k »objektivnemu« pojmu narave. Narava je vedno narava, ki je spoznana s strani konkretnega zgodovinskega človeka. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave je treba pridobiti z določenim subjektivnim fokusom. Kar narava dejansko je, ni mogoče neposredno določiti, ampak jo je mogoče le na posreden način opisati. Definicija »naravnega« je vedno zgodovinsko, družbeno, kulturno, versko, nazorsko in metafizično pogojena. To, kar nekdo dojema kot naravo, je torej vedno odvisno od njegovega določenega zornega kota, od njegovega določenega stališča do nje. Ker se naravo vedno zaznava iz nazora človeka, je narava vselej že »več kot gola narava«<sup>0</sup>. Tega nikakor ne smemo spregledati. Vsebina narave je torej vedno narava, ko jo misli in razlaga *človek*. Ob tem pa človek ve, da mu je narava dana kot »izvor« ter da ga nepojmljivo presega in da jo v najboljšem primeru lahko le »rekonstruira«.

#### *Narava kot danost*

Človek torej interpretira naravo v svojem zgodovinskem in kulturnem kontekstu, s svojim delovanjem jo tudi preoblikuje, vendarle – in to je tukaj odločujoča točka – pa jo mora vedno najprej zaznati kot »danost« in ji priznati lastno samostojnost. Človek ne tvori svojega pojma narave iz nič, ampak se pri tem opira na predhodno resničnost, na nekaj, kar je že tukaj in do česar je v odnosu in to potem tolmači v svoji refleksiji. Naravo, ki jo človek najde, ima svojo lastno dinamiko. Neodvisno od človeka

---

<sup>0</sup> H. M. Baumgartner, *Metaphysik der Natur. Natur aus der Perspektive spekulativer und kritischer Philosophie*, v: L. Honnefelder (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften.*, Karl Alber, Freiburg-München 1992, 237-269, 247. »Tudi če je narava pojmovana kot tisto, kar je izvzeto iz človekovega pogleda, je še vedno pojmovana s pogleda človeka«



potekajo naravni procesi po svojih lastnih pogojenostih in potrebah. Narava ne obstaja le za koristi človeka, ampak je že sama v sebi samostojni smotrni dinamični sistem celote, ki ga mora človek upoštevati. Narava ni le danost naključnih dejstev, ampak je urejena enota, ki jo mora človek pri svojem delovanju spoštovati. Ta samostojna narava, ki jo človek zaznava in priznava, ima potem torej tudi pomen za njegovo delovanje. Na ta način mu narava daje tudi »normativno merilo« za njegovo delovanje.

### *Specifičnost človeške narave*

Človeško naravo moramo razumeti v njeni *dinamični* strukturi, ki se vedno odpira novim možnostim. Človeška dejavnost je preustvarila kozmično naravo, kar ji odpira vedno nove možnosti na podlagi predhodnega človekovega načrta. Pomembno je torej upoštevati *kulturni dejavnik* pri razumevanju človeške narave, pri tem pa je spet potrebno preseči skušnjavo, da bi določeni kulturi pripisovali absolutno vrednost. Človeška narava vedno obstaja v določenem kulturnem kontekstu. Po svoji naravi je človek kulturno bitje. V tem kontekstu se pojavlja vprašanje, če niso naravni zakoni v resnici samo kulturni izrazi človeške narave.

Človeška narava je enost telesa in duha, materije in svobode. Dejstvo, da je človek duhovno, svobodno bitje, pa vnaša v njegovo naravo notranjo napetost. Človek je izpostavljen tveganju, da na moralnem področju pride v nasprotje sam s seboj. »Nedoločnost človeške narave se kaže v dejstvu, da lahko človek, četudi je primoran, da uporablja svobodo, tej svobodi nasprotuje z izbirami sužnosti, in se tako prostovoljno odloči za delovanje v nasprotju s svojim dostojanstvom. V bistvu ne pretvori vedno *ontološke gramatike v logično etiko*: medtem ko medved ne more drugače kot da se obnaša kot medved, pa človek, prav v moči svoje svobode, ne preneha biti človek na ravni narave, pojmovane kot metafizično bistvo, četudi se lahko obnaša na *nečloveški* način na ravni moralnega delovanja.«<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 133.

### *Normativnost človeške narave*

Človeško naravo ni mogoče razlagati kot golo intencionalnost, kar bi pomenilo, da je resnično človeško samo to, kar ustreza osebni svobodni odločitvi, prav tako pa ni človeška narava zgolj produkt biološke evolucije, v kateri ne bi bilo prostora za svobodo. Človeška narava je narava *človeške osebe*. Človek je torej bitje, ki po svoji naravi presega naravo in samega sebe.<sup>0</sup>

Človek po svoji naravi torej teži k izpolnitvi svojega življenja, k temu, da postaja njegova narava čedalje bolj osebna. Edini način, da lahko človek uresniči sebe in svojo osebno dostojanstvo je zgodovinsko stanje, stanje, ki ga razumemo kot pogojenost, ki torej vedno s seboj nosi neke meje, po drugi strani pa je *condition sine qua non*, ki torej postane nujna za doseg nekega cilja.<sup>0</sup>

Ko govorimo potem o normativni naravi, je le-ta vedno že pogojena z določenim pogledom na človeka, torej določena z nekim antropološkim predrazumevanjem. Zato je potrebna hermenevitično branje normativne narave znotraj konkretnega zgodovinskega in kulturnega konteksta.

## 21.4 UNIVERZALNOST IN NESPREMENLJIVOST NARAVNEGA ZAKONA

### *Stališče Cerkevne učiteljstva*

KKC 1956: »Ker je naravna postava navzoča v srcu vsakega človeka in utemeljena v razumu, je v svojih zapovedih vesoljna in njena avtoriteta se razteza na vse ljudi. Naravna postava izraža dostojanstvo osebe in določa osnovo njenih temeljnih pravic in dolžnosti.«

KKC 1957: »Uporaba naravne postave je zelo različna; zahtevati more razmislek, ki se ozira na mnogovrstnost življenjskih razmer, v skladu s kraji, časi in okoliščinami. Kljub temu naravna postava ostane sredi najrazličnejših kultur kakor pravilo, ki povezuje med seboj ljudi in jim okraj neizogibni razlik nalaga skupna načela.«

---

<sup>0</sup> »Svet je človeški, v kolikor se v njem uresničuje preseganje nasilja (s pravom in z vzgojo), determiniranosti (z tehniko in umetnostjo), ter neme eksistence (z jezikom in simbolnim izražanjem). Vsaka kultura ali *etos* ni nič drugega kot enoten okvir, v katerem vsaka človeška skupina organizira omenjene tri aspekte.« (M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2001, 103)

<sup>0</sup> Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 134.

KKC 1958: *»Naravna postava je nespremenljiva, traja skozi vse zgodovinske spremembe; obdrži se pod pretakanjem idej in nravi in podpira njihov napredek. Pravila, ki jo izražajo, ostajajo v bistvu veljavna. Četudi jo tajijo prav do njenih temeljnih načel, je ni mogoče razbiti in tudi ne iztrgati iz človekovega srca.«*

VS 51. *»Ker je vpisana v umno naravo človeške osebe, je naložena vsakemu z umom obdarjenemu in v zgodovini živečemu ustvarjenemu bitju. Da bi se izpopolnjevala v svojem specifičnem stanju, mora človek delati dobro in se izogibati hudega, bedeti nad predajanjem življenja naprej in ohranjanjem tega življenja, plemenititi in razvijati bogastva čutnega sveta, gojiti socialno življenje, iskati resnico, delati dobro, zazirati se v lepoto.«*

Kljub vsemu pa VS dopušča tudi zgodovinsko interpretacijo nespremenljivih objektivnih norm znotraj določenega kulturnega konteksta. Govori o razvoju nauka in postavi analogijo z razvojem nauka vere. *»Ta resnica npravne postave se – kakor resnica »zaklada vere« - v pretakanju stoletij razvija: norme, ki to resnico izražajo, ostanejo v svojem bistvu veljavno; toda cerkveno učiteljstvo jih mora »eodem sensu eademque sententia« v skladu z zgodovinskimi okoliščinami natančneje opredeliti in določiti« (VS 53).*

#### *Univerzalnost naravnega zakona: medkulturnost*

Cerkveno učiteljstvo vztraja na univerzalnosti naravnega moralnega zakona. Naravni zakon je platforma univerzalnega dialoga na področju moralnosti. Tako pravi papež Janez Pavel II. v encikliki *Fides et ratio* (Vera in razum): *»Z dokazovanjem, ki je utemeljeno na razumu, in upoštevanje njegova pravila more krščanski filozof, četudi ga pri tem ves čas vodi dodatno umevanje, ki mu ga daje božja beseda, razvijati razmišljanje, ki bo razumljivo in pametno tudi za tiste, ki še nedojemajo polne resnice, katero razodeva božje razodetje. To področje razumevanja in dialoga je danes še toliko bolj pomembno, ker je mogoče probleme, ki se človeštvu zastavljajo na kar najbolj pereč način – pomislimo na probleme ekologije, miru ali sobivanja ras in kultur – razrešiti v duhu in poštenega sodelovanja kristjanov z verniki drugih religij in z osebami, ki sicer nimajo verskega prepričanja, vendar jim je pri srcu prenova človeštva.« (FR 104)*

Naravni moralni zakon ne temelji samo na skupni biološki naravi, ampak na skupnem razumu, ki je lasten vsem ljudem.

Skupna človeška narava je razdrobljena v različne izrazne oblike te skupne narava v različnih kulturah, znotraj katerih obstajajo tudi kontrasti, različnosti in tudi napetosti. Potrebno je veliko potrpežljivosti pri odkrivanju skupnih elementov človeške narave znotraj različnih družbenih, religiozних in verskih izraznih oblik (npr. Weltethos). Pri tem se je potrebno zavedati, da ni skupne narave brez kulture. Ni mogoče neposreden pristop do narave človeka – pot vedno vodi preko temeljnega antropološkega pojmovanja, ki je kulturno pogojeno. Naravni moralni zakon je torej neka abstraktna konstrukcija, ki je dejansko udejanjena v različnih kulturah. Naravni zakon je torej istočasno vedno tudi kulturni zakon.

Človek je hkrati oče in sin svoje lastne kulture. Način razumevanja, razmišljanja in vrednotenja je pogojen z kulturo, katere del je on sam (*sin*). Vendar pa ostaja človek vedno tudi gospodar svoje kulture (*oče*). Kultura ni neka samozadostna stvar, ki bi bila zaprta sama vase, ampak so njene meje odprte in pretočne. Vsaka kultura nosi v sebi sposobnost, da presega samo sebe nasproti skupnemu človeštvu.

Naravni moralni zakon predstavlja most med različnimi kulturnimi pogledi, vsebuje tisto jedro, ki povezuje med seboj različne kulture (*medkulturnost*). Sodobno družbo zaznamuje jasno razviden pluralizem tako na področju *antropologije* (različnost religiozних in filozofskih smeri) kot tudi na področju *kulture*, kjer opazamo vedno močnejši pojav medkulturnosti. Vse to vodi k iskanju nekega skupnega temelja za skupno življenje, išče se konsenz znotraj političnih struktur. Za enkrat prevladujejo v državah še točno določene kulture. Vprašanje pa je, kako ravnati z manjšinami znotraj posamezne družbe? Kje so meje tolerance?

#### *Spremenljivost naravnega zakona?*

Vprašanje o spremenljivosti naravnega zakona se ne postavlja, če gledamo na naravni zakon z Božje perspektive, gotovo pa je drugače, če gledamo s strani človekovega dožemanja naravnega zakona, ki ga je Bog položil v stvarjenjski red. Se torej naravni moralni zakon skozi čas spreminja?

Gatti je prepričan, da moramo priznati spremenljivost naravnega zakona ne samo na področju našega spoznavanja (saj je spoznanje vedno parcialno), ampak tudi na področju samega naravnega zakona kot takega, saj je človek po naravi zgodovinsko bitje in zgodovinskost sestavlja bistvo njegovega bivanja. Človeško naravo sestavljajo elementi, ki so nenehno podvrženi zgodovinski transformaciji. Priznati moramo »neko določeno zgodovinsko spremenljivost resnice o človeku in etičnih zahtev, ki jih le-ta

izraža«<sup>0</sup>. Človek ustvarja zgodovino in kot tak uresničuje svojo lastno naravo, hkrati pa je tudi sam proizvod zgodovine. Zgodovina torej prežema posameznika s svojim dinamizmom človekovo naravo. Človek je torej v svojem bistvu (po svoji naravi) zgodovinsko in kulturno bitje.

### *Človek kot zgodovinsko bitje*

Pravzaprav lahko rečemo, da k nespremenljivemu bistvu človeka spada njegova zgodovinskost, torej spremenljivost znotraj tega sveta.

»Človeška narava je notranje povezana z zgodovino tako, da postaja sama zgodovina, v smislu, da je človek edino med vsemi bitji, ki za začetek svojega življenja ne potrebuje samo posredovanja genetskih dejavnikov, ampak tudi način, kako človeško živeti življenje, torej zgodovinski način.«<sup>0</sup> Človek nikoli ne začne iz ničle, prav tako ne zadostuje samo njegova biološka danost, ampak je za njegov razvoj potreben kulturni kontekst.

Človek tudi svojo presežnost doživlja znotraj zgodovine. S svojimi odločitvami v zgodovini človek spreminja svet okoli sebe (predmetni svet), s tem pa spreminja tudi samega sebe (subjektivni svet). Pri tem ostaja vedno isti subjekt (identiteta), ki pa se skozi zgodovino spreminja. Samega sebe doživlja v zgodovinskem pretakanju iz preteklosti v prihodnost. Človek se doživlja kot tisti, ki prihaja iz preteklosti (obogaten oz. obložen z odločitvami, ki jih je že storil), ki se ne ustavlja v sedanjem trenutku, ampak usmerja svojo osebno zgodovino v prihodnost. Usmerjati sebe pa zahteva resen premislek in razločevanje ter voljo slediti napravljeno odločitvi. Pri tem ima pomembno vlogo pretekla zgodovina, ki jo subjekt na nek način integrira v načrtovano prihodnost. Samo tako osebna zgodovina subjekta postaja avtentičen razvoj samega sebe.<sup>0</sup>

Danost, ki je človeku znotraj zgodovine dana, imenujemo narava. Človeška narava v sebi nosi možnost za razvoj in napredek. Vendar pa nikoli ne moremo spoznati »čiste narave«, torej narave brez kulture, brez človekovega svobodnega preoblikovanja te

---

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 52.

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 136.

<sup>0</sup> Prim. J. Fuchs, *Ricercando la verita' morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 84.

narave. Pri tem vedno »obstaja nevarnost, da bi imeli 'metafizično' vse tisto, kar se nam danes kaže kot 'večna' človeška resničnost«<sup>0</sup>.

### *Zgodovinskost naravnega zakona*

Splošna moralna norma se udejanja vedno v konkretnih in osebnih situacijah. Imperativ delati dobro »tukaj in sedaj« je podvržen zgodovinskemu spreminjanju, tako da lahko rečemo, da je na nek način tudi naravni moralni zakon prigoden in podvržen zgodovinskemu spreminjanju v smislu, da nove zgodovinske razmere zahteva novo aplikacijo splošne moralne norme. Aplikacija je podvržena zgodovinskim spremembam. Kaj pa človeška narava kot taka in naravni zakon v sebi? Postavlja se vprašanje, če obstaja identična človeška narava, ki se udejanja v posameznih osebah in posameznih okoljih, ki so vedno različna. Ali pa se z zgodovino spreminja tudi človeška narava?

Gatti ugotavlja, da ideja *evolucije* tako globoko zaznamuje miselnost sodobnega človeka, da si težko predstavlja nekaj, kar ne bi bilo podvrženo stalnemu spreminjanju; ves svet, ki ga poznamo, je v razvoju proti nedefinirani izpolnitvi, v tem procesu pa je vsaka naslednja stopnja razumljena kot preseganje tistih stopenj, ki so bile pred njo.<sup>0</sup> Zato nekateri teologi zagovarjajo, da naj bi evolucija spadala k človeški naravi; človeška narava je narava, ki nastaja (evolutiven, dinamičen pogled na človeško naravo). Zgodovinske spremembe, ki so posledice človeškega kulturnega udejstvovanja, naj bi bile dokaz za to. Zavedanje samega sebe spada k človeški naravi; pomembne spremembe na področju zavedanja sebe doprinašajo k spremembam njegove narave in tako vodijo k misli, da je naravi zakon spremenljiv.<sup>0</sup>

Mnogi se bojijo, da bi s priznanjem zgodovinskosti naravnega zakona, vnesli v moralno razmišljanje relativističen pogled.<sup>0</sup> Vendar na zgodovino ne smemo gledati kot samo na soslednje dogodkov v preteklosti, ampak kot pričevanje preteklih

---

<sup>0</sup> J. Fuchs, *Ricercando la verita' morale*, 85.

<sup>0</sup> Tako miselnost povzema tudi okrožnica *Veritatis Splendor*: »Velika občutljivost današnjega človeka za zgodovinskost in kulturo zavaja nekatere k temu, da dvomijo o nespremenljivosti naravne postave same in torej o obstajanju 'objektivnih norm nravnosti' veljavnih za vse ljudi sedanjega in prihodnjega časa, kakor tudi že za ljudi v preteklosti: ali je o takih razumnih določbah, postavljenih nekoč v preteklosti ob nepoznanju poznejšega napredovanja človeštva sploh mogoče trditi, da imajo za vse univerzalno in vedno trajajočo veljavo?« (VS 52)

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 53.

izkušenj, ki sestavljajo današnji trenutek in ki vplivajo na današnje razumevanje človeka kot osebe. Človekovo odpiranje resničnosti je vedno v razvoju. Zuccaro zato predlaga: »To vrsto *zakona postopnosti (legge della gradualita')* lahko razumemo kot konstitutivno za človeka, ne samo v psihološkem smislu, ker je sposobnost zavedanja resničnosti sorazmerna s človeško zrelostjo, ampak tudi v pravem metafizičnem smislu.«<sup>0</sup> Današnji človek živi iz izkušenj preteklih rodov, ki mu izročajo tudi bogate moralne izkušnje in mu dajejo možnost za oblikovanje življenja. Demmer pravi, da dejansko obstaja »očiten moralni razvoj«<sup>0</sup>. Pri tem navaja proglasitev človekovih pravic, humanizacija kazenskega prava, rastoča občutljivost za zaščito življenja in okolja.

Zuccaro predlaga, da o *nepremeljivosti* naravnega zakona govorimo na transcendentalni ravni, saj je težko govoriti o nespremenljivosti norm na kategorialni ravni. Na kategorialni ravni pride do sprememb zaradi: poglobljanja spoznanja na področju morale, zaradi novih znanj, novih načinov življenja, novih družbenih parametrov (pomislimo na vprašanja pravične vojne, smrtne kazni, obresti ...), pa tudi zaradi dinamičnega razvoja moralnega subjekta.

Zgodovinskost naravnega moralnega zakona pa nikakor ne pomeni, da so moralne norme poljubne, da ne zavezujejo z absolutnostjo. Moralnega dejanja ne merimo v prvi meri glede na objekt delovanja (predmet delovanja, ki bi zavezoval osebo k delovanju), ampak na osebo, ki s svojimi dejanji uresničuje

#### *Naravni zakon kot smer moralnega razvoja*

Lahko torej rečemo, da moralni razvoj ni slep ali naključen, ampak je razvoj nekega živega jedra, ki ima v sebi neko smiselno smer razvoja. In v tej smeri razvoja in ne v neki statični formulaciji, gre iskati tisto nespremenljivo jedro človeške narave in naravnega zakona. Ta smer zagotavlja smisel razvoju in dopušča konstantno obogatitev brez zanikanja prejšnjega. Nikakor ne gre za neko poljubnost oz. relativnost moralnosti, ko priznavamo zgodovinskost naravnega zakona. Seveda pa ni vsaka sprememba nujno evolutivna, razvojna. »Konkretni zgodovinski to je seveda poznal in pozna različne oblike involucij in nazadovanj; vendar to, v kolikor je človek

<sup>0</sup> Demmer trdi ravno nasprotno: »Napačne absolutizacije vodijo v relativizem brez meja: to je nauk, katerega nas uči zgodovina duha« (K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, 72).

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 135.

<sup>0</sup> K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, 72.

prekršil svojo naravo kot notranji zakon v svojem razvoju.«<sup>0</sup> Obstajajo pa stopnje v razvoju, preko katerih se ne da iti več nazaj. Torej, mora obstajati nek kriterij, po katerem presojamo, ali gre smer v smeri rasti človečnosti, moralnosti (svoboda, ljubezen ...), ali v smer propadanja: »ta kriterij je zopet človeška narava in naravni zakon preko katerega se izraža; prav na že prehojeni poti lahko človek najde kriterij za razločevanje; poklican je, da nadaljuje pot, ne da jo zanika. Naravni zakon je smer, v kateri se uresničuje nujnost po več človečnosti tistega, ki še ni v polnosti počlovečeno.«<sup>0</sup>

### *Hermenevtična razlaga*

Človek uresničuje svojo posebnost v dialektiki med naravo in svobodo, med naravo in zgodovino: »zaradi svoje svobode je človek sposoben preoblikovati in preseči naravo, vendar pa je ta svoboda določena in ukoreninjena v naravi, ki mu odpira mejo, torej prostor delovanja in dejanskih možnosti. Človek ne more izničiti narave, ampak jo mora sprejeti: njegova svoboda ima dialektiko in neizbrisno povezanost z naravo.«<sup>0</sup>

Človek vedno spoznava naravo znotraj svojega zgodovinskega konteksta. Narava je vedno interpretirana in ovrednotena s strani subjekta, ki se nahaja znotraj določenega kulturnega, religioznega in družbenega okolja. Skupna človeška narava temelji na skupnem moralnem razumu, ki omogoča komunikacijo med ljudmi različnih kultur in različnih zgodovinskih obdobj. Pri tem pa ne gre pozabiti, da tudi ta komunikacija nosi znamenja zgodovinskosti; naravni moralni zakon nosi značaj programatičnosti, katerega sprejem zaznamuje dialektika med strinjanjem in nasprotovanjem.

---

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 55.

<sup>0</sup> G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 55. »Ni mogoče tajiti, da človek vedno obstaja v neki posebni kulturi, toda prav tako ni mogoče zanikati, da se človek tudi ne izčrpa v tej vsakokratni kulturi. Sicer pa sam razvoj kultur dokazuje, da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture. Ta 'nekaj' je prav človekova narava: prav ta narava je merilo kulture in pogoj za to, da človek ne postane jetnik nobene od svojih kultur, marveč potrjuje svoje osebnostno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja.« (VS 53)

<sup>0</sup> M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, 104-105.



## 21.5 RÖMELTOV POGLED NA NARAVNI ZAKON

### *Izhodišče*

Römelt izhaja iz dejstva, da je človek vsestransko pogojen in da je njegova svoboda v marsičem določena. Njegova moralnost tako bistveno zaznamuje okolje, pa tudi podzavest ... Je še mogoče v takem svetu govoriti o nekih splošnih zavezujočih normah? Ali pa ostaja pragmatizem v etiki in politiki kot edina možnost?

»Gre za iskanje neke trdnosti, ki bi zmogla preseči spremenljivost in protislovnost izkušnje življenja, iracionalno aporijo človeka med svobodo in nesvobodo, njegovo pogojenost in zapletene kompleksnosti, ki tvori jedro teološkega naravnopravnega mišljenja kot poskusa moralne usmeritve, poskusa, ki je v dolgi tradiciji cerkvene moralne teologije igral in igra pomembno vlogo.«<sup>0</sup> Teologija išče izkušnjo konkretnega vsebinskega razumnega reda, ki bi jo postavila nasproti izkušnji globokih konfliktov človeškega življenja, skrajne pogojenosti in tragične nemoči človeške svobode. Gre za izkušnjo, »ki temelji na zaupanju v urejevalno Božjo stvarjenjsko moč in v dar deležnosti človekovega uvida v ta red, ki ga sam Bog daje življenju.«<sup>0</sup> Römelt spominja, da je naravnopravno mišljenje znotraj teologije povezano z antičnim metafizičnim mišljenjem. »Je moč v tej etični teoriji odkriti izhod iz paradoksnih protislovij sodobnega moralnega iskanja, gre za času primerno integrativno etično hermenevtiko tudi za aporije moderne kompleksne izkušnje resničnosti, ki bi nemočni nemosti moralne govornice danes pred iracionalnimi paradoksi človeškega bivanja spet osvobajajoče dala orientacijski glas?«<sup>0</sup>

### *Teološka etika ali ideologija?*

Römelt je prepričan, da teologija ni naredila prehoda iz aristotelsko-sholastičnega pojmovanja smotrnosti narave k vzročnemu pojmovanju narave, kot jo pozna moderno naravoslovje. Teologija še vedno vztraja pri smotrnostnem mišljenju in s tem povezanem ontološkem pojmovanju abstraktne narave. Manjka neko posredništvo med tem pojmovanjem narave in modernem znanstvenem poznavanju narave. Moralna teologija se premalo zaveda kompleksnosti moderne izkušnje resničnosti. Tako govori Römelt o tem, da moralna teologija meji na »moralno ideologijo«.

---

0 J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

0 J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

0 J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

»Vprašanje kot npr. o cerkveni disciplini, individualne etike, spolne etike, so spodbujena in se jih poskuša rešiti z enostransko naravnopravno racionalnostjo, ki ne ustreza več biološko-medicinskemu, psihološkemu in sociološkemu znanju moderne družbe. Probleme na področju celostnih medosebnih in družbenih odnosov pa se nasprotno komaj kaj vzame v obzir. Vsak najmanjši prekršek na področju liturgično-obrednih obveznosti se razume kot težki greh. Potrebno pa se je potruditi, da bi sploh v svoji problematiki prepoznali izkoriščevalsko držo zgodnjega kapitalizma, kaj šele, da bi proti njej nastopili. Veliko še manjka, da bi izkusili greh kot 'pomanjkanje odgovornosti za okolje in sodobnike in videli krivdno napako spričo nepravičnih škodljivih družbenih struktur in institucij.«<sup>0</sup>

Römelts predlaga *teologijo odgovornosti*, ki upošteva na eni strani zagovarja moralno zahtevo, zaveda pa se kompleksne situacije: »Teološka etika išče danes vsebinsko določitev moralne zahteve, ki se na podlagi teološke razlage izkušnje človekove vesti spoprime s kompleksnostjo moderne izkušnje resničnosti.«<sup>0</sup> Kako torej priti do nekih moralnih trditev znotraj diferencirane družbe, da ne bi zdrsnili v moralni relativizem, po katerem je vse možno in vse enakovredno. Čeprav religiozen človek še ne izkusi preprosto nekega v naprej danega reda stvarnosti, ki bi ga razbremenilo iskanja moralnih norm, pa mu vera vendarle daje smisel, da je tudi v sodobni družbi še mogoče živeti moralno, da obstaja nek red in nek smisel. Obzorje smisla, ki ga daje vera, pomaga sodobnemu človeku tam, kjer pride s svojimi močmi do meja. Izhodišče Römeltove teologije je osebna poklicanost vsakega posameznika s strani Boga. »Krščanska teologija govori o nenadomestljivi odgovornosti posameznika pred Bogom, ki je utemeljena v neponovljivem dostojanstvu vsakega človeškega življenja.«<sup>0</sup> Identiteto posameznika zaznamujeta tako njegova krhkost kot tudi njegovo dostojanstvo. Z vsem, kar je, je človek poklican, da deluje v svoji neponovljivi zgodovini. Ta zavest enkratne poklicanosti ga zavezuje, da ne deluje poljubno.

---

0 J. Römelts, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 115.

0 J. Römelts, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 118.

0 J. Römelts, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 130.

## 6. poglavje: Vest

### LITERATURA:

1. Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001.
2. Demmer, K., *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995.
3. Glaser, J. W., "Conscience and superego: a key distinction", in: *Theological Studies* 32 (1971) 30-47.
4. Gründel, J. (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990, 99-126.
5. Häring, B., *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izročilu*, Celje 2001.
6. Naud, A., *Il magistero incerto*, Brescia 1990.
7. Römelt, J., *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni*, Roma 2001.
8. Schockenhoff, E., *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg; Basel; Wien 2003.
9. Steiner, Š., *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974.
10. Sullivan, F. A., *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi 1993.
11. Šuštar, A., *Vest*, Ljubljana 1991.
12. Vidal, M., *Manuale di etica teologica. 1. Morale fondamentale*, Assisi 1994.
13. Zuccaro, C., *Morale fondamentale*, Bologna 1999.

### 1. Temeljna izkušnja človeka

#### 21.6 MED POGOJENOSTJO IN SVOBODO

Ko govorimo o vesti, mislimo na nekaj specifično človeškega, kar ne pripada nobenemu drugemu živemu bitju. V našem kulturnem kontekstu je vest udomačena beseda, nanjo se večkrat sklicujemo («napravi po vesti», »poslušal je svojo vest« ...). Nekateri bolj poudarjajo čuteči vidik vesti: vest je notranji čut. Drugi poudarjajo bolj racionalni vidik: vest kot najgloblji razumski uvid posameznika in zato zadnja norma moralnosti. Vest je torej neka temeljna danost človeka, nekaj univerzalnega, ki pa se izraža znotraj konkretnih zgodovinskih in družbenih razmer, česar pri opredelitvi vesti ne smemo zanemariti. Zato bi bilo neko abstraktno pojmovanje vesti povsem neustrezno; vedno je potrebno upoštevati tudi psihološki, družbeni, verski, zgodovinski ... okvir. Zaradi teh različnih okvirjev, znotraj katerih pojmuje vest, prihaja do zelo različnih opredelitev pojma vesti.

Do določene mere je naše življenje in odločanje pogojeno in določeno. Imamo obraz in ime, ki si ga nismo izbrali sami. Živimo v družini, civilizacijskem okolju in

zgodovinskem trenutku, ki si jih nismo izbrali sami. Vse to in še marsikaj drugega so danosti, ki predstavljajo okvir našega odločanja in delovanja. Znotraj teh danosti pa obstaja **široko obzorje notranje svobode**, ki omogoča osebno dejavnost. Z njo presegamo svojo določenost in sooblikujemo prostor, v katerem živimo. Gre za dinamičen proces oblikovanja osebnosti. Nanj imajo velik vpliv lastno doživetje samega sebe, družina in prijatelji. Prav tako tudi državni in cerkveni zakoni. Vsakdo izmed nas je včasih postavljen pred težke odločitve, ki hkrati angažirajo človekov razum, čustva, voljo, vrednote, vero – skratka, človeka v celoti.

Tej najgloblji moralni instanci v človekovi notranjosti pravimo vesti. V vesti človek zaveda samega sebe, svoje meje in svoje sposobnosti glede na nujnost odločanja za dobro. Tu se pojavljajo napetosti med tem, kar smo, in med tem, kar bi si želeli biti; med tem, kar želimo, in med tem, kar moramo narediti. Vest je najbolj intimen in najgloblji del vsake osebe, njen resničen notranji obraz. V etičnem smislu je notranje in nevidno središče, kjer se oceni, kaj je prav in kaj je narobe. Spoznanje, da je nekaj dobro, posameznika v vesti zavezuje, da se za to dobro tudi odloči. Ne gre torej za neko teoretično spoznanje o dobrem, ampak za praktično spoznanje, ki človeka zavezuje k delovanju, udeležanju dobrega. Tako je v svoji vesti je vsak človek gospodar samega sebe, v kolikor svoboden zavestno usmerja samega sebe k dobremu.

## 21.7 RAZLIČNE RAVNI VESTI

S pojmom vesti označujemo temeljno etično izkušnjo človeka, da je človek svoboden in odgovoren, da lahko deluje dobro. Vendar pa se pojem vest uporablja v različnih kontekstih in izraža različne pomene, zato je okrog tega osnovnega pojma etike večkrat velika zmeda. Mnogi svarijo pred tem, da je sklicevanje na vest dostikrat pribežališče samovoljnih in relativističnih etičnih opredelitev: »Sklicevanje na vest postaja ščit subjektivizmov in osebnih arbitrarnih odločitev, ščit lagodnega, egoističnega in izoliranega življenja ('Druge prav nič ne zanima to, kar počnem; to zadeva samo mojo vest'). Ali postane politično orodje, ki se ne ustavi niti pred svobodo drugega in jo potepta (prim. zaseg in uničenje tehnoloških produktivnih naprav v imenu človekove odgovornosti npr. do narave, ki bi bila lahko uničena s strani takih naprav). Ali pa se občuti izkušnjo vesti posameznikov kot tisto, ki moti

družbeni red in razvoj, kot povsem muhast sentimentalizem manjšinskih skupin (npr. v primeru konflikta med vojaško obveznostjo in tistimi, ki imajo ugovor vesti).«<sup>0</sup>

Za pravilno razumevanje vesti bomo najprej na kratko preleteli, kako vest interpretirajo različne humanistične vede. Pojav vesti lahko razčlenimo na več ravni, ki so med seboj povezane.

#### *Raven reflektivnega samozavedanja*

To raven bi lahko opredelili kot duhovno središče človeka, kot njegovo najgloblje jedro, kjer se posameznik zaveda samega sebe. V svojem najglobljem jedru se človek zaveda samega sebe in svojega dostojanstva. »V vesti se čuti človek poklican, da popolnoma vzame v roke svoje življenje in ga oblikuje, poklican torej, da deluje svobodno znotraj svoje stvarnosti in stvarnosti, ki ga obdaja. Ko se na ta način svobodno uresničuje, se človek zaveda svojega osebnega dostojanstva in svoje osrednje specifičnosti v odnosu do okolja.«<sup>0</sup> Človek je torej svoboden v odnosu do zunanjega naravnega sveta kot tudi v odnosu do družbe. Ta vidik *avtonomije* je še posebej izpostavila novoveška misel.

#### *Raven najglobljih psihičnih plasti osebe*

Okrog jedra izkušnje vesti kot glasu svobodne in avtonomne osebe se razširja drugi krog, ki povzema najgloblje psihične plasti osebe. Psihološke analize človeka predpostavljajo na eni strani njegovo svobodo in avtonomijo, na drugi strani pa ju relativizirajo. Človekovo psiho sestavlja več plasti. Človek ima v svoji notranjosti določene naravne nagone (po hrani, spolnosti), ki težijo po zadovoljitvi. Poleg teh pa ima človek tudi določene eksistencialne potrebe, kot so npr. potreba po varnosti, delovanju, spoštovanju. Te potrebe pridejo skupaj v duhovnih težnjah, kot npr. v hrepenenju po smislu. Oblikovanje smisla življenja ureja različne plasti in različne psihične izkušnje v luči cilja, ki je uresničitev človeške osebe.

*Freud* (1856-1939) je skušal razlagati človekovo bitje še zelo biološko. Človeka je delil v es (impulzi s strani instinktov), ego (zavedno središče človeka) in super-ego (družbeni in kulturni vpliv na posameznika – normativni jaz, moralni principi), ki se v posamezniku med seboj prepletajo. Freud enači vest z nadjazom. Instanca nadjaza je nadaljevanje in zamenjava starševske instance, za katero je značilen rigidni,

---

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni*, Roma 2001, 13.

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 14.

omejevalen značaj. Nadjaz torej zamenjuje starše v vlogi nadzornika, voditelja in zastraževalca jaza prav tako, kot so to prej delali starši z otrokom. Nadjaz je izvor stalnega občutka krivde, ki ustvarjajo človeka čedalje bolj nesrečnega.<sup>0</sup> Psihologija v svojem razvoju sicer zavzame določeno distanco do svojega očeta Freuda, tako da presegajo zgolj biologistični pogled na človeka (človek kot rezultat nekih instinktivnih procesov). Vest pojmujejo kot notranji izraz dinamik, ki vodijo človeka v njegovi večplastnosti, da bi dosegel neko telesno-duhovno ravnotežje. Na žalost pa dostikrat človek znotraj različnih psiholoških teorij izgleda kot žogica za igranje. Cilj, ki bi moral biti dosežen – zagotovitev človekove svobode in njegovega dostojanstva – dostikrat povsem izgine.<sup>0</sup>

### *Raven družbene odvisnosti*

Mnogi govorijo o močni pogojenosti človekove vesti s strani družbenega okolja. Človek je družbeno bitje. Življenje v družbi omogoča izražanje človekove svobode. Kakšne so torej družbeni vplivi na osebno in svobodno uresničenje človeške osebe?

Tudi v sociologiji so na začetku prevladovali biološko-mehanicistični pogledi na razvoj človeka. Nekateri sociologi (*Durkheim*) v začetku so bili prepričani, da je človekova vest produkt družbene determiniranosti. Danes pa se zavedamo, da se je na eni strani potrebno zavedati družbene odvisnosti, vendar pa človek presega to odvisnost; človek zaradi svoje svobode presega družbeno-kulturne okvirje, ki ga določajo. Dejstvo *ugovora vesti*, ki ga poznamo že iz antike (prim. Antigona), priča ravno o tem, da vest nikoli povsem ne sovпада z družbenimi normami, ampak da se posameznik ravno zaradi glasu vesti lahko dvigne nad družbene zakone. Noben totalitarni sistem ni zmožl utišati vesti in izbrisati človekove svobode, kljub vsem oblikam manipulativnih posegov v območje posameznikove svobode.

### *Osebno-dialoška raven*

Na tej ravni se človek ne zaveda samo samega sebe (kot na prvi ravni), ampak je konstitutivno potopljen v medčloveške vezi in medosebne odnose. Tukaj ne gre za empirični pogled odvisnosti posameznika od družbe, ampak za temeljno dialoško dimenzijo človekove osebe kot take. Nihče ne odkrije sam svoje avtonomije. »Samo v

---

<sup>0</sup> Za razliko med vestjo in nadjazom glej zelo pregleden članek: J. W. Glaser, "Conscience and superego: a key distinction", in: *Theological Studies* 32 (1971) 30-47, .

<sup>0</sup> Prim. J. Römelt, *La coscienza*, 16.

dialoškem srečanju z Ti-jem drugega človeka vzcveti osebna zavest nas samih.«<sup>0</sup> V odnosu z drugimi ljudmi se oblikuje naša izkušnja vesti. Podlaga vesti je torej konstitutivna interpersonalnost človekove eksistence. Na ta vidik vesti še posebej opozarjajo sodobni personalisti (Buber, Levinas ...).

## 21.8 ENOVIT POGLED NA VEST: TEOLOŠKI VIDIK

Znotraj teh mnogoterih ravni izkušnje vesti teologija poskuša dati neko enovito sliko. Kako je mogoče povezati različne razlage vesti med seboj in napraviti nek enovit pogled?

Avguštin razume vest, kot najgloblje središče človeka: v njej človek zaobseže svojo lastno eksistenco, želi se razumeti v vseh svojih razsežnostih in se čuti poklicanega, da uresniči samega sebe, odkriva pa se tudi v vsej svoji krhkosti. Čim globlje prodira v svojo notranjost, tem bolj odkriva tudi svojo razklanost. Sam ne uspe povezati v neko zadnjo enoto različne ravni njegovega bitja in njegove izkušnje vesti (osebna avtonomija, psihološka pogojenost, družbena odvisnost, interpersonalna resničnost). Moralni teolog Römelt pravi: »Samo najvišja beseda Boga, klic božjega Ti-ja, da vstopi v zgodovino odrešenja, daje človeku oporno točko, daje mu izkusiti ozdravljenje in enovitost v središčni točki njegovega notranjega razkola. Za Avguština je vest istočasno najbolj notranji glas človeka in glas Boga, od čigar besede človek prejema svoje avtentično bivanje.«<sup>0</sup>

Teološki pogled na vest je torej usmerjen v Boga, ki človeku daje možnost svobodnega dožemanja svoje osebnosti znotraj različnih pogojenosti in znotraj konstitutivne medosebnosti. V središču teološkega pojmovanja vesti je Bog, ki svobodno prihaja nasproti človeku. V tej perspektivi se človek v vesti doživlja kot nekdo, ki je absolutno obdarovan s strani nekoga, ki ga absolutno presega. Na antropološki ravni lahko razumemo vest kot klic k avtonomiji, k samouresničenju, k družbeni integraciji ali k podaritvi drugemu; znotraj zgodovine odrešenja pa je vest moč opisati samo kot podarjenost bivanja in poslušnost. V svojem najglobljem jedru človek odgovarja na Božji klic, ki zaobjema vso njegovo eksistenco.

Tako tudi Drugi vatikanski koncil povezuje tako antropološki kot teološki pogled na vest, ko pravi: »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam,

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 21.

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 23-24.

*temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam pred svojim Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega.» (GS 16)*

Komentar:

*skrito jedro* – vest ni neka sposobnost poleg ostalih sposobnosti človeka, ampak zadeva njegovo središče, pravzaprav predstavlja identiteto njegove osebe

*svetišče* – kaže na dostojanstvo človeške osebe, kjer je človek sam pred Bogom (vpliv protestantske teologije na koncilske očete); znotraj svojega notranjega središča lahko človek vzpostavi odnos z Bogom, človek izkusi samega sebe pred Bogom

Pri teološki obravnavi vesti seveda ne bomo zanemarili antropoloških vidikov. Vse, kar človek je, je pravzaprav dar in svobodna pobuda Boga, ki želi človeka svobodnega.

## **22. Svetopisemski poudarki**

### **22.1 PREPLETANJE ANTIČNE IN BIBLIČNE MISLI**

Zgodovina nastanka pojma vesti in njegove opredelitve pove, da gre pri tem pojmu za bogato prepletanje grške in biblične misli. Pojem vesti predstavlja v sintezi antične misli in krščanstva pravzaprav neko posebnost. »Kot dejansko zgodovinsko uro rojstva vesti moramo videti proces tiste duhovnozgodovinske osmoze, ki se zgodi v srečanju krščanstva z antično kulturo. Šele v tej obojestranski izmenjavi je bil pojem v svojem današnjem pomenu določen, medtem ko je ravno nasprotno dejstvo, da je nastajajoča teološka misel lahko posegala po izdelanih pojmih kot razum (logos), svet (kosmos), zakon (nomos), narava in svoboda, ki so bili na voljo v sodobni filozofiji. Posebnost, da deluje krščanska vera v miselnem prostoru kot katalizator in v dajanju in sprejemanju z antično kulturo daje pobudo za novo jezikovno tvorjenko, je več kot samo nek leksikografski postranski fenomen. Opozarja na posebno mesto, ki ga



pridobi vest kot izraz nove svobode vere in ki, še posebej v pavlinski teologiji, vest opredeljuje kot enega temeljnih pojmov krščanstva.«<sup>0</sup>

### *Syneidesis*

Tako grška beseda *syneidesis* in njena latinska soznačnica *conscientia* izvorno nista del filozofske govorice, ampak ju najdemo le v literaturi. Pojma vesti ne najdemo ne pri Platonu, ne pri Aristotelu, tudi na začetku stoične misli te besede ne najdemo, ko opisujejo moralno izkušnjo človeka. V grščini se je beseda *syneidesis* uporabljala za opis okoliščine, da je nekdo kot očitavec postal udeležen pri vedenju nekega dejanja drugega. Glagol *synoida tini ti* pomeni deliti z drugo osebo vedenje o neki stvari na podlagi očitavstva. Gre torej za neko *so-vedenje* o dejanju drugega človeka. Kasneje pa je glagol lahko imel za vsebino vedenja tudi dejanje osebe same (*synoida emauto* – vedenje in soudeležba pri vedenju so povezani v isti osebi). Tako pojmovanje je odprlo pot k človekovi izkušnji samega sebe, k doživljanju sebe kot bitja, ki razmišlja. Znotraj iste osebe se razlikujeta in sta si postavljena nasproti dva jaza. Jaz spoznava in vrednoti samega sebe tako, da vzpostavi neko kritično distanco in objektivira samega sebe z refleksijo o sebi. To vedenje je spremljala tudi neka drža odobravanja ali grajanja. V kolikor s pojmom vesti lahko zavzamemo tudi neko vrednostno sodbo, predpostavlja ta pojem tudi sposobnost za zavzetje distance do samega sebe in s tem do izkušnje nekega razdeljenega jaza, ki je bil ljudem v Homerjevi antiki še tuj. Človek predklasične antike je živel vpet v skupinski etos njegovega rodu. »Misel individualne odgovornosti za svoje življenje in raven dejanske moralnosti ležijo še izven obzorja predklasične družbe.«<sup>0</sup>

Da bi bile sploh možne izkušnje krivde, zmote in odgovornosti mora priti do dveh premikov. Najprej mora biti postavljen pod vprašaj stari red in kulturna samoumevnost njegovih vrednot; drugič pa se mora individuuum emancipirati iz njegovih arhaičnih povezav v skupnost in se postaviti na lastne noge. Oba pogoja se izpolnita v procesu proti Sokratu. Sicer Sokrat ne uporablja pojma vesti. Dejstvo pa je, da je bilo njegovo dejanje njegovim sodobnikom nerazumljivo.

Šele v pozni stoi pride do uporabe pojma vesti in tudi njenega pomena znotraj moralnofilozofske misli (Mark Avrelij, Epiktet, Seneka, Cicero). Stoična morala

---

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg; Basel; Wien 2003, 70.

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 71.

temelji na naravnem moralnem zakonu. Vest tako postane sposobnost človeka, da razločuje med dobrim in zlim, da z razumom spozna naravni zakon. S tem se relativizira družbena odvisnost posameznikovih moralnih odločitev. Posameznik je podvržen naravnemu zakonu – živeti moralni je živeti v skladu z naravo (prim. prejšnje poglavje).

## 22.2 STARA ZAVEZA: SRCE KOT ŽIVA POSTAVA

V Stari zavezi ne najdemo pojma vesti (*syneidesis* najdemo samo v Modr 17,10 – zelo močan vpliv grške miselnosti v biblični svet – in Prid 10,20 – napačen prevod v Septuaginti), vendar imamo že od prvih poglavij Svetega pisma opise fenomena vesti: 1 Mz 3,8 (Adam in Eva); 1 Mz 4,5 (Kajn).

V bibličnem svetu je fenomen vesti vedno pojmovan v svojem dialoškem odnosu do Boga, ki je temelj človekovega življenja. Biblična antropologija je radikalno teonomna.

Beseda, ki označuje najglobljo notranjost človeka, njegovo središče, njegov jaz, je *srce* (»leb«). Srce je temeljni pojem bibličnega pogleda na človeka, najdemo ga 858 krat v Stari zavezi. Ne predstavlja samo središča nekega čustvenega sveta človeka, ampak človekovo notranjost v najširšem smislu (zaobjema tudi racionalno in intelektualno raven človeka). »Srce za bibličnega človeka ni le sedež njegovih telesnih življenjskih funkcij, nek skrit organ v notranjosti telesa, ampak je središče vsega duhovnega življenja, kraj njegovih občutij in čustev, njegovih domnev in sodb, sedež njegove sposobnosti odločanja in njegove moči razsojanja, kratko: najbolj notranje jedro njegovega osebne bivanja.«<sup>0</sup>

Srce označuje *emotivno* področje človeka. V njem se zbirajo čustva kot bolečina, strah, obup, pogum. Prim. 1 Sam 1,8; Prg 15,13; 17,22.

Označuje tudi *racionalno in intelektualno* sposobnost človeka. Danes to sposobnost pripisujemo možganom. Srce je organ, ki razume (5 Mz 29,3), srce pridobiva uvid in spoznanje (Prg 15,14; 16,23; 18,15) in je sedež za modrost v človeku (modro srce). Salomon prosi Boga za poslušno srce, da bo lahko vladal svojemu ljudstvu in bo razločeval med dobrim in zlim (prim 1 Kr 3,9).

---

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 75.

Prav tako pa ima tudi *volitivno* razsežnost. V srcu se človek odloča, ali bo spolnjeval Božje zapovedi ali ne, ali bo poslušal njegov glas ali ne. Je kraj odločitve. Prim 2 Sam 7,3: »Pojdi in stori vse, kar je v tvojem srcu!« pravi prerok Natan kralju Davidu, ko se odloči, da bo zidal Božjo hišo. Srce spodbuja človeka (2 Mz 36,2) in usmerja njegovo delovanje v pravo smer (Ps 119,36; Preg 16,9).

Srce je kraj, kjer je človek v najglobljem *odnosu z Bogom*. Zato je tudi potrebno ljubiti Boga iz svoje globočine, to je s srcem (5 Mz 6,5; 1 Sam 7,3). To pa pomeni je človek živi v pokorščini Božji postavi: »Spoznaj torej danes in si vtisni v srce: Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! (5 Mz 4,39).«<sup>0</sup> Da bi biblični človek razumel samega sebe in se znal pravilno odločati, se mora postaviti pred Boga, saj v svoji notranjosti spoznava Božjo voljo, ki je vodilo njegovega življenja. Božja navzočnost v človekovem srcu je za človeka konstitutivna.

Sveto pismo poudarja, da Bog poleg izpolnjevanja posameznih predpisov zahteva od človeka predvsem notranjo in celovito predanost. Vse zapovedi in postavo je potrebno interpretirati kot odnos med dvema svobodama v dialogu. Bolj kot pokorščina človeku nekim »objektivnim« normam je izpolnjevanje postave mišljeno v smislu nekega »subjektivnega« odnosa človeka do Boga.<sup>0</sup> Medosebni značaj vesti, ki jo razumemo v njenem odnosu do Boga, nam omogoča, da gremo preko nekega statičnega in zaprtega pojmovanja zvestobe in pokorščine ljudstva, v smislu, da je bilo razodetje dano enkrat za vselej in da je mogoče norme aplicirati brez upoštevanja konteksta. »Dejansko ni razodetje nikoli ponovitev niza zapovedi, ampak predvsem vedno nov poziv v medosebni dialog med Bogom in njegovim ljudstvom na podlagi njegove trenutne izkušnje življenja, ki je bila različna od tiste včeraj.«<sup>0</sup> Vest posameznika je odprta in poklicana, da usmeri svojo zgodovino v zvestobi razodetju in v odgovoru na nova zgodovinska obzorja.

Po Babilonskem izgnanstvu kolektivno zavest čedalje bolj zamenjuje osebni odnos vernika z Bogom. Ni več tako pomembna posredništvo izvoljenega ljudstva kot pristen osebni odnos z Bogom, ki ga posameznik gradi v svojem srcu. Ezekiel tako zavrača staro judovsko prepričanje, da se krivda staršev prenaša tudi na naslednje generacije (prim. Ezk 18,2-4.20.30-32)

---

<sup>0</sup> Prim. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001, 79-80.

<sup>0</sup> Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1999, 185.

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 186.

Kaj vam je, da v Izraelovi deželi uporabljate ta pregovor: »Očetje jedo kisló grozdje, zobje otrok pa so skominasti?« Kakor jaz živim, govori Gospod BOG, ne uporabljajte več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje: tako očetova duša kakor sinova duša, moji sta. Duša, ki greši, umre. Sin ne bo nosil očetove krivde in oče ne bo nosil sinove krivde. Pravičnost pravičnega ostane na njem in krivičnost krivičnega ostane na njem. Zato bom vsakega izmed vas, Izraelova hiša, sodil po njegovih potih, govori Gospod BOG. Spreobrnite in odvrnite se od vseh svojih upornosti, da si ne boste nakopavali krivde z njimi! Vrzite od sebe vse upornosti, s katerimi ste se upirali, in si naredite novo srce in novega duha! Zakaj hočete umreti, Izraelova hiša? Saj nimam veselja nad smrtjo tistega, ki mora umreti, govori Gospod BOG. Spreobrnite se torej in boste živeli!

Jeremija govori o »tabli srca« (Jer 17,1), na katero so zapisani Judovi grehi. Preroki vseskozi opozarjajo na nezadostnost samo zunanjšega izpolnjevanja predpisov postave, potrebno je, da se človek z vsem srcem, torej z vsem svojim bitjem, obrne k Bogu (Joel 2,12; Jer 3,10). Zavedajo se tudi, da je človek slaboten (Ps 51,19: Moja daritev Bogu je potrđ duh, *potrtega in pobitega srca*, o Bog, ne preziraš.) in da lahko samo Bog popolnoma prenovi človekovo srce (Ps 51,12: *Čisto srce*, o Bog, mi ustvari, stanovitnega duha obnovi v moji notranjosti.). Jeremija oznanja novo zavezo, ki je Božji odgovor na ponavljajoča se prelamljanja zaveze. »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal. Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo.« (Jer 31,33) Že zgoraj omenjeni prerok Ezekiel v času izgnanstva ljudstvo spodbuja: »Dam vam *novo srce* in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam *meseno srce*. Svojega duha denem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih izpolnjevali. Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, in boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog.« (Ezk 36,26-28) Bog torej piše novo zavezo v srca ljudi, nič več na kamnite table postave. V svoji notranjosti posameznik odkriva Božjo klic, Božjo voljo.

Odnos z Bogom prinaša v pojmovanje vesti neko dinamiko, ki je bila grškemu svetu tuja. Medtem ko so Grki pojmovali vest kot sposobnost odkritja stalnega reda, da bi se mu prilagodili, so Judje razumeli vest »ne toliko kot ohranjanje stalnega reda, da bi ga potem ponovili, ampak red iščejo, da bi ga opredelili in napravili.«<sup>0</sup> Kjer grški filozof usmerja človeka na njegovo etično zavest o sebi, tam moli verni Jud: »Od tebe naj pride sodba o meni; tvoje oči vidijo, kaj je prav.« (Ps 17,2)<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 187.

<sup>0</sup> Prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 75.

Pojav vesti, kakor ga opredeljuje Stara zaveza, ni v prvi vrsti usmerjen na presojanje že storjenih dejanj ter tudi ni glas, ki bi človeka svaril pred slabimi dejanji, ampak je predvsem Božji glas v človeku, ki ga nagovarja, spodbuja, vabi k delovanju.

### 22.3 NOVA ZAVEZA: EVANGELIJI

Nova zaveza nadaljuje tradicijo starozaveznega teocentričnega pojmovanja človeka. Tako najdemo v sinoptikih sklicevanje na srce kot središče človekove notranjosti, pri čemer se poudarja preseganje legalizma. Jezus kritizira farizeje, ki na zunaj izpolnjujejo zapovedi, v srcu pa niso blizu Bogu. Za Jezusa je srce izvir moralnega življenja, dinamično središče, od koder prihajata dobro in zlo

Dejal jim je: »Tako? Tudi vi nimate pameti? Mar ne razumete, da človeka ne more omadeževati nič, kar pride vanj od zunaj, ker ne gre v njegovo srce, ampak v želodec, in se nato izloči v greznico?« S tem je razglasil vse jedi za čiste. In govoril je: »Kar pride iz človeka, to ga omadežuje. Od znotraj namreč, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, nečistovanja, tatvine, umori, prešuštva, pohlepi, hudobije, zvijača, razuzdanost, nevoščljivost, bogokletje, napuh, nespamet. Vse te hudobije prihajajo od znotraj in omadežujejo človeka.« (Mr 7,18-23; prim. Mt 15,1-20).

Svoje učence vabi, da sprejmejo njegovo besedo z odprtim srcem (Lk 8,15), da ljubijo Boga z vsem srcem (Mt 22,37) in odpustijo bratu iz globočine svojega srca (Mt 18,35). Predvsem pa se Jezus predstavi kot izpolnitev obljube, da bo Bog ustvaril novo srce, saj je on sam »krotak in v srcu ponižen« (Mt 11,29), učitelj modrosti, ki obljublja čistim v srcu, da bodo gledali Boga (Mt 5,8).<sup>0</sup>

### 22.4 NOVA ZAVEZA: PAVEL

Pavel uporablja grško besedo *syneidesis*, ki jo prevzame iz pogovornega jezika takratnega grškega sveta, v svojih pismih preko 20 krat z različnimi pomenskimi odtenki: na nekaterih mestih povsem prevzame grško pojmovanje *syneidesis-a*; na mnogih mestih pa mu uspe sinteza med hebrejsko dialoško-teološko tradicijo in

---

<sup>0</sup> Prim. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, 81.

helenističnim pojmovanjem človekove notranjosti.<sup>0</sup> S tem je Pavel osnoval jedro za kasnejše krščansko pojmovanje vesti.

### *Vest kot obče človeški pojav*

Pavel vidi v vesti splošen človeški fenomen, ki je lasten vsakemu človeku kot takemu, za vernega pa je kraj njegove odgovornosti pred Bogom. Osrednje mesto, kjer Pavel opredeljuje etično relevanco pojma vesti, je brez dvoma Rim 2,15, o katerem smo letos že kar precej govorili. Tukaj Pavel poudarja, da odrešenje ni namenjeno samo Judom, ampak tudi poganom; da dejstvo, da je nekdo član izvoljenega ljudstva in sliši postavo, še ne zadostuje za opravičenje, ampak da so potrebna dela postave. To pa velja ne samo za Jude, ampak tudi za pogane, ki lahko postavo spoznajo v svoji notranjosti. »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar veleva postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je *delo postave zapisano v njihovih srcih*: o tem pričuje tudi njihova *vest (syneidesis)* in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo« (Rim 2,14-15). Pavel v tem stavku pokaže na povezavo med *vestjo* in tistim, kar je zapisano v *srcih* ljudi. Vest je *instanca* v človeku, ki preverja, ali je delovanje posameznika v skladu s postavo. Pri tem misli Pavel na nenapisani zakon, ki ga je poznala takratna grška miselnost, ta zakon pa Pavel interpretira kot postavo, ki jo je Bog zapisal v srce slehernega človeka. Tako je vest na eni strani obče človeški fenomen, po drugi strani je vest usmerjena k Bogu, saj ni vest sama izvor moralnega spoznanja, ampak je Bog tisti, ki zapisuje svojo postavo v človekovo notranjost.

### *Vest in odgovornost za oznanjevanje evangelija*

Pavel govori predvsem o »dobri« vesti. O sebi pravi: »Govorim resnico v Kristusu, ne lažem, moja vest mi je priča v Svetem Duhu.« (Rim 9,1) Njegova vest, ki jo Pavel pojmuje kot nekaj, kar je o njega neodvisna priča, kar je v določeni distanci do njega samega, ki ga zavezuje in potrjuje njegovo zahtevo: pričanje vesti potrjuje resnico

---

<sup>0</sup> Prvi, ki naredi sintezo med bibličnim in grškim pogledom na svet in človeka, je judovski filozof Filon Aleksandrijski (30 pr. Kr. – 40 po Kr.) Filon je skušal grške filozofe prepričati, da Bog lahko svobodno posega v dogajanje v tem svetu, da Bog ni Ideja ali Zakon, ampak Oseba. To je bilo za grški način razmišljanja nesprejemljivo, saj bi s tem rušil harmonijo naravnega reda, naravnega zakona, ki je nad vsako posamezno voljo. Filon odgovarja, da če Bog ne more svobodno delovati v svetu, ki ga je ustvaril, potem tudi človek, ki je ustvarjen po njegovi podobi, ni svoboden. Če pa ni svobode, ali potem sploh še lahko govorimo o človekovem dostojanstvu, se sprašuje judovski filozof Filon iz Aleksandrije.

njegovega apostolskega poslanstva. Pavel se sklicuje na svojo vest ne samo takrat, ko išče teološko utemeljitev njegovega delovanja (poslanstvo k poganom), ampak tudi takrat, ko potrjuje svoj status apostola.

»Naš ponos je pričevanje naše vesti, in sicer: v svetu in še posebno pri vas smo živeli v preprostosti in Božji iskrenosti, torej ne v meseni modrosti, ampak v Božji milosti.« (2 Kor 1,12)

»Ker torej vemo, kaj je strah Gospodov, skušamo ljudi prepričevati, za Boga pa smo razvidni in upamo, da smo razvidni tudi za vašo vest.« (2 Kor 5,11)

Pavel kliče v pričevanje svojo vest, ko oznanja evangelij. Pri oznanjevanju ga vodi odgovornost za njegovo poslanstvo, ki jo ima pred Bogom in pred ljudmi. Gre za brezpogojno nalogo, ki jo mora izvršiti, za nek notranji imperativ, ki ga vodi pri njegovem delu. V pastoralnih pismih pride tak pogled še bolj do izraza. Cilj krščanskega poučevanja je »ljubezen, ki izvira iz čistega srca, *dobre vesti* in iskrene vere« (1 Tim 1,5). Sodelavci apostola naj prevzamejo nase boj za evangelij tako, da ohranijo »vero in *dobro vest*« (1 Tim 1,19). Schockenhoff zaključuje pomen Pavlovih spodbud za današnji čas: »Biti kristjan pomeni ravno v času, ko vera postaja nekaj vsakdanjega, da z zaupanjem iščemo skladnost med vero in dejanji, med govorjenjem in delovanjem, ki se izpričuje v dobri vesti.«<sup>0</sup> Delovati po vesti torej ne pomeni samo delovati dobronamerno, samo z nekim notranjim mirom, ampak predvsem v odgovornosti za življenje po evangeliju.

### *Vest in eshatološka sodba Boga*

Največja posebnost Pavlovega pojmovanja vesti v primerjavi z grškim pojmovanjem je povezava med vestjo in vero. Kot obče človeška instanca, ki presoja človekovo delovanje, je vest za kristjana hkrati tudi kraj, kjer se vernik zaveda svoje odgovornosti pred Bogom. »*Syneidesis* ni neposredno razlagalka Božje volje in direkten interpret postave.«<sup>0</sup> Vest izpričuje brezpogojnost moralne zahteve, v ozadju katere kristjan vidi klic presežnega Boga. Vest torej še ni sama po sebi neka absolutna in nezmotljiva instanca sredi zmotljivosti človeške eksistence. Vest je podvržena eshatološki Božji sodbi. Pavel je prepričan, da ga vest opravičuje pred očmi ljudmi, vendar je njegova gotovost omejena z končno sodbo Boga, ki ga še čaka. Tako pravi:

---

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 84. Avguštín kasneje izenači vest z Božjim glasom v človeku. Pavel je še bolj previden.

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 84.

»Ne zavedam se sicer nobene krivde. Vendar zato še nisem opravičen. Sodi mi namreč Gospod.« (1 Kor 4,4) Zavest, da je eshatološka sodba še pred njim, relativizira Pavlovo zaverovanost v sodbo njegove vesti. Sam pravi, da se bo vse »pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh.« (Rim 2,16).

Pavel v vesti ne vidi individualnega deleža pri Božjem Duhu kot npr. Seneka, ki govori, da biva v človeku Božji duh, ki je varuh in opazovalec vseh naših napak in odlik. »V vsakem posameznem človeku biva Bog« (Epistola 41,1.2)<sup>0</sup>. Za razliko od panteističnega pojmovanja pri Seneki, kjer je vest del Božjega Duha in zato ni več nobenega sodnika zunaj vesti, pa Pavel govori o eshatološki sodbi ter tako ločuje med človekovo vestjo in opravičujočo sodbo Boga. Pavel podvrže sodbo vesti končni Božji sodbi.

#### *Vest kot predstavnik Boga pred človekom*

V teološkem oziru je vest torej na nek način predstavnik Boga pred človekom, ki daje človeku njegovo zadnjo identiteto, ki je sam sebi ni sposoben dati. Vendar tega ne gre razumeti tako, kot da vest neposredno spoznava Božjo voljo in prevzema vlogo nenapisanega Božjega zakona, saj je sodba vesti podvržena končni eshatološki sodbi (prim. Rim 2,14-16). V vesti gre tako za prepletanje odgovornosti do sebe, do bližnjih in do Boga.

Ko Pavel govori o pokorščini državni oblasti, ta pokorščina vsebuje tudi pokorščino do Boga. Kristjan naj tudi v političnem delovanju ne bo izpostavljen pritiskom in prisili, ampak naj deluje iz prepričanja. »Zato se je treba pokoravati, in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti.« (Rim 13,5) Zavest odgovornosti pred Bogom določa delovanje kristjana na vseh življenjskih področjih.

#### *Konflikti vesti znotraj krščanskih skupnosti: prepir o mesu darovanih živali*

Prepletenost verskega spoznanja, zavesti odgovornosti in vesti pride do izraza v konkretnem konfliktu znotraj korintske skupnosti. Oblikujeta se dve struji: prva je prepričana, podobno kot Pavel, da maliki ne obstajajo in zato nimajo problemov s

---

<sup>0</sup> »Bog ti je blizu, on je s teboj, on je v tebi. Trdim, Lucilij: sveti duh prebiva v nas (sacer intra nos spiritus sedet), čuvaj in spazovalec vseh naših napak in odlik. Kakor mi ravnamo z njim, tako ravna on z nami. Pred vsem pa: brez Boga ni nihče popoln človek.« (Seneca)



tem, da se udeležujejo gostij, kjer uživajo meso darovanih živali. Drugi pa, verjetno predvsem spreobrnjeni pogani, verjamejo, da bi uživanje mesa darovanih živali predstavljalo neke vrste malikovanje, kar bi bilo v nasprotju z vero. Vprašanje je torej, ali lahko kristjani, ki so prišli do spoznanja pravega Boga, uživajo meso darovanih živali? Pavel odgovarja:

»Glede malikom žrtvovanega mesa – vemo, da imamo vsi spoznanje. ... Glede jedil, ki se žrtvujejo malikom, vemo tole: v svetu ni nobenega malika in nobenega boga ni razen enega. Če pa tako imenovani bogovi na nebu ali na zemlji obstajajo – in res obstaja veliko bogov in gospodov – je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse, mi pa zanj, in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem. Vendar tega spoznanja nimajo vsi. Nekateri so namreč še zmeraj navezani na malike pa jedo meso žrtve kot zares malikom žrtvovano. In tako omadežujejo svojo vest, ki je pač slabotna. Toda Bogu nas ne bo približala jed. Če namreč ne jemo, nismo nič slabši, in če jemo, nismo nič boljši. Pazite pa, da ta vaša svoboda ne bo v spotiko slabotnim! Če namreč kdo opazi tebe, ki imaš spoznanje, kako sedi v malikovalnici za mizo, ali ne bo njegova vest spodbujena, da bo jedel, kar je žrtvovano malikom, ker je pač slaboten? Tako bo zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni brat, ki je zanj Kristus umrl. Če tako grešite proti bratom in s tem zadajate rane njihovi slabotni vesti, grešite proti Kristusu. Zato pa: če jed pohujšuje mojega brata, nikoli več ne bom jedel mesa, da ne bi pohujšal svojega brata.« (1 Kor 8,1.4-13; prim. 1 Kor 10,14-33)

Uživanje mesa darovanih živali samo po sebi ne nasprotuje veri v enega Boga, vendar pa se Pavel zaveda, da je vest nekaterih še »slabotna«, da so nekateri še vedno navezani na malikovalske navade, kljub temu da so sprejeli krst. Še vedno so preslabotni, da bi se lahko v vseh posameznih primerih vsakdanjega življenja odločili za pravo pot. Če namreč ti jedo meso darovanih živali ali vidijo jesti svoje brate, ga jedo še vedno v prepričanju, da uživajo darovano meso – torej malikujejo. Tako zaradi zmotnih predpostavk omadežujejo svojo vest in se spotikajo ob obnašanje ostalih članov skupnosti. Ker vera še ni razsvetlila vsega njihovega spoznanja, je njihova vest še slabotna. Tisti, ki imajo »močno« vest, imajo osvobajajoče spoznanje evangelija. Zato so odgovorni za svoje sobrate, ki so še slabotni, da jih s svojimi dejanji ne škandalizirajo.

Ko Pavel govori o »slabotni« vesti, ne misli na slabo vest ali na zmotno vest ali na vest, ki dvomi. Pravzaprav je v tem konkretnem primeru pri vernikih premalo razvito predhodno spoznanje vere. »Ne zaradi napačnega delovanja vesti kot take, ampak ker izhaja iz nekega pomanjkljivega verskega spoznanja in iz napačne zavesti o Bogu, pride slabotna vest do njene napačne sodbe.«<sup>0</sup> Da bi to popravili, je potrebno oznanilo

---

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 89.

evangelija, svobode, ki jo prinaša Kristus. Pavel ne obsoja »slabotnih«, ampak predvsem vabi »močne«, da prevzamejo odgovornost in skrb za »slabotne« v skupnosti. Predvsem gre apostolu za pastoralna navodila, s katerimi želi pomiriti konflikt v Korintu.

Pavel na eni strani visoko ceni svobodo, ki je neprecenljiv dar njihove vere, h kateri bi rad pripeljal vse vernike. Ne odpove se resnici, da lahko verniki jedo meso darovanih živali. Močnim ne naroča samo dolžnosti, da so obzirni do slabotnih, ampak tudi odgovornost, da svobodo, ki so jo prejeli od Kristusa tudi ohranijo, kajti »le čemu bi druga vest sodila o moji svobodi« (1 Kor 10,29). Močni se ne smejo zaradi ljubelega miru v skupnosti odpovedati svobodi.

Vendar pa bi bila svoboda kakor tudi spoznanje prazna, če ne bi bila izraz *ljubezni do drugega* (prim. Rim 14,8-9.15; 1 Kor 10,31). Pavel ne zagovarja nekega individualističnega in egoističnega pojmovanja svobode. »Nasprotno, obzirnost do slabotnega je lahko, če se le-ta zgodi iz ljubezni, izraz svobode, ki se prav v tem izkaže kot močna. Kakorkoli se že posamezni kristjan, pa naj ima močno ali slabotno vest, obnaša, na koncu je pomembno samo to, da se zgodi iz ljubezni in v Božjo slavo: ' Najsi torej jeste ali pijete ali delate kaj drugega, vse delajte v Božjo slavo.' (1 Kor 10,31)«<sup>0</sup> Ljubezen je torej kriterij za presojo, če je primerno ali ne uveljaviti pravico, da se ravnam po svoji vesti. Ne gre za to, da bi postavili pod vprašaj resnico, ampak da v konkretnih primerih presodimo, kaj je ustrezno tudi za naše bližnje. »V tem smislu osebi ni potrebno spremeniti svoje sodbe vesti, ampak svoje obnašanje, ker se njegova lastna pravica, da sledi svoji vesti v luči ljubezni spremeni v dolžnost spoštovati bratovo slabost: 'Zato pa: če jed pohujšuje mojega brata, nikoli več ne bom jedel mesa, da ne bi pohujšal svojega brata' (1 Kor 8,13).«<sup>0</sup> V tem konkretnem primeru »močni« niso dolžni jesti mesa: lahko ga jedo, lahko pa ne – zato je dolžnost iz ljubezni, da ne pohujšajo svojih bratov. Seveda, v primeru, da bi šlo za moralno dolžnost, sklicevanje na ljubezen ne bi mogla opravičiti opustitev nekega dejanja.

---

0 E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 90-91.

0 C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 190.

## 23. Zgodovina krščanske teologije

### 23.1 AVGUŠTIN: *COSCIENTIA* KOT *VOX DEI*

Neoplatonska misel, iz katere izhaja Avguštin, vidi v vesti (*conscientia*) kraj spoznanja narave in predvsem vprašanja o naravnem cilju človeka. Za Avguština je *conscientia* predvsem kraj, kjer je človek neposredno in duhovno prepuščen samemu sebi (*gnoti seauton* – podobno je učila tudi stoa), istočasno pa je to kraj srečanja z Bogom. Vendar ne v nekem panteističnem smislu, po katerem bi bila vest božanska iskra v človeku, »ampak v smislu bibličnega srečanja z Bogom kot ti s tujem«<sup>0</sup>. Avguštin prevzame stoično izhodišče »spoznaj samega sebe« (orakelj v delfskem preročišču) in mu da krščanski pomen:

*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum.* (De vera religione 39,72)

Avguštin vabi, da se človek vrne v svojo notranjost, kajti v notranjosti prebiva resnica. Stoična misel doživi korenito spremembo, saj Avguštin pojmuje naravo kot nekaj spreminjajočega, medtem ko je bila za stoike narava nekaj zadnjega, nespremenljivega.

Ko človek pogleda vase, se njegova izkušnja samega sebe spremeni – tako Avguštin – v srečanje z bibličnim Bogom, z njegovo besedo, ki daje človeku identiteto in trdnost. Brez tega temeljnega odnosa s presežnim Bogom človekova vest izgubi svojo gotovost. Človek v svoji notranjosti odkriva svojo krhkost, vendar pa ga pot v notranjost odpira k Bogu. »Starozavezni 'Poslušaj, Izrael' in dolga vrsta bibličnega izročila, ki govori o bližini Božje besede v srcu pravičnega, vstopata poleg grškega 'Spoznaj samega sebe'. V tej polarnosti leži karakteristika avguštinskega pojmovanja vesti: Ker odkrivam Boga v najgloblji notranjosti samega sebe, sem samemu sebi tam najbližji, kjer sem Bogu najbližji: ker je on *interior intimo meo* (notranjost moje intime) prisoten, vidim samega sebe najbolj jasno, ko se odprem njegovemu pogledu.«<sup>0</sup> Ko se torej Avguštin odpira Bogu, je spet na novo postavljen pred samega sebe. Bog ve za skrivnosti človekove srca, je človeku tako blizu, da Avguštin celo enači besede »v notranjosti« in »pred Bogom«: *Coscientia tua coram Deo est* – Tvoja

---

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 54.

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 97.

notranjost je pred Bogom. Pred Bogom je človek poklican k samemu sebi. V notranjosti pa Bog človeka kliče k sebi – človek ima trden temelj samo, če se v svoji notranjosti obrača k Bogu. V vesti se torej srečata Božji klic in človekov odgovor. V tem smislu Avguštín pojmuje vest kot »Božji glas« v človeku. Ne gre torej za neko heteronomijo, saj Avguštín vseskozi poudarja brezpogojno vrednost človekovega samozavedanja. Bog je so-poznavalec skrivnosti človekovega srca. Ko govori Avguštín o »Božjem glasu« v vesti, je prepričan, da Bog govori vsakemu človeku. »Božji glas resnice, ki ga človek sliši v svoji vesti, mu ne daje samo občih vsebin moralnega zakona ali njegove formalne principe, kot je zlato pravilo, ampak mu poleg tega kaže pot tudi v konkretnih situacijah odločitve.«<sup>0</sup>

Avguštín torej vidi v vesti izvorno etično izkušnjo (avtonomija) in istočasno dialoško izkušnjo človekovega odnosa z Bogom. Vest je osebna instanca človekove notranjosti, v katero nima dostopa noben drug človek in je zato tudi nihče ne mora presojudati. Samo Bog pozna, kaj je v človekovi vesti (*qui conscientiae solus inspector est*).

Razlaganje vesti kot Božjega glasu nosi v sebi versko izkušnjo notranjega srečanja z Bogom in odgovarja krščanskemu pojmovanju etike kot odgovoru na Božji klic. Vendar pa se tako pojmovanje vesti znajde nemočno, kadar govorimo o dvomu vesti ali o zmotni vesti, o razločevanju – torej v primerih, ko Božja volja ni sama po sebi razvidna. Razlaganje vesti kot Božjega glasu lahko vodi v številne aporije.

## 23.2 TOMAŽ AKVINSKI: *SYNTERESIS IN CONSCIENTIA*

### *Zgodovinski okvir: Bernard in Abelard*

Na začetku srednjega veka srečamo dve osebi, ki zaznamujeta razpravo o vesti: sv. Bernard (1090-1153) in Abelard (1079-1142).<sup>0</sup> Bernard, ki izhaja iz mistične teologije Svetega pisma in cerkvenih očetov, vidi v vesti naravni prostor dialoga med človekom in Bogom in kraj, kjer je Bog blizu duši vernika in je na mističen način združen z njo. Za to mistično združitev mora biti duša čista vseh grehov in zmot, sicer ne bi bila združljiva z Božjo svetostjo. Na vprašanje, ki ga Bernardu postavijo menihi iz Chartresa, če je mogoče imeti dejanje za dobro na podlagi dobre vere subjekta, čeprav bi bilo dejanje v sebi slabo, je Bernard odgovoril negativno. Čeprav bi bilo dejanje narejeno v dobri veri manj težko kot tisto, narejeno z zlobo, pa to ne spremeni

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 100-101.

<sup>0</sup> C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 195-196.

moralne kvalifikacije, po kateri je dejanje grešno. Vest je torej resnična samo, kadar je v skladu z objektivno voljo Boga, do katere je mogoče priti samo preko mistične združitve.

Abelard ni mogel sprejeti take rešitve. Prepričan je, da ni mogoče pripisati odgovornosti oz. krivde tistemu, ki greši iz nevednosti, saj v takem primeru manjka bistveni element za to, da označimo neko dejanje za grešno: namen, da ga storimo. Abelardova misel predstavlja obrat v zahodni misli. Abelarda lahko imenujemo zgodnjega predhodnika moderne misli, saj s tem, ko postavi v središče subjektivni zorni kot, prvič postavi pod vprašaj spoštovanje srednjeveške religiozne ureditve. Abelard je prepričan, da je vsako dejanje, ki je narejeno proti lastni vesti, greh. To utemeljuje s tem, da Bog ne gleda na zunanje dejanje, ampak na notranje, ne na to *kaj*, ampak samo na to, *kako*, torej na notranje prepričanje, s katerim nekaj storimo. Samo to in vse to, kar naredimo proti vesti, je greh (non est peccatum nisi contra conscientiam).<sup>0</sup> Tako napačno obnašanje poganov ali pa nevednih otrok za Abelarda ni greh v pravem pomenu besede, saj se le-ti tega ne zavedajo, ne delajo v smislu zavestnega žaljenja Boga. Veliko provokacijo je Abelard zbudil s tezo, da so celo Jezusovi mučitelji in Štefanovi preganjalci brez greha, saj so delali po svoji vesti. Še več, dejansko bi grešili, če Gospoda in njegovega učenca ne bi ubili, saj bi delali proti svoji vesti. *Bernard iz Clairvauxa* je dosegel, da je sinoda v Sensu obsodila 19 tez, ki pa jih kot take ni moč najti v Abelardovih spisih. Kljub obsodbam je Abelardovo prepričanje v mnogočem bistveno zaznamovalo nadaljnjo zahodno misel.

Tomaž Akvinski predstavlja kompromis med objektivno in subjektivno mislijo. Edino zavezujoča je objektivna resnica, vendar mora posameznik v posameznem primeru upoštevati svojo vest. Tomaž želi torej obvarovati tako moralno objektivnost kot tudi dostojanstvo vesti.

### *Synteresis in conscientia*

Že srednjeveške Sentence razlikujejo med *synteresis*<sup>0</sup> kot izvorno vestjo in *conscientia* kot konkretno sodbo vesti.

---

<sup>0</sup> Prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 108-110.

<sup>0</sup> Napaka pri prepisu Hieronimovega komentarja knjige preroka Ezekiela – namesto *syneidesis* prepisovalec v 12. stoletju zapiše *synderesis* (= ohraniti).

Tomaž jasno razlikuje med dvema ravnema vesti, ki pa ju ni mogoče med seboj ločiti: temeljno raven (*synteresis* – STh I, q. 79, a. 12), ki označuje *izvorno vest* ali *pravest*, ki predstavlja »naravno« danost vsakega človeka, ki mu narekuje, naj dela dobro in se izogiblje zlega. Gre torej za občo *intuicijo* prvih principov moralnosti; ta intuicija je univerzalna, lastna torej vsakemu človeku, ne glede na njegovo nazorsko prepričanje. To vest imajo tudi tisti ljudje, ki ne poznajo razodete Božje postave; odkrivajo jo preko svoje življenjske izkušnje.<sup>0</sup> Vest predstavlja jedro naših konkretnih moralnih izkušenj. *Synteresis* je navzoča v človeku tudi po izvornem grehu.

Druga raven, ki izhaja iz predhodne, pa je vest v pravem pomenu besede (*conscientia* – STh I, q. 79, a. 13)<sup>0</sup>, ki ima vlogo konkretne moralne sodbe: v *conscientii* si v konkretni moralni odločitvi uresničuje *synteresis*. V konkretni situaciji me vest (*situacijska vest*) zavezuje, da delujem na določen način. Gre za dejavnost, s katero človek kot celotna oseba razsoja o moralnosti konkretnega dejanja. Vest je torej aplikativna instanca (*applicatio notitiae ad actum*) in kot taka je podvržena tudi zmotam in napačnim sodbam.

Tomaž pri tem jasno poudarja, da ne obstaja neka direktna aplikacija vesti (*synteresis*) v določeni situaciji, ampak je potrebno posredništvo praktičnega razuma (razuma, ki se zaveda svoje svobode in odgovornosti). Sam Tomaž pravi: »Kar vodi k našemu življenjskemu cilju, nam ni določeno po naravi, ampak moramo to poiskati s pomočjo razuma.« (Ethicorum 6,1). Seveda s tem Tomaž ne zagovarja popolne avtonomije razuma, poljubnega gospodovanja razuma nad naravnimi danostmi, vsekakor pa ne pristaja na zgolj deduktivni vlogi praktičnega razuma.<sup>0</sup>

---

<sup>0</sup> »Synteresis je v jedru človeške osebe bitno povezana z naravnim moralnim zakonom, ki ga je Bog vtisnil v človeško naravo. Synteresis je pravzaprav klic naravnega zakona v posameznem človeku k poslednjemu smotru, k Bogu.« (Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 88)

<sup>0</sup> 2 Sent 24, 2,4: *Conscientia vero nominat applicationem anadam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.*

<sup>0</sup> Poglejmo si en konkretni primer, ki ga navaja Vidal (prim.M. Vidal, *Manuale di etica teologica. 1. Morale fondamentale*, Assisi 1994, 550-551) kot povzetek tomističnega (intelektualističnega) pogleda na vest. Ne gre za Tomaža Akvinskega, ampak za model, ki ga razvijajo tomisti, ki so proces vesti razlagali kot nekakšen silogizem. Sodba vesti se kaže kot zaključek nekega logičnega postopka:

**Prvi princip naravnega razuma:** izogibaj se zlega

**Predmet moralnega spoznanja:** kraja je zlo

**Sklep moralnega spoznanja:** torej, potrebno se je izogibati kraje

**Predmet kazuistike:** to dejanje je kraja

Za razliko od avguštinskega pojmovanja Tomaž v vesti ne vidi več organa, ki neposredno spoznava Božjo voljo. Intuitivno dojetje moralne resnice omeji na prve principe. Sodba vesti v ožjem smislu se za Tomaža nanaša na vsebinsko bogastvo konkretnega, ki ga določa praktični razum pod vodstvom preudarnosti. »Vest je torej notranja razsežnost praktičnega razuma, njegova zadnja zavezujoča instanca, v kateri podvrže njegovi sodbi posamezna dejanja moralnega delovanja.«<sup>0</sup> Kadar gre za neko prihodnje dejanje (*predhodna vest*) gre za neko svetujočo ali odsvetujočo sodbo vesti; ko gre za preteklo dejanje (*sledeča vest*) pa Tomaž govori o odobravajočem ali obtožujočem glasu vesti.

V primerjavi z Avguštinom Tomaž razume vest kot avtonomno dejavnost individualnega človeškega razuma.<sup>0</sup> Pri Tomaževi misli je opaziti vpliv Aristotelske misli, ki obrne v 12. stoletju v teologiji pogled bolj v konkretno. Do tedaj prevladujoča neoplatonska smer, ki je imela glavnega predstavnika v Avguštinu, je bila usmerjena predvsem v presežno in nekako zavračala ta svet. Tomaž združi Aristotelsko misel s temeljno krščansko resnico, da je svet Božje stvarstvo ter da je svet dober. Prav tako zagovarja, da je človekovo spoznanje avtonomno dejanje, ki ga spodbudi konkretna izkušnja (nasproti platonskemu idealizmu!); nauk torej, ki razume človekovo spoznanje kot konkretno in aktivno dejanje, posredovano preko čutov, vedno individualno.<sup>0</sup> Človekovo spoznanje torej ni preprosto prostor intuicije naravnega zakona, ampak po Tomažu človek aktivno participira pri objektivnemu redu preko svojega praktičnega razuma. Posameznik torej odkrije in interpretira v sebi

---

**Splošni sklep:** torej se je potrebno izogniti tega dejanja

**Sodba vesti:** torej, jaz se moram izogniti tega dejanja

Poglejmo še mesto vesti znotraj intelektualnih sposobnosti človeka:

**Synteresis:** sposobnost prvih principov v praktičnem redu

**Moralno spoznanje:** sposobnost spekulativne inteligence: univerzalni principi človeškega delovanja

**Kazuistika:** posebna spekulativna sodba

**Razumnost:** praktična sodba, ki se nanaša na dejanje

**Vest:** osebna spekulativna sodba

Gre za neko apersonalno vizijo vesti – Danes se bolj govori o personalističnem pogledu na vest. V vesti se posameznik odloča ne samo, ali je neko dejanje pravilno (v skladu z objektivnim razumom), ampak tudi ali je tako, da gradi njega kot subjekt delovanja, torej ali je v skladu tudi z ohranitvijo (=synderesis) njega samega (osebne identitete človeka). V tem smislu razlaga vest tudi Tomaž Akvinski (prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 104-108).

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 106.

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 57.

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 58.

naravni zakon. Človek torej ne sprejema naravnega zakona samo na pasiven način, da bi ga potem naslednji trenutek udejanjil, ampak je on sam »vir aktivne interpretacije stvarnosti, avtentični interpret, katerega konkretno spoznanje odnosa z Bogom samo razkriva smisel naravnega zakona«<sup>0</sup>.

Vest je za Tomaža torej najgloblji glas človeka samega, preko katerega človek dojema samega sebe, izraža samega sebe in presoja svoja dejanja (kraj refleksivnega samozavedanja). Vest ima brezpogojno vrednost, kar Tomaž še posebej poudari pri vprašanju t.i. *zmotne vesti*. »Vsakdo, ki ne sledi svoji vesti, stori greh«<sup>0</sup>. To velja tudi takrat, ko je sodba vesti objektivno gledana zmotna. Razlog za tako pojmovanje je pri Tomažu utemeljen v Bogu: »Conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini; non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est.« (2 Sent. d. 39, q. 3, a. 3, ad 3)

Tomaž seveda vesti ne pojmuje kot neko popolno avtonomijo človeka, kot jo potem razlaga moderna (npr. Kant). Vest ne zavezuje, ker bi bila sama sebi merilo, ampak ker je kraj, kjer človek spoznava Božjo voljo. Temelj zapovedi je božja postava, ki je človeku naložena v njegovi vesti.

Prehod v novi vek zaznamuje izkušnja človeka kot svobodnega bitja, ki lahko povsem svobodno razpolaga s seboj in s svetom okrog njega. Človek doživlja sebe kot središče veselja (antropocentrizem). V tem smislu postane raven refleksivnega samozavedanja središče izkušnje vesti (avtonomija). Vest tako postane kraj, kjer se človek sreča s samim seboj, kjer posameznik dobi zagotovilo, da je svoboden, da je sposoben integracije vseh zunanjih vplivov. »Če se je antični človek prizadeval za harmonijo z naravo, če si je biblični človek prizadeval za harmonijo z Bogom, potem si moderni človek prizadeva za harmonijo s samim seboj.«<sup>0</sup>

### *Vprašanje zmotne vesti*

Videli smo, da Tomaž zagovarja, da ima tudi zmotna vest svoje dostojanstvo in da je posameznik dolžan slediti tudi objektivno gledano zmotno vest. Pri tem pa se nam pojavljajo naslednja vprašanja: Lahko vsako osebno prepričanje človeka jemljemo kot

---

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 60.

<sup>0</sup> »Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret« (De veritate, 17,4).

<sup>0</sup> J. Römelt, *La coscienza*, 65.



neko zavezanost v vesti? Kako presojamo prepričanje terorista, ki se razstreli za neko sveto stvar, prepričan, da je naredil nekaj dobrega? Lahko torej spoštujemo ljudi, ki zase pravijo, da izpolnjujejo to, kar jim notranje narekuje vest, kršijo pa neka splošne družbene norme?

Glede vsebinske opredelitve, kaj je dobro in kaj je slabo, se vest lahko moti. Ni se mogoče popolnoma zanesti na sodbo vesti. Vendar, v kolikor se posameznik po svojih močeh potruži, da pošteno spozna resnično in pravilno ter svoje zmotne ne spozna, je spoznanje v vesti zanj obvezujoče. Zato ni mogoče nikogar prisiliti, da bi deloval proti svoji lastni vesti. V zahodni civilizaciji se je oblikovala temeljna pravica do *svobode vesti*.

Vzemimo primer transfuzije krvi pri otrocih, katerih starši so pripadniki Jehovih prič. Nauk te verske skupnosti prepoveduje transfuzijo, saj je na ta način ogroženo odrešenje duše. Starši ne dovolijo transfuzije zaradi notranjega prepričanja, ker so v vesti prepričani, da je to za otroka najboljše. Verjamejo, da so samo na ta način pokorni Božji volji. Seveda se lahko vprašamo, če Bog zares želi smrt otroka, ali ne želi njegove rešitve. Ta primer pa nam vsekakor lahko pokaže, kaj pomeni, če sledimo prepričanju, ki je po mnenju večine ljudi zmotno in kakšne dramatične posledice ima lahko upoštevanje posameznikove vesti. Glede posameznih konkretnih vsebin se torej lahko vest moti, ni nezmotljiva. Vest torej ni zmotljiva v kategoričnem zapovedovanju (*synteresis*), ampak v materialni vsebini (*conscientia*).

Tradicionalna moralna teologija govori o nujnosti upoštevanja tudi zmotne vesti, vendar le kadar gre za **nepremagljivo zmotno vest**. Kadar človek ni osebno kriv, da ima napačno izoblikovano vest, takrat vest ne izgubi svojega dostojanstva. Drugi vaticanski koncil pravi: *»Neredko se zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi«* (GS 16). Nepremagljivo zmotna vest je torej tisti, ki z notranjo gotovostjo trdi, da je neko dejanje *dobro*, čeprav velja objektivno gledano za *napačno*.

Če se nekdo ne zaveda, da je neko dejanje napačno, in ga v dobri veri stori, potem je deloval moralno. Jezus sam pravi v Janezovem evangeliju: *»Če bi bili slepi, bi ne imeli greha.«* (Jn 9,41) Pavel obsoja dejanje, ki ni storjeno iz prepričanja: *»Vem in*

sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič samo na sebi nečisto; a če kdo misli, da je kaj nečisto, je zanj nečisto.« (Rim 14,14)

Slovenski moralni teolog Steiner, navezujoč se na Tomaža Akvinskega, pravi: »Nepremagljivo zmotna vest je le *prehodna norma delovanja* (»norma per accidens«). Ne more biti absolutna norma, ker se moti glede materialne moralnosti. Je pa norma, ker prav sodi z ozirom na formalno, subjektivno moralnost. Kdor ima nepremagljivo zmotno vest, se mora potruditi, kolikor more, da jo *odpravi*.«<sup>0</sup>

Kadar pride do zmotne sodbe vesti zaradi lastnega ugodja, lenobe, pomanjkljivega truda za doseg moralnega pravega, potem take tako prepričanje ni kot nepremagljivo zmotna vest, ampak kot **premagljiva zmotna vest**. »*Premagljiva zmotna* (vincibiliter erroneum) je tista sodba, ki jo napravi vest z *zavestnim strahom*, da bi sodba mogla biti zmotna, ker delujoča oseba ve, da ni storila vsega, kar je potrebno za oblikovanje prave sodbe. ... Kdor pametno sumi, da bi mogla biti njegova sodba premagljivo zmotna, *mora storiti, kar je mogoče, da se zmote reši*.«<sup>0</sup> Takšna sodba vesti ni absolutno zavezujoča. V takem primeru gre bolj za osebno prepričanje kot za sodbo vesti.

Tomaž Akvinski zelo poudarja, da je tudi zmotna vest norma za moralno delovanje. Vendar pa to ne pomeni, da je vsako sledenje svoji vesti nujno brez greha. Razlogi za zmotno sodbo vesti so lahko: a) v napačni presoji dejstev, okoliščin (ignorantia facti), ali pa b) v zmotnem presojanju vrednot oz. norm. Glede prvega razloga Tomaž vztraja, da kdor ni imel jasnega spoznanja glede dejstev, je brez greha, četudi je storil objektivno gledano napačno dejanje, ko je sledil glas lastne vesti. Manj razumevajoč pa je do tistih, ki so prišli do zmotne sodbe zaradi neupoštevanja temeljnih etičnih norm. Tomaž daje primer tragičnega primera lovca, ki kljub vsem previdnostnim ukrepom, po nesreči ubije svojega očeta. Gotovo ne gre za zmoto na ravni vrednostne sodbe, torej ali je dobro ubiti očeta ali ne, ampak za zmoto na ravni konkretnih okoliščin, ki so pripeljale do tragičnega dogodka. Tomaž je prepričan, da je spoznanja temeljnih etičnih zapovedi zmožen vsak človek. »Nespoštovanje teh zapovedi, ki jih lahko vsakdo spozna in naj bi jih tudi spoznal, je praktično vedno posledica krivdne

---

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 96.

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 94.

malomarnosti pri njihovem sprejemanju; nepremagljivo nepoznavanje moralnih zapovedi prizna Tomaž samo debilnemu in blaznemu človeku.«<sup>0</sup>

Takšno Tomaževo pojmovanje je bilo v nekem enournem svetu srednjega veka dosti lažje kot pa v današnji postmoderni razdrobljeni družbi, kjer posameznikov svet etičnih vrednot ni več v toliki meri odvisen od nekega enovitega družbenega etosa. Tomaž torej poudarja, da je mogoče zmotno vest tudi popraviti (daje nek optimistični pogled na rast človeške osebe), po drugi strani pa poudarja, da tako dolgo kot traja zmotna vest, tako dolgo subjekt ne sme delovati proti svoji vesti, četudi je zmotna. V konfliktni situaciji med lastno vestjo in objektivno postavbo mora posameznik vedno slediti svojo vest! »To velja brez *če* ali *toda* za vse, kar zapoveduje vest, celo za skrajno nemogoč primer, da bi nekoga v vesti silila v prešuštvo«<sup>0</sup>. Nihče ne more od zunaj presoditi, kaj komu veleva vest, nihče tudi ne more sodbe vesti delegirati komu drugemu. Ni se moč odpovedati svoji lastni odgovornosti, sodba vesti je nezamenljiva. Tomaž poudarja, da se mora posameznik v vesti zoperstaviti tako državnim oblastem kakor tudi cerkvenim oblastem, in sicer tudi za ceno izobčenja, saj bo za svoje odločitve po vesti odgovarjal pred Bogom.<sup>0</sup> Vest ima torej po Tomažu primat pred zunanjo prisilo cerkvene avtoritete.

Po drugi strani pa Tomaž zmotni vesti ne pripisuje definitivnega stanja, kateremu bi bil subjekt dokončno prepuščen, ampak zaupa v moč moralnega spoznanja. Zanj je vest, kljub temu da je naravna danost, pa vendar dinamična stvarnost, ki se razvija, raste, izpopolnjuje skozi osebno zgodovino posameznika. V tem se kaže njegovo zaupanje v zmožnost spoznanja, kaj je dobro. Za Tomaža samo dober namen še ne naredi dejanja dobrega, ampak dober namen storiti dejanje, ki je dobro (objektivni vidik moralnosti).

Kakšen je torej odnos med resnico in svobodo pri Tomažu? Na eni strani zagovarja Tomaž dostojanstvo vesti pred cerkveno avtoriteto, na drugi strani pa govori o dobrem v sebi, h kateremu se mora delovanje posameznika usmerjati. Schockenhoff povzema Tomažev nauk z naslednjimi besedami: »Med obema poloma napetosti uspe Tomažu

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 114.

<sup>0</sup> E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 115: »Sed verum est quod si aliquis credat, se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimitendum est, dimittit.« (2 Sent. d.39,q.3, a.3)

<sup>0</sup> Tukaj se Tomaž razlikuje od Petra Lombarda, ki svetuje, naj posameznik sledi svojo vest do tedaj, ko mu Cerkev zagrozi z izobčenjem.

vzpostaviti neko ravnovesje samo na ta način, da se odloči na področju praktičnosti dati prednost *svobodi* (posameznik mora slediti svojo vest, tudi če se pri tem v tragičnem zapletu ne more povsem izogniti grehu), v teoretičnem pogledu pa za stališče *resnice* (vest se lahko zmoti in dejanje po vesti ni samo po sebi že dobro).«

Eden vodilnih pokoncilskih moralistov Bernhard Häring daje naslednji splošni kriterij: »Če je človek na poti nenehnega spreobrnjenja, pošteno išče resnico in dobro in je vselej pripravljen postaviti pod vprašaj svojo odločitev, brž ko opazi, da je potrebno upoštevati nove, pomembne dejavnike, ima odločitev vesti dostojanstvo vesti in svojo brezpogojno sodbo sama po sebi. Znamenje, da je prepričanje vesti in njene odločitve zares poštene, je notranji mir in vedno večja občutljivost, da v novih preizkušnjah storimo to, kar zahteva ljubezen in pravičnost.«<sup>0</sup>

### 23.3 KATEKIZEM KATOLIŠKE CERKVE IN VERITATIS SPLENDOR

#### *Katekizem katoliške Cerkve (1993)*

Katekizem katoliške Cerkve obravnava vest v členih od 1776-1802. Pri tem se v veliki meri sklicuje na 2. vatikanski koncil (GS 16) ter na bogato tradicijo Cerkve. Temelji na bibličnem pojmovanju srca, govori pa tudi o Avguštinskem pogledu na vest kot Božji glas v človeku in o Tomaževam razlikovanju med izvorno vestjo in sodbo vesti.

Del o vesti v Katekizmu je precej heterogeno sestavljen, ni enotne izpeljave, tako da se v njem združujejo različne interpretacije vesti:

*1780 Dostojanstvo človeške osebe vključuje in zahteva pravilnost vesti. Vest obsega dojetje načel nравnosti (»synderesis«), njihovo aplikacijo v različnih danih okoliščinah na podlagi praktičnega razločevanja razlogov in dobrin, in – končno – sodbo glede konkretnih dejanj, ki naj bodo ali so že izvršena. Resnico o nравno dobrem, izraženo v postavi razuma, praktično in konkretno spoznavamo s preudarno sodbo vesti. Preudarnega imenujemo takega človeka, ki se odloča v skladu s to sodbo.*

Katekizem priznava človeku pravico delovati po svoji vesti in ponavlja koncilsko prepričanje, da ni nikogar dovoljeno siliti, da bi ravnal proti svoji vesti (KKC 1782), vendar pa poudarja, da je potrebno vest pravilno oblikovati:

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izročilu*, Celje 2001, 201.

1783 *Vest mora biti poučena in npravna sodba razsvetljena. Dobro oblikovana vest je pravilna in resnicoljubna. Svoje sodbe oblikuje razumno, v skladu z resnično dobrino, kakor hoče Stvarnikova modrost. Vzgoja vesti je ljudem nujno potrebna; kajti podvrženi so negativnim vplivom in greh jih zavaja v skušnjavo, da bi dajali prednost svoji lastni sodbi in odklanjali (od Cerkve) potrjene nauke.*

Poudarja se, da je potrebno vest oblikovati od ranega otroštva ter da vzgoja vesti človeku zagotavlja svobodo in notranji mir. Konkretno pa je pri oblikovanju vesti potrebno upoštevati predvsem razodetje Božje besede, krščansko izročilo in Cerkveno učiteljstvo. Velikega pomena je tudi izpraševanje lastne vesti glede na življenjske izkušnje. Prav tako pa je verniku v veliko pomoč zakrament svete pokore ter duhovno vodstvo oz. spremstvo: znati svojo osebno moralno izkušnjo deliti z drugim človekom, ki ti pomaga premagati preveliko zagledanost vase, egoizem, subjektivizem, tako da ti pomaga bolj objektivno pogledati na svoje življenje. Redno duhovno vodstvo oz. spremstvo je lahko v veliko pomoč tudi pri zorenju na moralnem področju.

1785 *Pri vzgoji vesti je božja beseda luč na naši poti; usvajati si jo moramo v veri in molitvi in jo udejanjati v življenju. Tudi moramo svojo vest izpraševati ob pogledu na Gospodov križ. Podpirajo nas darovi Svetega Duha, pomagajo nam pričevanja in nasveti drugih, vodijo nas nauki, ki jih potrjuje Cerkev.*

Katekizem poda tradicionalno pojmovanje o zmotni vesti (1790-1794). Če pride do zmotne sodbe brez odgovornosti subjekta, tedaj to ni greh. Kadar pa je posameznik v dvomu, takrat mu KKC predlaga nekaj pravil, ki so uporabni v vseh primerih (prim. 1789):

- Nikoli ni dovoljeno storiti zlo, da bi iz tega sledilo kaj dobrega.
- Zlato pravilo: »Vse, kar želite, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim« (Mt 7,12)
- Ljubezen vedno računa s spoštovanjem do bližnjega in do njegove vesti: »Če tako govorite proti svojim bratom in s tem prizadenete njihovo slabotno vest, grešite proti Kristusu« (1 Kor 8,12). »Zato je dobro zdržati se (...) vsega, ob čemer se utegne tvoj brat pohujšati« (Rim 14,21).

### *Okrožnica Veritatis Splendor (1993)*

V celotni encikliki se odraža napetost med svobodo in resnico. Ko enciklika govori o svobodi, poudarja, da ni mogoče govoriti o svobodi brez resnice, samo svobodo postavlja pod vprašaj, govori o njenem »dvomljivem« značaju.

Vest enciklika umešča na področje svobode, tako da s podobnim pogledom gleda tudi na vest. Vest se pojmuje kot hrepenenje po svobodi, kot opravičenje subjekta pred objektivno normo. Vest mora biti sojena s strani objektivne resnice, da bi se tako izognili vsakemu subjektivizmu.

Enciklika sicer ne zanika vrednosti vesti, vendar v ospredje postavlja moralnost »objektivnih norm«; bolj poudarja nek objektivni red.

št. 32: kritika svobode kot »absolutnega merila« moralnosti – subjektivizem

št. 54: kreativna interpretacija vesti.

Enciklika razlaga vest kot funkcijo svobode posameznega subjekta in kreativnosti moralnih vrednot. »Individualna svoboda (nasproti postavi) in subjektivna kreativnost (nasproti objektivnemu moralnemu redu) sta dve veliki nevarnosti, ki ju okrožnica želi odvrniti v moralnosti nasploh; tukaj ju vidi na delu v aktualnih interpretacijah moralne vesti.«<sup>0</sup> Okrožnica je neizprosna do »kreativne interpretacije« vesti. (št. 54, 55, 56). O taki interpretaciji vesti se je govorilo v sodobni moralni teologiji, vendar ni mogoče najti tako ekstremnih pozicij, kot jih obsoja Veritatis Splendor. Nihče izmed katoliških moralnih teologov ne trdi, da vest sama ustvarja moralne vrednote, da je samozadostna in v vsem nezmotljiva. Je pa sodobna moralna teologija občutljiva za nove poudarke pri dojemanju fenomena vesti, ki jim jih narekuje pastoralna praksa: kreativnost (54, 55, 56), odgovornost (55), avtonomija (55), zrelost (55), psihološki, družbeni in kulturni vplivi (55), pastoralne rešitve (56). Te nove aspekte je potrebno integrirati v katoliško tradicijo o vesti. Tudi sama enciklika poudarja pomembnost osebnoznega karakterja vesti, pa tudi kreativne funkcije (prim. št. 40).

Enciklika opredeli vest kot:

- priča za človeka (57)
- kraj dialoga človeka z Bogom (58)

---

<sup>0</sup> M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, 536.

- moralna sodba o človeku in njegovih dejanjih (59); praktična sodba, sodba, ki človeku govori, kaj naj stori in kaj ne oz. vrednoti njegovo že narejeno dejanje
- bližnja norma osebne moralnosti (60); na eni strani enciklika poudarja, da je vest norma (*dictamen interior*), na drugi strani pa da je norma podvržena objektivni normativnosti naravnega zakona in praktičnega razuma – vest ni avtonomni vir moralnega odločanja
- vest se odpira Božjemu usmiljenju in odpuščanju (61); negativna sodba vesti nima absolutne veljave, ampak človeka odpira k upanju in usmiljenju – spominja ga, da Bog odpušča

Sledi navedek iz okrožnice:

*»Nikoli ne bodo dovolj cenili pomembnosti tega človekovega notranjega dialoga s samim seboj. Toda v resnici je to dialog z Bogom, stvariteljem postave, prvim človekovim vzorom in njegovim poslednjim ciljem. Sv. Bonaventura piše: ›Vest je tako rekoč božji klicar in poslanec, in to, kar reče, ne zapoveduje sama od sebe, marveč zapoveduje to kot prihajajoče od Boga, kakor poslanec, ko razglašá kraljev ukaz. In od tod izvira obvezujoča moč vesti.‹ Reči torej moramo, da vest človeku samemu izpričuje njegovo poštenost ali zlobo; toda hkrati, da celo še prej, je vest pričevanje o Bogu samem, čigar glas in čigar sodba prodreta v človekovo najglobljo notranjost prav do korenin njegove duše, ko ga krepko in blago kličeta k pokorščini ...*

*Sodba vesti je praktična sodba, se pravi, sodba, ki odreja, kaj človek mora storiti ali opustiti ali ocenjuje človekovo že storjeno dejanje. To je sodba, ki razumsko prepričanje, da je treba dobro ljubiti in se zlega izogibati, naobrača na konkreten položaj.*

*Vest kot zadnja konkretna sodba postavlja v nevarnost svoje dostojanstvo, kadar se po krivdi moti, to je, kadar se človek premalo zveni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi. Na nevarnosti napačno oblikovane vesti meri Jezus, ko opominja: »Svetilka telesa je oko. Če je torej tvoje oko čisto, bo svetlo vse tvoje telo. Če pa je tvoje oko pokvarjeno, bo temačno vse tvoje telo. Če je namreč luč, ki je v tebi, tema, kako velika je tema!« (Mt 6,22-23) (VS 58, 59, 63).*

Skozi celotno okrožnico pa se poudarja tudi, kako je Cerkevno učiteljstvo garant za moralno resnico in s tem tudi za pravilo oblikovanje človekove vesti:

*Veliko pomoč pri oblikovanju vesti imajo kristjani v Cerkvi in njenem učiteljstvu, kakor zagotavlja koncil: 'Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da oznanja in z obvezujočo močjo uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela nramnega reda, izvirajoča iz človeške narave same.' Zaradi tega avtoriteta Cerkve, ki se izjavlja glede nramnih vprašanj, nikakor ne okrnjuje svobode vesti kristjanov ... Cerkev se postavlja vedno samo v službo vesti, ko ji pomaga, da je ne bi zanašal sem in tja vsak nazorski veter spričo varanja ljudi (prim. Ef 4,14), da ne bi zašla proč od resnice o človekovem dobrem, temveč bi zlasti v težjih vprašanjih zanesljivo dosegla resnico in ostala v njej.*

## **24. Oblikovanje vesti**

Videli smo, da vsebinsko gledano posameznik nima absolutnega spoznanja, kaj je prav in kaj je narobe. Skozi celotno svoje življenje človek vsebinsko oblikuje svojo vest. Vsebina vesti ni človeku enostavno prirojena, ampak je kulturno in družbeno prirojena. »Kdor se ne podvrže nalogi, da oblikuje vest, je kriv, da končno podaja kot vest nekaj, kar je bolj ali manj osebno poljubno mnenje.«<sup>0</sup> Tak človek postane gluh in neprizadet za notranje klice vesti, živi površinsko in egoistično, odloča se po kriteriju trenutnih potreb.

Za oblikovanje vesti imamo različne pripomočke. Za kristjane je najpomembnejša razodeta Božja beseda. Poleg tega pa seveda igrajo tako osebe izkušnje kot tudi družbene norme pri tem pomembno vlogo. Pri tem pa je pomembno, da npr. nauk Cerkve vernik notranje sprejme, zato ga je potrebno posredovati tako, da razumljiv in utemeljen. Krščanska vera je razumna vera, ki jo je moč sprejeti samo v svobodi in z odgovornostjo. V vesti sem odgovoren, komu verjamem in kaj verjamem.

### **24.1 RAZVOJ MORALNE ZAVESTI: KOHLBERG<sup>0</sup>**

Človek razume dobro znotraj svojega lastnega horizonta razumevanja, ki pa je v veliki meri pogojen tudi z njegovim psihološkim razvojem. Ameriški razvojni psiholog

<sup>0</sup> J. Gründel, "Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches", in: J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990, 99-126, 109.

<sup>0</sup> Besedilo je predloga predavanja na Nikodemovih večerih leta 2004. Glej: Roman Globokar, *Vzgoja za odgovorno samostojnost*, v: *Prej nevezgogeni, zdaj zasvojeni*, Ljubljana 2005, 21-38.



**Lawrence Kohlberg** (1927-1987) pokaže, kako se moralna zavest v človeku postopoma razvija od prvotne egoistične drže preko konformizma do osebne odgovornosti. Preden si bolj natančno pogledamo stopnje moralne zavesti bi rad še posebej izpostavil, da mora po Kohlbergu vsak posameznik skozi vse stopnje razvoja, če želi priti do šeste najvišje stopnje. Pri tem pa ugotavlja, da jih zelo malo doseže to najvišjo stopnjo. Mnogi se zaustavijo na eni izmed predhodnih stopenj in tako nikoli ne dosežejo moralne zrelosti, ki se kaže v tem, da oseba nepristransko prizna univerzalne vrednote vsaki človeški osebi. Rast moralne zavesti predstavlja pot k čedalje večji svobodi. Posameznikova vest se rešuje zunanjih vplivov (kazen, zadovoljitev potreb, odobravanje drugih, spoštovanje avtoritete) in končno pride do odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel.

*Moralna dilema: kršiti zakon ali pomagati sočloveku*

Kohlberg predstavi etično dilemo s t.i. Heinzovo zgodbo: »Nekje v Evropi je bila žena, ki je imela raka, tik pred smrtjo. Obstajalo je zdravilo, ki bi jo lahko rešilo, in ki ga je pred kratkim odkril lekarnar tistega mesta. Lekarnar je zahteval za zdravilo 2000 dolarjev, desetkrat več, kot stanejo dejanski stroški izdelave zdravila. Mož bolne žene, Heinz, je zaprosil vse svoje znance, da bi mu posodili denar, toda zbral je le za polovico cene. Rekel je lekarnarju, da njegova žena umira, in ga je prosil, naj mu zdravilo proda ceneje, oziroma, da bo zdravilo plačal pozneje. Toda lekarnar je rekel: "Ne!" V svojem obupu je mož vdrl v lekarno in ukradel zdravilo za svojo ženo.«

Kohlberg je anketirancem postavil vrsto vprašanj: Ali mora Heinz ukrasti zdravilo? Zakaj? Če Heinz ne ljubi žene, mora kljub temu ukrasti zdravilo zanjo? Zakaj? Predpostavljajmo, da oseba, ki umira, ni njegova žena, ampak neki tujec. Ali mora Heinz ukrasti zdravilo tudi za tujca? Zakaj? S krajo Heinz prekrši zakon. Ali je moralno kriv? Zakaj?

Namen vprašanj ni odkriti, za katero dejanje bi se odločil posamezni anketiranec, tudi ne, kateri vrednoti daje prednost (življenju oz. zakonu), ampak odkriti način moralnega presojanja posameznika. Kohlberg odkrije logiko moralnega presojanja s tem, da postavi v konflikt dve očitni vrednoti (ne kradi in rešuj življenje), pri čemer se človek lahko odloči samo za eno od obeh vrednot. Posameznik ne more preprosto zagovarjati obeh vrednot, ampak mora nujno izbrati eno: ali rešiti življenje ali biti poslušen zakonu in ne krasti. Na podlagi rezultatov ankete Kohlberg oblikuje šest osnovnih stopenj moralnega razvoja posameznika. Na prvo stopnjo spadajo ljudje z

zelo slabim razvitim moralnim čutom, na šesto stopnjo pa ljudje, katerih vest je najpopolneje oblikovana.

Kohlberg ugotavlja, da mora posameznik skozi vse stopnje razvoja moralne sodbe, če želi priti do šeste, najvišje stopnje. Ugotavlja, da jih zelo malo doseže to najvišjo stopnjo. Mnogi se zaustavijo na eni izmed predhodnih stopenj in tako nikoli ne dosežejo moralne zrelosti (šesta stopnja), ki se kaže v tem, da oseba nepristransko prizna univerzalne vrednote vsaki človeški osebi. Rast moralne zavesti predstavlja pot k čedalje večji svobodi. Posameznikova vest se rešuje zunanjih vplivov (kazen, zadovoljitev potreb, odobravanje drugih, spoštovanje avtoritete) in končno pride do odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel. Oseba spozna, da so moralna načela lastna človeški naravi, in da je moralnost nujno potrebna za njeno samouresničenje.

Kohlberg razlikuje med tremi ravnmi moralne zavesti, vsako raven pa razdeli še v dve stopnji, tako da imamo šest stopenj.

#### *Predkonvencionalna raven moralne zavesti*

Prvo raven moralne zavesti Kohlberg imenuje **predkonvencionalna** raven, ki jo zaznamuje egocentrična (vase usmerjena) morala. Na tej ravni posameznika zanima predvsem lastno ugodje, moralne norme in pravila doživlja kot nekaj, kar prihaja od zunaj, od »njih«.

Prvo stopnjo v razvoju moralne zavesti zaznamujeta kazen in pokorščina. Iz konkretnih fizičnih posledic otrok začne dojemati, kaj je dobro in kaj je slabo. Slaba so vsa dejanja, za katere je prejel fizično kazen. Strah pred kaznijo ga motivira, da si prizadeva za dobro. Otrok se podvrže moči in avtoriteti, da bi se izognil kazni, prepusti se avtoriteti, da bi se izognil bolečini. Kohlberg ugotavlja, da obstajajo tudi odrasli ljudje, za katere je edina motivacija, da delajo dobro, strah pred kaznijo (policija, zapor).

Na naslednji stopnji otrok že začne razumeti, da se mu dobra dejanja izplačajo. Splača se biti dober. Za razliko od prve stopnje otrok na tej stopnji dojame, da so interesi in želje drugih ljudi drugačni od njegovih. Delati dobro pomeni predvsem skrbeti za svoje lastne potrebe in interese. Osnovna motivacija je torej lastna korist in ugodje. Na tej stopnji posameznik upošteva tudi interese drugih, vendar le v kolikor mu ti drugi koristijo. Gre za princip menjalne trgovine (»quid pro quo«). Delam dobro drugemu, ker se mi to izplača. To je stopnja ekonomskega poslovanja, na nek način

tudi utilitaristične etike. Za mnoge je to končna stopnja njihovega etičnega dojemanja. Dobro je tisto, kar meni koristi.

### *Konvencionalna raven moralne zavesti*

V času pubertete pa otrok preide na naslednjo raven moralne zavesti, ko jo Kohlberg imenuje »**konvencionalna**« moralna zavest. Otrok sprejme norme in pričakovanja družbe za svoje in se identificira z njimi. Norme niso več postavljene od »njih«, od neke zunanje avtoritete, ampak se zave, da so etična pravila postavljena »od nas« in »za nas«. Posameznik razume samega sebe kot »del družbe«, njegove vrednote in potrebe so podrejene interesom skupnosti. V njegovem interesu je, da ga drugi priznajo, postane lojalen drugim ljudem, skupinam in avtoriteti, prizadeva si za dobro drugih in družbe nasploh.

Na tretji stopnji posameznik postane pozoren predvsem na medosebne odnose. »Biti dober« pomeni imeti predvsem imeti dobre namene, zanimati se tudi za interese drugih ljudi, upoštevati njihova čustva, graditi na zaupanju, spoštovanju, hvaležnosti. Na tej stopnji posameznik še ni sposoben utemeljiti, zakaj je neka stvar dobra; dobra je predvsem za to, ker to pričakuje od njega družba, ker se tako spodobi. Glavna vrednota na tej stopnji je prijateljstvo. Posameznik je pripravljen določene lastne interese podrediti skupini. Avtoriteto staršev vse bolj zamenjuje avtoriteta prijateljev. Za to obdobje je značilno konformistično vedenje. Na njegov način življenja, način oblačenja, način razmišljanja bistveno vpliva skupina ljudi, ki ima približno enako starost in podobne interese. Za moralni razvoj je ta stopnja zelo pomembna. Posameznik se je pripravljen odpovedati določenim egoističnim interesom v dobro družbe, prevzame tudi konkretno odgovornost za dobro vzdušje v družbi. Glavna motivacija za dobro je na tej stopnji ugajanje drugim, to da me drugi sprejemajo. Dobro pa je tisto, kar dela večina. Družba je torej tista, ki odloča, kaj je dobro. Nevarnost je, da bi se povsem podredil družbi in pri tem pozabil na lastno identiteto. Pri marsikom lahko družba prijateljev odločilno vpliva tudi kasneje v življenju na njegove temeljne odločitve.

Na naslednji četrti stopnji moralne zavesti pa posameznik razširi prostor moralne sodbe, saj pri odločanju, kaj je dobro, vključi v presojanje dobro celotne družbe. Posameznik je že bolj zrel in razume kot dobro tisto, kar je dobro za celotno družbo. To skupno družbeno dobro je ponavadi zapisano v zakonih, tako da lahko rečemo, da je dobro tisto, kar je zapisano v zakonih. Posameznik razume, da so zakoni družbe

narejeni tako, da omogočajo mirno in kvalitetno sobivanje, zato je potrebno, da se jih vsi držimo. Motivacija za moralno delovanje je na tej stopnji spoštovanje zakonov. Pri tem pa postopoma začne razlikovati med črko in namenom nekega zakona, kar vključuje tudi idejo, da pozna zakon tudi izjeme (*»epikeia«*). Zakonodajalec pri oblikovanju nekega zakona ni mogel predvideti vseh situacij človekovega delovanja, zato je včasih delovanje po črki zakona pravzaprav v nasprotju z namenom, ki ga je zakonodajalec imel. Posameznik je torej dolžan ravnati po smislu zakona, ne le po črki. Razumeti mora, zakaj so nekatera pravila postavljena tako, kot so.

Zanimiva je faza prehoda med četrto in peto stopnjo moralne zavesti. Kohlberg imenuje ta prehod stopnja *»4½«*. 20 % univerzitetnih študentov je kmalu po prihodu na univerzo nazadovalo s četrte stopnje moralnega presojanja na relativizem druge stopnje. Ti študentje so se razlikovali od drugih predstavnikov druge stopnje po tem, da so razumeli in istočasno zavračali logiko *»konvencionalne«* moralne sodbe na četrth stopnji. Kriterij izbire postane relativističen in egoističen. Ker pa ti študentje ponavadi dosežejo peto stopnjo pri približno 25 letih, se ta epizoda relativizma ne pojmuje kot dejansko nazadovanje, temveč kot prehodna faza (= *»4½«*). Razlog za padec v to prehodno fazo je srečanje z različnimi skupinami drugih ljudi, ki imajo drugačen pogled na svet in na družbo, drugačne vrednote. Vse to privede do začasne dezorientacije, do izgube zaupanja v tradicionalno moralnost.

#### *Postkonvencionalna raven moralne zavesti*

Za večino pa obstaja večja kontinuiteta pri prehodu s četrte na peto stopnjo. Posameznik se v svojem moralnem razmišljanju postopoma spet vrne na individualni pogled. Od družbene *»konvencionalne«* morale preide na višjo *»postkonvencionalno«* ali osebno moralno zavest. Posameznik razločuje svoj osebni pogled od gledanja družbe na neko problematiko. Individualen pogled pa sedaj ni več egoističen kot na prvi *»predkonvencionalni«* ravni, ampak gre za stališče, ki bi ga lahko zastopal vsak razumen moralni subjekt. To stališče temelji na priznavanju osnovnih načel, ki se jih dojema kot predhodne vsakemu družbenemu sistemu, na katerih mora temeljiti vsak poštena in dobra družbena ureditev. Na splošno velja, da so na postkonvencionalni ravni sprejete norme in vrednote družbe. Posameznik ponotranji družbene vrednote in jih sprejme za svoje. Če pa se opazi, da so družbene norme proti osnovnim etičnim načelom, ki bi jih morala izražati, potem *»postkonvencionalni«* posameznik presoja po etičnih načelih in ne po družbenih normah.

Na peti stopnji razume posameznik norme neke družbe kot dane »od oseb« »za osebe«, zato da bi ščitile pravice oseb. Norme so razumljene kot rezultat družbenega dogovora, ki ga posameznik sprejme, bodisi na ravni družbe kot celote, bodisi na ravni nekega bolj partikularnega odnosa (družina, prijatelji ...). Delati dobro na tej stopnji pomeni podpirati temeljne pravice, vrednote in zakonske dogovore v neki družbi. Če so zakoni neke družbe v službi teh temeljnih vrednot, potem so obvezujoči; če ne, niso obvezujoči za posameznika.

Na najvišji (šesti) stopnji moralnega sodbe pa gre za dejanske odločitve v vesti. V vesti posameznik usklajuje svojo odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel, kot sta npr. zlato pravilo in Kantov etični imperativ. V osnovi gre za univerzalne principe *pravičnosti*, *vzajemnosti* in *enakosti* človekovih pravic in spoštovanje osebnega dostojanstva vsakega človeka. Že s tem ko je nekdo človek, ima dostojanstvo človeške osebe. Človek, ki pride do te stopnje moralne zavesti, je v svojem delovanju nepristranski, se trudi delati dobro vsakemu človeku brez razlike. Temeljno vodilo pri tem je, delati dobro bližnjemu, ne glede na to, kdo je ta bližnji. Naj spomnim, da je Kohlberg poudaril, da zelo malo ljudi doseže to moralno zrelost, velika večina deluje z manj razvito moralno zavestjo.

#### *Praktične smernice*

Kljub različnim kritikam in opombam na Kohlbergovo teorijo razvoja moralne zavesti nam njegova sistematična predstavitev pomaga razumeti kar nekaj zakonitosti glede človekove rasti na moralnem področju.

1. Človek zelo postopoma zori v razumevanju, kaj je dobro. Da bi postali moralno zreli, to je samostojne in odgovorne osebnosti, je potrebno iti pot od egocentrizma preko konformizma do osebne zavesti odgovornosti.
2. Tak postopen razvoj je zelo pomembno upoštevati tudi pri vzgoji. Tukaj lahko iz nevednosti naredimo veliko napak. Raziskava je zelo jasno pokazala, da ima avtoriteta izredno pomembno vlogo v prvih letih otroštva. Takrat otrok še ni sposoben razumeti smisla in pomena zapovedi, zato tudi ne zmore prevzeti odgovornosti za svoje odločitve. Njegovo moralnost takrat določajo drugi.
3. Raziskava nas opozarja, da ne bi na eni strani podcenjevali posameznika, na drugi strani pa tudi, da ne bi precenjevali moralne sposobnosti posameznika. Velikokrat otrok še ni sposoben sam izbirati, kaj je dobro in prav zanj. Brez dvoma je potrebno

spodbujati že od malega naprej osebno odgovornost, ki omogoča rast samostojni osebnosti. Pri tem pa se ne sme pretiravati. Zato je pri moralni vzgoji potrebno biti realist.

4. Zelo pomembna vloga pri rasti moralnega razvoja igra tudi družba. Kohlberg je opravil raziskavo v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Sprašujem se, kakšni bi bili rezultati danes, saj se zdi, da so družbena načela danes mnogo bolj relativna, kot so bila tedaj. Zakoni dobivajo vse večji pečat pragmatičnosti, vse manj iščejo svojo utemeljitev v univerzalnih etičnih zakonih. Družbeno dobro je tisto, za kar se v družbi dogovorimo. Splošen relativistični duh se kaže tudi v vse večji dezorientiranosti na osebem moralnem področju.

## 24.2 PSIHOPATOLOGIJA VESTI<sup>0</sup>

### *»Normalne« deviacije vesti*

**Nagnjenje k pretiranemu maksimalizmu:** Vest ima v sebi nagnjenje k izpopolnitvi osebe. Napetost med jazom in idealom jaza ustvarja stalni nemir v vesti tistih, ki vzamejo zares svoje usmerjenje k izpolnitvi samega sebe. Vest je torej stalno na poti k svojemu idealnemu uresničenju. Kljub vsemu pa je tako nagnjenje k izpopolnitvi izpostavljeno različnim nevarnostim: a) individualizem – zanimati se samo zase in pozabiti na skrb za druge ljudi; b) pretiravanje v perfekcionizmu lahko vodi v napuh; c) v mnogih premerih vodi v omahovanje in v pesimizem (posledica stalnih frustracij zaradi neuspehov).

**Nagnjenje k pretiranemu minimalizmu (laksizem):** Gre za nagnjenje, da bi minimizirali moralne zahteve. V marsičem je v to vodila tudi kazuistična morala, ki je govorila o mejah, ki se jih ne sme prestopiti. Tak minimalizem je bodisi posledica vzgoje, slabih zgledov, pomanjkanje znanja in refleksije. Da bi odpravili laksizem, je potrebno: zanimati se za moralno resnico; prositi za nasvet; spoznati dobro kot nekaj, kar služi za dosego osebne izpopolnitve.

**Nagnjenje k farizejstvu:** To nagnjenje teži k temu, da množi pravna določila, hkrati pa sprejema mnogo hujše stvari (Mt 25,3-6). Raje imajo konkretne zahteve, ki so zapisane, kot pa moralne vrednote, legalno pravičnost pred osebno pravičnostjo. Da bi

---

<sup>0</sup> Povzeto po: M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, 616-624.

odpravili tako farizejsko vest, je potrebno spodbujati malo več čutenja, sočutja in zmanjšati nagnjenje, da bi iskali red zaradi reda.

**Zmedena vest:** Navajamo daljši navedek iz knjige enega vodilni pokoncilskih moralnih teologov Bernharda Häringa: »Zmedena (perpleksna) vest je posebna vrsta zmotne vesti, ki korenini v prehodni, vendar hudi motnji sposobnosti, da si trezno ustvarimo sodbo vesti. Ko je človek postavljen v položaj, ko mora v vesti nujno odločati sam, ne vidi, kako je mogoče delati dobro, ne da bi grešil. Če človek lahko odločitev brez škode odloži na pozneje, pridobi čas za mirnejši razmislek, pri čemer mu lahko pomaga nasvet drugih. Če pa je odločitev neodložljiva, se bo vesten človek odločil za tisto dejanje, ki bo v njegovih očeh 'manjši greh', in tako dokazal pravilno temeljno držo. Seveda človek s takšno odločitvijo ne greši; kajti greh ni odvisen od gole razumske presoje, ampak je hudobno dejanje, ki ga človek svobodno izbere; in te svobode tukaj očitno ni.

Moralna teologija, ki je neutemeljeno stopnjevala število absolutno zavezujočih norm, norm in zakonov, ki si v konkretni situaciji utegnejo med seboj nasprotovati, je sokriva, če se množijo primeri zmedene vesti. Nasprotno pa bo moralna vzgoja, ki pomaga razločevati vrednostno raven in vrednostno nujnost ter ponuja ustrezna razumna in smiselna prednostna pravila, veliko prispevala k temu, da bodo kristjani iskali dobro in tvegali s pomirjeno in zrelo vestjo. Poceni tolažba bi bila, če bi opozarjali samo na to, da pri dobri volji ni subjektivne krive; predvsem je potrebno pokazati, da obstajajo objektivno pravilne poti za razrešitev konflikta oziroma konfliktov.«<sup>0</sup>

### *Skrupul*

Skrupul (lat. *scrupulum* – najmanjša merska enota v antiki) je lahko prehodnega značaja ali pa je povezana s pravimi psihičnimi motnjami. V tem primeru je skupul *nevroza*. Skrupulozna vest označuje navzočnost misli in strahov, ki posamezniku preprečuje, da bi imel gotovost glede pravilnosti nekega dejanja, ki ga namerava storiti oz. ki ga je že storil. Skrupuloznost ni samo neka preprosta intelektualna ali čustvena funkcija, ampak je poseben način človeške eksistence, iz katerega izhajajo vse psihološke in moralne značilnosti.

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 201-202.

Gre za zelo večplasten pojav. Lahko je nekaj **prehodnega**: neka versko-moralna kriza znotraj osebnostnega razvoja (zaradi pretresov v vesti). V takih primerih se izgubi notranja gotovost (ki ima za posledico notranjo stisko), vendar se pridobi tudi notranjo moč za osebno poglobitev in doseg naslednje stopnje v razvoju vesti.

Lahko pa je skrupuloznost tudi nekaj **stalnega**. Govorimo o dve tipih take skupuloznosti: a) skrupuloznost povezana z drugimi psihičnimi težavami kot so življenjski strah, depresije, histerija; b) skrupuloznost kot nekaj avtonomnega – gre za posebne oblike nevroze, med katerimi so najbolj značilne:

- tesnobna nevroza: v osebah, ki so podvrženi depresiji – gre za pretirano legalistično dojetje moralnosti kot posledica rigoristične vzgoje npr. stroga mati ali vzgojitelj;
- obsesivna nevroza: v osebah, ki se podrejajo usodi – gre za fiksiranje na določeno zapoved – nagnjenje k samoizpopolnitvi
- fobična nevroza: v osebah, ki so podvržene fobijam.

V primerih nevroz je potrebno poiskati pomoč pri psihoterapevtu. »Toda tudi boljše razumevanje verskega in moralnega nauka utegne položaj omiliti, zlasti v stiku z osebami in skupnostmi, ki ne le z besedami, ampak z vsem svojim življenjem oznanjajo ljubečega, odpuščajočega in odrešujočega Boga.«<sup>0</sup> Häring opozarja, da zdravljenje s šokom v primeru skupuloznosti ni primerno, potrebno je predvsem dobrohotno razumevanje. »Eden glavnih vzrokov skrupuloznosti je v tem, da človek ne najde živega ljubezenskega stika z bližnjim in z Bogom ali pa da ga je ponovno izgubil. Ozdravitev potrebuje pomoč drugega, ljubeznivo približevanje bolniku, potrebno pa je tudi, da se bolnik na novo usmeri k drugemu, k 'ti', da se reši fiksacije nase.«<sup>0</sup>

Pokoro, ki jo je potrebno naložiti skupulantu je, da se nikoli več ne sme spovedati grehov, ki se jih je že spovedal. Potrebno ga je prepričati, da Bog hoče njegovo ozdravitev; pomembno pa je potrpežljivo sprejeti njegov proces zdravljenja in mu dajati upanje. Häring navaja molitev Alfonza Liguorija: »O, moj Bog, plahe duše gledajo nate kot na tirana, ki od svojih podložnikov ne terja nič drugega kot strah in trepet. zato se bojijo zaradi vsake nepremišljene besede in zaradi vsake misli, ki jim

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 241.

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 241.



šine v glavo. Mislijo, da bo Gospod Bog že zaradi tega jezen in jih bo pahnil v pekel. Ne, ne in še enkrat ne: Bog nas bo oropal svoje milosti samo, če ga zaničujemo z odprtimi očmi in s polno privolitvijo in mu obrnemo hrbet.«<sup>0</sup>

### 24.3 VEST IN CERKVENO UČITELJSTVO

#### *Vest ni absolutna*

Ko se govori o konfliktu med vestjo in cerkvenim učiteljstvom, se kar predpostavlja, da ima vest prednost. Vest je nekaj avtonomnega, odgovornega, etičnega, medtem ko je učiteljstvo zaznamovano z heteronomnostjo, zahtevo po pokorščini, reakcionarnostjo, ozkostjo. Tako se nemški teolog hudomušno sprašuje: »Kaj more iz Rima sploh dobrega priti?«<sup>0</sup> Pri tem je potrebno vedeti, da ima tudi vest svoje meje in slabosti. Vest ima sicer nenadomestljivo vlogo: je izraz dostojanstva vsakega človeka in opozarja na nezamenljivost njegove odgovornosti. Dejstvo je, da je vest zadnja instanca in norma moralnosti, po kateri nas bo sodil sam Bog. Papež Inocenc III. je zapisal, da delovanje proti vesti izgrajuje pot v pekel (»quicquid fit contra conscientiam aedificat ad gehennam«).

Vendar to še ne pomeni, da o vesti ne moremo reči ničesar kritičnega. Helmut Weber pravi, da se zdi, da je vest »velika čarobna beseda naše dobe, ki razoroži vsak napad, ki suvereno izloči vse argumente in dokaze in zavrača vsak nadaljnji pomislek kot v temelju nespodoben«<sup>0</sup>.

Vest je v svojem vsebinskem spoznanju, kaj je dobro, kaj mora posameznik storiti, omejena. Najprej čisto empirično: tisto, kar imamo za dobro, je bila lahko stvar manipulacije, mode, splošnega prepričanja, večjega osebnega ugodja, nepremišljenosti ... Vest kot subjektivna instanca je v marsičem podvržena napakam. Dostikrat gre samo za polresnice oz. celo laži, katerim je posameznik podvržen. Govorimo o odločitvi po vesti, dejansko pa gre za samovoljno odločitev. Vest ne more biti prepuščena samemu sebi, ampak je vedno usmerjena navzven.

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 242.

<sup>0</sup> H. Weber, "Konkurrenten oder Weggenossen? Das Verhältnis von Gewissen und kirchlichem Lehramt", in: J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990, 85-98., 86.

<sup>0</sup> H. Weber, "Konkurrenten oder Weggenossen?", 87.

Vest se oblikuje v odnosu s soljudmi. Brez družbene komunikacije človek ne bi postal moralno bitje, njegova vest bi zakrnela, se ne bi razvila. Vest je torej, kljub temu da je središče posameznikove avtonomije, odvisna. Kot smo videli pri Kohlbergovi analizi razvoja moralne zavesti, jih le malo doseže zadnjo stopnjo neke popolne avtonomije, popolne samostojne moralne presoje. V odločitvah posameznika ostajajo dostikrat usedline različnih vplivov iz okolice, ki določajo oz. bistveno pogojujejo odločitve.

Ko razmišljamo o vesti, ne smemo pozabiti zgodovinskega konteksta. Današnje visoko vrednotenje vesti ima vsekakor podlaga v optimističnem in individualističnem pogledu novega veka na človeka. Posameznik odloča sam in zase, zahteva se avtonomija. Morala je stvar posameznika, prav tako tudi religija. Posameznik mora delati tisto, kar samo spozna za pravilno, in ne tistega, kar mu drugi predpisujejo. Od tod se pojavijo zahteve po *svobodi vesti*, ki so značilne za novoveško miselnost. Danes se ob različnih dogodkih, ki pretresajo Evropo in svet (npr. reakcije islamskega sveta na karikature Mohameda v danskem časopisu septembra 2005), sprašujemo, ali ima svoboda posameznika, njegovega izražanja, njegove vesti neke meje. Obstajajo neke norme, ki ji posameznik mora upoštevati, katerim se mora podrediti, ali je pri svojem izražanju in delovanju povsem svoboden. Gre za bistveni premislek o temelju naše civilizacije. Kakšen pomen imajo bližnji, družba pri našem delovanju.

Če se je v moralni teologiji in pastoralni pred Drugim vatikanskim koncilom pretiravalo z govorjenjem o grehu, pa se zdi, da je teologijo danes skoraj sram govoriti o grehu in krivdi. V preteklosti je bila vest tista, ki nas je opozarjala, da smo naredili nekaj narobe, opozarjala nas je na našo krivdo; danes pa se mnogi sklicujejo na vest, da bi se osvobodili krivde. Vest je postala orodje samoopravičevanja. V marsičem gre lahko za skušnjavo samoopravičenja, pred katero nas svari Pavel (prim. 1 Kor 4,4).

Vest ni eden od osrednjih svtopisemskih pojmov. Glavni pojmi biblične etike so ljubezen, služenje, poslušanje, duh. Vest se pojmuje kot nekaj ustvarjenega in zato potrebuje vodenje in odrešitev, ki prihaja od Boga. Srce človeka – biblični koncept za vest – je lahko pokvarjeno. Sveto pismo nas vabi k skromnosti.

### *Vloga cerkvenega učiteljstva*

Pokazali smo, da je individualna vest podvržena različnim vplivom. Kakšna je torej vloga cerkvenega učiteljstva pri oblikovanju vesti?

Že od začetka Cerkve je obstajalo učiteljstvo, ki je učilo z močjo in posebno vlogo pri tem je imel rimski škof. Tudi po ustanovitvi univerz so še vedno veljali za cerkveno učiteljstvo papež in škofje, ne pa teologi.

Drugi vatikanski koncil v dogmatični konstituciji o Cerkvi Lumen Gentium povzema tradicionalni katoliški nauk o cerkvenem učiteljstvu.<sup>0</sup> Škofje so odgovorni za to, da odvrčajo vernike od zmot in jim oznanjajo pravi nauk. »Škofje, ki uče v občestvu z rimskim papežem, morajo vsi imeti v časti kot pričevalce božje in katoliške resnice. Verniki pa se morajo strinjati v **verskih in nraavnih zadevah** z razsodbo svojega škofa, izrečeno v Kristusovem imenu, in se je morajo oklepati z **religiozno utemeljeno poslušnostjo** (*obsequium religiosum*). To religiozno poslušnost volje in razuma je treba na poseben način izkazovati **verodostojnemu** učiteljstvu rimskega škofa tudi takrat, ko ne govori z najvišjo učiteljsko oblastjo (»ex cathedra«); spoštljivo je namreč treba priznavati njegovo vrhovno učiteljstvo in se iskreno držati od njega izrečenih razsodb, v skladu z njegovo jasno mislijo in voljo; to misel in voljo pa moremo razbrati predvsem ali iz narave dokumentov ali iz pogostega učenja istega nauka ali iz načina izražanja« (LG 25).

Seveda pa so škofje in papež pri razglasitvi določenih resnic zavezani vsebini razodetja. Isti dokument nadaljuje: »Ta nezmotnost, s katero je božji Odrešenik hotel skrbeti svojo Cerkev pri definiranju verskega in nraavnega nauka, se razteza tako daleč, kakor daleč se razteza zaklad božjega razodetja, ki ga je treba sveto ohranjevati in zvesto razlagati« (LG 25). Kadar gre za **nezmotljivo** učenje papeža ali zbora škofov, takrat so verniki zavezani sprejeti nauk s **poslušnostjo vere** (*fidei obsequium*).

Vsekakor je potrebno poudariti, da Drugi vatikanski koncil zavestno ločuje med nezmotljivim učenjem Cerkve in učenjem Cerkve, ki ni nezmotljivo. Znotraj slednjega obstajajo tudi različne stopnje zavezanosti vernikov do nauka. Papež mora izrecno poudariti, če gre za nezmotljivo učenje.

Kakšna je torej kompetenca cerkvenega učiteljstva na področju morale<sup>0</sup>?

Ugovori proti preveliki vlogi cerkvenega učiteljstva gredo v dve smeri: eni opozarjajo na napake cerkvenega učiteljstva v zgodovini; drugi pa poudarjajo, da velja na področju morale nauk toliko, kolikor je podkrepljen z argumenti.

---

<sup>0</sup> Za interpretacijo teksta glej odlično delo: A. Naud, *Il magistero incerto*, Brescia 1990, 177-224.

<sup>0</sup> Za poglobitev glej: F. A. Sullivan, *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi <sup>2</sup>1993, 137-174.

Helmut Weber<sup>0</sup> odgovarja, da glede prvega ugovora lahko vidimo, da je bilo v marsikateri stvari cerkveno učiteljstvo bolj daljnosežno kot pa mnogi teologi (prim. evgenike v Nemčiji pred 2. svetovno vojno). Glede drugega ugovora pa velja, da zna nekdo zelo dobro argumentirati, da prepriča druge, pa se kasneje izkaže, da ni imel prav. Prav tako pa argumenti temeljijo na različnih biografskih, družbenih in nazorskih predpostavkah. Nekateri določeni argumenti prepričajo, druge pa ne. Weber je prepričan, da ima za vernika nauk cerkvenega učiteljstva prednostno vlogo pri oblikovanju lastne vesti. »Obračati se kot kristjan v Cerkvi na nauk učiteljstva, mu celo dati prednost, ni proti vesti, ampak je v skladu z njeno notranjo strukturo, ki je naravnana na dopolnitev.«<sup>0</sup> Vest torej potrebuje dopolnilo od zunaj, sama sebi ne zadostuje.

### *Skupaj na poti*

Tako posameznik kot cerkveno učiteljstvo sta na poti odkrivanja resnice. Obema je tudi obljubljena pomoč Svetega Duha, zato je pot v medsebojnem poslušanju in dialogu. Gotovo pa je pristojnost različna, oba nista na isti ravni.

Cerkveno učiteljstvo mora spoštovati dostojanstvo vsakega človeka, ki se v vesti za nekaj odloči.

Katoličan ne pozna slepe pokorščine človeškim avtoritetam, pa tudi cerkvenemu učiteljstvu ne. Dejanski nosilec avtoritete v Cerkvi je Jezus Kristus. Verjamemo pa, da po Svetem Duhu vodi Cerkev in da se Cerkev v temeljnih elementih svojega nauka ne moti. Vendar pa nimajo vse izjave cerkvenega učiteljstva pečata nezmotljivosti. Tako se večina moralnih teologov strinja, da je tudi znotraj Cerkve možno nestrinjanje z določenimi izjavami cerkvenega učiteljstva. Gründel pravi: »Če se kristjan kljub temeljitem soočenju z oznanjenim cerkvenim naukom znajde v konfliktu v vesti in pride končno do neke odločitve, ki je ni mogoče uskladiti z zahtevano pokorščino, ohranja taka zahteva vesti svojo obveznost. Tudi je ni mogoče brez nadaljnega kar tako označiti za zmotno vest.«<sup>0</sup> Zato se Gründel sprašuje, če ne bi bilo pametno, da bi cerkveno učiteljstvo pri avtentičnem nauku jasno poudarilo, da se zahteva neka

---

<sup>0</sup> Prim. H. Weber, "Konkurrenten oder Weggenossen?", 95-97.

<sup>0</sup> H. Weber, "Konkurrenten oder Weggenossen?", 96.

<sup>0</sup> J. Gründel, "Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches", 114.

osnovna pokorščina, da pa je mogoče narediti tudi drugačno odločitev. Pomeni to, da cerkveno učiteljstvo ne zaupa vernikom in njihovi lastni odgovornosti?

Odločitve v vesti ne more nadomestiti nihče, tudi cerkveno učiteljstvo ne. Gotovo ima cerkveno učiteljstvo pomembno vlogo pri oblikovanju vesti kristjana. Vendar pa se ne sme pozabiti, da vsakdo v svoji zadnji odločitvi stoji sam pred Bogom in pred njim odgovarja.

Skozi celotno zgodovino je obstajal strah pred samovoljo in pred tem, da verniki ne bi dovolj resno jemali nauka cerkvenega učiteljstva. Tako imamo pred sprejemom cerkvenih služb vedno tudi prisego, s katero se kandidat obveže, da bo učil pravi nauk. Vsako mejo je presegla antimodernistična prisega, ki jo je zapovedal Pij X. za vse klerike in je veljala tja do leta 1972. Glavna polemika pa se je vnela okrog okrožnice *Humanae Vitae*, o kateri pa smo že govorili na začetku naših predavanj.

Kristjan torej nikakor ne more mimo zahtev cerkvenega učiteljstva, zanj je nauk zavezujoč, vendar pa ga sprejema v osebni odgovornosti v svoji vesti, ni dolžan slepe pokorščine. Krščanstvo ni ideologija, ki bi si podvrgla vernike.

Učiteljstvo Cerkve lahko razumemo kot **majevtično služenje** vesti posameznika, saj učiteljstvo pred oči posameznika postavlja resnico evangelija in njegove zahteve za konkretno življenje. Učiteljstvo ima nalogo, da avtentično oznanja Kristusovo resnico in načela moralnega nauka ter jih z avtoriteto razlaga. Tako dobiva posameznikova vest trdno oporo pri svojem oblikovanju. Posameznik pa mora ta načela, ki jih uči Cerkevno učiteljstvo v svoji vesti samo odkriti in se zanje odločiti. Vest ima nenadomestljivo vlogo, saj so konkretne življenjske situacije vedno bolj zapletene kot splošna moralna načela. Cerkevno učiteljstvo s svojim naukom pomaga, da posameznik bolj jasno vidi svojo situacijo.

V odnosu med Cerkvem učiteljstvom in posameznikovo vestjo je pomembna pripravljenost na dialog, za to, da prisluhmeta drug drugemu. Prisluhniti Cerkvemu učiteljstvu pomeni spoznati motive in skrbi, ki so podlaga nauku. Cerkevno učiteljstvo in vest lahko razumemo kot dve žarišči ene elipse. Imata skupno dolžnost, to je zvestoba evangeliju, vendar vsak svojo vlogo, ki je ni mogoče zreducirati eno na drugo.

## 24.4 PASTORALNA SKRB ZA VZGOJO VESTI

Znotraj Cerkve je bila vzgoja vesti vedno ena izmed glavnih nalog duhovnikov in vzgojiteljev. Od vedno so se zavedali pomena oblikovanja vesti, vendar to nalogo niso videli v vseh časih na enak način. Poudarki so bili v različnih zgodovinskih kontekstih različni. Tako pravi Šuštar: »Bili so časi, ko so vzgojo vesti videli predvsem v tem, da so oznanjali veliko zakonov, zapovedi in prepovedi, ki naj bi do podrobnosti uravnavale življenje. Osebno odločanje v vesti je obstajalo v tem, da so bili ljudje kar najbolj pripravljeni samoumevno in nepreverjeno, takorekoč avtomatsko prevzemati in uporabljati te predpise. Na ta način so hoteli posamezniku odločitev vesti 'olajšati' in celo odvzeti.«<sup>0</sup> Gre za izrazito objektivističen pristop k moralnemu odločanju, ki se iz bojazni pred etičnim subjektivizmom in relativizmom umika v varni okvir objektivnih norm, ki naj bi posamezniku garantirala pravo pot skozi življenje. Tak deduktiven pristop pri oblikovanju vesti je v nasprotju z dostojanstvom človeške narave, ki ga v bistvenem zaznamuje svoboda in osebna odgovornost. »Človeku kot osebi ne noremo norm in zakonov vsiljevati od zunaj in tako 'vzgajati' njegovo vest. Vzgoja vesti je lahko vedno le *apel na osebo*, naj sprejme objektivno normo po lastni zmožnosti, se z njo pošteno sooči, jo prizna za merilo npravnega ravnanja.«<sup>0</sup>

Današnji človek se bolj kot ljudje v preteklosti zavedajo osebnega dostojanstva in hočejo stvari samostojno presojati in odločati. Poleg tega pa živimo v čedalje bolj kompleksnih življenjskih okoljih, veliko dejavnikov vpliva na določeno situacijo, zato je odločitev v posameznem primeru odvisna od več faktorjev, kot je bilo to v večini primerov včasih. Zato je danes težko najti neke »patentne rešitve«, ki bi veljale za množstvo različnih primerov. Negativne posledice zgodovine moralne teologije (kazuistike), ki je preveč poenostavljala moralne dileme, nam je v opozorilo, da presojamo primere celostno in se varujemo prevelikih poenostavljanj.

### *Splošna navodila*

Šuštar navaja, da je pri vzgoji vesti temeljnega pomena *zavest osebne odgovornosti pred Bogom*. »Odločitev je končno vedno odgovor na osebni božji klic in ne zgolj izpolnitev določenih zapovedi in uporaba splošnih temeljnih načel. Pri vzgoji za osebno odločitev je posebej pomembna zavest neposrednega soočenja z osebnim

---

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Vest*, Ljubljana 1991, 97.

<sup>0</sup> A. Šuštar, *Vest*, 50.

Bogom. Vzgoja vesti v tem smislu pomeni: prebujati smisel za Boga, gojiti do Boga odprtost in razpoložljivost, krepiti osebno povezanost z Bogom, poglobljati in razvijati temeljno hotenje, da Boga in njegovo voljo vedno in povsod jemljemo resno. ... Smisel za Boga je hkrati najboljša obramba pred etičnim avtonomizmom in subjektivizmom.«<sup>0</sup>

Poleg tega je potrebno vzgajati za osebno odločitev v vesti predvsem z *vidika dobrega, ljubezni do dobrega*. »Ne more biti zlo, greh, meja pravi vzgojni faktor, ampak ideal, uresničevanje dobrega. Jasno je, da pri vesti igra veliko vlogo tudi greh kot nasprotje dobrega. Vendar, če negujemo ljubezen do dobrega in usmerjenost k dobremu, smo postavili najboljšo podlago za pravilno odločitev vesti.«<sup>0</sup> V človeku je potrebno krepiti ljubezen do dobrega, gojiti v njem pripravljenost za poštenost, za dobroto. Pri vzgajanju vesti je zato potrebno nuditi prave motive za delovanje; motivi ne smejo biti predvsem negativni (grožnja, kazni), ampak je potrebno najprej pokazati dobro, ki ga je treba izvrševati.

Pri vzgoji je potrebno človeku predstaviti konkretno *lestvico vrednot*. »Ker te lestvice vrednot ne smemo prepustiti človeški samovolji, ampak mora biti utemeljena v objektivnem redu vrednot in tako za človeka začrtana že vnaprej, obstoji vzgoja vesti v soočanju posameznika s splošno veljavnim redom vrednot.«<sup>0</sup> Pri tem pa je še posebej pomembna drža *učljivosti*. Človek ne more iz sebe vedeti, kaj je v konkretnih situacijah resnično dobro. »Prvi, ki ga o tem pouči, je Bog. ... Temeljna drža učljivosti v odnosu do Boga, v kateri smo odkritosrčno odprti in razpoložljivi, je temeljni pogoj za pravilno vzgojo vesti.«<sup>0</sup> Bog človeka uči preko stvarstva in preko razodetja. Človek pa je usmerjen pri iskanju odgovorov tudi k sočloveku. Posebno mesti v teh medčloveških odnosih pripisuje Šuštar Cerkvi in cerkvenemu učiteljstvu.

Pri pastoralni skrbi je potrebno prebujati *smisel za razlike in razmerja*. »Kakor niso vse verske resnice enako bistvene in osrednje, tako tudi niso vse zapovedi enako težke. Potem pa tudi vsi grehi niso enako veliki.«<sup>0</sup> Šuštar pri tem navaja, da je ločevanje na male in smrtne grehe premalo diferencirano. Poleg tega pa svari pred

---

0 A. Šuštar, *Vest*, 100.

0 A. Šuštar, *Vest*, 100.

0 A. Šuštar, *Vest*, 52.

0 A. Šuštar, *Vest*, 100.

0 A. Šuštar, *Vest*, 102.

tem, da bi lahko duhovnik za vse enako presodil, kaj je smrtni greh, saj je potrebno upoštevati tudi subjektivno sodbo vesti (nimajo vsi ljudje enakega spoznanja!).

Za pravo vzgojo vesti je potrebno oznanjati *moralne vrednote in norme*. »Vest nima samo naloge, da bi tako rekoč avtomatsko nanašala zakone na posamezne primere, pač pa mora upoštevati konkretno polnost, posebne okoliščine in enkratnost situacije. Tu je klic po krščanski svobodi. Če nova zaveza tako zelo poudarja svobodo božjih otrok in odklanja narobe razumljeno črko zakona, bo treba tudi pri vzgoji za osebno odločanje tej svobodi dati velik poudarek. Gotovo je za predpostavljene in podrejene bolj preprosto, če se sklicujejo samo na zakon, če zahtevajo samo zakon in se enostavno zavarujejo z zakonom. Vendar takšna črka zakona pomeni osiromašenje nramnega življenja, osebne iniciative in osebne odgovornosti. ... Vzgoja k pravi krščanski svobodi, za katero nas je osvobodil Kristus, je nujna naloga vzgoje vesti.«<sup>0</sup>

### *Epikija*

K vzgoji za osebno odločanje po vesti spada tudi krepost epikije. Beseda prihaja iz grške besede *epieikeia*, kar pomeni spregled, oprostitev, popustljivost. Opredeli jo že Aristotel v svoji Nikomahovi etiki: »Epikija je poprava zakona tam, kjer je zakon zaradi svoje splošnosti pomanjkljiv« (EN V,14). Epikija je zanj boljša pravičnost kot je pravičnost zakonov, saj upošteva izredne okoliščine življenja in ne samo formalne abstraktne norme. Tomaž Akvinski integrira aristotelski nauk z rimskim pojmovanjem *aequitas* in z bibličnimi izreki o »epikiji«. Tomaž razume epikijo kot habitualno pripravljenost, da natančno pretehtamo notranje in zunanje okoliščine, ki so dostikrat izredne, in presojeti dejanje v luči etičnih principov, ki so nad posameznimi normami.

Danes pa se vse bolj epikija razume kot princip interpretacije, ki pomaga pri reševanju etičnih konfliktov. Človeškega zakona ni potrebno upoštevati takrat, ko bi izpolnjevanje tega zakona v posameznem primeru bilo nemoralno ali pa nesorazmerno težko.

Prof. Steiner takole opredeli epikijo. "Besedilo pozitivnega zakona ima splošen značaj. Ozira se na to, kar je v življenju skupnega, splošnega, ne more pa se ozirati na tisto, kar je posameznega, zasebnega. Zakon torej skrbi za skupno blaginjo le nepopolno. Skupna blaginja namreč zahteva, da se v življenju upošteva tudi tisto, kar je posamezno, zasebno. V konkretnem primeru je torej treba smisel zakona soočiti z

---

0 A. Šuštar, *Vest*, 103.



dejanskim življenjem in ugotoviti, ali ne bi bila izpolnitev zakona morda škodljiva ali krivična, ali nesmiselna. Zakonodajalec z zakonom ni hotel povzročiti v posameznih primerih škode ali krivice. Namen zakonov je skupna ali posamezna blaginja." Epikija je krepost, ki razsoja, v katerem posameznem primeru ni potrebno izpolniti pozitivnega zakona (*virtus iustitiae melioris*). Epikija torej dela izjeme pri izpolnitvi pozitivnih zakonov in to takrat, ko ugotovi, da bi bila izpolnitev škodljiva, krivična, moralno nemogoča, nesmiselna itd. Noče zakonov izigravati, ampak določa, kaj je v konkretnem primeru boljše od izpolnitve zakona.

Epikija je pripravljenost in kompetentnost posameznega subjekta, ki je v stanju popraviti fragmentarnost pozitivnega zakona. Noben pozitiven zakon ni perfekten. Vsak zakon mora upoštevati nove situacije, ki niso bile predvidene v času postavitve zakona. Epikija je sposobnost boljšega upoštevanja dejanske situacije, kakor pa je to v stanju pozitiven zakon.

Lahko sklenemo, da je epikija na eni strani krepost, na drugi strani pa obstaja v sodbi o tem, kaj je pravi cilj zakona in kaj je njegova resnična zahteva v določeni situaciji. Moralni subjekt se ne zadovolji s pozitivnim zakonom, ampak si prizadeva odkriti, kaj je pravzaprav tisti pravi notranji pomen zakona, razkriti hoče resničen cilj zakona. V tem smislu dejansko moralni subjekt želi zakon dopolniti in popraviti pisani zakon v odnosu do resničnih zahtev zakona. V tem smislu lahko naravo epikije dopolnimo, saj obstaja v postavitvi višjega zakona, gre za večjo pravičnost, kakor pa je ta, ki je zapisana v obstoječem zakonu. Preko uporabe epikije posamezni državljani manifestira svojo zrelost za resnično uporabnost pozitivnega zakona. Gre za odgovornost moralnega subjekta do smisla nekega zakona in ne samo do njegove črke. Pod vidikom te odgovornosti za smisel in cilj, za finalnost zakona je potrebno epikijo dalje osvetliti.

1. Krepost epikije ni v kršitvi zakona. Epikija vključuje vidik presežnosti zakona, ki je predpisan. Zahtevati več kakor predvideva predpisan zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zaostane za tem, kaj bi naj storili (storiti manj kot je predvideno), lahko pa tudi zahteva več kot je predvideno z zakonom, vedno glede na smisel zakona kot takega.

2. Krepost epikije si prisvaja odgovornost za funkcioniranje pravnega reda v družbi. V tem smislu vsebuje epikija določeno kritiko do klasičnega aksioma, ki ga najdemo v klasičnih manualih: *finis legis non cadit sub lege* = skrb za smotrnost zakona je stvar

zakonodajalca in ne pri posameznem naslovljencu zakona. Posamezni državljan se mora zadovoljiti z aplikacijo pisanega zakona, ne sme popravljati smotrnosti zakona, kakršno je predvidel zakonodajalec. Epikija je demokratična krepost, kajti posamezni državljan si ne dovoli odvzeti svoje svobode. Pač pa upošteva solidarnost, kajti tudi zakonodaja je stvar solidarnosti. Soodgovornost do zakonodaje oblastnika.

3. Krepost epikije se poraja iz njej predhodne kreposti, ki je opreznost - previdnost. Gre za sposobnost presojanja zahtev v dani situaciji, za razširitev obzorja preko sedanjosti v prihodnost. Tomaž: homo prudens est porro videns - previden človek je tisti, ki gleda v prihodnost, zna presojati in pretehtavati posledice tako glede na pokornost zakonu, kakor glede na epikijo kot korektivni vidik.

Sinteza: Epikija upošteva kompetentnost in avtonomnost prizadetega subjekta in njegova avtonomija skuša dopolniti nedorečenost zakona. Takšna dopolnitev pa mora biti v službi javne varnosti, v službi zagotovitve pravic.

#### *Dvom vest in moralni sistemi*

V mnogih situacijah se lahko vest znajde brez potrebne notranje trdnosti, brez tiste gotovosti, ki je potrebna za odgovorno delovanje. Kaj narediti, ko se vest znajde v dvomih, vendar se človek mora odločiti, saj odločitve ni možno prestaviti na kasneje? Obstajajo kriteriji, ki mu pomagajo premagati dvom? Na ta vprašanja poskušajo odgovarjati t.i. »moralni sistemi«, ki jih je oblikovala moralna teologija. Govorimo o »sistemih«, saj poskušajo dati neko prvo usmeritev, okvir za reševanje problemov; sistem daje neko temeljno smer. Kot tak pa prinaša sistem vedno tudi neko določeno mero posploševanja. »Moralni sistemi« želijo dati največjo gotovost za delovanje posameznika v danem trenutku. »Moralni sistem nima namena, da bi razrešil dvom na ravni teoretičnega razmišljanja, ampak se omeji na to, da bo pripeljal k zadovoljivi praktični gotovosti za odgovorno delovanje.«<sup>0</sup>

Prvi moralni sistem je bil **probabilizem**, ki ga je postavil Bartolomej de Medina (1557): »Ko je obveznost dvomna, nam je ni treba izpolniti, če imamo za neizpolnitev *praktično solidne* razloge.« Gre za dvomno dolžnost, ki nastane v zvezi s storitvijo ali opustitvijo katerega koli konkretnega dejanja. »Obveznost mora biti resnično dvomna. Proti njej morajo biti solidni razlogi. ... Solidnost razlogov pomeni, da so tako močni, da pri konfrontaciji z razlogi, ki govore za obstoj obveznosti, ne izgube svoje

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995, 88.

solidnosti. Lahko so celo manjši kot razlogi, ki govore za obstoj obveznosti. Če v omenjeni konfrontaciji izgubijo verjetnost, niso solidni. V tem primeru je treba dolžnost izpolniti.«<sup>0</sup> Nekateri so očitali takemu reševanju preveliko prostora človekovi svobodi. Človek naj bi se na preveč lahek način odvezal od določenih norm. Kot podvarianter probalilizma, ki skušajo tak način reševanja moralnih dilem še bolj precizirati, sta **probabiliorizem** (razlogi, ki govorijo proti obveznosti morajo biti *bolj verjetni* kot tisti, ki govorijo za izpolnitev zakona) in **ekviprobabilizem** (Alfons Marija de Liguori – razlogi proti morajo biti *vsaj tako verjetni* kot razlogi za).

Proti probabilizmu se zoperstavi moralni sistem **tuciorizma** (tutor – varnejše), ki uči, da je treba izpolniti dvomni zakon, ker tako ravnamo varnejše; ne smemo se izpostavljati nevarnosti, da bi kršili zakon, ki morda obstaja. Ne smemo torej slediti razlogom, ki so proti zakonu, čeprav bi bili le-ti najverjetnejši. **Rigoristični tuciorizem**, ki so ga zagovarjali janzenisti, je Cerkev obsodila (D 1293). Prav tako je Cerkev obsodila tudi **laksizem** (D 1153, 1127), ki uči, da se smemo odločiti proti dvomnemu zakonu, če imamo vsaj male ali celo dvomljivo verjetne razloge.

O sodobni uporabi probabilizma v moralni teologiji *obvezno* pogledj v: B. Häring, *Svobodni v Kristusu I.*, str. 234-242.

---

<sup>0</sup> Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 103.

## *7. poglavje: Moralna odločitev posameznika*

(sheme predavanj)

### **1. Uvod**

*Actus humanus – Actus hominis (Sth I-II, 1, 3)*

*Človeško dejanje: razum (zavest), svoboda*

*Razvoj, zorenje*

*Analiza: predmet, cilj (namen), okoliščine (posledice)*

### 24.5 KOMPENDIJ KKC 367-369

#### **367. Kateri so viri nравnosti človeških dejanj?**

Nравnost človeških dejanj je odvisna od treh virov:

*od izbranega predmeta, se pravi od resnične ali navidezne dobrine;*

*od namena subjekta, ki deluje, se pravi od cilja, zaradi katerega izvršuje dejanje;*

*od okoliščin dejanja s posledicami vred.*

#### **368. Kdaj je dejanje moralno dobro?**

Dejanje je moralno dobro, kadar predpostavlja obenem dobrot predmeta, namena in okoliščin. Izbrani predmet more sam zase pokvariti celoto dejanja, četudi je namen dober. Slab namen more pokvariti dejanje, četudi je njegov predmet sam v sebi dober. Nasprotno pa dober namen ne napravi dobro neko ravnanje, ki je slabo po svojem predmetu, ker namen ne posvečuje sredstev. Okoliščine morejo zmanjšati ali povečati odgovornost tistega, ki deluje, a ne morejo spremeniti moralne vrednosti dejanj samih, nikoli ne morejo napraviti dobrega nekega dejanja, slabega v sebi.

### **369. Ali obstajajo dejanja, ki so vedno nedovoljena?**

Obstajajo dejanja, ki jih je vedno nedovoljeno izbrati zaradi svojega predmeta (na primer bogokletje, uboj, prešuštvo). Izbrati jih namreč vsebuje nered volje, se pravi npravno zlo, katerega ni mogoče opravičiti z uporabo dobrin, ki bi morda iz njih prišle.

### **24.6 OBRAT K SUBJEKTU**

»Človek prej kot upošteva norme uresničuje svoj načrt življenja, ki je povsem enkratno in neponovljivo, čuti, da ga privlačijo obljube, ki so povezane z vizijo široko uresničenega in človeško dostojanstvenega življenja, še več od teh obljub je prevzet in fasciniran. Gre torej za obrat k subjektu: preko posamične moralne izbire človek izbira samega sebe.« (K. Demmer, Seguire, str. 77)

### **24.7 POSAMEZNE ODLOČITVE SO MED SEBOJ POVEZANE**

*Vedno so izraz subjekta (vest)*

*Kazuistika je premalo (preseganje atomističnega, empirističnega pogleda na posamezno dejanje)*

*Preko svojih dejanj subjekt razodeva in gradi samega sebe*

*Dejanje je potrebno razumeti, interpretirati in vrednotiti znotraj osebne zgodovine*

### **24.8 MED POGOJENOSTJO (PASIVNOST) IN USTVARJALNOSTJO (AKTIVNOST)**

Znotraj te napetosti se giblje osebna odgovornost, zato je potrebno razumeti kontekst moralnih odločitev posameznika, pri tem pa ne gre zanemarjati, da ima posameznik sposobnost spreminjati ta kontekst. Ker je človek svoboden, ustvarja kontekst svojih moralnih odločitev.

## 24.9 PRESEGANJE POJMOVANJA SVOBODE KOT SPOSOBNOSTI IZBIRE (SVOBODA IZBIRE)

*Pojmovanje manualistike (juridični pristop: vsakdo ima zadosti svobode)*

*Temeljna svoboda: sposobnost subjekta, da razpolaga s samim seboj pred Bogom, pred moralno zahtevo, pred vizijo popolnega uresničenja življenja*

*Pogojena svoboda: človek ni absolutno svoboden (Sartre), ampak je svoboda omejena (psihologija, sociologija); strukture greha (SRS 36), grešna nagnjenja, strasti; strahovi, neznanje, prisila*

## 25. Temeljna odločitev (optio fundamentalis)

Literatura:

1. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001, 91-93.
2. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995, 101-125.
3. B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izroilu*, Celje 2001, 144-186.
4. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1999, 157-175.

### 25.1 TRANSCENDENTALNA ODLOČITEV OSEBE O SEBI

*Kategorialna raven (kaj) – Transcendentalna raven (kdo): Ne gre za dejanje osebe, ampak za osebo v dejanju*

*Dejanje pove, kdo je subjekt (subjektivno ozadje odločitve)*

*Globalno obzorje življenja (prim. "puzzle" – različni deli se sestavljajo po nekem načrtu; nimajo vsi deli enakega pomena – deli razkrivajo celotno sliko)*

*“odločitev” – v kolikor gre za udejanjenje temeljne svobode – človek ne dela samo nečesa izven sebe*

## 25.2 TEMELJNA ODLOČITEV – POSAMEZNA DEJANJA (RECIPROČNOST)

*Temeljna odločitev ni neko konkretno dejanje!*

*Temeljna odločitev se izvršuje preko posameznih dejanj in predstavlja temelj posameznim dejanjem, in sicer ne v smislu enkratne odločitve, ampak v smislu matrice: posamezna dejanja interpretirajo temeljno odločitev*

*Bolj ko je neko dejanje globoko, bolj pride do izraza temeljna odločitev subjekta – ni vsako dejanje enako pomembno*

*Posamezna dejanja uresničujejo in ustvarjajo temeljno odločitev; vendar pa je temeljna odločitev več kot samo seštevek posameznih dejanj subjekta: je oseba v dejanju, v svoji neizčrpni celovitosti, ki se nikoli ne izrazi popolnoma v posamezni kategorialni izbiri.*

*Ne gre razvrednotenje pomena posameznih dejanj, ampak za recipročno povezavo med posameznimi dejanji in temeljno odločitvijo*

## 25.3 VSEBINA

*usmeritev k Absolutnem (Bog, ljubezen, dobro, življenje)*

*zahteva odgovor celotne osebe:*

*lovek se s svojimi dejanji usmerja proti Bogu in proti dobremu kot takemu*

*vsa človekova dejanja so obarvana z neko temeljno etično dimenzijo (smisel življenja: iskanje resničnosti, ki daje skladnost moralnemu življenju, ki različna dejanja*

*povezuje med seboj v eno skladno enoto) – vsak človek si postavlja vprašanje o smislu življenja*

*z vsakim dejanjem človek izbira tudi zadnji cilj svojega življenja (finis ultimus – Tomaž Akvinski)*

»Ne glede na to, ali se tisti, ki se odloča, tega tudi zaveda ali ne, se v temeljni izbiri razodeva človekova sposobnost za večno, sposobnost odločitve za Boga ali proti njemu. To ni ovira, da se ta odločitev ne bi dejansko odigrala v srečanju s soljudmi v ljubezni, ki samo sebe transcendira, zaradi česar se naveže na večno« (Häring, Svobodni v Kristusu I, 147).

#### 25.4 BIOGRAFSKO OZADJE POSAMEZNE ODLOČITVE

*Pred-odločitev (notranja dinamika osebne svobode usmerjena k moralnemu dobremu)*

*Pred-razumevanje (razumevanje posameznega dejanja znotraj lastnega antropološkega pogleda – v posameznem dejanju se pokaže, kako oseba razume sebe, svoj življenjski načrt)*

*Živ spomin (iz preteklosti v prihodnost)*

*Kontinuiteta in skladnost posameznih odločitev, ki nakazujejo na svoje jedro*

#### 25.5 TEMELJNA ODLOČITEV VERNIKA

*Za kristjana je temeljna odločitev odgovoriti na Kristusov klic, slediti Jezusu Kristusu (VS 66)*

*Anonimni in nevtralni poziv “dobrega” dobi osebno ime Jezusa Kristus, ki ga kliče na pot za njim*



## 25.6 NEPREKLICNOST TEMELJNE ODLOČITVE?

*Temeljna odločitev se lahko pogloblja, postaja bolj trdna; lahko pa se preko posameznih odločitev tudi spremeni v radikalno grešno odločitev, ki pomeni odvrnitev od Boga*

*Vendar pa to ne pomeni, da gre za stalne odmike – za temeljno odločitev je značilna stabilnost, saj temeljna odločitev načeloma zapolnjuje vsa območja človekovega življenja – temeljna odločitev ni lahko spremenljiva! (gratia non facile amittitur – Tomaž Akv.)*

*Stabilnost temeljne odločitve je odvisna od zrelosti osebe (sposobnost integrirati različne odločitve v enoten smisel življenja)*

»Čim bolj naše nravno življenje v posamičnih dejanjih in v celotni usmeritvi sledi tej temeljni odločitvi, tem bolj se ta odločitev utrjuje. To ne preprečuje, da se na površju naše zavesti in v posamičnih dejanjih, ki ne segajo v globino, ne bi več pojavljala nasprotovanja tej isti odločitvi. Dokler se naše življenje v celoti odvija v smeri dobre temeljne izbire, je ta večja ali manj površinska dejanja ne bodo ogrozila. Dobro temeljno odločitev pa lahko razderejo posamična dejanja, ki segajo v globino; povečini se to zgodi po določenem obdobju postopnega propadanja« (Häring, Svobodni v Kristusu I, 147).

## 25.7 VPRAŠANJE SMRTNEGA GREHA

*Smrtni greh se pripravlja znotraj osebne zgodovine, znotraj temeljne odločitve*

*Posamezno dejanje je simptom procesa v človekovi notranjosti*

*Koncept temeljne odločitve proti inflaciji smrtnega greha – danes pa je opaziti obraten trend (ni več greha?)*

*Ne gre enačiti smrtnega greha z negativno temeljno odločitvijo, saj gre pri smrtnem grehu za kategorialno in tematsko odločitev, medtem kot temeljna odločitev predstavlja transcendentalno in atematsko odločitev, vendar pa gre za povezavo njima!*

*Smrtni greh: tehtna vsebina + polna zavest + preišljena privolitev (VS 69-70)*

»Teorija o temeljni odločitvi ne postavlja pod vprašaj možnosti za izgubo temeljne odločitve preko posamezne izbire. Vendar pa je potrebno poudariti, da taka izguba ne pride kot strela z jasnega neba, ampak da je bila pripravljena skozi dolgo podkožno genezo, ki je pripeljala k počasni, vendar zagotovi izrabi temeljne odločitve, dokler ni prišel trenutek, v katerem je zadosti en v sebi sicer lahek sunek, da se podre celotna zgradba. Teža krivde ni v posameznem izoliranem dejanju, ampak v moralni enovitosti celotne predzgodovine: faktor čas je tisti, ki definitivno odloča o živeti moralnosti« (K. Demmer, Seguire, str. 105).

## 25.8 VERITATIS SPLENDOR

### *Pozitivno vrednotenje*

»Svoboda ne pomeni samo izbirati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je marveč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65).

»Brez dvoma priznava krščanski moralni nauk v svojih svetopisemskih koreninah posebno pomembnost temeljni odločitvi, ki označuje nravno življenje in ki svobodo pred Bogom radikalno zavezuje« (VS 66).

### *Zaskrbljenost cerkvenega učiteljstva (VS 65-68)*

*Neodvisnost temeljne odločitve od posameznih dejanj; prevelika razklanost med transcendentalno in kategorialno ravno (65)*

*Intrinsece malum (z enim dejanjem je temeljna odločitev preklicana) – VS 67*

*Bojazen: “Na podlagi začetne odločitve za ljubezen bi človek mogel ostati nravno dober, vztrajati v božji milosti in doseči svoje zveličanje, četudi bi nekateri od njegovih konkretnih načinov ravnanja preišljeno in v veliki stvari nasprotovali od Cerkev ponovno predloženim božjim zapovedim.” – VS 68*

*Tridentinski koncil: Prejeta milost opravičenja se izgubi ne le z nevero, s katero človek izgubi vero samo, ampak tudi s katerimkoli drugim smrtnim grehom.*

## **26. Življenjska odločitev**

### 26.1 DEFINICIJA

*Je osebna odločitev o življenju in za življenje, od katere so odvisne vse ostale odločitve*

*Konkretizacija temeljne odločitve*

*Enkratna odločitev v življenju (izbira svojega življenjskega načrta)*

*Človek se zaveda svoje končnosti, krhkosti, smrtnosti – ima možnost, da nekaj naredi iz svojega življenja (strah pred dejstvom, da bi živel povsem nepomembno življenje)*

*Osebna identiteta: izberem tisto, s čimer se lahko identificiram – človek kot gospodar osebne zgodovine*

*Odgovor na osebni Božji klic: osebno samouresničenje – služnje drugim*

### 26.2 OSEBNA RESNICA

*Z življenjsko odločitvijo posameznik ne izbira nečesa izven sebe, ampak samega sebe, svojo najglobljo osebno življenjsko resnico*

*»Ne odloča se za neko resnico, ki bi veljala neodvisno od njegove konkretne zgodovinske eksistence. Marveč izbira samega sebe v svoji osebni enkratnosti« (K. Demmer, Die Lebensentscheidung, 7).*

*V trenutku izbire mu resnica še ni povsem priobčljiva – proces dozorevanja, ki se konča šele s smrtjo*

### 26.3 IZBIRA TEMELJNIH ŽIVLJENJSKIH IDEALOV

*Od-ločitev: nujnost ločitve od določenih idealov in možnosti uresničitve lastnega življenja; vsaka izbira vsebuje tudi odpoved (odpoved naj bo v službi večji avtentičnosti, rodovitnosti odločitve – kreativna odpoved)*

*Predzgodovina odločitve: življenjska odločitev nosi v sebi bogato predzgodovino razbiranja in priprave; vedno pa ostaja nepopolna, izpostavljena tveganju*

*Zrelost: potrebna zrelost, vendar ne smemo spregledati, da človek zori celo življenje*

### 26.4 TRENUTEK ODLOČITVE

*Dati smisel in obliko svojemu življenju*

*Potrebna zrelost*

*Upanje na uresničitev življenja*

*Vedno je prisotno tveganje*

### 26.5 VPRAŠANJE SVOBODE

*Sposobnost določanja samega sebe*

*Od-ločitev*

*Izbira med različnimi možnimi življenjskimi uresničitvami*

*Nujnost stalnega potrjevanja odločitve*

### 26.6 POMEMBOST PREDZGODOVINE

*Kontinuiteta z življenjsko zgodovino*

*Potrditev narejenih izbir, odločitev*

*Odprtost za prihodnost*

## 26.7 KORAK V NEZNANO

*Nujnost pretehtati korak*

*Nerazpoložljiva prihodnost*

*Občutek omejenosti, pa vendar fasciniran od življenjskega načrta*

*Skrbeti za ustrezne okoliščine*

## 26.8 STVARITEV SVOJEGA ŽIVLJENJSKEGA KONTEKSTA

*Nepreklicna odločitev: celostna, dokončna, brezpogojna, narejena enkrat za vselej*

*Zvestoba: obnavljanje in nadgrajevanje odločitve, potrebno kritično presojanje – gre za proces, ki traja vse življenje – pomembno je ustvarjanje ugodnih pogojev*

*Stalna sprava s svojo osebno odločitvijo*

## 26.9 VPRAŠANJE KRIZ

*Ni več mogoče uresničevati svojega življenja znotraj določene življenjske odločitve, razočaranje, razdvojenost, misel na druge rešitve*

*Neposredno razmišljanje o vzrokih: iskrenost, poštenost, izpraševanje vesti*

*Presojanje odločitve s sedanjega življenjskega položaja*

*Molitev*

## 26.10 DRUŽBENO OKOLJE

*Manjka družbena podpora nepreklicnim življenjskim odločitvam*

*T.i. tekoča moderna, vse je provizorično, spremenljivo*

*Nerazumevanje zakramentov*

*Življenjska izbira postaja povsem intimna stvar*

*Ni podpore v življenjskih krizah*

»Mladi se zelo neradi zapišejo nekemu poklicu, ko končajo šolo. Raje bi se še malo razgledali, ali je kje kaj bolj zanimivega.« (sociolog Z. Bauman v Sobotni prilogi dela, 26. februar 2006)

»Vsi ti mladi, ki oklevajo ki nihajo, ki ne vedo, kaj napraviti, ki odlašajo z odločitvami ... Zakaj? Ker hočejo biti varni. V presenečenjih, ki se lahko zgodijo v še neznani prihodnosti, vidijo negotovost.« (Z. Bauman)

»Tekoča moderna terja davek tudi v naših medosebnih odnosih, meni Bauman. Za nobenega svojih odnosov danes ne moremo reči, da je trajen in trden. Medosebne vezi, ki jih vzpostavljamo, so krhke, vse z namenom, da bi jih čim prej in čim lažje razdrli, ki se bodo okoliščine spremenile: in to se v tekoči moderni družbi zanesljivo bodo – znova in znova. ... Ljudje se zelo neradi poročajo, raje zgolj živijo skupaj in gledajo, ali se bo obneslo, čakajo ...«

## 26.11 TRI RAVNI URESNIČENJA POKLICANOSTI

*Biti človek – spočetje (Poklical sem te po imenu)*

*Biti kristjan – krst (dar in naloga)*

*Biti rodoviten – osebna poklicanost (prinašati in posredovati življenje)*

## 26.12 ŽIVLJENJSKI STAN

*Osebna odločitev vstopa v javni družbeni kontekst*

*Institucionalizacija življenjskih idealov*

*Nerazdružljivi zakon / Neporočenost (duhovništvo, redovništvo, ...)*

*“Lahko se zgodi, da nekdo odkrije v lastnem poklicu poklicanost, ki prežema vse njegovo življenje” (K. Demmer, Introduzione, 86)*

## **27. Kreposti**

### 27.1 VRNITEV K KREPOSTIM

*MacIntyre, Ravasi ...*

*Med temeljno odločitvijo in konkretnim dejanjem osnovne človekove drže (naravnosti)*

*Kardinalne kreposti: razumnost, pravičnost, srčnost, zmernost*

*Teologalne kreposti: vera, upanje, ljubezen*

### 27.2 ETIMOLOGIJA

*Arete, gr. izhaja iz korena areion/aristos (=najboljši, odličen)*

*Virtus, lat. izhaja iz besed vir (=moški, bojevnik) in vis (=moč)*

*Krepost (SSKJ=moralno, značajsko pozitivna lastnost), vrlina (SSKJ=moralno, značajsko pozitivna lastnost)*

*Kompendij: trajno in trdno razpoloženje delati dobro*

### 27.3 KARDINALNE KREPOSTI

*Kardinalne (cardo, lat. tečaj pri vratih) – sinonimi: glavne, temeljne, naravne, človeške, moralne*

*»Štiri kreposti imajo vlogo tečaja pri vratih. Zaradi tega se imenujejo glavne (kardinalne) kreposti: vse druge se zvrščajo okoli njih.« (KKC 1805)*

*Platon, Država (IV, 427e-433e): Popolnoma dober polis je “moder, pogumen, preišljen in pravičen” (IV, 427e)*

*Mdr 8,7 – vpliv helenizma (Aleksandrija): In če kdo ljubi pravičnost, njena dela so kreposti, saj ona uči razumnost, preudarnost, pravičnost in srčnost, ljudem pa v življenju nič bolj ne koristi kakor to.*

*Aristotel (384 - 322 pr. Kr.)*

Etika je praktična veda: »Naše razpravljanje pa ne sme biti samo teoretično kot druge razprave. Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri; sicer bi od naše razprave ne imeli nobene koristi. Zato moramo vso pozornost posvetiti dejanjem, predvsem vprašanju, kako je treba dejanja opravljati.» (EN 2, 2 1103 b)

*K Aristotelovi definiciji kreposti:*

Vrlina je tista sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi. (EN, 83)

Vrlina je srednja mera (mezotes), ker teži k sredi kot svojemu smotru. Pretiravanje in pomanjkanje sta značilni za slabosti, srednja mera pa je značilnost vrline. (85)

»Vrlina je potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek; in sicer je to sredina med dvema slabostma, katerih ena je v pretiravanju, druga v pomanjkanju.« (85)

»Vendar pa nauka o srednji meri ni mogoče posplošiti na vsako dejanje in vsako strast. Nekatere strasti že same v svojem imenu skrivajo slab prizvok, npr. škodoželjnost, nesramnost, zavist, med dejanji pa prešuštvo, kraja, umor. Vse to in podobno imenujemo podlo že samo po sebi, ne pa le, kadar se pojavi v pretiravanju ali premajhnem obsegu. Pri teh stvareh nikdar ni mogoče pogoditi pravega, ampak zmerom le grešiti.« (86)



## 27.4 VZGOJA ZA KREPOSTI<sup>0</sup>

### *Subjekt je izvor moralnega delovanja*

Etika kreposti, ki v zadnjem času prihaja spet v ospredje, se kaže predvsem kot neka alternativa etiki dolžnosti, ki je bila v ospredju v novem veku. Delovati dobro v smislu etike dolžnosti pomeni spolnjevati utemeljene norme oz. moralne zakone. V središču stoji vprašanje o normativni pravilnosti dejanj oz. o moralni utemeljitvi zapovedi, ne pa toliko lastnosti oseb, njihove držje, odnosi, značajne poteze. Ni v ospredju »odličnost« subjekta, ampak izpolnjevanje pravičnih del. Na meje take etike so opozorili neoaristotelovci, še posebej MacIntyre, ki je leta 1981 izdal knjigo »After Virtue« (Po vrlini). MacIntyre je prepričan, da je lahko etika le etika kreposti po vzoru aristotelske etike. Po tem prepričanju je potrebno razlikovati med *pravilnim* ravnanjem, kar pomeni držati se nekih zapovedi, in *dobrim* ravnanjem, ki pa ga ni mogoče določiti, ne da bi ga storila dobra oseba. V osnovi gre za razlikovanje med objektivno in subjektivno platjo etike. Glavni motor etike kreposti je »srečno življenje«. Aristotel pravi: »Človekova vrlina je tista sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi.«<sup>0</sup> Pot vrline je srednja in najboljša pot – ne preveč, ne premalo. Vrlina je srednja mera, ker teži k sredini kot svojemu smotru. Sredina pa ni neka aritmetična, fiksna sredina, ampak se v različnih okoliščinah in pri različnih osebah išče najboljšo možno pot. Prednost etike kreposti je v tem, da se zaveda, da smo ljudje obdarovani z različnimi talenti in da so okoliščine, v katerih posamezniki delujejo, različne.

Vzemimo za okvir našega razmišljanja o vzgoji za etične kreposti štiri kardinalne kreposti, v katerih je tradicionalna etika od Platona prek Aristotela do Tomaža Avinskega videla zaobjete poglavitne razsežnosti moralnega življenja.

### *Krepost modrosti*

Prva med glavnimi krepostmi je modrost. Tisti, ki dela, mora vedeti, kaj dela. Če hočemo delati dobro, moramo poznati resničnost. Seveda pa modrost ne pomeni samo znanja,

---

<sup>0</sup> Ttekst je del predavanja na Nikodemovih večerih leta 2004 z naslovom *Vzgoja za odgovorno samostojnost*.

<sup>0</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 83.

nikakor ne pomeni samo nekega znanstvenega poznavanja stvari, ampak pomeni resničen in celosten stik s stvarnostjo. Že Platon ugotavlja, da lahko po naravi intelektualno nadarjen človek povzroči veliko škodo, če ni tako vzgojen, da svoj talent uporabi v pozitivno smer. »Corruptio optimi pessima«, »najslabše je, če se skvari tisto, kar je najboljše«, pravi latinski pregovor. Tega se zaveda tudi Platon: »Duše, ki so po naravi najbolj nadarjene, postanejo izredno slabe, če so deležne slabe vzgoje.«<sup>0</sup> Zato bo v idealni državi potrebno poskrbeti za vzgojo, ki bo otroke privedla do pozitivne uporabe njihovih talentov.

Vzgoja mora imeti potemtakem svoje korenine v vzgoji k modrosti, torej v sposobnosti celostnega pogleda na stvarnost, iz katere izhaja nujnost etičnega delovanja. Pomembno je, da neko stvar razumem, doumem. Ko jo razumem, me tudi zavezuje k moralnemu delovanju. Vzgoja za modrost je tako zdrava protiutež moralizmu, ki je mnogokrat prisoten v našem krščanskem okolju. Značilno za moralizem je, da zapoveduje nekaj, kar naj bi človek storil iz dolžnosti, ker smo nekaj dolžni storiti, medtem ko nauk o kreposti pravi, da je nekaj potrebno storiti, ker to odgovarja stvarnosti.

Danes je še posebej potrebno podčrtati, da je razumno delovati moralno, da je moralnost povezana z razumnostjo. Vse preveč se na moralnem področju zahaja v emotivizem, v impulzivno odločanje, pri tem pa se pozablja na razumnost. Potrebno je preseči ljudski rek, po katerem je »dobrota sirota« in pokazati, da je pametno delovati dobro, saj le-to pripelje človeka k pravi sreči (*»eudaimonia«*). To pa seveda ne pomeni, da je tisti, ki je intelektualno bolj nadarjen, tudi avtomatično bolj moralen. Razumnost oz. bolje rečeno modrost je potrebno jemati širše, vključuje tudi čustveno in socialno inteligenco. V tem pa se prva krepost modrosti že prepleta z drugo krepostjo pravičnosti, pri kateri se bomo sedaj kratko ustavili.

### *Krepost pravičnosti*

Pravičnost je sposobnost resnično živeti z drugim. Za Aristotela je pravičnost najlepša od vseh kreposti in popolna krepost, »ker se zna človek, ki jo ima, ravnati po kreposti tudi v odnosu do drugih ljudi, ne pa le do samega sebe«<sup>0</sup>. Danes obstaja nevarnost, da bi pravične odnose z drugimi ljudmi, predvsem s pomoči potrebnimi, urejali na proceduralni

<sup>0</sup> Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana 2002, 327.

ravni. Vse več odnosov se ureja in določa po pravni poti. Prav tako se tudi skrb za bolne, uboge, ostarele ureja z zdravstvenim in socialnim zavarovanjem, s plačevanjem davkov državi, z nakazili na Karitas ali Rdeči križ ... Veliko dejanj ljubezni je odvzeto osebnemu čutenju in delovanju: neposredno srečanje z osebo v stiski odpade.

V tem našem tehniziranem svetu, kjer vladata duh individualizma in potrošništva, je še kako pomembno vzgajati mlade k sočutju, k občutljivosti za življenje soljudi. V ta namen je potrebno spodbujati mlade k prostovoljnemu delu z ubogimi, bolnimi, zapostavljenimi, obrobniimi ... Prebuditi v njih občutek humanosti in soodgovornosti. Naj navedem tukaj misel svojega prijatelja Günterja Witthakeja, ravnatelja katoliške šole v Nemčiji, ki je pred sedmimi leti začel na svoji šoli s projektom »sočutje«. Takole pravi: »Ko se srečujemo z vse večjim družbenim egoizmom, se moramo še vedno zavedati Jezusovega nauka, ki pravi, da smo odgovorni za druge in da moramo uporabljati svoje darove. Vzemimo npr. umiranje. Danes bolne in umirajoče potiskamo v bolnišnice in domove za ostarele ter tako z njimi praktično nimamo stika. Z našim projektom učencem omogočimo, da se soočijo tudi s tako zahtevnimi temami, kot je smrt. Seveda težko rečem, da se dijaki tega veselijo. Težko si predstavljajo, kako bo ta izkušnja dejansko vplivala nanje. Toda izkušnje preteklih generacij so pozitivne in tudi učenci sami že vedo oz. so slišali od starejših dijakov, da jim ta projekt lahko koristi.«<sup>0</sup>

Poleg tega pa je nujno razvijati tudi držo solidarnosti. Najprej solidarnosti z ljudmi, s katerimi živimo, poleg tega pa je potrebno spodbujati tudi zavest, da smo soodgovorni za globalni svet in za razvoj dogodkov v njem. Potek procesov globalizacije je v veliki meri odvisen od tega, na kakšen način bodo posamezni subjekti živeli medsebojne odnose, ali bodo spoštovali druge in prevzeli zanje tudi odgovornost.

### *Krepost poguma*

Tretja kardinalna krepost je krepost poguma ali srčnosti. Gre predvsem za trdnost volje, da sem se pripravljen žrtvovati za to, da bi se dobro izvršilo. Biti pogumen pomeni znati se soočiti s situacijo, da človek ne pobegne pred problemi, ampak da se z njimi spopade.

---

<sup>0</sup> Aristotel, Nikomahova etika, Ljubljana 2002, 156.

<sup>0</sup> »Šola za glavo, srce, dušo in roke. Pogovor z Günterjem Witthakejem«, v: *Vzgoja* 21 (3/2004) 19-21, 20.

Pri vzgoji lahko starši pogrešijo, ko želijo otroka obvarovati pred negativnimi izkušnjami (npr. pisanje opravičil za šolo) in mu s tem ne krepijo njegove lastne hrbtenice. Potrebno se je spopasti tudi z neprijetnimi izkušnjami. Aristotel ugotavlja, da je pogum sredina med strahom in predrznostjo. Takole pravi Aristotel: »Če pa se kdo usmrti, da bi utekel pomanjkanju, nesrečni ljubezni ali kaki drugi bolečini, tedaj to ni hrabro, ampak prej strahopetno dejanje. Beg pred trdotami življenja je znamenje pomehkuženosti, ker samomora nihče ne stori za dosego nečesa plemenitega, ampak le da bi utekel nečemu hudemu.«<sup>0</sup>

Krepost poguma je nujno povezana z modrostjo; človek želi doseči nekaj plemenitega. Brez modrosti postanejo pogumna dejanja »norost«, »nevarno tveganje«, »predrznost« ... Ni vsako izkazovanje poguma že krepostno. Danes, v dobi izredne človeške moči na različnih področjih, se pojavlja vprašanje, ali je vse, kar je mogoče, tudi etično dopustno. Koliko naj človek tvega na področju genskih raziskav? Koliko naj bo človek »pogumen« pri poseganju v naravno okolje? Izkušnje nas učijo, da so njegova preveč pogumna dejanja povzročila veliko škodo. Kreposti poguma torej ni brez kreposti modrosti.

### *Krepost zmernosti*

Ena od temeljnih kreposti, ki naj bi bile vodilo pri vzgoji za odgovorno samostojnost, pa je gotovo vzgoja za zmernost. Gre za zelo nepopularno držo, ki zahteva od posameznika, da se odpove določenim lastnim željam in privilegijem v svoje dobro in v dobro bližnjih. Potrošniška družba nas zasipa z ustvarjanjem umetnih želja in potreb, v nas ustvarja željo po vedno več. Odvisnost od porabništva je nujni element delovanja sodobne industrijske družbe. Reklama kot bistveni del proizvodne verige, gradi ravno na porabniški sli človeka. Judovski filozof Hans Jonas komentira, da je »požrešnost kot družbeno ekonomska krepost, še več, kot njena dolžnost«<sup>0</sup> nekaj resnično zgodovinsko novega v današnjem svetu. Zaradi pretirane porabe je nadaljnji obstoj življenja pravzaprav postavljen pod vprašaj. Vedno več filozofov se zavzema za etiko prihodnosti, poudarjajo odgovornost za prihodnje rodove. Način našega življenja ne sme ogroziti možnosti za življenje prihodnjih rodov. Če želimo sprejeti odgovornost za prihodnje rodove, potem bi

---

<sup>0</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 113-114.

<sup>0</sup> H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt 1987, 68.

moralo biti vodilo našega osebnega in tudi družbenega življenja zmernost. Mogoče zvenijo te misli kot nekaj iluzornega, nemogočega – pa vendar je to daljnoročno edina pot za kvalitetno življenje na zemlji tudi v prihodnosti.

Prav tako pa je zmernost drža, ki bo omogočila posamezni osebi razvoj v samostojno odgovorno osebnost. Zmernost usmerja človeka k tistemu, kar je za njegovo življenje zares potrebno in k pravični razdelitvi sredstev. Pri tem seveda ne gre samo za zmernost v pijači in jedeh, ampak za nek bolj skromen način življenja, kjer je posameznik sposoben določene odpovedi. Drža zmernosti nas krepi, da ne podležemo vsakemu impulzu želja, ki nas bombardirajo vsak dan. Za zdrav otrokov razvoj je pomembna tudi vzgoja za odpoved. O tem boste v prihodnjih dneh, predvsem v povezavi z razvajenostjo, gotovo še veliko slišali.

## 27.5 TEOLOGALNE KREPOSTI<sup>0</sup>

Literatura:

1. Katekizem katoliške Cerkve, SŠK, Ljubljana 1993.
2. Benedikt XVI, Enciklika Bog je ljubezen, Družina, Ljubljana 2006
3. Josef Pieper, Vera, upanje, ljubezen, Družina, Ljubljana 2002

### *Vera*

Vera je božja krepost s katero človek odgovori na božje povabilo, da bi vstopil v božje občestvo. Človek veruje zato, ker ga je božji nagovor prepričal in sprejema razodetje kot resnico. Vera potrebuje resnico. Kdor trdi »verujem« je dolžan živeti kot vernik in se držati nauka in discipline, ki jih zahteva od njega veroizpoved.

Vera zahteva resnico, brez sporočila, ki je resnično ne more biti vere. Prvi korak v odnosu med Bogom in človekom je vedno pri Bogu, ker on nagovarja in on sporoča. Človek more samo odgovoriti zato dejansko ni mogoče biti veren »na pol«. Človek je veren ali pa ni veren, obenem pa je lahko maloveren, mlačen, ipd.

Predmet vere se ne sme videti, ker je vid organ posedovanja, obvladovanja in spoznavanja, ki ne dopušča dvomov. Predmet vere pa ni dokazljiv, to pomeni, da so enaki argumenti in isto sporočilo za nekatere popolnoma prepričljivi, za drugega človeka pa nezadostni. Ker predmet vere ni razumsko ali matematično dokazljiv se istočasno izogne poskusom, da bi ga po tej poti razvrednotili ali zavrgli.

Elementi vere so sporočilo (vsebina, ki je urejena v sistem), oznanjevalec, ki sporoča. Na začetku pa mora biti tisti, ki mora vedeti. Kristjani verujemo in izpovedujemo vero apostolov. Jezus ni v isti vrsti z nami, ker on ve, on je božji Sin. Zadnji element vere pa je skupnost, ki vero izpoveduje. Ljudje, ki isto verujejo se naravno družijo k bogoslužju, da svojega Boga molijo in slavijo. Vsak človeška skupnost pa je po svoji naravi urejena. Bogoslužje zahteva nekoga, ki mu predseduje, zbira ljudi, uveljavlja disciplino, ki jo

---

<sup>0</sup> Tekst je pripravil dr. Andrej Poznič.

potrebujemo, ipd. Vera zahteva po svoji naravi institucijo z vsemi pozitivnimi in negativnimi elementi.

Vsi ti trije elementi sestavljajo zelo dinamičen odnos med osebo in njegovim Bogom.

Vera (isto velja za vse ostale kreposti) je krepost zato, ker se svobodno zanjo odločim. Dokler ni osebne volje in čim večje svobode pri odločanju, ne moremo govoriti o kreposti. Vera privlači, ker je povezana z resnico, ki jo spoznavamo in prepoznavamo kot dobro. Na to odgovarja človek »hočem verovati« in se s tem odpoveduje napuhu življenja, ki je v tem, da hoče biti kakor Bog.

Od vseh elementov ima poseben pomen prvi v verigi verujočih, tisti ki ve. V krščanstvu je to Jezus Kristus, ker je on garant za resničnost vere.

Čeprav je predmet vere nedokazljiv pa vera terja vedenje. Vera nagovarja človekov razum in pripravlja razloge zakaj je pametno in dobro, da vero sprejmemo. Čeprav upravičeno trdimo, da je vera tudi »milost«, da brez božje pomoči ne moremo verovati in da je to poseben dar, pa se moramo istočasno prav osebno potruditi, da se prištejemo med vernike. Poznavanje resnice zahteva študij in tudi možnost, da resnico spoznamo. Obenem pa je logično, da so resnice urejene od najvišje k nižjim, da si med seboj ne nasprotujejo in da tvorijo sistem, ki je znotraj sebe trden. Resnicam vere, ki jih moramo verovati, če hočemo trditi zase, da smo verni, se imenujejo dogme. Dogme so merilo vere.

Vera ne trpi dvoma, zahteva in sproži spoznanje pa tudi daje spoznanje (kdor veruje ve), sproži nemir in negotovost, istočasno pa daje gotovost. Vera ni nekaj togega, ampak je dinamičen odnos, ki mestoma lahko sprejme tudi dvom, ki je korak k poglobitvi spoznanja. V praksi pa je tako, da so dvomi pogosto razlog za nevero.

Izraz »verujem« vsebuje v sebi zelo kompleksno in večplastno dogajanje. Verujem, v koga? Kdo je moj Bog? Kdo je Bog Cerkve? Kdo je Bog drugih religij? V veri je Bog istočasno »predmet« iskanja, študija, molitve kakor tudi »priča« vere. Verujem vedno v nekoga, ki ga ne more biti človek ali nižje bitje, vedno verujem v nekega boga. Bog pa je po definiciji sposoben delati čudeže. Čudeži spadajo k veroizpovedim in jih nobena ne zanika. Razumarske enačice krščanstva, ki zanikajo možnost, da so v evangelijih zapisani

resnični čudeži, v resnici zanikajo Jezusovo božanstvo in s tem tudi samo krščanstvo kot tako. Posredno pa se nočejo soočiti še z dejstvom, da sloni krščanstvo na prepričanju, da je Bog govoril in se nam razodel, da je krščanstvo odgovor na božji vdor v zgodovino. Zanikati možnost za resničnost čudežev pomeni zanikati učlovečenje, ki je največji čudež.

Kdor sprejema sporočilo (vsebino vere) ima zato zadostne razloge, ki niso samo razumski, ampak tudi eksistencialni (npr. pozna svetnika ali gorečega kristjana, ki ga prepriča). Vera pa se nahaja izven področja naravoslovja (znanosti), zato ne moreta priti navzkriž.

Vernik ve, da je verovati »dobro« od tod pa prihajamo na področje moralne teologije, ki nas uči kaj je prav in kaj narobe pa tudi zakaj. Mnoga izhodišča moralke so zasidrana v točno določeni veroizpovedi.

»Vera je božja krepost, s katero verujemo v Boga in sprejemamo za resnico vse, kar nam je rekel in razodel in nam sveta Cerkev predloži v verovanje, ker je Bog resnica sama.«  
KKC 1814

### *Upanje*

Že bežen pogled na svet nam odkriva, da je ta svet nepopoln, da je nedokončan. Človek ve, da ni popoln, da nikoli ni popolnoma srečen, da ne vidimo vsega, kar bi hoteli (Boga), da je naša ljubezen minljiva in nestanovitna in da se tudi stvarstvo razvija v smeri vedno večje popolnosti. Človeštvo je na poti. Tudi vsi tisti, ki govorijo o »razvoju« (in bi ga hoteli pisati z veliko začetnico) spoznavajo dejstvo, da je stvarstvo nepopolno in da smo ustvarjeni kot popotniki. Biti popotnik predpostavlja nek cilj. Upanje je krepost, ki odgovarja na vprašanje »kam gremo?« oz »kaj bomo postali?«, našo pozornost usmerja k cilju našega bivanja.

Zavest, da smo na poti, da še nismo na cilju nas sooča s strahom, da tega cilja ne bomo dosegli. Naš cilj je »več biti«, »večja sreča« zato obstaja možnost, da se odločimo za »nič«. Temu obratu pravimo greh.

»Biti na poti« ima posebne značilnosti:



- *sprašujemo se ali smo na pravi poti in poskušamo priti do gotovosti (tu nam pomaga vera)*

- *zavedamo se, da potrebujemo čas, da pridemo na cilj*

Izpolnitev upanja je gledanje, ki tako močno deluje na človekovo voljo, da se ne more več odtrgati od stvari, ki jo gleda. Takemu stanju pravimo »fiksacija« in je lahko pozitivna, ker bomo gledali Boga ali pa negativna, ker se ustavimo v niču, oz. ker obupamo.

»Krepost upanja je odgovor na hrepenenje po sreči« KKC 1818

Upanje je temelj velikodušnosti in ponižnosti. Velikodušnost je drža s katero se razdajamo ne glede na ceno. Ponižnost pa je notranja drža s katero se priznavamo kot ustvarjeni od Boga. Ponižnost ni neskladna s ponosom, neskladna je s hlapčevstvom.

Človek spoznava najprej naravno upanje, ki sloni na mladosti. Mlad človek je poln načrtov, ima energijo, da jih uresniči in se spoprijema s svetom z elanom, ki mu ga omogočajo telesne sile. Na višku mladosti je naravno, da ima človek najbolj svetli pogled na svet. S časom pa to naravno upanje usiha, kakor usihajo človekove naravne sile. Več ko ima človek »zgodovine« za seboj, manj ima upanja.

Nadnaravno upanje pa sloni na Kristusu, ki obljublja izpolnitev človeškega bivanja v večnosti. Krščansko upanje je preskok iz časovnega v nadčasovnost, zato je upanje vedno mlado, ker ima neskončno prihodnost.

Upanju nasprotujejo: obup in prevzetnost, acedia, nemir duha, majhnost duha, brezskrbnost, zlobnost in napuh.

»Upanje je božja krepost, s katero hrepenimo po nebeškem kraljestvu in po večnem življenju kot svoji sreči, zaupajoč v Kristusove obljube in opirajoč se ne na svoje moči, marveč na pomoč milosti Svetega Duha« KKC 1817

### *Ljubezen*

Ljubezen je najprej brezpogojna potrditev v biti in istočasno zahteva, da bivamo. Ljubezen zahteva tesen odnos dveh oseb. Značilnosti tega odnosa so: svoboda, izbira, odnos in resnica. Dokler ne damo svobodnega pristanka v ljubezenski odnos, do takrat je

ljubezen lahko le nepopolno čustvo, (danes pravijo »kemija«). Vendar brez ljubezni, brez osebne odločitve, da nekoga ljubimo, ljubezen ni krepost. Kdor pa se svobodno odloča, ta izbira. Izbira je logična posledica svobode. Ljudje ne moremo ljubiti vseh na enak način. Med starševsko in sestrsko ljubeznijo so bistvene razlike, prav tako pa ima ljubezen, ki jo zahteva Kristus od svojih učencev drugačne značilnosti kakor zakonska ljubezen. Ljubezen potrebuje neko razlago, da jo bolje razumemo. Odnos je skupek vezi, ki jih stketa dve osebi, ko drug drugega potrjujeta v bivanju in se veselita, da sta ljubljena. Vsak človek ima izkustvo, da ljubezen zahteva bližino in s tem tudi odnos. Ljubezen omogoča najgloblje in najbolj resnično spoznanje. Ljubezen ne trpi laži, prevare, nezvestobe ... brez resnice ni mogoče ljubiti.

Ljubezen ima več različnih oblik, ki jih papež Benedikt XVI znova predstavlja krščanskemu in vsemu svetu v svoji encikliki »Bog je ljubezen«. Prva in osnova oblika ljubezni je telesna ljubezen, ki sloni na privlačnosti in jo imenujemo po grškem bogu »erotična«. Zaradi grešne narave človeka je »ušla« oblasti razuma in se prepušča nagonom. Druga oblika ljubezni je »filia« ali prijateljstvo, ki sloni na simpatiji, na naklonjenosti, ki jo čutimo do sočloveka. Prijateljstvo je najvišja možna oblika ljubezni med človekoma istega spola! Posebna oblika prijateljstva je »agape« s katero označujemo božjo naklonjenost do človeka. Bog je človeku prijatelj, mu je blizu. Lahko bi rekli, da je »človek Bogu simpatičen«. Najvišja oblika ljubezni pa je »karitas«, ki izhaja iz zavesti, da smo Bogu nekaj dolžni. »Karitas« je poskus, da Bogu poplačamo njegovo naklonjenost.

Iz ljubezenskega odnosa med »jaz-om« in Bogom nastane skupnost takoj, ko zaradi karitas sočloveku hočemo in delamo dobro.

Ljubezen je zato »svoboden dej volje«, ki jo pritegne oseba, katero potrjuje v bivanju. Ljubezen sporoča drugemu »dobro je, da si«.

»Ljubezen je božja krepost, s katero ljubimo Boga nadvse zaradi njega samega in svojega bližnjega kakor sami sebe zaradi ljubezni do Boga.« KKC 1822

Ljubezen je notranji lik vseh kreposti, je kakor duša kreposti.

Človeška ljubezen je »ponavljanje« (posnemanje) božje prapritrditve človeka v bivanju »Bog je videl, da je prav dobro« 1Mz 1

Biti ljubljen prinaša varnost in zaupanje, obenem pa rodi zadrego, če to ljubezen zapostavljamo ali izdamo.

Ljubiti je težko, ker zahteva, da prosimo odpuščanje, če smo delali slabo in da oprostimo, ko minimiziram zlo, ki mi je bilo storjeno.

Ljubezni ne smemo enačiti s čustvenostjo, strastnostjo, zaljubljenostjo ali počutnostjo. Prava ljubezen očičuje vsa ta čustva in jih integrira v človekovo bivanje. Ljubezen mora voditi razum (modrost).

Nasprotje ljubezni je sovraštvo, ki sloni na želji, da bi uničili nekoga.

Merilo ljubezni je ljubezen do samega sebe, v krščanstvu pa se Jezus izrecno postavi za merilo ljubezni, ko jo ukazuje »ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil«

## **28. Posamezno dejanje**

*Manualistika: središče zanimanja moralne teologije je bilo posamezno moralno dejanje ter moralne norme (ozka perspektiva); pri tem se je pozabljal, da posamezno dejanje izhaja iz neke življenjske matrice oz. iz temeljne odločitve*

*Danes: interpretacija posameznih dejanj v luči temeljne odločitve: človek s posameznimi dobrimi dejanji izpolnjuje samega sebe (usmeritev človeka k dobremu)*

### **28.1 DELOVANJE KOT PROIZVAJANJE (GR. TEHNE)**

*Pravila za obdelavo materiala*

*Ne gre za arbitrarna dejanja; v obzir je potrebno vzeti predmet, značaj in snov produkta*

### **28.2 MORALNO DELOVANJE**

*Pobuda prihaja od delujočega, odvisno od njegove svobodne volje*

*Dejanje je določeno s strani razuma (praktična sodba – znanje, ki odreja delovanje)*

*Vsebina znanja prihaja od stvari, ki je – v kolikor spoznana s strani subjekta – odločilni dejavnik, ki usmerja in ureja človeško dejanje*

### 28.3 PREDMET DELOVANJA (FINIS OPERIS) – NAMEN DELOVANJA (FINIS OPERANTIS)

*Prim. Operacija – potek operacije + namen (zdravje osebe, študijski motiv, pokazati sposobnost kirurga, škodovati pacientu ...)*

*Okoliščine: objektivne, subjektivne (pogojenost subjekta, znanje, zmožnosti), družbeni kontekst, posledice dejanja*

*Sredstva za dosego cilja (subjekt – sredstva – finis operis): v veliki meri odvisni od okoliščin*

*Cilj ne posvečuje sredstev*

*Ne vse odvisno samo od dobrega subjektivnega namena*

*Izbira sredstev v luči cilja (transfuzija krvi: rešiti življenje opravičuje odvzem krvi)*

*Fizično zlo (malum fisicum) – moralno dobro*

*Načelo celovitosti: dovoljeno je odstraniti en del osebe, da bi rešili celotno osebo*

*Prim. Laž – objektivno gledano je intrinsece malum, v posameznih primerih pa je potrebno pretehtati, kaj je resnica, ki sem jo dolžan povedati (restrictio mentalis) – upoštevati okoliščine in namen (zaščita večje dobrine)*

*Upoštevanje sredstev pri dosegi cilja:*

*Če mi okoliščine onemogočajo dobro, ki je sicer dobro samo v sebi, ampak zame nedosegljivo, nisem moralno obvezen storiti tega dejanja, saj mi okoliščine onemogočajo, da bi bilo to dobro tudi moje dobro*

#### 28.4 ACTUS INTRINSECE MALUS (DEJANJE ZLO SAMO V SEBI)

*je tisto dejanje, ki je slabo že po svojem predmetu, neodvisno od nadaljnjih namenov delujočega subjekta in od okoliščin dejanja.*

*katere konkretne resničnosti označuje?*

#### 28.5 ACTUS CUM DUPLICI EFFECTU (DEJANJE Z DVOJNIM UČINKOM)

- a) gre za dejanje, ki je v sebi dobro ali indiferentno;
- b) je dober učinek hoten, slab pa toleriran;
- c) kadar dober učinek ni dosežen neposredno preko slabega učinka;
- č) obstaja pravo sorazmerje med toleriranim zlom in doseženim dobrim.

## 28.6 DODATEK 1: ACTUS HUMANUS

### *Pojem actus humanus*

Preko posameznih dejanj človek izraža samega sebe. Pri tem pa je potrebno upoštevati dejstvo, da nekatera dejanja na globlji ravni vključujejo človekovo razumevanje, zavest in svobodo. Dejanje, ki ga človek stori svobodno in zavestno, imenujemo človeško dejanje (lat. *actus humanus*). S tem pojmom označujemo dejanja, ki so lastna samo človeku in nobenemu drugemu živemu bitju. Posameznik je vsaj do neke mere gospodar teh dejanj, razume pomen in posledice svojega delovanja, je svoboden in v odgovornosti sprejme svojo odločitev. »V pravem pomenu imenujemo torej *človeška dejanja* tista, ki izhajajo iz preišljene volje (*ex voluntate deliberata*)« (STh. I-II, q.1 a.1). S človeškimi dejanji subjekt razodeva svojo notranjost in gradi samega sebe. Poleg svobodnih in zavestnih dejanj pa človek vrši tudi dejanja, ki ne vključujejo njegovega razumskega pristanka in njegove svobode, npr. spanje, prehranjevanje, dihanje. Taki vrsti dejanj pravimo dejanje človeka (*actus hominis*).

Samo človeška dejanja spadajo na področje moralnosti, samo o njih lahko sodimo, ali so dobra ali slaba. O nesvobodnih in nezavednih spontanih dejanjih ne moremo ustvarjati moralnih sodb, saj za taka dejanja posameznik ni odgovoren.

Prvo sistematično razpravo o človeških dejanjih je naredil *Tomaž Akvinski* v *Summi Theologiae* I-II. V uvodu v drugi del *Summe*, ki je posvečen moralnemu življenju človeka, Tomaž poudari dejstvo, da je človek ustvarjen po Božji podobi in zato gospoduje svojim dejanjem (*per se potestativum*). S človeškimi dejanji se človek usmerja h končnemu cilju življenja, ki je blaženost (*beatitudo*). Različnost človeških dejanj povezuje usmerjenost subjekta k blaženosti, po kateri v delovanju teži. Za Tomaža je v vsakem posameznem dejanju poleg konkretnega cilja navzoč tudi končni cilj (*finis ultimus*). Na ta način so posamezna dejanja med seboj povezana.

Nominalizem, ki sledi sholastiki, daje poudarek posameznemu dejanju. S tem utrjuje pot *kazuistiki*, ki postane prevladujoča smer tudi v moralni teologiji po Tridentinskem koncilu (1542-1563). Koncil tudi zapove, da se morajo verniki spovedati vseh posameznih

smrtnih grehov po številu in po vrstah (DS 1680-1683; 1706-1708). Poudarek je torej na vrednotenju posameznega dejanja. Tako se je moralna teologija pred II. vatikanskim koncilom (1962-1965) ukvarjala predvsem z vprašanjem greha. Spovedniku je želela posredovati čim bolj uporabne praktične napotke, kako naj oceni moralnost nekega dejanja in kakšno pokoro naj naloži spovedancu. Pozornost je bila v glavnem usmerjena na predmet delovanja (objektivni vidik moralnosti), pri čemer je moralna teologija skoraj prezrla namen subjekta in oblikovanje njegove notranje države (subjektivni vidik moralnosti). Drugi vatikanski koncil postavi v središče moralne misli dostojanstvo človeške osebe. Moralno delovanje kristjana se ne izčrpa v izpolnjevanju moralnih norm, ampak v osebni odgovoru na Božji klic oz. v hoji za Jezusom Kristusom (*sequela Christi*). Pokoncilski priročniki moralne teologije razodevajo pluralnost pristopov glede analize človekovega dejanja. Glavna napetost se kaže v vprašanju, ali ima večjo težo pri moralnem presojanju predmet delovanja ali namen subjekta.

#### *Viri moralnosti*

Klasična moralna teologija govori o treh virih moralnosti (*fontes moralitatis*) človeškega dejanja: predmet delovanja (vsebina), namen subjekta (cilj), okoliščine (vključujoč posledice delovanja). Pravzaprav gre za kriterije presojanja, ali je neko dejanje moralno dobro ali slabo. *Kompendij Katekizma katoliške Cerkve* (2005) povzema nauk cerkvenega učiteljstva glede moralnega presojanja posameznih dejanj: »Dejanje je moralno dobro, kadar predpostavlja obenem dobrost predmeta, namena in okoliščin. Izbrani predmet more sam zase pokvariti celoto dejanja, četudi je namen dober. Slab namen more pokvariti dejanje, četudi je njegov predmet sam v sebi dober. Nasprotno pa dober namen ne napravi dobro neko ravnanje, ki je slabo po svojem predmetu, ker namen ne posvečuje sredstev. Okoliščine morejo zmanjšati ali povečati odgovornost tistega, ki deluje, a ne morejo spremeniti moralne vrednosti dejanj samih, nikoli ne morejo napraviti dobrega nekega dejanja, slabega v sebi« (*Kompendij*, 368). *Kompendij* torej zagovarja prepričanje, da obstajajo dejanja, ki so vedno nedovoljena, ki jih noben namen ne more opravičiti. Za primer takih dejanj daje bogokletje, uboj in prešuštvo. Izbira takih dejanj ne more opravičiti nobena dobrina, ki bi morebiti prišla iz njih (prim. *Kompendij*, 369). Odločilna prвина za moralno sodbo je torej predmet človeškega dejanja. Nauk o dejanju,

ki je slabo samo v sebi, ne glede na namen in okoliščine (*actus intrisece malus*), še na poseben način zagovarja okrožnica *Veritatis Splendor*, ki se želi s tem zoperstaviti sodobnemu relativizmu in subjektivizmu v moralni presoji (VS 76-83).

Pri domala vseh moralnih teologih po zadnjem koncilu je opaziti premik od analize dejanja v sebi k poudarjanju osebe delovanja, od predmeta izbire k motivaciji, ki vodi osebo k odločitvi. Moralno dejanje ni nikoli zgolj natančno izpolnjevanje neke norme oz. zapovedi, ampak gre v prvi meri za *uresničitev subjekta* znotraj njegovega medosebnega konteksta. Norme obnašanja so sicer nenadomestljive, vendar imajo pri moralnem presojanju drugotno vlogo. »Človek prej kot upošteva norme uresničuje svoj načrt življenja, ki je povsem enkratni in neponovljiv, čuti, da ga privlačijo obljube, ki so povezane z vizijo široko uresničenega in človeško dostojanstvenega življenja, še več od teh obljub je prevzet in fasciniran. Gre torej za obrat k subjektu: preko posamične moralne izbire človek izbira samega sebe.«<sup>0</sup> Moralna izbira se torej ne zadovolji z udejanjenjem človeka na nekem delnem področju, ampak zahteva vedno *celega* človeka. Zato je potrebno pri analizi človeškega dejanja upoštevati tudi celotno subjektivno ozadje posameznika, kar nosi s seboj nujnost preseganja vsakega atomističnega oz. empirističnega pogleda na posamezno dejanje. Dejanje je potrebno razumeti, interpretirati in vrednotiti znotraj osebne zgodovine. Posamezne odločitve so med seboj povezane, saj so vedno izraz delujočega subjekta. Gotovo so nekatere odločitve globlje, saj zavezujejo v polnosti človekovo svobodo (npr. življenjska odločitev), druge pa bolj obrobne, kjer v njih posameznik ne odloča o sebi (npr. izbira barve avtomobila). Pri analizi posameznega dejanja je nujno upoštevati različnost teh ravni.

Pokoncilska prenova moralne teologije upošteva tudi spoznanja različnih humanih ved (psihologija, sociologija, etnologija ...), ki pomagajo osvetliti prostor moralnega delovanja. Osebna odgovornost posameznika se giblje znotraj pogojenosti subjekta, ki je v marsičem določen (genetsko, psihološko, družbeno), to pa še ne pomeni, da znotraj svojega konteksta ni svoboden. Posameznik ima sposobnost, da spreminja svoj kontekst. Ker je človek svoboden, soustvarja kontekst svojih moralnih odločitev.

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1995, 77.



Pri izbiri sredstev za doseg cilja v veliki meri odločajo okoliščine dejanja. Čeprav velja, da cilj ne posvečuje sredstev, pa subjekt izbira sredstva oziraje se na cilj delovanja. Samo cilj delovanja opravičuje uporabo določenih sredstev.

### *Temeljna odločitev in posamezno človeško dejanje*

Dejstvo, da je človek svoboden, ne pomeni samo, da je sposoben izbire (svoboda izbire), ampak da je sposoben razpolagati s samim seboj (temeljna svoboda). »Svoboda ne pomeni samo izbirati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je marveč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga.« (VS, 65) Človekova svoboda sicer ni absolutna, ampak v marsičem pogojena s človekovimi biološkimi in družbenimi danostmi, z grešnimi strukturami v družbi (SRS 36), z grešnimi nagnjenji, s strahovi, z neznanjem, s prisilo ... Pri presojanju moralnosti nekega dejanja je potrebno upoštevati stopnjo osebnostne zrelosti posameznika ter njegovo zmožnost svobodnega odločanja.

Temeljna svoboda omogoča osebi, da odloča o samem sebi, da povsem razpolaga s samim seboj pred Absolutnim. V posameznih dejanjih se človek usmerja k absolutnemu dobremu, ki daje smisel njegovemu bivanju in s tem preko posameznih dejanj uresničuje samega sebe. Večina moralnih teologov je prepričanih, da se vsak človek v moralnem odločanju v zadnjem stadiju odloča za ali proti dobremu kot takemu in s tem za ali proti Bogu. Häring pravi: »Ne glede na to, ali se tisti, ki se odloča, tega tudi zaveda ali ne, se v temeljni izbiri razodeva človekova sposobnost za večno, sposobnost odločitve za Boga ali proti njemu.«<sup>0</sup> Vsebina temeljne odločitve je tako povezana s pojmovanjem Absolutnega, Dobrega kot takega: izpolnjevanje Božje volje, ljubezen, sreča, uresničenje življenja.

Temeljna odločitev (*optio fundamentalis*) je torej odločitev osebe o sebi, in sicer ne na kategorialni ravni predmetne izbire, ampak na transcendentalni ravni. Ne gre za dejanje osebe (*kaj je nekdo naredil?*), ampak za osebo v dejanju (*kdo je to naredil?*). Konkretno dejanje pove, kdo je subjekt; razodeva subjektivno ozadje odločitve. z moralnimi dejanji človek ne dela samo nečesa izven sebe, ampak gradi tudi samega sebe. Temeljna

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izročilu*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 147.

odločitev ni neko enkratno dejanje v času in prostoru, ampak se izvršuje stalno preko posameznih dejanj in predstavlja temelj posameznim dejanjem: posamezna dejanja interpretirajo temeljno odločitev, temeljna odločitev pa je nekakšna matrica, notranje jedro kategorialnim izbiram.

Posamezna dejanja uresničujejo in ustvarjajo temeljno odločitev; vendar pa je temeljna odločitev več kot samo seštevek posameznik dejanj subjekta: je oseba v dejanju, v svoji neizčrpani celovitosti, ki se nikoli ne izrazi popolnoma v posamezni kategorialni izbiri. Pri tem je potrebno poudariti, da ne gre razvrednotenje pomena posameznih dejanj, ampak za recipročno povezavo med posameznimi dejanji in temeljno odločitvijo. Izpostaviti se želi dejstvo, da je pri posameznem dejanju potrebno upoštevati njegovo predzgodovino in pripravo znotraj osebne zgodovine subjekta. Posamezno dejanje ne stoji samo zase, ampak ga je potrebno obravnavati znotraj konteksta ostalih odločitev in dejanj subjekta.

Tak pogled na moralno dejanje daje pravzaprav težo vsakemu dejanju, saj vsako dejanje na nek način razodeva temeljno odločitev subjekta. »Čim bolj naše nravno življenje v posamičnih dejanjih in v celotni usmeritvi sledi tej temeljni odločitvi, tem bolj se ta odločitev utrjuje. To ne preprečuje, da se na površju naše zavesti in v posamičnih dejanjih, ki ne segajo v globino, ne bi več pojavljala nasprotovanja tej isti odločitvi. Dokler se naše življenje v celoti odvija v smeri dobre temeljne izbire, je ta več ali manj površinska dejanja ne bodo ogrozila. Dobro temeljno odločitev pa lahko razderejo posamična dejanja, ki segajo v globino; povečini se to zgodi po določenem obdobju postopnega propadanja.«<sup>0</sup>

#### *Temeljna odločitev in vprašanje smrtnega greha*

Temeljna odločitev se lahko pogloblja, postaja bolj trdna; lahko pa se preko posameznih odločitev tudi spremeni v radikalno grešno odločitev, ki pomeni odvrnitev od Boga. Vendar pa to ne pomeni, da gre za stalno nihanje v osebni zgodovini posameznika. Za temeljno odločitev je značilna stabilnost, saj zapolnjuje vsa področja človekovega življenja. Stabilnost temeljne odločitve je odvisna od zrelosti osebe, od njene sposobnosti integrirati različne odločitve v enoten smisel življenja.

---

<sup>0</sup> B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 147.

Cerkveno učiteljstvo je v svojih dokumentih zaskrbljeno, da s sklicevanjem na temeljno odločitev lahko zaidemo na pot subjektivizma, ki relativizira objektivno moralno normo. Prav tako je nevarnost, da bi nastal prevelik razkol med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji. Najbolj pa se čuti bojazen, da bi se znotraj take misli dejanje smrtnega greha zreduciralo na negativno temeljno odločitev posameznika. V okrožnici *Veritatis Splendor* papež Janez Pavel II. zapiše: »Na podlagi začetne odločitve za ljubezen bi človek mogel ostati nravno dober, vztrajati v božji milosti in doseči svoje zveličanje, četudi bi nekateri od njegovih konkretnih načinov ravnanja preiščeno in v veliki stvari nasprotovali od Cerkve ponovno predloženim božjim zapovedim« (VS 68). Cerkveno učiteljstvo vztraja, da človek lahko z enim dejanjem spremeni svojo temeljno odločitev.

Moralni teologi po koncilu so znotraj teorije o temeljni odločitvi poudarjali, da se smrtni greh pripravlja znotraj osebne zgodovine posameznika. Posamezno dejanje je pravzaprav simptom procesa v človekovi notranjosti. Klaus Demmer zatrjuje: »Teorija o temeljni odločitvi ne postavlja pod vprašaj možnosti za izgubo temeljne odločitve preko posamezne izbire. Vendar pa je potrebno poudariti, da taka izguba ne pride kot strela z jasnega neba, ampak da je bila pripravljena skozi dolg podtalni razvoj, ki je pripeljal k počasni, vendar zagotovi izrabi temeljne odločitve, dokler ni prišel trenutek, v katerem je zadosti en v sebi sicer lahek sunek, da se podre celotna zgradba. Teža krivde ni v posameznem izoliranem dejanju, ampak v moralni enovitosti celotne predzgodovine: faktor čas je tisti, ki definitivno odloča o živeti moralnosti.«<sup>0</sup>

### *Struktura posameznega moralnega dejanja*

Posameznega človeškega dejanja ne moremo razumeti brez ozadja temeljne odločitve in brez temeljnih naravnosti oz. kreposti, ki predstavljajo most med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji. Posamezno človeško dejanje ima izvor v osebi, ki se je za to dejanje odločilo zavestno in svobodno, zato vedno izraža subjektivnost osebe v dejanju. Še tako natančna analiza samega fenomena ne zadostuje za pravilno ovrednotenje moralnega dejanja. Navzven enaki fenomeni imajo lahko različen pomen. Seveda to ne pomeni, da je pomenskost povsem neodvisna od fenomena, ampak se želi poudariti, da je

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*, 107.

pri moralnem vrednotenju določenega dejanja vedno potrebno upoštevati tudi namen subjekta, ki to dejanje izvrši.

Cilj posameznega dejanja (*finis operis*) subjekt vedno izvršuje znotraj svoje intencionalnosti (*finis operantis*), ki pa jo usmerja končni cilj subjekta (*finis ultimus*). Na cilje posameznih dejanj je torej potrebno gledati v luči temeljne usmerjenosti h končnemu cilju subjekta, k smiselni uresničitvi njegovega življenja. »Nosilna intencionalnost ustvarja torej vseobsegajoče obzorje, znotraj katerega se naseljujejo mnogi posamezni nameni, ki se potem naknadno uresničijo v smiselnih dejanjih izvršitve.«<sup>0</sup> Človek hrepeni po izpolnitvi svojega življenja. Hrepenenje pa je vedno hrepenenje po nečem, kar je predmet hrepenenja in ta predmet človeka privlači, da izvrši neko dejanje. Na nek način torej predmet delovanja izvabi v človeku hotenje po udejanjanju. Vsako dejanje ima svoj predmet delovanja. Dobro je tisto dejanje, ki ga spodbuja razumno hrepenenje oz. volja (prim. STh I-II, q.1, a.2).

Moralni odločitvi, v kateri se torej prepletata osebna intencionalnost in objektivni cilj dejanja, sledi izvršitev dejanja. Okvir le-tega postavljajo okoliščine. Potrebno se je vprašati, kaj je v določenem kontekstu sploh možno. V marsičem prav okoliščine odločajo o izvršitvi oz. opustitvi določenega dejanja. Tomaž Akvinski zagovarja tezo, da so okoliščine konstitutivne pri moralnosti nekega dejanja (prim. STh I-II, q.18, a.3-4). Nekateri so prepričani, da je moralnost pravzaprav odvisna od konteksta (*situacijska etika*) ali pa od posledic nekega dejanja (*konsekvencializem, proporcionalizem*). Proti takim razlagam ostro nastopi okrožnica *Veritatis Splendor*, ki trdi, da tak način razlaganja ni v skladu s katoliškim izročilom (prim. VS 75-78). Nauk okrožnice je, da je moralnost dejanja odvisna »predvsem in temeljno od predmeta, ki ga je razumno izbrala premišljena volja« (VS 78).

*Veritatis Splendor* zagovarja, da obstajajo dejanja, ki so vedno slaba v sebi, *intrinsece malum* (prim. HV 14). To so tista dejanja, ki jih ni mogoče naravnati na Boga in na blagor človeške osebe, ki je ustvarjena po Božji podobi. *Actus intrinsece malus* je tisto dejanje, ki je slabo že po svojem predmetu, neodvisno od nadaljnjih namenov delujočega subjekta

---

<sup>0</sup> K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Herder, Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1985, 172.

in od okoliščin dejanja. Dober namen in posebne okoliščine lahko hudobijo sicer omilijo, ne morejo pa je odpraviti (prim. VS 81). *Katekizem katoliške Cerkve* (1993) navaja kot primere takih dejanj bogokletje, kriva prisega, uboj in prešuštvo. Gotovo ni dvoma o tem, da so taka dejanja objektivno gledana zla sama v sebi, vprašanje pa je, katere konkretne resničnosti označujejo ti pojmi. Zdi se, da ni mogoče ustvariti prave moralne sodbe konkretnih dejanj brez upoštevanja namena subjekta in okoliščin.

Imamo celo primere, pri katerih je dejanje, katerega namen je dober, neizogibno povezano z določeno škodo. Gre za t.i. *dejanja z dvojnimi učinkom* (*actus cum duplici effectu*). Pri takih dejanjih je predmet delovanja povsem prepleten z upoštevanjem posledic delovanja. Posledice dejanj niso vedno predvidljive in jih ni mogoče povsem nadzorovati. Obstajajo pa dejanja, kjer so poleg hotenih dobrih posledic navzoče tudi določene nehotene posledice, ki se jih tolerira, ker so neizogibne. Gre za torej za dejanja, ki imajo poleg zaželenega pozitivnega glavnega učinka, tudi negativne stranske učinke (npr. terapevtska dejanja v medicini).

Dejanja z dvojnimi učinkom so moralno sprejemljiva, kadar: a) gre za dejanje, ki je v sebi dobro ali indiferentno; b) je dober učinek hoten, slab pa toleriran; c) kadar dober učinek ni dosežen preko slabega učinka; č) obstaja pravo sorazmerje med toleriranim zlom in doseženim dobrim. Namen delovanja mora biti torej izključno dober, slab učinek je samo nekaj neizogibnega. Pri tem je pomembno dejstvo, da dobro in slabo v drugi zahtevi ni moralno dobro ali slabo, ampak gre za premoralno oz. fizično dober ali slab učinek (npr. operacija). Odločujoče pri tem pa je, da dober učinek ne sme biti dosežen neposredno preko slabega učinka. Škoda torej ne sme biti sredstvo za dosego pozitivnega cilja. Ne sme se izbirati moralno slabih dejanj (npr. *direkten uboj zarodka*), da bi se doseglo dober cilj.

## **29. Moralne norme**

### **29.1 POJEM MORALNE NORME**

Beseda norma je latinskega izvora in se je uporabljala predvsem v poljedelstvu in tehniki. Norma je označevala lesarjev kotomer (pravemu kotu se je reklo *agnulus normalis*) ali pa

vrstico za merjenje. Norma torej predstavlja neko pravilno mero. V etiki in moralni teologiji se začne uporabljati termin norma šele od 17. stoletju, označuje tako zelo splošna univerzalna načela kot tudi čisto konkretne norme delovanja. Tudi danes smo priče zelo različnim pojmovanjem norm v različnih vedah in področjih človekovega življenja in delovanja. Tako govorimo o pravnih normah, družbenih normah, normah v psihologiji, pa tudi o normah v tehniki in industriji. Norme govorijo o nekem občem in standardnem načinu delovanja. Norme posplošujejo in olajšujejo neko delovanje. Imajo neko uporabnost.

Moralna norma ima znotraj teh različnih pojmovanj svoj specifičen značaj. Norme igrajo veliko pozitivno vlogo v moralnem življenju posameznika, saj kažejo, kako se običajno ravna, in tako posamezniku ni potrebno začeti vedno iz nič, tako skrajšajo proces učenja in odločanja in pomagajo, da se posameznik hitreje in lažje usmeri. Na nek način so izraz solidarnosti družbe do posameznika, pomoč skupnosti pri odločanju posameznika v dani situaciji. Vendar pa imajo norme tudi svojo pomanjkljivost, saj ne zmorejo upoštevati enkratnosti situacije in enkratnosti osebe, tako da so norme samo nek shematski okvir, ki nas usmerja, ne morejo pa povsem prevzeti osebne odgovornosti v dani situaciji.

Moralna norma je utemeljena v moralni vrednoti. Če ne želimo zapasti v legalizem (slepa pokorščina normam), je potrebno razumeti in razložiti vrednoto, ki jo določena norma varuje. Norme razsvetljujejo človekovo vest in jo varujejo pred samovoljo in subjektivizmom. Predstavljajo objektivno vrednostno plat moralne sodbe.

Pri moralni sodbi je potrebno narediti sintezo različnih vrednot, odnos med njimi in konkretno situacijo. Gre za sintezo med refleksijo in posebno izkušnjo. »Moralna norma je vedno sinteza vrednotenj, sinteza med znanjem in izkušnjo, v kateri se onkraj abstraktne ponovitve vrednot odloči o moralnosti določene situacije« (Chiodi 2001, 113).

## 29.2 POSTOPNOST MORALNIH NORM

*Prvi princip moralnosti: delaj dobro, izogibaj se zlega*

*Soprincipi: Kantov kategorični imperativ, zlato pravilo, princip pravičnosti*

*Konkretne norme ravnanja*

## 29.3 UTEMELJITEV NORM

*Teleološka*

Teleološka (telos = gr. cilj) utemeljitev norm zagovarja, »da je potrebno dejanja presojati glede njihove moralnosti izključno na podlagi njihovih posledic« (Bockle, 263). Neko dejanje je torej moralno pravilno, če pozitivne posledice prevladujejo nad negativnimi.

Ne gre za to, da bi zanikali absolutnost in nujnost moralnih norm, ampak zagovorniki teleološke utemeljitve trdijo, da so situacije, ki zahtevajo izjemo od norme, ki pa ne pomeni negacijo norme, ampak njena avtentična interpretacij, v smislu duha norme. Konec koncev gre za to: je potrebno ravnati po lastnem prepričanju, ne glede na posledice ravnanja (etika prepričanja), ali je potrebno izbirati na način, da se pretehtajo dobrine, ki izhajajo iz nekega dejanja (etika odgovornosti). Teleološka etika temelji na izkušnji nepopolnosti človekovih izbir, ki nikoli ne omogoča, da bi človek uresničil na absoluten in definitiven način moralno Dobro, zato ni mogoče v naprej določiti, na absoluten način, moralno vrednost v dejanju.

S tem se seveda ne zanikajo zavezujoče vrednote, pa tudi ne norme, ki so splošno gledano zavezujoče. Eno je, da so norme obvezujoče na splošno, drugo pa je, da so obvezujoče za vse čase na enak način in da zapovedujejo ali prepovedujejo neko določeno ravnanje neodvisno od vsakega možnega dejavnika, torej brez izjeme (absolutno). Boeckle govori o »pedagoški« vrednosti moralnih norm. »Norme pomagajo posamezniku v napornem iskanju pravilnega moralnega delovanja, ne odvzamejo pa mu odgovornosti, da preuči, če in kdaj so splošni predpisi tudi za njegovo konkretno situacijo.« (Boeckle 265).

Norme so povezane z vrednotami, ki jih zagovarjajo. Glede na hierarhijo vrednot je potem v konkretni situaciji presodi, katera pravilo je bolj zavezujoče. Pojavi se problem relativnosti norm. Zagovarjati splošno in pogojeno veljavnost norm ne pomeni negirati zavezujoči značaj. Lahko se zgodi, da dve normi, ki sta na videz nasprotni, omogočata realizacijo istih vrednot (prim. smrtna kazen - zagotavljanje družbene pravičnosti -danes: vrednotenje ista, način uresničenja drugačen).

### *Deontološka*

Deontološka argumentacija (deon= gr. dolžnost) ne zanika, da je moralna vrednost določenih dejanja odvisna od vrednotenja in tehtanja njihovih posledic: zanika pa, da bi bil to princip, ki bi veljal vedno. Norma se oblikuje, razume in interpretira ne glede na posledice delovanja.

Zagovorniki deontološke argumentacije opozarjajo na nevarnost zrušenja pravnega in moralnega reda, če se ne izključi možnost izjem. Prav tako opozarjajo, da ni mogoče nikoli v naprej poznati vseh posledic, zato ni mogoče presojeti dejanja glede na posledice.

Drugi argument pa temelji na teoriji o naravnem zakonu, ki zagovarja objektivnost moralnega reda.

Deontološka argumentacija bolj dosledno zagovarja absolutnost in nujnost moralne obveze, ki jo subjekt ne ustvarja, ampak jo samo odkriva.

### *Sinteza*

Ni dejanja brez posledic.

Absolutnost

## 29.4 PRAVNE IN MORALNE NORME

Primarni cilj moralnih norm ni mirno sožitje v skupnosti, temveč dobro človeka, njegovo samouresničenje. Podobnost med pravom in moralno: norme so znotraj neke dialoške skupnosti.



Moralne norme spodbujajo urejeno sožitje, vendar se ne izčrpajo znotraj tega namena, ampak se usmerjajo predvsem v dokončno in celostno samoizpolnitev, samouresničitev človeka.

Pravne norme so podobne, v kolikor predstavljajo skupek pravil, katerim je podlaga nek družbeni konsenz, vendar imajo za cilj mirno sožitje. Ustava je »credo« demokratične družbe, jedro vseh pravnih pravil v družbi. Ni samo juridični tekst, ampak ima tudi moralni značaj (dostojanstvo, enakost, zaupanje). Z ustavo se zaščiti cela vrsta moralnih vrednot (življenje, lastnina, družina, sožitje, svoboda). Podlaga za ustavo je konsenz znotraj demokratične družbe.

---

## *8. poglavje: Greh in spreobrnjenje*

Nujno preberi: KKC 1846-1876

Obvezno tudi razlaga 1 Mz 3 – delovni listi s predavanj

### **1. Greh in moralno življenje<sup>0</sup>**

Po krščanskem verovanju je prišel Kristus, da nas odreši grehov. Ko sodelujemo pri njegovi odrešujoči smrti in vstajenju, vstanemo v nekakšno novo življenje kot člani božje družine, kot posvojeni bratje in sestre Božjega neskončnega sveta.

Toda kaj je greh in kako vpliva na naše moralno življenje? Namen tega poglavja je predstaviti pomen osebnega greha. Torej se ne bo ukvarjal z bistvom izvirnega greha, grehom, ki vpliva na naša življenja kot otroke Adama in kot rezultat je poželjivost vstopila v človeška srca. Glavne vsebine tega poglavja se torej nanašajo na bistvo greha, na razliko med smrtnim in malim grehom in na osnovo te razlike, na to, kako greh vpliva na naše moralno življenje.

Bistvo greha

Glavni pomen greha je zajet v Svetem pismu in v katoliški teološki tradiciji. Najprej bom raziskal poučevanje Svetega pisma o grehu in potem razpravljaj razumevanje greha v katoliški teološki tradiciji.

#### **29.5 BIBLIČNO RAZUMEVANJE GREHA**

Zgodba o »padcu« Adama in Eve v Prvi Mojzesovi knjigi (3,1-14) je dramatični prikaz stvarnosti/bistva greha in njegovih bistvenih pojavov. Naši prvi starši so premišljeno prelomili znan Božji nauk. (1 Mz 3,3-6) Njihovo zunanje, vidno dejanje neposlušnosti in upornosti, je izraz njunega notranjega dejanja upornišтва, delno sta napeljana h grehu, ker sta dvomila v Božjo ljubezen (dvomila sta, da ju Bog ljubi), delno zaradi razočaranja, ker sta po Božjem nauku bila omejena v svoji svobodi in delno zaradi želje po takojšnjem

<sup>0</sup> Povzeto po: William E. May, *An Introduction to Moral Theology*, Huntington 2003, 185-207.

dobrem, »spoznanje dobrega in zlega«, ki jima je bilo obljubljen ob grešnem dejanju. Njuno uporniško dejanje jima škodi (1 Mz 3,8-24). Ko se soočita s svojim grehom, se skušata brezuspešno braniti z navideznim racionaliziranjem (1 Mz 3,14-24), ob vsem, kar lahko storita, ne more nič preprečiti katastrofalnih učinkov njunega greha (1 Mz 3,14-24).

Ideja, da je greh sprijen upor proti Bogu, tako dramatično objavljen v zgodbi o Padcu, je osrednja za razumevanje greha v Stari Zavezi. Stara Zaveza vztrajno razume greh kot zloben upor proti Gospodu (4 Mz 14,9; 5 Mz 28,15), prezirljivo zaničevanje Boga (2 Sam 12,10; Iz 1,4; 43,24; Mih 4,6). Gledano s perspektive Božjega klica svojega ljudstva je greh prepoznan kot dejanje nezvestobe in neiskrenosti (Iz 24,5; 48,8; Jer 3,20; 9,1, Ezk 16,59; Oz 3,1). Gledano s perspektive Božjega kraljestva je greh znak »neumnosti« (5 Mz 32,6; Iz 29,11; Preg 1,7). Gledano s perspektive Božje svetosti je greh nekaj ostudnega, ogabnega (3 Mz 16,16, 18,26; Sod 20,6).

V nekaterih poglavjih n. pr., ki pripoveduje o Uzajevi smrti, da bi se dotaknil skrinje zaveze (2 Sam 6:6-7), je greh do neke mere opisan primitivno kot prelomitev/kršitev (sicer nenamerno) nekega tabuja. Razumevanje greh na ta način je v Stari Zavezi zelo redko. Dosledno proučevanje Stare Zaveze pove, da greh korenini v človeški svobodi in se ujema z zlorabo Božjega daru svobodne izbire (Sir 15,11-20). Greh privre iz človeškega srca in kot tak je dejanje, ki vsebuje osebno, notranjo in trajno zablodo (1 Sam 16,7; Jer 4,4; Ezk 11,19; Ps 51), pogled na greh se je najbolj jasno utrdil v Novi zavezi (Mt 7:20-23).

Obe zavezi uporabljata bogat besednjak, da bi opisala realnost in škodljivost greha. Tri najpogosteje uporabljene besede v Stari zavezi, ki označujejo greh so hâttâ, peša in awôn. Hâttâ, ki dobesedno pomeni »odsotnost norme«, poudarja, da je greh premišljena/zavestna odklonitev Božje volje. Peša pomeni »upor« kaže, kako človek, ko greši, zavrača Boga in njegovo ljubezen. Awôn pomeni zlonamernost, krivdo (oboje tudi greh), nanaša se na način, kako greh zviija in pači grešnikovo notranjost. V Novi zavezi so osnovni pojmi, ki se nanašajo na greh harmatia in harmatēma, anomia, adikia in skotos. Harmatia in harmatēma sta kot v Stari zavezi hâttâ in označujeta greh kot dejanje svobodne izbire stran od Božjih ljubečih norm za človeško življenje. Anomia (»brez upoštevanja zakona«) je bila pogosto uporabljena v ednini in s tem poudarila, da je greh v

duhu upornika in preziru do Boga in njegovega zakona. Adikia (»krivica«) poudarja, da je greh odklonitev, nesprejetje Boga in njegovega vladanja, ki se razodeva v Kristusu in življenju v pravičnosti, ki jo je dal Bog. Pseudos »nezvestoba« in skotos »tema« kažejo, da je greh nasprotje Božje resnice, Jezusa Kristusa – ki je pot, resnica in življenje – svojim bližnjim in resnici, da si človek.

Psalm 51, »Miserere« (usmili se me), na čudovit način povzema misel Stare zaveze o resničnosti in škodljivosti greha. Prvi verzi tega psalma – v katerem David moli za odpuščanje svojih grehov zaradi nezvestobe in ker je ubil moža Batšebe, Urijaja – povežejo gledanje na greh v Stari Zavezi na fascinanten način. »Izkaži mi milost, o Bog, po svoji dobroti, po obilnosti svojega usmiljenja izbriši moje pregrehe (peša)! Popolnoma me operi moje krivde (awon), mojega greha (hattat) me očisti! Zakaj svoje pregrehe (peša) priznavam, moj greh (hattat) je vedno pred mano. Zoper tebe, tebe samega, sem grešil (hatta), hudobijo (ra') v tvojih očeh sem storil.« (Ps 51, 3-6a). Zanimivo je, kako so uporabljene vse besede v tem Psalmu, ki jih pozna Stara zaveza, ko opisuje greh. S svojim grehom prešuštva in uboja se je David uprl Božjim zapovedim, zašel je s poti, ki so mu jih le-te začrtale in napravil sebe hudobnega in osovraženega pred Bogom. Prav tako je poudarjeno, kako je greh grozno zlo predvsem zato, ker žali Boga (»Zoper tebe, tebe samega, sem grešil«). S tem David ne zanika, da je njegov greh prešuštva in umora grobo prizadel Urijaja, poudari pa, da je greh bistveno žalitev Boga, katerega sveta volja in ljubeči načrt za človeka – volja in načrt, ki se zanimata samo za resnično dobro ljudi (5 Mz 6,24) – je norma za človekovo delovanje. Končno, v tej molitvi obžalovanja David prosi Boga, da mu ustvari novo srce, da ga ozdravi njegovega greha (Ps 51,10). S tem ko moli na tak način poudari še en temeljni svetopisemski nauk o grehu, in sicer, da lahko samo Bog odpušča grehe in pripelje grešnika nazaj v življenje.

Sveto pismo razume greh kot prestopok proti Bogu. Nenazadnje greh ne prizadene ali užali Boga v njegovem notranjem bistvu. Bog kot popolnoma transcendentno »bitje« (Bog je sveti) ne more biti ranjen/prizadet ob dejanjih svojih bitij (človeka). Veliko bolj greh vedno prizadene grešnike (Job 35,36; Iz 59,1; Jer 7,8.19). Še vedno pa greh rani Boga v svoji »podobi«, t. j. v bitjih/osebah, ki jih je ustvaril, da delijo z njim življenje. Glede na to, da grešniki zavrnejo ljubezen od Boga, greh v določenem smislu, kot je to

pokazal biblični učenjak Stanislaus Lyonnet, prizadene »Boga, ki trpi, ker ni ljubljen, katerega je ljubezen je ranljiva«.

Nova zaveza sprejme in poglobi teme Stare zaveze v povezavi z realnostjo in škodljivostjo greha. Zaradi bolj poglobljenega razumevanja ljubeče zaupnosti, ki jo Bog želi deliti z otroki, Nova zaveza poglobi razumevanje greha kot ločitev od Boga. Oče, ki nas tako ljubi, da pošlje svojega edinega Sina, da je z nami in za nas, si prizadeva, da se spravi z grešniki, ljubi grešnike tudi, ko ga ti zavračajo. Tako je greh zavrnitev Očetove ljubezni (Lk 15), zavrnitev, ki korenini v srcu, v svobodni, samostojni izbiri grešnika, ki odklanja Božjo ponudbo usmiljenja in prijateljstva. Tako kot svetloba in tema nimata nič skupnega, tako nimata nič skupnega življenje, ki nam je bilo dano v Kristusu in podlost greha (2 Kor 6,3, 1 Jan). Jezus in zli duh, vera in nevera, Bog in idoli so popolnoma nasprotni; prav kakor tudi poštenost in nepravičnost (2 Kor 6,15-16).

V Novi zavezi je koncept greha tesno povezan s konceptom spreobrnitve. Jezus je začel svoje javno življenje, ko je pozival ljudi k spokornosti (kesanju). (Mr 1,4.15; Mt 3,7-10; Lk 3,7). Biblični učenec Johannes Bauer opaža, »to predpostavlja, da so se ljudje, ki so nagovorjeni (Jezusove pridige), že odvrnili od Boga. Ravno v tej odvrnitvi od Boga temelji greh. Je neposlušnost Bogu (Lk 15,21) brezzakonje (Mt 7,23; 13,41)« Tako kot smo se obrnili k Bogu in mu ostali zvesti z dejanjem spreobrnitve, tako se pri pregrešitvi odvrnemo od njega.

Druga stvar, ki se izraža v Novi zavezi in se nanaša na proučevanje greha, je ta, da smo izgubljeni in sužnji greha brez Božje pomoči. Prepuščeni lastnim sredstvom, ne moremo živeti dolgo brez greha, kajti Bog je, ki nas vodi po poti pravičnosti/poštenosti. (Rim 1-5). Če zaradi greha zapustimo Boga, smo kot izgubljeni sin in zgubljena ovca v priliki Lukovega evangelija (Lk 15). Toda Bog je naš Prijatelj, naš Odrešenik, naš Zveličar. Ime Jezus pomeni zveličanje, kajti njega je poslal Oče, da nas zveliča in spravi z Očetom.

Nova zaveza, posebej izročilo Pavla in Janeza, se pogosto nagiba k premestitvi jedra iz posameznih grešnih dejanj (harmatai, harmatemata v mn.) h grehu kot takemu (he harmatia, he adikia, he anomia, v edn.). Po Janezovem evangeliju, je prišel Kristus, da odreši svet greha (Jan 1,29, tudi 1 Jn 3,5). Kot pravi Bauer: »Jezus vzame nase vse grehe – to je, zadolžnico greha – zato, da bi celoten svet pripeljal domov iz njegovega stanja

ločenosti od Boga. V Janezu najde narava greha kot stanje bivanja ločenosti od Boga svoj najbolj jasen izraz. Jezus, ki je eden z Bogom, je brez greha (Jan 8,46). On je luč, grešniki pa so tema (Jan 3,19). Bog ga vedno usliši, medtem ko Bog grešnikov ne uslišuje (9,31).

Isto velja tudi za Pavlova pisma. Pavel ne obravnava greha samo kot dejanje, temveč kot celostno človeško stanje. Ne da bi opravičil kogarkoli – kajti greh je preiščeno, zavestno dejanje – predstavi svet, v katerem vlada greh in je premagan samo z vladanjem Kristusa in popolno vdanostjo njemu (Rim 5-8).

Pavel vidi v grehu moč, ki je stopila v ljudi z njihovo prostovoljno vdanostjo, ki vlada v njihovih »telesih« kot nekakšen lažen zakon. Na kratko, medtem ko na noben način ne omalovažuje zla grešnih dejanj, Nova zaveza poudarja, da je greh enotna resničnost stanja posameznika, ki se je odtujil od Boga, stanje, ki se je naselilo v osebo zaradi posameznikovih hudobnih dejanj. Grehi so grehi, ker zbudajo želje, podaljšujejo in izražajo življenje ločeno od Boga. Dobra novica evangelija je ta, da je Bog osebno prišel in obiskal svoje ljudi, jih poklical k spreobrnitvi, jih spravil s seboj. To je storil z Jezusovo smrtjo in vstajenjem, odrešujoče dejanje, ki so ga deležni vsi ljudje, ki umrejo zaradi greha s krstom in vstanejo v neko novo življenje, ki je možno zaradi odrešenja Božjega edinega sina in zaradi daru Svetega Duha, ki bo s temi na novo ustvarjenimi ljudmi, in jih vodil po poti pravičnosti in poštenosti.

## 29.6 RAZUMEVANJE GREHA V KATOLIŠKEM TEOLOŠKEM IZROČILU

En način, kako se spoprijeti z razumevanjem greha v katoliškem teološkem izročilu je, da začnemo pri sv. Avguštinu in njegovih znanih definicijah greha in jih videti v luči sv. Tomaža. Dve definiciji sv. Avguština sta postali klasični. Prva pravi, da je greh »vse, kar je rečeno, storjeno ali želeno v nasprotju z večnim zakonom.« Druga označuje greh kot »odvrnitev od Boga in obrat k stvarjem (aversio a Deo et conversio ad creaturam).«

Nekateri sodobni teologi ne gledajo preveč odobravajoče na Avguštinovo prvo definicijo greha. Drža, ki je skupna mnogim teologom danes, se zrcali v naslednjem odlomku Philipa S. Keana: »Mnoge tradicionalne knjige o morali definirajo greh kot kršitev Božjega neskončnega zakona. Moralni teologi danes ne oporekajo dejstvu, da ljudje potrebujemo zakone in pravila niti ne oporekajo dejstvu, da so zakoni, ko se greši, zelo

pogosto nezanesljivi. Kaj se moralni teologi danes sprašujejo, je ali naj se kršitve zakonov razumejo kot najbolj osrednji in formalni element v definiciji greha. Zelo pomenljiv odstotek moralnih teologov (danes) bi trdilo, da je nezadostno/pomanjkljivo držati se tega, da je bistvo greha kršitev Božjega zakona.«

Očitno se Keane in teologi, katerih ideje povezuje (Curran, Häring, McCormick, in drugi), bojijo, da je ta Avguštinova definicija greha, vsaj zdi se, preveč legalna, predvsem, ker vidi greh v glavnem kot prekršitev nekaterih od zunaj vsiljenih norm. Zavrnitev »nauka« teh teologov je resnično opravičena. Moralni principi in norme niso poljubne norme naložene človeški svobodi: so prej resnice, v luči katerih so lahko narejene dobre izbire. Toda če si zapomnimo tradicionalno Katoliško razumevanje »zakona« kot modro in ljubečo usmeritev ljudi k dobremu in Boga kot njegovo dovršenost, vidimo dober smisel te Avguštinove definicije greha.

Tukaj je vredno spomniti na nauk 2. vatikanskega koncila, ki je na kratko ponovil Avguštinovo misel, Tomaževo misel in misli drugih, ki so učili, da je najvišja norma človeškega življenja božji zakon – večni, objektivni in univerzalen – kjer Bog ureja, usmerja in vlada vesoljnemu svetu in vodi vse poti človeške skupnosti z načrtom modrosti in ljubezni. Če nadaljujemo, koncil pravi »Človeka je ustvaril Bog, da bi sodeloval v tem zakonu, z rezultatom, da s plemenito dispozicijo božje previdnosti lahko vedno bolj zazna nespremenjeno resnico.« Naravni zakon je pot, na kateri ljudje sodelujejo v Božjem in večnem zakonu. Z naravnim zakonom pridejo ljudje do globljega razumevanja tega, kaj morajo storiti, da bodo popolna bitja kot jih Bog želi. Na kratko, večni zakon je Božji moder in ljubeč načrt za dobro ljudi, tako je velika njegova ljubezen in spoštovanje ljudi, da jim je omogočil v tem ljubečem in modrem načrtu aktivno sodelovati; niso samo vodeni in ocenjevani, temveč sposobni načrtovati svoje izbire in dejanja ustrezno z resnico.

Če »večni zakon« razumemo na ta nelegalističen način, lahko razumemo, kako je greh v bistvu moralno škodljivo dejanje t. j. svobodno izbrano dejanje, za katero je znano, da je v nasprotju z večnim zakonom, ki se manifestira v naši vesti. Kot moralno škodljivo, svobodno izbrano dejanje odvzame posamezniku dobrino, ki bi jo lahko in bi jo moral imeti. Kot zlo ali izguba v moralnem redu, grešno dejanje omeji izpolnitev človeka na

vseh ravneh bivanja, škodi in utesnjuje ga v njegovih zmožnostih, škodi človeški skupnosti in ruši odnos, ko naj bi Božja volja obstajala med njim in človeštvom.

Če razumemo kot svobodno izbrano dejanje samoodločanja nasproti večnemu zakonu, je greh dejanje, ki prikrajša za odkritost, ki bi jo lahko in moral imeti za popolno dobro človeka, dobro, h kateremu smo usmerjeni z Božjim večnim zakonom, kot je tako dobro rekel sv. Tomaž: » Boga ne moremo užaliti, razen, kadar ravnamo proti našemu lastnemu dobremu.« Greh, z drugimi besedami, je preiščeno izbrano dejanje, ki prekrši osnovno normo človeškega dejanja, namreč, da naj bi takšna aktivnost »v soglasju z Božjim načrtom in voljo soglašala s prvobitnim dobrim za človeka in dovoljevala ljudem kot posameznikom in kot članom skupnosti, da sledijo svojemu daru/klicu in ga uresničijo.

Božji večni zakon, njegov modri in ljubeči načrt za usmerjanje ljudi k izpolnitvi, je znan, vsaj v nekaterih delih, celo pri neverujočih, kajti njegove osnovne zahteve so, kot je učil sv. Pavel, zapisane v njihovih srcih (Rim 1,18-22). Če rečemo manj metaforično, zahteve Božjega večnega zakona so, kot je vatikanski koncil jasno povedal, poznane možem in ženam s posredovanjem vesti. Tako oseba, ki namerno ravna proti resnici, ki je poznana vesti, se vedno oddalji ljubečemu načrtu večnega zakona in na ta način prizadene Boga in mu nasprotuje, in kot pravi sv. Tomaž, to je prav tako z vidika njegove narave žalitev Boga.

Sv. Tomaž pravi, da lahko nekrščeni zaradi sposobnosti lastne svobodne izbire in s pomočjo Božje neizčrpne milosti sprejmejo Boga in njegov zakon ljubezni ali zavrnejo njega in njegov zakon v svoje prvem popolnoma človeškem dejanju o samoodločanju in svobodni izbiri.

Z drugimi besedami, prav je in primerno, označiti greh kot karkoli rečenega, storjenega ali želenega v nasprotju z večnim zakonom. Vsebina ali snov/predmet greha je beseda, dejanje ali želja. Kar jih naredi greh – t. j. kar določa, da je izbrana beseda, dejanje ali želja grešna – je dejstvo, da oseba s svobodno izbiro (voljo) nečesa, za kar ve, da je v nasprotju z Božjim ljubečim načrtom, daje sebi drugačno identiteto od tiste, ki je v Božjem ljubečem načrtu – t. j. grešnika.

Božji večni zakon ni poznan samo s posredovanjem vesti pojasnjen/prosvetljen z vzrokom, ampak tudi s posredovanjem razodete in rešujoče resnice, ki jo je razglasila



Cerkev in je bila zares sprejeta. Verniki vedo ali bi morali vedeti, da njihova svobodno izbrana nemoralna dejanja, ne samo oskrunijo Božji ljubeči načrt za človeško existenco, temveč tudi zlobno zavračajo njegovo ponudbo življenja in ljubezni. Tako greh kot žalitev Boga za verne pomeni dejanje nehvaležne nezvestobe, zato so že preroki redno primerjali greh z nezvestobo. S tem, ko grešijo, kristjani zamenjajo svobodno življenje, ki jim je bilo po Kristusu pridobljeno, za smrt in suženjstvo (Rim 6 in Gal 5). Razen tega, pa ker je kristjan del Kristusovega telesa – Cerkve – vsak njegov greh prizadene tudi celotno Kristusovo telo – ekleziološki vidik greha (Rim 14,7; Gal 5,13 – 6,10).

Druga Avguštinova definicija greha kot »zavrnitev Boga in obrat k stvarjem« odkrije nadaljnjo dimenzijo greha. Ta definicija poudarja, da ima greh dvojen vidik, pozitivnega – obrat k stvarjem – in drugega, negativnega ali, bolj natančno, izločevalnega – zavrnitev Boga. Zaradi močnega neoplatonskega vpliva na sv. Avguština, je potrebno to definicijo predstaviti bolj jasno. Avguštin ni pravilno upošteval prave vrednosti ustvarjenih dobrin in vloge, ki jo imajo v Božjem načrtu izpolnitve človeka. V nasprotju z Akvinskim – in moram dodati, 2. vatikanskim koncilom – ki je imel dobrine kot so življenje, znanje, lepoto in harmoničen odnos z drugimi in z Bogom in podobne kot cilje in namene človeškega bivanja, ki so sicer podrejene neustvarjenemu Dobremu, ki je Bog. Za Avguština se zdi, da je gledal na te dobrine kot zgolj na sredstva proti končnemu cilju Bogu. Samo Bog, ki je najvišje in nespremenljivo Dobro, je za uživanje (to be enjoyed); vse ustvarjene dobrine, pa so samo z uporabo (to be used). Tukaj je potrebno popraviti Avguštinovo misel. Boljši izraz njegove definicije bi bil, če bi rekli, da je greh zavrnitev Boga in neurejen (brez prave mere) obrat k stvarjem.

## 29.7 RAZLIKA MED SMRTNIM IN MALIM GREHOM

Katoliška tradicija pozna »smrtne« ali velike grehe in male grehe. Greh v pravem pomenu besede je pravzaprav samo smrtni greh, ko se človek svobodno in zavestno upre Bogu.

Toda ali se ljudje tako opirajo Bogu v vsakem nemoralnem dejanju? Zdrava pamet in katoliška teološka tradicija vztrajata pri tem, da nekatera nemoralna dejanja niso »smrtno« pregrešna t. j. tako proti Božjemu zakonu in ljubezni, da bi uničila prijateljstvo

med Bogom in ljudmi. Takšna nemoralna dejanja imenujemo mali grehi in bistveni pomen greha kot smo prej pojasnili veljajo zanje samo analogno. Obstaja torej osnovna razlika med smrtnim in malim grehom.

#### *Biblični in uradni viri za to razliko*

Sveto pismo formalno ne razlikuje med smrtnimi in malimi grehi, toda obe zavezi jasno nakazujeta to razliko. Stara zaveza je zahtevala spokorniško darovanje za grehe človeških slabosti in pregrešitev, toda učila je, da so drugi grehi zločin proti zbrani skupnosti in Bogu. Pokora za takšne grehe ne more biti narejena s spokorniškimi darovanjem; taki grehi so bili kaznovani s smrtjo ali z odstranitvijo grešnika iz skupnosti (3 Mz 7,25; 17,8-10, 14; 19,7-8). V Novi zavezi Jezus ostro ločuje med »brnom« v hinavčevem očesu in »drobncem« v očesu njegovega brata (Mt 7,5), in očitno je, da ima naš Gospod hinavčev greh za mnogo bolj resnega kot greh tistega, ki ga hinavec kritizira. Nadalje Jezus je v svojih molitvah učil svoje učence in jih prosil, naj si izprosijo odpuščanja za dnevne prestopke in prekrške (Mt 6,12; Lk 11,4); medtem ko preti drugim s peklenkim ognjem za njihove grehe (Mt 23,33). Pisma razlikujejo med dnevnimi grehi, od katerih lahko celo tisti, ki so ozdravljeni s krstom, krivi, in tiste žalitve, ki izključujejo posameznika iz božjega kraljestva. Govorijo tudi o grehih, ki vodijo v smrt (Rim 6,16) in izključitvijo iz skupnosti.

Zelo zanimiv je odlomek iz 1 Kor, v kateri sv. Pavel pravi, da ljudje različno gradijo temelj, ki je Jezus Kristus. Nekateri ga gradijo z zlatom, srebrom in dragulji, drugi z lesom, senom ali slamo. Na sodni dan, bo preverjeno delo posameznika; tisti, katerih zgradba bo gorela zaradi slabega materiala, bo lahko rešen, vendar samo skozi ogenj. Drugi pa so popolnoma uničili Božji tempelj s tem, ko so se oddaljili od Jezusa; uničeni bodo in ne rešeni. (1 Kor 3,10-17). Ta odlomek je posebej zanimiv, ker ga je dolga teološka tradicija, začevši s cerkvenimi očeti in nadaljevana s srednjeveškimi teologi kot so sv. Bonaventura in sv. Tomaž Akvinski, imela za vir razlike med smrtnim in malim grehom.

Cerkveno učiteljstvo tudi priča o razlikovanju med smrtnimi in malimi grehi. Koncil v Orangeju, ki je leta 529 zavrgel pelagijanizem, je učil, da je celo pošten kristjan kriv greha (DS 229-230). Tridentinski koncil je v šestnajstem stoletju učil, da vsi grehi ne

odvzamejo Božje milosti; nekateri so mali (DS 1537); isti koncil zahteva od katoličanov, da iščejo spravo z Bogom in Cerkvijo preko zakramenta svete spovedi, kjer so se dolžni spovedati vseh svojih smrtnih grehov, medtem ko spoved ni zahtevana za male grehe, je pa priporočena (DS 1579-1681). Učenje tridentinskega koncila o razlikovanju med smrtnim in malim grehom je potrdila škofovska sinoda v Rimu leta 1983 in papež Janez Pavel II. v apostolski spodbudi *Reconciliatio et Poenitentia*.

Opažanja papeža Janeza Pavla II ( v *Reconciliatio et Poenitentia*, škofovska sinoda 1983) se nanašajo na razliko med smrtnim in malim grehom. Najprej povzema biblično pričevanje, ki je pomembna za to razlikovanje. Potem pripravi kratek povzetek pogledov Avgušтина in Akvinskega na to temo in zaključi z besedami: »Z vso tradicijo Cerkve imenujemo smrtni greh dejanje, s katerim človek svobodno in zavestno zavrne Boga, njegov zakon, zaobljubo ljubezni, ki jo daje Bog, in se raje obrne proti sebi in neki ustvarjeni dokončni realnost/stvarnosti, nečemu, kar je v nasprotju z božjo voljo (*conversio ad creaturam*). To se lahko pojavi na neposreden in formalni način v grehih malikovanja, odpadništva in ateizma, ali na ustrezen način v vsakem dejanju neposlušnosti Božjih zapovedi. Človek zazna, da ta neposlušnost Boga uniči vez, ki ga povezuje z njegovim življenjskim principom. Smrtni greh je dejanje, ki globoko prizadene Boga in se konča v odvrčanju od človeka samega s temno in močno silo uničenja.«

#### *Klasično teološko razumevanje te razlike*

Klasično teološko razumevanje razlike med smrtnim in malim grehom je postavil sv. Tomaž Akvinski. S cerkvenimi očeti je poudaril, da je smrtni greh nepopravljiv s človeško močjo – samo Bog nas lahko reši duhovne smrti, ki jo povzroči smrtni greh. Mali greh je lahko ozdravljen z lastnimi viri grešnika. Kaj utemeljuje to razliko? Z ozirom na sv. Tomaža, je princip našega moralno-duhovnega življenja Božja ljubezen, h kateri smo usmerjeni kot k našemu končnemu cilju. Če je ljubezen v človeku zgubljena, ni notranjega vira, ki bi popravilo škodo, ki jo je človek storil, ko je grešil. Smrtni greh uniči ljubezen oz. princip našega moralno-duhovnega življenja. Kot je sv. Tomaž zapisal »takšna dejanja so po svoji vrsti smrtni greh, ob katerih je prelomljena zaveza

prijateljstva med človekom in Bogom in med človekom in človekom; ker je v nasprotju z dvema zapovedma ljubezni, ki je življenje duše.«

Če ni ljubezni, potem lahko samo Bog oživi/reši grešnika. Potemtakem je greh, po katerem je uničena ljubezen, pravilno imenovan »smrtni« greh.

Toda sv. Tomaž vztraja (in v tem povzema misel cerkveni očetov in zgodnjih srednjeveških teologov), da princip našega moralno-duhovnega življenja, ljubezen, ni uničena s kakšnimi koli nemoralnimi dejanji. V kolikor usmiljenje ni zgubljeno ob takih nemoralnih dejanjih, ostaja znotraj samega grešnika zdravilen princip – namreč ljubezen – in človek se lahko kesa takšnih nemoralnih dejanj s spremembo svojega življenja v soglasju s tem principom. Takšno grehi, imenovani mali, zato, ker so odpustljivi, so kot bolezni, ki jih lahko premagamo s prirojeno vitalnostjo, medtem ko so smrtni grehi kot smrtonosne bolezni, ki bodo sigurno vodile v smrt, razen če ni rešilne intervencije s postranskim virom ali principom. Kadar smrtno grešimo, z drugimi besedami, je to, ko se človek popolnoma odvrne od Boga in obrne k stvarem ter dvigne ustvarjeno dobrino kot svoj cilj. Kadar zagrešimo mali greh, se človek ne odvrne od Boga, pa čeprav je neka nezakonita povezanost z ustvarjenim dobrim.

Po sv. Tomažu obstajajo trije pogoji za označitev greha kot smrtni greh oz. nasprotovanje ljubezni, ki jo je Bog vliv v naša srca. To so: tehtna materija, zadostna zavest in polna privolitev volje. Mali grehi z nepopolno zavestjo ali pomanjkanjem popolnega pristanka volje so pri Tomažu imenovani mali grehi »v njihovem izvoru«, to je v osebi, ki je odgovorna zanje. Taki mali grehi nimajo določene vrste. Potemtakem so lahko prestopki, ki so v sebi veliki – npr. preklinjanje ali prešuštvo – »mali« (odpustljivi, popravljivi), če jih je naredila oseba, ki je zmedena ali ki se ne zaveda tega, kar dela ali če njegove izbire niso zadosti svobodne. Ostali grehi so mali – tako Akvinski – zaradi svojega »predmeta« v nasprotju s tistimi, ki so v sebi težki ali smrtno grešni. Njegovo stališče je, da so nekatera človeška dejanja znana kot neskladna z ljubeznijo, ki naj bi bila med ljudmi in Bogom in znotraj človeške družbe. Zatorej, npr. preklinjanje in malikovalstvo preprosto nista spravljiva z ljubeznijo Boga, medtem ko so umor, prešuštvo in podobno popolnoma v nasprotju z ljubeznijo do bližnjega. Taka dejanja, če so narejena svobodno z zadostnim vedenjem o tem, kaj nekdo počne, so smrtni grehi. Ostale vrste človeških dejanj sprožijo

nek moralni nered, ampak v sebi ne uničujejo ljubezni do Boga oz. do bližnjega, npr. laž, ki ne škoduje nikomur. To so predmeti oz. vsebine »malega« greha.

Sv. Tomaž identificira z tehtno vsebino tista dejanja, katerih »predmet« preiščeno nasprotuje ljubezni do Boga in do bližnjega – vez ljubezni je življenje duše. Zdi se, da je to dober kriterij za razločevanje med smrtnimi in malimi grehi. Vendar še vedno ostaja problem. Zakaj je tako, da so nekatera dejanja smrtni greh, četudi ne zadevajo tehtne materije? Ljubezen je ljubezen božje dobrote – toda vsako smrtno slabo dejanje je neskladno z to ljubeznijo in ji nasprotuje. Prav tako je ljubezen ljubezen do bližnjega in želja, da bi služil bližnjemu v potrebi. Majhna laž ženi se zdi, da prekrši to ljubezen in nasprotuje ljubezni, ki bi me morala združevati z njo. Tomaž torej zagovarja, da je možno smrtni greh storiti tudi na področju vsebine, ki ni tehtna, v kolikor je neskladna z Božjo ljubeznijo.

---

## *Kazalo*

<b>1. poglavje: Identiteta moralne teologije.....</b>	<b>3</b>
<b>1.Moralna izkušnja.....</b>	<b>3</b>
1.1Občečloveški pojav.....	3
1.2Značilnosti moralne izkušnje:.....	4
<b>2.Moralna teologija.....</b>	<b>7</b>
2.1Terminološko vprašanje: etika ali morala.....	7
2.2Materialni in formalni objekt.....	9
2.3Dialoška struktura moralne teologije.....	10
2.4Osnovna in posebna moralna teologija.....	10
<b>3.Kriza krščanske morale v sodobnem kontekstu.....</b>	<b>11</b>
3.1Kriza znotraj Cerkve.....	11
3.2Filozofski elementi krize.....	14
<b>4.Moralna teologija znotraj pluralnega konteksta.....</b>	<b>20</b>
4.1Specifičnost moralne resnice.....	20
4.2Naloga moralne teologije v današnji družbi.....	27
4.3Interdisciplinarnost moralne teologije.....	28
4.4Metoda moralne teologije.....	36
<b>2. poglavje: Posebnost krščanske morale.....</b>	<b>38</b>
<b>5.Posebnost krščanske morale.....</b>	<b>38</b>
5.1Kristus je edina resnica človeka.....	39
5.2Moralna avtonomija.....	40
5.3Verska etika.....	45
5.4Poskus preseganja nasprotja.....	46
<b>6.Kristološka antropologija.....</b>	<b>47</b>
6.1Obzorje smisla.....	47
6.2Sinteza med prigradnostjo in absolutnostjo.....	48
6.3Krščanska radikalnost.....	50
<b>7.Vloga Cerkvenega učiteljstva.....</b>	<b>51</b>
<b>3. poglavje: Svetopisemski temelji moralne teologije.....</b>	<b>52</b>

<b>1.Uvod.....</b>	<b>52</b>
7.1Vprašanje o povezanosti Biblije in etike.....	52
7.2Vloga sp.....	56
<b>8.Zgodovinski razvoj starozaveznega etosa.....</b>	<b>58</b>
8.1Polnomadski etos.....	59
8.2Od polnomadskega načina življenja do naselitve v Kanaanu.....	61
8.3Obdobje kraljev.....	70
8.4Povzetek starozaveznega etosa .....	75
<b>9.Novozavezni etos.....</b>	<b>77</b>
9.1Odnos SZ – NZ .....	77
9.2Etika »Božjega kraljestva«.....	78
9.3Božje kraljestvo v osebi Jezusa Kristusa.....	81
9.4Aktualnost morale Nove zaveze.....	83
<b>4. poglavje: Zgodovina moralne teologije.....</b>	<b>85</b>
<b>1.Uvod.....</b>	<b>85</b>
<b>10.Moralni nauk cerkvenih očetov.....</b>	<b>86</b>
<b>11.IV. stoletje.....</b>	<b>89</b>
<b>12.Srednjeveška morala .....</b>	<b>91</b>
<b>13.Tomistična etika.....</b>	<b>95</b>
<b>14.Guglielmo Ockham (*1350).....</b>	<b>96</b>
<b>15.Nominalizem.....</b>	<b>99</b>
<b>16.Moralna teologija po tridentinskem koncilu.....</b>	<b>99</b>
16.1Protestantizem in razsvetljenstvo.....	99
16.2Tridentinski koncil.....	100
16.3Kaj je osnovni pristop potridentinske teologije?.....	102
<b>17.Moralna teologija XIX stoletja.....</b>	<b>103</b>
<b>18.Moralna teologija XX. Stoletja.....</b>	<b>105</b>
<b>19.Moralna teologija po drugem vatikanskem koncilu.....</b>	<b>106</b>
19.1Novo kulturno obzorje.....	106
19.2Informacijski izziv .....	107
19.3V smeri nove podobe moralne teologije.....	108

19.4Sveto pismo kot strukturni in formalni predmet.....	108
<b>5. poglavje: Naravni moralni zakon.....</b>	<b>110</b>
<b>1.Uvod.....</b>	<b>110</b>
<b>20.Zgodovina naravnega moralnega zakona.....</b>	<b>112</b>
20.1Grški in rimski svet.....	112
20.2Sveto pismo.....	118
20.3Tomaž Akvinski.....	121
20.4Kant.....	128
20.5Kritično presojanje naravnega moralnega zakona.....	129
<b>21.Med absolutnostjo in zgodovinskostjo.....</b>	<b>130</b>
21.1različni pomeni pojma »narava«.....	130
21.2Viri naravnega moralnega zakona.....	133
21.3Narava kot vir moralnega življenja.....	135
21.4Univerzalnost in nespremenljivost naravnega zakona .....	138
21.5Römeltov pogled na naravni zakon.....	145
<b>6. poglavje: Vest.....</b>	<b>147</b>
<b>1.Temeljna izkušnja človeka.....</b>	<b>147</b>
21.6Med pogojenostjo in svobodo.....	147
21.7Različne ravni vesti.....	148
21.8Enovit pogled na vest: Teološki vidik.....	151
<b>22.Svetopisemski poudarki.....</b>	<b>152</b>
22.1Prepletanje antične in biblične misli.....	152
22.2Stara zaveza: srce kot živa postava.....	154
22.3Nova zaveza: Evangeliji.....	157
22.4Nova zaveza: Pavel.....	157
<b>23.Zgodovina krščanske teologije.....</b>	<b>163</b>
23.1Avguštin: coscientia kot vox Dei.....	163
23.2Tomaž Akvinski: Synteresis in Conscientia.....	164
23.3Katekizem katoliške Cerkve in Veritatis Splendor.....	172
<b>24.Oblikovanje vesti.....</b>	<b>176</b>
24.1Razvoj moralne zavesti: Kohlberg.....	176
24.2Psihopatologija vesti.....	182
24.3Vest in cerkveno učiteljstvo.....	185



24.4	Pastoralna skrb za vzgojo vesti.....	190
<b>7.poglavje: Moralna odločitev posameznika.....</b>		<b>196</b>
<b>1.Uvod.....</b>		<b>196</b>
24.5	Kompendij KKC 367-369.....	196
24.6	Obrat k subjektu.....	197
24.7	Posamezne odločitve so med seboj povezane.....	197
24.8	Med pogojenostjo (pasivnost) in ustvarjalnostjo (aktivnost).....	197
24.9	Preseganje pojmovanja svobode kot sposobnosti izbire (svoboda izbire).....	198
<b>25.Temeljna odločitev (optio fundamentalis).....</b>		<b>198</b>
25.1	Transcendentalna odločitev osebe o sebi.....	198
25.2	Temeljna odločitev – posamezna dejanja (recipročnost).....	199
25.3	Vsebina.....	199
25.4	Biografsko ozadje posamezne odločitve.....	200
25.5	Temeljna odločitev vernika.....	200
25.6	Nepreklicnost temeljne odločitve?.....	201
25.7	Vprašanje smrtnega greha.....	201
25.8	Veritatis Splendor.....	202
<b>26.Življenjska odločitev.....</b>		<b>203</b>
26.1	Definicija .....	203
26.2	Osebna resnica.....	203
26.3	Izbira temeljnih življenjskih idealov.....	204
26.4	Trenutek odločitve.....	204
26.5	Vprašanje svobode.....	204
26.6	Pomembnost predzgodovine.....	204
26.7	Korak v neznano.....	205
26.8	Stvaritev svojega življenjskega konteksta.....	205
26.9	Vprašanje kriz.....	205
26.10	Družbeno okolje.....	205
26.11	Tri ravni uresničenja poklicnosti.....	206
26.12	Življenjski stan.....	206
<b>27.Kreposti.....</b>		<b>207</b>
27.1	Vrnitev k krepostim .....	207
27.2	Etimologija.....	207
27.3	Kardinalne kreposti.....	207
27.4	Vzgoja za kreposti.....	209

27.5Teologalne kreposti .....	214
<b>28.Posamezno dejanje.....</b>	<b>219</b>
28.1Delovanje kot proizvajanje (gr. tehne).....	219
28.2Moralno delovanje.....	219
28.3Predmet delovanja (finis operis) – Namen delovanja (finis operantis).....	220
28.4Actus intrinsece malus (Dejanje zlo samo v sebi).....	221
28.5Actus cum duplici effectu (Dejanje z dvojnim učinkom).....	221
28.6Dodatek 1: Actus humanus.....	222
<b>29.Moralne norme.....</b>	<b>229</b>
29.1Pojem moralne norme.....	229
29.2Postopnost moralnih norm.....	231
29.3Utemeljitev norm.....	231
29.4Pravne in moralne norme.....	232
<b>8. poglavje: Greh in spreobrnjenje.....</b>	<b>234</b>
<b>1.Greh in moralno življenje.....</b>	<b>234</b>
29.5Biblično razumevanje greha.....	234
29.6Razumevanje greha v katoliškem teološkem izročilu.....	238
29.7Razlika med smrtnim in malim grehom.....	241
<b>Kazalo.....</b>	<b>246</b>