Univerza v Ljubljani

Teološka fakulteta

Akademsko leto 2007/2008

Osnovna moralna teologija

(za interno uporabo študentov)

Pripravil: as.dr. Roman Globokar

Kratice

DCE	*Deus caritas est*: Benedikt XVI. 2006 (orig. 2005). *Bog je ljubezen.* CD 112. Ljubljana: Družina.
VS	*Veritatis splendor*: Janez Pavel II. 2004 (orig. 2003). *Sijaj Resnice.* CD 52. Ljubljana: Družina.
OT	*Optatam Totius*: Drugi vatikanski koncil. *Odlok o duhovniški vzgoji*.
GS	*Gaudium et Spes*: Drugi vatikanski koncil. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sednjem svetu.
DonV	*Donum Vitae:* Kongregacija za verski nauk. 1987. *Navodilo o daru življenja.* CD 36. Ljubljana: Družina.
HV	*Humanae Vitae:* Pavel VI. 1968. *Okrožnica o posredovanju človeškega življenja.*
STh	Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae.*

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Literatura:

Aramini, Michele. 2004. *Introduzione alla Teologia morale*. Casale Monferrato: Portalupi Editore.

Benedikt XVI. 2006. *Evropa – kje si: izzivi prihodnosti.* Maribor: Slomškova založba.

Bretzke, James T. 2004. *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology*. Collegeville: Liturgical Press.

Brugues, Jean-Louis. 2004. *Corso di teologia morale fondamentale: 2. Le fonti della morale e le tappe storiche*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Chiavacci, Enrico. 1996. *Invito alla teologia morale*. 2. Brescia: Queriniana.

Chiavacci, Enrico. 2007. *Teologia morale fondamentale*. Assisi: Cittadella Editrice.

Demmer, Klaus. 1995. *Seguire le orme di Cristo: Corso di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: PUG.

Gatti, Guido. 2001. *Manuale di teologia morale*. Torino: Elledici.

Gula, Richard M. 1989. *Reason informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. New York; Mahway: Paulist Press.

Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MacNamara, Vincent. 2004. *New Life for Old: On Desire and Becoming Human*. Dublin: Columba.

MacNamara, Vincent. 2006. Approaching Christian Morality. V: Hannon, Patrick. *Moral Theology: A Reader*. 72-81. Dublin: Veritas.

Pessina, Adriano. 1999. *Bioetica: L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori.

Rotter, Hans. 1997. *Verantwortung für das Leben: Ethische Fragen am Lebensbeginn.* Innsbruck: Tyrolia.

Schallenberg, Peter. 2005. *Moralna teologija*. Ljubljana: Družina.

Stres, Anton. 1999. *Etika ali Filozofija morale*. Ljubljana: Družina.

Weber, Max. 1992. *Politik als Beruf*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

1. Moralna izkušnja

Spraševanje o moralnosti je staro toliko, kolikor je staro človeštvo. Moralnost je nekaj, kar je vsem ljudem prirojeno. Kot svobodna in zavestna bitja se moramo odločati. Nihče ne more uiti spraševanju o tem, kaj naj stori, kako naj se vede. Pred teoretičnim razpravljanjem o moralnosti se vsak človek sooči z izkušnjo moralnosti. Pred vsakim razmišljanjem o dobrem in zlu (etika, morala) je splošna človeška izkušnja o dobrem in zlu (moralnost, etičnost). Izkušnje so torej izhodišče za refleksijo. Razmišljanje o moralnosti je razmišljanje o tistem najbolj specifično človeškem. Ko se sprašujemo, kaj je dobro, se v globini pravzaprav sprašujemo, kdo je sploh človek, kakšna je pot njegove uresničitve, kako naj živi, da bo uresničil svoje bivanje. Poglabljanja v moralna vprašanja nas torej vabijo na pot poglobljenega spoznavanja in razumevanja samega sebe, na pot iskanja zadnjega smisla našega obstoja. »Raziskovanje o moralnosti je enakovredno raziskovanju razumevanja samega sebe« (Chiavacci 2007, 19).

1.1 OBČEČLOVEŠKI POJAV

Vsak človek teži k »dobremu življenju«, želi kar najbolje uresničiti svoje življenje, svoja hrepenenja, svoje želje. Človek izbira tisto, za kar je prepričan, da bo najbolje zadovoljilo njegovo teženje po uresničenem življenju.

Moralnost je občečloveški pojav in ni omejen samo na verojoče ljudi. Gotovo obstajajo med ljudmi razlike v pojmovanjih, kaj je dobro. Ostajajo različna prepričanja o tem, kaj je dobro. V marsičem lahko prihaja tudi do temeljnih razhajanj. Danes se vse bolj zavedamo, da je dojemanje moralnosti v marsičem tudi kulturno pogojeno, da obstajajo razlike med različnimi kulturami v prepričanju, kaj je dobro. Kljub temu pa lahko trdimo, da človek v vseh kulturah razlikuje med dobrim in zlim. Človek ne more, da ne bi razločeval, ne more se postaviti onkraj dobrega in zlega. Če se distancira od poglobljenega razločevanja, se je že odločil, da je to distanciranje nekaj dobrega. Človek je torej moralno bitje; bitje, ki mu notranji glas govori, da ni vseeno, kako se odloči. Tega

notranjega čuta ni moč skrčiti na neko drugo človeško izkušnjo, kot so npr. užitek, interes, uspeh, preživetje. Človek doživlja, da mora nekaj storiti, čeprav ob tem ne doživlja užitka ali pa uspeha. Ker je človek, je dolžan delati dobro. Moralni čut predpostavlja, da je človek sposoben razpolagati in smiselno usmerjati svoje življenje. Človek se torej ne odziva samo na zunanje okoliščine, ni »lutka« nekih zunanjih okoliščin, ni samo splet različnih pogojenosti (genske, psihološke, družbene …), ampak je gospodar svojega lastnega življenja, sposoben zavestnih, svobodnih in odgovornih odločitev.

Pred teoretičnimi razmišljanji o tem, kaj je dobro, se vsakdo sooča s praktičnimi moralnimi vprašanji: Kaj naj storim? Kako naj se odločim? Teorija (etika) ima izvor torej v konkretni človeški izkušnji (moralna dilema). Vsakdo izmed nas živi tako, da izbira. Vsak naš dan zaznamujejo različne izbire, velike in majhne, globoke in površinske, pomembne in manj pomembne. Vsak trenutek pravzaprav ponuja izbiro. Trenutki, v katerem pride posebnost človeka še posebej do izraza, so trenutki, ko posameznik premisli in zavestno izbere, kaj bo naredil iz sebe znotraj različnih možnosti, ki jih ima (=odločitev). Tisto, kar zaznamuje moralno odločitev, je, da gre za zavestno, svobodno in odgovorno odločitev.

Tudi v moralni teologiji obstajajo »dobri argumenti za to, da ne začnemo z Bogom ali s Kristusom ali s Svetim pismom, ampak z dejstvom človekove moralne izkušnje« (MacNamara 2006, 73). Dejstvo je, da vsi ljudje zavedamo, da razlikujemo med dejanji, ljudmi, nameni, nagnjenji, značaji, itd., za katere pravimo, da so dobri, od tistih, za katere pravimo, da so slabi. Če pa se globlje vprašamo, ni takoj jasno razvidno, zakaj je nekaj dobro. Ne gre samo za to, da ne vemo, katero dejanje je dobro, ampak se nam postavlja vprašanje, kaj je sploh dobro, kaj označuje beseda dobro. Vendarle se vsi strinjamo, da ostaja nek zorni kot, ki razločuje med dobrim in zlim. Pri tem seveda ne gre za stvar okusa (kot npr. pri hrani), tudi ne gre zgolj za izražanje zgolj subjektivnih pogledov (»mi je všeč«), ampak obstaja nek trdnejši temelj, na podlagi katerega presojamo, da je nekaj dobro in nekaj drugega slabo. Tisto, za kar smo prepričani, da je dobro, je potrebno tudi utemeljiti. Potrebno je podati razloge, argumente, s katerimi podkrepimo svoje prepričanje. Pri tem pa nikakor ne moremo mimo izkušnje, sicer lahko

kaj hitro zapademo v abstraktno dokazovanje idealnega dobrega, ki pa konkretnemu človeku kaj dosti ne koristi.

Pomembno je torej, da razmišljanje o moralnosti začnemo na podlagi izkušenj. Izkušnje so tiste, ki človeku pomagajo, da ne naredi iste napake, ampak da raste in napreduje. Najboljša je seveda neposredna osebna izkušnja, vendar nam ni potrebno povsod začeti znova. Obstajajo tudi izkušnje naših prednikov in izkušnje naših bližnjih, ki jim lahko zaupamo, in le-te 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 postavil pravo diagnozo in pričel s terapijo. Isto velja za duhovnika pri svetovanju in spovedi; ni nujno, da sam izkusi zakonsko življenje, da bi lahko zakoncem svetoval.

1.2 ZNAČILNOSTI MORALNE IZKUŠNJE

Pojem dobrega uporabljamo tudi izven področja moralnosti. Govorimo o »dobrem igralcu«, pri čemer ne mislimo na njegov moralni značaj, ampak na odlično izvedeno vlogo. Prav tako lahko govorimo o »dobrem nožu«, ki dobro reže, pri čemer mislimo na ostrino noža, ki omogoča, da je namen orodja optimalno dosežen. Pravimo lahko celo, da je nekdo sicer »dober zdravnik«, ampak »obupen človek«, kar pomeni, da profesionalno opravlja stvari zelo kvalitetno, kot oseba pa ni značajen. Ko govorimo o področju moralnosti, mislimo na točno določeno področje človeka. Poglejmo si, kaj so značilnosti moralne izkušnje (po Gatti 2001, 10-12).

Človekova svoboda

Temeljna značilnost moralne izkušnje je prepričanje, ki ostaja bolj ali manj reflektirano v vseh kulturah, da ima človek neko območje svobode. Njegovo življenje se odvija v stalni napetosti med pogojenostjo (biološko, psihološko, družbeno …) in svobodo. Kljub najrazličnejšim pogojenostim, ki določajo njegovo osebo, je človek v svojem bistvu svobodno bitje; njegove odločitve niso v naprej določene, ampak so v marsičem odvisne

od njegove notranje odločitve. Človek ni samo rezultat različnih pogojenosti, ampak udejanja znotraj teh pogojenosti osebno identiteto.

Na podlagi svojega spoznanja človek odgovorno uporablja svojo svobodo in tako s svojimi dejanji gradi in uresničuje svojo osebnost. V nekem smislu je torej gospodar svojih odločitev in sposoben s svojimi odločitvami usmeriti tok svojega življenja. Moralna dejanja (svobodna in odgovorna) so tista, ki človeka delajo 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, nesmiselno bi ga bilo učiti določene ideale in norme ter ga za uspeh nagraditi, za prestopke pa kaznovati.

Smiselnost človekovega bivanja

Vsak človek teži k polnosti življenja, k uresničitvi svojega življenjskega načrta. Človekova svoboda pa ni samo sposobnost odločanja na področju kategorialnih odločitev, ko izbiramo med različnimi konkretnimi možnostmi. Posamezne odločitve gradijo in usmerjajo tudi človekovo osebnost (transcendentalna raven odločitve). V sodobni moralni teologiji govorimo v tem oziru o temeljni odločitvi posameznika (*optio fundamentalis*), ki predstavlja moralno fizionomijo osebe kot take. Bolj ali manj implicitno se delujoči subjekt zaveda dejstva, da pri odločitvah o izbiri konkretnega dejanja pravzaprav odloča predvsem o tem, kdo je on sam, kakšna je njegova temeljna etična usmeritev. Preko odločitev za konkretna dejanja postaja posameznik pravzaprav arhitekt svoje lastne identitete. Z dobrimi dejanji (objektivna plat etike) delujoči subjekt postaja dober človek (subjektivna plat etike). Običajno obe plati sovpadata, ni pa nujno. Neko dejanje je objektivno gledano dobro, subjektivno gledano v nasprotju s pristnostjo subjekta in z izgradnjo njegove etične osebnosti. Lahko npr. naklonim nek dar brezdomcu ne iz notranjih etičnih nagibov, ampak zaradi tega, da se postavim pred določeno publiko, od katere bom imel kasneje koristi.

Dejstvo ne-vseenosti

Dejstvo je, da vse odločitve kakovostno niso enakovredne, sicer ne bi bilo možnosti izbire. 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. Seveda je svet moralnih odločitev mnogo bolj kompleksen. Včasih se zdi, da pravzaprav nimamo dobre izbire in da lahko izbiramo samo med dvema slabima variantama. Vendar tudi v tem primeru velja, da ni vseeno, kako se odločimo. Človek naj bi se vedno odločal za največje možno dobro v danem položaju.

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*. Zapovedi so torej ubesedene izkušnje preteklih generacij, s katerimi se izraža medgeneracijska solidarnost na etičnem področju. Z vzgojo se poskušajo prenesti izkušnje prejšnjih rodov na nove rodove.

Notranja dimenzija

Pri moralni izkušnji ne gre za heteronomijo, za pokoravanje zunanji avtoriteti, ampak je odločilen notranji glas v vsakem človeku. Gre za skrivnostno izkušnjo, ki je ni mogoče nikoli povsem razvozlati. Znan je Kantov izrek, ki je napisan tudi na njegovem nagrobniku: »Dve stvari navdajata čud z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se razmišljanje z njima ukvarja: zvezdnato nebo nad menoj in moralni zakon v meni« (Kant 203, 186). V prvotnih kulturah so sicer moralne zahteve 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 avtoriteto neke zunanje oblasti, ampak je človek odkriva v svoji notranjosti, svojo moč izvajajo od znotraj. Notranji glas ali vest je navzoč v vsakem človeku, ima svoj notranji značaj in značaj

absolutnega imperativa. Vest onemogoča, da bi moralnost skrčili na kakšno drugo raven človekovega življenja.

Napetost med prisilo in hrepenenjem

Ena najbolj skrivnostnih razsežnosti človekove moralne izkušnje prav gotovo predstavlja napetost med zatiranjem in zavračanjem nekaterih naravnih nagnjenj v človeku ter njegovim hrepenenjem 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.

Moralnost je torej tista, ki kroti in usmerja človekovo spontanost, obenem pa je potrebno upoštevati tudi človekove naravne težnje. Pri moralnem presojanju je potrebno vzeti v obzir tudi naravno spontanost, človekove najgloblje želje in potrebe. Papež Benedikt XVI. je v svoji prvi okrožnici *Deus caritas est* pozitivno ovrednotil *eros*, ki je ukoreninjen v človekovi naravi. Opozarja pa, da pobožanstveni in razuzdani eros vodi razvrednotenje človeka, da ga oropa njegovega dostojanstva in razčloveči. »Tako postane očitno, da *eros* potrebuje red (disciplino) in očiščenje, da ne bi človeku nudil trenutnega užitka, ampak resničen predokus najvišjega doživetja eksistence, tiste blaženosti, h kateri teži vse naše bitje« (DCE 4).

Konflikt med naravnim nagonom in moralno 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 označuje 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. 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. Paradigmatična je Pavlova izjava: »Ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7,19). Ta razkorak predstavlja eno od najbolj bolečih izkušenj človekovega bivanja. Danes se mogoče marsikdo sprašuje, ali človek ne zahteva preveč od sebe, če hoče živeti po visokih etičnih načelih. Ali ni ta napetost nepotrebna? Ali ne prinaša posamezniku samo še večje frustracije in nezadovoljstvo nad samim seboj?

Dejstvo je, da previsoko postavljeni ideali generirajo stalni občutek, da nikoli nisem dovolj dober in ne omogočajo zdravega moralnega razvoja. Pomembno je, da smo v moralnih presojah realisti, da ne zahtevamo od sebe in drugih nemogočega. Starodavno načelo spovedne prakse pravi, da ni nihče dolžan storiti več, kot zmore (*ultra posse nemo obligatur*). Prav je, da se zavedamo svojih meja in svoje lastne (ne)moči. Hkrati pa ne smemo zanemarjati tudi izkušnj greha in krivde, ki sta tudi pomembni za zdrav moralni razvoj posameznika. Potrebno je sprejeti posledice za svoje napačno dejanje, sicer se lahko posameznik egocentrično obrne vase in ne zmore razmišljati o popravku svojih napak. Občutek krivde nas torej lahko usmeri k preobratu (spreobrnjenje), k prevzemu odgovornosti za svoja dejanja. Lahko pa se razvije tudi v patološki občutek krivde, kjer se posameznik počuti krivega za vse.

1.3 POMEMBNOST IZKUŠNJE ZA MORALNO TEOLOGIJO

Nujen stik z resničnostjo

Za moralno teologijo je odločilnega pomena, da ostane povezana s človeško izkušnjo, da poskuša razumeti konkretnega človeka v specifičnem položaju. Nevarnost je, da bi si moralna teologija zgradila nek idealen, v sebi skladen sistem norm in zapovedi, ki pa bi bil daleč od izkušnje človeka, ki živi v konkretnem svetu. Tako neosebno in abstraktno učenje ne bi imelo opravka z resničnim človekov in njegovim izkustvom življenja.

Večkrat slišimo očitke, da Cerkev ne razume današnjega človeka, da se ne vživi v konkretno situacijo. Ljudje se počutijo dosti bolj sprejete pri psihoterapevtu, kjer lahko

svobodno spregovorijo, se izrazijo, povedo svoje misli, čustva, strahove, želje. Cerkev pa se jim zdi avtoritarna, ukazovalna; dojemajo jo kot prostor, kjer se ne morejo svobodno izraziti, kjer je predpisano, kako moramo misliti, čutiti,upati … Vtis je, da skuša Cerkev posameznika podrediti. Mnogi na tak način izražajo svojo izkušnjo.

Zato je zelo pomembno, da moralna teologija ostane povezana s človeško izkušnjo. Pri tem se opira na tradicionalno načelo, da milost predpostavlja naravo (*gratia supponit naturam*). Potrebno je poznati in upoštevati človekove potrebe, želje, hrepenenja. Človek je bitje, ki neprestano išče potešitev svojih najglobljih hrepenenj in želja. Iščemo ljubezen, slavo, priznanje, moč, varnost, zadovoljstvo, mir, znanje. Nedokončano hrepenenje nas žene naprej.

Danes vse več moralnih teologov poudarja pomen človekovih čustev, želja, hrepenenj za moralno življenje. Prepričani so, da je potrebno upoštevati naša čustva in želje, če želimo rasti v moralnem življenju. Irski teolog *Vincent MacNamara* je svojem delu *New Life for Old* poudaril pomen želja (*desire*) za zdrav razvoj človeka. Ljudje smo čustvena bitja in brez čustev bi bilo naše življenje zelo siromašno. Če moralna teologija noče biti abstraktna in neživljenjska, mora upoštevati moralni subjekt »iz krvi in mesa«, ki raste in se razvija, ki deluje znotraj različnih ovir za svobodno udejanjenje, ki ima v sebi različne želje.

Izvor želja v naši preteklosti

Naše želje izvirajo iz instinktivnih potreb, ki so v vsakem človeku: potreba po varnosti in preživetju, potreba po moči in nadzoru, potreba po ljubezni in spoštovanju. S seboj nosimo tudi celotno osebno zgodovino, ki nas zaznamuje. Nismo izbrali ne svojih staršev, ne svojega genskega zapisa, ne svojega okolja, v katerem smo preživeli rana otroška leta, ki so odločilno zaznamovala naše čustveno življenje. Postopoma smo oblikovali svoj lastni vedenjski vzorec, svoj lastni način izražanja. Začeli smo razvijati svoj lastni jaz. Čudovita pustolovščina se je odpirala pred nami, ki pa ni bila vedno samo obsijana s soncem. Iz otroške odvisnosti smo postopoma prehajali v dobo odrasle odgovornosti. Vsakdo je zaznamovan z lastno izkušnjo. *MacNamara* opozarja: »Ko smo

odraščali, so nekateri odkrili, da se morajo umakniti v tišino, zato da bi preživeli, ali da morajo postati bolni ali šibki, ali se delati nesposobne, ali biti robati ali klovni, ali se ledeno potegniti iz odnosa. Dolgo nazaj je vsakdo izmed nas stkal svoje individualne vzorce obnašanja. Nastanili smo se v njih: postali so naš način bivanja v svetu« (2004, 18).

Nihče torej nima absolutne svobode, ampak je v marsičem zaznamovan tudi s svojo osebno zgodovino. Različni vzorci iz preteklosti hromijo našo svobodo in lahko zavirajo razvoj osebnega potenciala. Če sem bil naučen, da naj bom vedno prijazen in ustrežljiv, se bom težko znal postaviti zase in za pravico, če bi s tem izzval konflikt. Tako nas lahko preteklost drži v primežu in nam onemogoča svobodno in kreativno delovanje. Pomembno je, da se zavedamo svojih vedenjskih vzorcev, svoje osebne zgodovine, da si priznamo, kdo smo. Nič ni bolj usodnega za človeka kot nepristnost pred samim seboj. Odkrit pogled na prehojeno življenjsko pot, ki je prepletena z radostmi in bolečinami, z navdušenostjo in razočaranji, je v veliko pomoč pri soočenju s seboj. »Skozi čas smo postali to, kar smo« (MacNamara 2004, 24). Potrebno je sprejeti same sebe, četudi je to sprejetje boleče. Sprejetje pa ni isto kot resignacija, ampak ima v sebi kreativen značaj, ki prinaša novo upanje. Nemogoče se je povsem osvoboditi starih načinov vedenja. »Vsaka obljuba o popolni sintezi ali radikalni spremembi je iluzorna. Kar smemo upati, ni toliko osvoboditev od naših vzorcev kot njihova vključitev v novo perspektivo in v svobodo. Postopoma se lahko sočutno zavedamo naših vzorcev, naše vgrajene težnje po pozornosti in moči in nadzoru. Če lahko resnično sprejmemo, da je to tisto, kar smo, lahko prekinemo krog« (MacNamara 2004, 39). Proces sprejemanja samega sebe je dolgotrajen proces, za katerega je potrebno obilo potrpežljivosti.

Želje in moralnost

Ko razmišljamo o vlogi želja in hrepenenj v moralnem življenju, se v marsičem dotikamo polja psiholoških ved, ki imajo za cilj celostno rast človeške osebnosti. Tudi moralna teologija spodbuja posameznika k polnosti življenja, k njegovi osebni resnici. Postajati moralen (etičen) je pravzaprav dinamični projekt. »Biti moralen je hoja v poslušanju,

zvestobi, urejanju naših želja. Je mnogo bolj občutljiva, zapletena in zanimiva naloga kot delati to, kar ti drugi rečejo« (MacNamara 2004, 68). Pristna moralnost je stvar namena in svobodne odločitve in ne nekega naučenega odgovora. Moralnost torej ni v neki slepi pokorščini nekim naučenim zapovedim, ampak zavestno in svobodno uresničevanje svojega lastnega življenja. Že Irenej je poudarjal, da je »Božja slava živi človek«. Cilj moralnega prizadevanja je, da bi imeli življenje v polnosti, pri čemer naj bi udejanjali dobroto, plemenitost, odpuščanje in ljubezen.

MacNamara je prepričan, da je moralnost pravzaprav najgloblja želja človeka (2004,71). S takim pogledom se oddaljuje od preveč togega pogleda na moralnost, ki je izvor različnim ljudskim rekom, po katerih je vse, kar si človek najbolj želi, prepovedano. Gotovo moramo krotiti naše destruktivne nagone na takšen ali drugačen način. Potrebno je obvladati sebe in druge, da ne ubijamo in ne goljufamo. Pri tem pa je odločilnega pomena, da najdemo pravi motiv za moralno delovanje. Iz tradicionalnega zapovedovanja »ti moraš« naj bi motivirali posameznika, da bi prišel do zavesti »jaz hočem«.

2. Opredelitev moralne teologije

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 podkrepljenega 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 izvirno 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« (1999, 12).

Izvorna identičnost pojmov

V izvornem pomenu ni razlike med obema pojmoma: 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.[1] 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 krščanski etos (namesto moralna teologija). Ko govorimo o etosu, mislimo na tiste etične oz. moralne drže, ki so skupne določeni skupini in imajo kolektivni pomen. O etosu lahko govorimo tudi v primeru posameznega človeka, kadar pravimo, da je »to njegov etos«, da je »to njegova etična drža ali zadržanje«[2].

---

[1] V latinskem izvoru je malo manj poudarjen osebnostni vidik: izpostavlja se bolj objektivni vidik etike.

[2] 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 prebuja refleks odpora kot priljubljenost.

V našem delu ne bomo razlikovali med etiko in moralo, ampak bomo oba pojma uporabljali kot sinonima. Čeprav bomo v skladu s dolgoletno tradicijo govorili o *moralni teologiji*, se zavedamo, da bi prav tako lahko uporabljali tudi pojem *teološka etika*. Pomembno pri tem je dejstvo, da pod moralno teologijo ne razumemo skupka nekih večnih norm, ki se jih bomo naučili in jih potem aplicirali 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, da bo živel v polnosti svoje življenje. Kako naj se sooči z raznimi izzivi, ki jih predstavlja današnje življenje? Kakšno vlogo imata pri tem vera in skupnost verujočih (Cerkev)?

2.2 MATERIALNI IN FORMALNI OBJEKT

Moralna teologija je smer teologije, ki ima za predmet moralno delovanje (zavestno, svobodno in odgovorno), 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 *s pomočjo razuma osvetljenega z lučjo 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 naravnanosti.

Krščansko razodetje 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. V tem smislu govorimo, da je Kristus norma moralnosti. V tem smislu definira moralno teologijo tudi okrožnica *Veritatis Splendor*: »Moralna teologija je refleksija, ki

ima za vsebino 'nravnost'(moralnost), to se pravi: dobro in zlo (hudo) človeških dejanj ter osebo, ki jih stori; v tem smislu je moralna teologija odprta vsem ljudem. Je pa tudi »teologija«, ker počelo in cilj nravne dejavnosti prepoznava v njem,ki je 'edini dober' in ki človeku s tem, da se mu podarja v Kristusu, daje na voljo blaženost božjega življenja« (VS 29).

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. Iniciativo 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 odgovor 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 v predstavljanju omejitev, česa se ne sme, ampak mora pokazati na ideale, na vrednote, ki naj jih človek uresničuje, da bi zaživel življenje v čim večji polnosti. 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 si za skupno dobro, sodelovati pri prenovi »zemeljskega obličja«. Izgradnja »božjega kraljestva« vsebuje v sebi nujnost za izgradnjo kraljestva miru in pravičnosti v dialogu z vsemi ljudmi, vernimi in nevernimi.

Osnova prve okrožnice Benedikt XVI. je prav zavest, da je dialoška struktura temelj krščanske etike. »Na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev. /…/ Ker nas je Bog prvi vzljubil (prim. 1 Jn 4,10), ljubezen zdaj ni več zgolj neka 'zapoved', ampak odgovor na dar ljubezni, s katero

Bog prihaja k nam« (DCE 1). Božja zastonjska ljubezen do nas, nas kliče, da tudi mi odgovarjamo z ljubeznijo do Boga, do bližnjih, do sebe in do celotnega stvarstva.

2.4 OSNOVNA IN POSEBNA MORALNA TEOLOGIJA

Od Tridentinskega koncila (1545-1563) dalje, ko je moralna teologija postala samostojna veda, je obsegala tako obča oz. osnovna moralna vprašanja kot tudi posamezna oz. posebna moralna vprašanja. 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. Spovedne knjige, 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 tja do polovice 20. stoletja predvsem kazuistika, temeljnim vprašanjem se je posvečalo bolj malo pozornosti.

Pojav osnovne moralne teologija po Drugem vatikanskem koncilu 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 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. Kontekst pokoncilske moralne teologije

3.1 CERKVENI KONTEKST

Dediščina Tridentinskega koncila

Kot smo že omenili, postane po Tridentinskem koncilu moralna teologija samostojna veda, ki se vse bolj oddaljuje od ostalih teoloških disciplin. V novoustanovljenih semeniščih, ki so služila kot obramba pred protestantizmom, se moralna teologija poučuje skupaj s kanonskim pravom in liturgiko. Često je isti učitelj pokrival vsa tri področja. Glavni namen moralne teologije je usposobiti spovednike, da bi pravilno ocenili krivdo spovedanca in mu naložili ustrezno pokoro. Pri oblikovanju spovednih priročnikov imajo velik vpliv Spovedne knjige iz zgodnjega srednjega veka (6.–9. stol.), v katerih je seznam grehov ter ustreznih pokor. Moralna teologija se je ukvarjala predvsem z vprašanjem greha in pojmovala moralno življenje kot izogibanje skušnjavam in grehu. Nekateri govorijo kar o »inflaciji smrtnega greha« (Aramini 2004, 20). Moralna refleksija je skrčena na analizo grehov v različnih oblikah. Tridentinski koncil namreč potrdi normo 4. lateranskega koncila (1215), ki zahteva spoved vseh smrtnih grehov po številu, vrsti in okoliščinah. Pozornost pri moralnem dejanju se je skoraj izključno usmerjala na predmet delovanja (objektivni vidik), namen subjekta je bil mnogokrat prezrt, sploh pa se je zanemarjalo osebno moralno oblikovanje subjekta. Glavni poudarek je bil na jasni opredelitvi grešnosti posameznih dejanj.

Razvila se je t. i. *kazuistika*, ki je proučevala spovedne primere (kazuse), ki bi potem pomagali spovedniku, da bi jih apliciral v posameznih primerih. V marsičem se je kazuistika zapletala v abstraktne in neživljenjske situacije, pozabila pa na enkratnost vsakega posameznega primera. Nastali so *Priročniki za spovednike* oz. *Manuali* (od tod tudi ime *manualistika* za moralno teologijo v tem obdobju), ki želijo dati čim bolj praktične napotke za pastoralno delo spovednikov. Najbolj razširjen priročnika iz časa pred Drugim vatikanskim koncilom je bila *Summa theologiae moralis I-III* jezuita

Hieronymusa Noldina (1838–1922), v katerem je 80 % opusa namenjeno analizi dejanj, zakonov in grehov in le 20 % krepostim in opredelitvi moralne osebe.

Značilost takšnega pristopa je minimalizem, ki ga zanima predvsem, ali je to, kar delam dovoljeno. Pravzaprav je bila naloga moralne teologije, da pove, kako daleč lahko gre posameznik. Cilj ni polnost življenja, ampak izogibanje grehu. Kazuistika želi iz osnovnih etičnih načel izpeljati, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano. Tako se ustvarja vtis, da je moralno življenje kristjana opredeljeno z življenjem znotraj normativnih omejitev.

Z okrožnico Aeterni Patris (1879) papež Leon XIII. začne uvajati neosholastiko, kot krščansko filozofijo, utemeljeno na Tomažu Akvinskem, ki bi se zoperstavila novoveški filozofiji, ki se je vsebolj uveljavljala tudi v katoliškem svetu. Papež je bil prepričan, da bo na ta način obvaroval katoliško filozofijo pred skepticizmom in relativizmom. Moralna teologija temelji na naravnem zakonu, ki ga razume kot kodificiran sistem zakonov, ki jih spozna naravni razum, in iz katerega je moč izpeljati konkretne moralne norme (deduktiven pristop). Gre za izrazito intelektualističen pristop k moralnosti. Vse, kar spada na področje čustev, kot npr. želje, strah, veselje, žalost, občutek krivde, pohvale, ljubosumnost – vse to moti pravilno moralno sodbo. Pri avtentični interpretaciji naravnega zakona ima odločilno vlogo cerkveno učiteljstvo.

Tak način razmišljanja ni sposoben dialoga z modernim svetom, predvsem z empiričnimi znanostmi, ki se proučujejo 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 čisto naravo človeka, nima argumentov za diskusijo z humanimi znanostmi in je zato v nevarnosti, da ne bo imel vpliva niti na vernike ne več.

Prenova po Drugem vatikanskem koncilu

Drugi vatikanski koncil je poskušal odpraviti te težave. V središču moralne teologije je postavil *dostojanstvo človeške osebe.* 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). Moralno delovanje kristjana se ne izčrpa v spolnjevanju nekega neosebnega 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 antropologijo – 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, kar spodbuja moralno teologijo v sodelovanje z ostalimi vedami, ki se ukvarjajo s človekom.

Teolog *Richard M. Gula* je zaznal v pokoncilskih prenovi tri bistvene premike od tridentiskega učenja moralne teologije: a) premik v središču, b) premik v pogledu na svet, in c) premik v metodi (1989, 28–39).

Premik v središču

Pokoncilska moralna teologija želi postati zares teološka veda. Poglablja se v vprašanje, kakšno vlogo ima vera za moralno življenje kristjana. Središče moralne teologije predstavlja Sveto pismo. Koncil namreč uči: »Vera namreč vse osvetljuje z novo lučjo in razkriva božjo voljo glede celotne človekove poklicanosti; in tako usmerja razum k rešitvam, ki v polnosti ustrezajo človeški naravi« (GS 11). Pot prenove na svetopisemskih temeljih je bila pripravljena z novimi bibličnimi dognanji v prvi polovici 20. stoletja. Koncil izjavlja, da je Sveto pismo »duša teologije« (DV 24). Že pred koncilom se je začel proces uvajanja Svetega pisma v moralno teologijo. Najpomembnejše delo je prav gotovo knjiga Bernarda Häringa Kristusov zakon, ki je izšla leta 1954 (v slovenščini 2001). Häring pokaže, da se mora moralna teologija vrniti k svojim izvorom, še posebej k Svetemu pismu.

V središču pokoncilske moralne teologije je nedotakljivost vsake človeške osebe kot božje podobe in s spoštovanjem vsake osebe odgovarjamo na božji klic. Moralna teologija naj bi spodbujala pozitivne vrednote in polno uresničitev človeških potencialov.

Poudarek se premakne od analize človeškega dejanja k celostnemu pogledu na osebo (kreposti, odnosi …). Moralno življenje vernika dojema kot potreba po stalnem spreobrnjenju, da bi lahko čedalje bolj odgovarjali na božjo ljubezen.

Premik v pogledu na svet

Najpomembnejši premik se je zgodil v pogledu moralne teologjije na svet. Gre pravzaprav za novo paradigmo, nov zorni kot, novo perspektivo, nov pogled na svet (»worldview«). Korenine tega novega pogleda segajo v čas razsvetljenstva, ki postavi v središče svojega razmišljanja subjekt in s tem postavi pod vprašaj tradicionalen univerzalističen pogled na svet. Poglejmo shematsko ponazoritev razlik med starim »klasicističnim« pogledom in novim »modernim« pogledom na svet (Gula 1989, 32-33).

	Klasicističen pogled	Moderen pogled
Značilosti	vidi svet kot dovršen in stalen za vso večnost	Vidi svet kot dinamičen in kot tak, ki se razvija skozi zgodovino
	zaznamovan je s harmonijo objektivnega reda	zaznamovan je s stalno rastjo in spremembami
	o svetu govori s pojmi, ki opredeljujejo jasno določeno bistvo (esence), pri tem se uporablja abstraktne in univerzalne koncepte	o svetu govori s pojmi individualnega značaja, tako da uporablja konkretne, zgodovinske koncepte
Metoda	začne z abstraktno ravnjo in izvaja načela iz univerzalnih esenc	začne z izkušnjo in izvaja načela iz zbranih izkušenj
	primarno deduktivna	primarno induktivna
	zaključki bodo ostali za vedno isti	nekateri zaključki se bodo spremenili kot se spreminjajo empirične danosti
	zaključki so vedno zanesljivi, dokler je pravilna deduktivna logika	pušča prostor za nepopolnost, morebitne napake, je odprt za popravke; zaključki so toliko točni kot je trenutno razvidno, kljub vsemu so zadosti točni

Vpliv na življenja	se ukvarja s pomembnostjo abstraktne in univerzalne sfere se ukvarja z univerzalnostjo človeštva s tem, da izvaja načela iz fizične narave človeškega bitja je v skladu z avtoriteto in z vnaprej določenimi normami poudarek na dolžnosti in obveznosti, da se ponovno vzpostavi določeni red manjka integracija z veliki verskimi skrivnostmi in s kritično biblično usmeritvijo	se ukvarja z vplivom na konkretne partikularnosti zgodovinskega trenutka se ukvarja z zgodovinsko osebo v posebnih zgodovinskih okoliščinah oblikovanje norm je zgodovinsko pogojeno poudarek na odgovornosti in dejanjih primernih za spreminjanje časov globlje povezano s skrivnostmi vere in kritična uporaba Svetega pisma
Prednosti	jasno, preprosto, gotovo v svojem pogledu na resničnost in v svojih zaključkih, kaj storiti	spoštuje enkratnost osebe in posebnost zgodovinskih okoliščin poudarek na moralnem življenju kot nepopolnem ter s stalno potrebo po spreobnjenju
Slabosti	teži k avtoritarnosti v smislu, da želi imeti odgovore, ki veljajo za vse čase teži k dogmatičnosti v smislu, da želi imeti zadnjo besedo	teži k relativnosti v smislu, da je vse pogojeno teži k antinomnosti v smislu, da so vsi zakoni relativni

V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et Spes* je programsko nakazan premik od klasicističnega k modernemu pogledu na svet, ki spodbuja Cerkev, naj v spremenjenih okoliščinah razbira »znamenja časa«, saj »človeški rod prehaja od bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje« (GS 5). Koncilski dokumenti izžarevajo to spremembo, ko govori o pripravljenosti za

spremembe, ko kliče k stalni prenovi Cerkve, ko uporablja dinamično podobo za Cerkev kot »božje potujoče ljudstvo«, ko spodbuja dialog kot metodo poučevanja, ko v središče moralnega življenja postavi spreobrnjenje, ko poudari odprtost za preoblikovnaje dolgoletnih načel (Gula 1989, 34). Spremembo pogleda na svet je zaznati v družbenem nauku Cerkve, torej na področju družbene etike, medtem kot se cerkveno učiteljstvo na področju spolne etike tudi po koncilu oklepa starega klasicističnega okvirja. Tako nauk okrožnic papežev Pavla VI. in Janeza Pavla II. kot tudi Katekizma Katoliške cerkve iz leta 1993 temelji na tradicionalih temeljih naravnega prava. Kot primer poglejmo sodbo glede moralnosti umetne oploditve »in vitro«, ki jo podaja kongregacija za verski nauk leta 1987: »Postopek FIVET-e je treba presoditi v njem samem; dokončne moralne ocenitve tega postopka ni mogoče izvajajti niti iz celote zakonskega življenja, v katerega se postopek vključuje, niti iz zakonskih dejanj, ki mu morajo biti predhodna ali pa mu sledijo« (DonV II,5). Ne upošteva se konteksta dejanja, ampak dejanje samo v sebi.

Moralna teologija si prizadeva, da bi vključila v svojo prenovo prednosti modernega pogleda na svet, pri tem pa seveda ne sme prezreti trajnih vrednot, ki izhajajo iz tradicionalnega pogleda na svet. Seveda gre za notranjo napetost med dvema paradigmama, ki ju ni mogoče obeh hkrati istočastno upoštevati, prav tako pa ni mogoče nobene od njiju prezreti. »Sodobna moralna teologija želi ohraniti jasnost, konsistentnost in natančnost klasicističnega pogleda na svet, dasi istočasno spoštuje človekovo svobodno, enkratnost zgodovinske moralne situacije in nedokončni značaj moralnega življenja, ki jo ceni zgodovinski pogled na svet« (Gula 1989, 36). Na nek način obstaja dialektična napetost med obema pogledoma; vsekakor moralna teologija ne more slediti samo klasicističnemu pogledu na svet, prav tako mora biti pozorna, da ne bi zapadla v relativizem in subjektivizem.

Premik v metodi

Premik v metodi logično izhaja iz premika v pogledu na svet. Koncilska konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da je potrebno brati vprašanja sodobnega sveta »v luči evangelija in človeške izkušnje« (GS 46). Prednost ima torej induktivna metoda, ki začenja pri človeški izkušnji in vključuje v razmišljanje o človekovi moralnosti dognanja

različnih humanih ved. Več razumevanja moralna teologija daje razvojni, osebnostni in družbeni dimenziji človeške izkušnje. S tem pa je povezana tudi večja skromnost pri določanju moralnih norm, saj raste zavest o omejenosti človekovih spoznanj in o enkratnosti vsake situacije, v kateri se znajde moralni subjekt. To seveda vodi stran od nedvoumnih, jasnih in dokončnih odgovorov na različne moralne dileme, kar danes mnogi obžalujejo. Metoda iskanja moralne resnice vodi skozi *dialog*, v katerem se prepleta izkušnja moralne skupnosti. V dialog na področju moralnosti se vključujejo tudi pozitivne in humane znanosti, prav tako pa tudi neverujoči. Moralna teologija se ne zapira pred dognanji in izkušnjami zunanjega sveta, ampak v dialoškem pristopu kritično sprejema različne impulze, ki marsikdaj pretresajo tradicionalne poglede. Več o metodologiji bomo spregovorili v nadaljevanju.

Dogajanje ob okrožnici Humanae Vitae

Poleg koncila pa moralno teologijo v drugi polovici dvajsetega stoletja najbolj zaznamuje objava okrožnice *Humanae vitae* leta 1968. Z njo se je v marsičem odprla razpoka med učenjem cerkvenega učiteljstva in delovanjem vernikov. 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 (Rotter 1997, 19).

V ozadju te okrožnice je problematika vedno večjega naraščanja števila prebivalcev na Zemlji in vprašanje načrtovanja spočetij. Drugi vatikanski koncil je poudaril princip »odgovornega starševstva«, ni pa podal dokončnega stališča glede uporabe kontracepcijskih sredstev pri načrtovanju spočetij. Pred koncilom je veljalo stališče, ki ga je podal papež Pij XI. v okrožnici »Casti Connubii«, s katero je prepovedal umetne metode kontracepcije, dovolil pa vzdržnost v plodnih dneh. Isti nauk je ponovil njegov naslednik Pij XII. V času Drugega vatikanskega koncila so mnogi pričakovali, da bo tudi umetna kontracepcija dovoljena. Papež Janez XXIII. je ustanovil 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 bila mnenja, da je

tudi umetna kontracepcija s stališča katoliškega moralnega nauka lahko dopustna. 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 Wojtiłe, poznejšega papeža Janeza Pavla II., ki se je zavzemal za prepoved umetne kontracepcije, saj le-ta predstavlja nevarnost za popredmetenje spolnosti.[3] Papež Pavel VI. je 29. 7. 1968 objavil okrožnico *Humanae Vitae*, v kateri je prepovedal umetne metode kontracepcije, in sicer kot dejanja, ki so slaba sama v sebi (*intrinsece malum*), ne glede na okoliščine. Papež se pri tem sklicuje na kontinuiteto tradicionalnega nauka cerkvenega učiteljstva (nauk predhodnikov Pija XI in XII). 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.

Okrožnica je odprla široko razpravo znotraj Cerkve, pa tudi v širši javnosti. Razpravljati se je začelo o različnih vidikih: o naravnem moralnem zakonu, o pristojnosti cerkvenega učiteljstva, o vrednotenju človeške spolnosti, o dostojanstvu vesti, o položaju ženske v Cerkvi … Kritiki okrožnice *Humanae Vitae* so utemeljevali svojo kritiko: a) s premajhnim konsenzom znotraj Cerkve; b) z ozkim pojmovanjem naravnega zakona (iz narave namreč ni mogoče direktno razbrati smotra, npr. tudi hrana nima samo biološke funkcije, ampak tudi socialno …); c) z nedorečeno kompetenco Cerkvenega učiteljstva (obstaja namreč razlika med izjavami, ki se nanašajo neposredno na razodetje, in izjavami, ki upoštevajo določena empirična dejstva, ki se skozi čas spreminjajo).

Do okrožnice se je opredelilo tudi štirideset škofovskih konferenc po vsem svetu (Aud 1990). V glavnem so želeli vernike pomiriti in so dodali razlago nauka okrožnice. Zelo značilna je interpretacija nemške škofovske konference, ki v *Königsteiner Erklärung*

---

[3] Človek bi namreč na ta način preprečil Bogu njegova stvariteljska dejanja. Človek je orodje v rokah Boga in po združenju moža in žene Bog ustvarja človeške duše.

pravi, da je vsak katoličan postavljen pred zahtevo, da sprejme papežev nauk. Potem pa nadaljuje, da mnogi verni ne delijo istega prepričanja s papežem. »*Kdor verjame, da se sme v svoji zasebni teoriji in praksi odmakniti od nekega ne nezmotljivega učenja cerkvenega učiteljstva – tak primer je načelno možen – se mora stvarno in samokritično v svoji vesti vprašati, če lahko tako prepričanje opraviči pred Bogom.«* Nadalje govori o tem, da se je posameznik dolžan odgovorno odločiti v svoji vesti, da ne sme podleči subjektivizmu ali pa samovolji, da se mora z vso resnostjo pretehtati svoj položaj in se pred Bogom odgovorno odločiti.

3.2 DRUŽBENI KONTEKST

Pretresi pa se niso dogajali samo znotraj Cerkve, ampak tudi v širšem družbenem kontekstu. V marsičem je prišlo do krize etike nasploh. To krizo zaznamujejo pojav sekularizacije, moralni relativizem in etični pluralizem.

Sekularizacija – izguba transcendence

Beseda *sekularizacija* prihaja iz latinske besede *saeculum*, ki pomeni *časni (zemeljski) svet,* v nasprotju z večnostjo. Pojem označuje različne pojave, vsem pa je skupno, da pomeni proces sekularizacije prehod iz družbe, ki je temeljila na religioznih temeljih, v laično družbo, ki temelji na avtonomiji človeka in sveta. Proces se začne z razsvetljenstvom in se radikalno uvede s francosko revolucijo 1789, ko država podržavi cerkveno premoženje in časti (kar imenujejo *sécularisation).* Cerkev je ločena od države in nima več neposrednega vpliva na javno življenje. Politika je stvar posvetne oblasti. Vzpostavi se ločitev med religiozno in posvetno sfero, ki postane konstitutivna za sodobno evropsko laično državo.[4]

[4] Tudi Združene države Amerike so od svoje ustave iz leta 1776 sekularna država, vendar se pri njih ateizem ni razmahnil na tak način kot v Evropi. Religioznost in verska svoboda sta pojmovani kot vrednoti, ki sta za družbo konstitutivni. Zato je ameriška družba omogočila ustanovitev in razmah različnih

Izvor sekularizacije lahko najdemo tudi v zgodovinskih okoliščinah v Evropi ob razkolu v zahodni Cerkvi in množitvi različnih cerkvenih skupnosti (katoličani, luterani, kalvinisti, anglikanci). Spodmaknjen je bil skupni moralni temelj, ki bi povezoval celotno družbe. Še več, različnost veroizpovedi je bila vzrok številnih vojn (med drugim tudi *tridesetletne vojne* 1618–1648). Izhod iz teh napetosti so različni misleci (John Locke, Voltaire) videli v tem, da se loči med javno in zasebno sfero delovanja ter da mora biti temelj za sožitje v laični družbi načelo strpnosti. Javno življenje naj vodi politika, medtem ko je religija zgolj zasebna zadeva. Religija torej nima več vloge povezovalnega elementa v družbi.

Razsvetljenski misleci so zato iskali nov temelj za moralo, ki se ne bo opiral na vero. V 17. stoletju je na nove zahteve odgovoril nizozemski teolog in pravnik *Hugo Grotius* (1583–1645) z znamenito formulo »etsi Deus non daretur – kakor da Boga ne bi bilo«. V svetu, kjer morale ni več mogoče utemeljiti na veri v Boga, je želel utemeljiti moralo na *človeški naravi in razumu*, ki to naravo proučuje. S tem je postavil temelje *laični etiki,* ki utemeljuje 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 tudi božja volja: moralni zakoni so podaljšek naravnih (fizikalnih) zakonov, ki jih je odkrila znanost in Bog razuma je garant teh zakonov. Tako je v 17. stoletju intelektualno gospodoval Evropi Newtnov deistični pogled na svet.

Dva temeljna vidika sekularizacije sta *avtonomija misli in načina življenja* (osvoboditev izpod religioznih in metafizičnih okvirjev) in 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 elementov sekularizacije prav napadanje krščanstva in njene morale (krščanska morala naj bi bila vir frustracij in negativnih

cerkvenih skupnosti. Tudi nimajo Američani problemov s priznanjem zgodovinske vrednosti krščanstva za njihovo kulturo, v nasprotju z Evropejci ob sprejemanju skupne ustavne pogodbe.

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 zasebna zadeva.

Francoski filozof *Marcel Gauchet* (1946–) 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. Sprejeti islam ni samo neka zasebna zadeva, ampak pomeni sprejeti določen družbeni red.

Najvidnejši predstavnik laične etike, ki se je razvila v novem veku, je prav gotovo *Immanuel Kant* (1724-1804). Za Kanta je izvor moralnosti *razum*, ki se mu ni potrebno sklicevati na kakšno še bolj temeljno avtoriteto. Kant je prepričan, da 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 ljudi. Hotel se je izogniti nevarnosti relativizma zaradi pluralnosti krščanskih veroizpovedi in postaviti temelj, ki bi bil univerzalno zavezujoč. V drugi polovici 19. stoletja pride do krize ideje univerzalnega razuma. Do tega privede razvoj etnoloških raziskav ter spoznavanja in novega ovrednotenja neevropskih kultur. K pretresu prispeva predvsem nova veda – sociologija (*Auguste Comte, Émile Durckheim*). Sociološka

interpretacija morale pravi, da je moralna vrednost relativna, da se spreminja glede na družbeni kontekst.

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 pooseblja): kar je bilo pri prvotnih ljudstvih *drugačno* od evropske kulture, se je pojmovalo kot nižje razvito v primerjavi s pravo podobo človeka in pravilnim moralnim vedenje, ki sta ga učila vera in/ali zdrav razum.

V sredini 19. stoletja se je položaj precej spremenil. Kultura, ki ne ustreza evropskemu modelu, zaradi tega ni niti nemoralna niti nerazvita – je preprosto *druga* kultura. Začenja se razmišljati, da ne obstaja skupno merilo, po katerem bi lahko merili različne uresničitve človeštva. Začne se dvomiti v pojem *človeške narave,* ki naj bi bila smo pojmovanje človeka znotraj določenega (evropskega) zornega kota, ne pa nekaj univerzalnega in obče sprejemljivega. V resnici 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 seboj; namesto idealnega moralnega univerzuma imamo mnogo avtonomnih moralnih svetov, ki ima vsak svojo veljavo (med njimi naj bi vladala načelna enakovrednost). Vse bolj se je razvijala zavest kulturnega pluralizma in posledično tudi etičnega 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 pravi, da je edini kriterij odločanja *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. Ni nobene odgovornosti do družbe, saj so pomembne samo posameznikove želje.

Utilitaristična etika pravi, da je kriterij za etično odločitev *največja korist*. Dobro je tisto, kar prinaša največ koristi za največ ljudi v družbi. 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 pravi, da je odločilni kriterij *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

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 (Pessina 1999, 66-70).

Zgodovina pozna različne etične teorije, različne načine utemeljevanja, da bi podkrepile, kaj je dobro za človeka. Poznamo različne pristope: deontološki, teleološki, metafizični, transcendentalni … Vsak izmed njih zagovarja, da je njihova pot najbolj pravilna, vendar 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, sovpada 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 relevanco le še neka proceduralna etika – država naj bi bila etično »nevtralna«. Vemo pa, da to ni povsem mogoče. Ni »nevtralne« etike – etično prepričanje, ki zagovarja tako stališče, postavlja na piedestal absolutno svobodo brez odgovornosti in solidarnosti. V ozadju take miselnosti so ekonomski interesi, ki želijo kritično etično misel razvrednotiti, da bi lahko nemoteno izven vsake 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 …). Gre za odmik od sekulariziranega človeka, ki se želi izkoreniniti iz vsake določenosti. Vendar 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 zunanjih vplivov udejaniti svojo voljo.

Danes smo priče novi »vrnitvi k naravi«. Predvsem zavest ekologije je tista, ki človeka spet bolj umešča v naravni red. Na začetku novega veka je Descartes človeka kot *res cogitans* povzdignil nad celotno naravo (*res extensa*), ki je dana človeku, da z njo razpolaga (popredmetenje naravnega sveta). Posledice takšnega pogleda na svet so pokazale svoj negativni obraz sredi 20. stoletja (atomsko orožje, onesnaževanje …). Človek se spet čedalje bolj zaveda, da je del naravnega sveta, želi živeti čimbolj »v harmoniji z naravo«, išče izdelke, ki so »bio«, »eko«, »naravni«.

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. Spet so popularni tradicionalni plesi, iščejo se specifične značilnosti posameznih kultur. Večja je naklonjenost različnim oblikam etno glasbe. Današnji človek se noče izgubiti v univerzalnosti neke (ameriške) svetovne kulture. Tradicija torej spet pridobiva na pomenu.

Prav tako pa mnogi govorijo tudi o »vrnitvi religije«. Ne gre v prvi meri za porast znotraj tradicionalnih verskih skupnostih, ampak za opazen splošni trend zanimanja za duhovnost. Človek tudi danes išče odgovore na temeljna vprašanja in pri tem ni več tako zaprt za religioznost. Tudi mnogi vrhunski intelektualci so zelo dovzetni za razne oblike novih duhovnih gibanj in ezoterike.

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 zagovarjajo vrednost vsakega življenja – tako rastlin kot živali – in zahtevajo njihovo spoštovanje, po drugi strani pa dovoljujejo, da se prekine človeško življenje v začetnem obdobju 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. Na nek način gre za človeka plitkih korenin, »šibke identitete«, ki si želi novih izkušenj, ne išče pa nekega globljega temelja.

4. Moralna teologija znotraj sodobnega pluralnega konteksta

4.1 Specifičnost moralne resnice

Metaetika in normativna etika

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 moralna načela in norme, s katerimi se sooča človekova vest pri iskanju in odločanju za dobro.

Povedali smo že, da etično razmišljanje in delovanje predpostavlja, da je človeško življenje smiselno, da torej ni vseeno, kako se nekdo odloči. Človek se odloči na podlagi določenih kriterijev, če ne se želi popolnoma prepusti naključju (ampak tudi prepustitev naključju bi bila neke vrste odločitev). Vendar pa je tudi izbira kriterijev, po katerih se odloča, že spet izbira. Tako konkretni kriteriji vodijo vedno globlje k temeljnim vprašanjem o smislu človeškega življenja; vodijo do zadnjega kriterija, ki ne potrebuje nobene globlje utemeljitve. Samo na podlagi tega zadnjega kriterija je smiselno govoriti o morali.

Glagol *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 moralno dobra izbira. Hipotetična dolžnost ni sposobna opravičiti odločitve, če le-ta nima pravega namena. 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, ki predstavlja temelj vseh odločitev. Druga raven pa je raven konkretnih moralnih norm – *normativna etika*, ki zapoveduje, kako konkretno udejaniti zadnji smisel bivanja v konkretnih odločitvah. Do veliko nesporazumov prihaja prav zaradi mešanja teh dveh ravni. Ko govorimo o »krščanski morali«, se poskuša dostikrat razširiti absolutni in nespremenljivi značaj temeljnih načel 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 dobro in se za to tudi odločiti. Okrožnica *Sijaj resnice* vseskozi opozarja, da danes prestavljajo veliko nevarnost 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 nravna 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 se zavedamo, da ima moralna resnica svojo specifičnost (Demmer 1995, 6-8).

Poglejmo si različna pojmovanja resnice:

a) *Empirična (znanstvena) resnica*: *resnica dejstva* – veljavnost resnice se dokazuje s poizkusom in opazovanjem (npr. medicina); empirična resnica se oblikuje na podlagi opazovanja in analize določenega pojava, iz konkretnega primera (indukcija) se postavi občo teorijo, ki se jo preverja in dokazuje z nadaljnjimi poskusi; empirična resnica predpostavlja, da v enakih pogojih z uporabo enakih elementov pridemo do enakega rezultata; resnica velja, dokler teorija ni ovržena s konkretnim empiričnim poskusom.

b) *Zgodovinska resnica* – ob upoštevanju različnih dokumentov in zornih kotov rekonstruiramo resnico, pri tem pa nikoli ni mogoče 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, npr. da svet je, da Bog je, da jaz sem.

d) *Moralna resnica* – ni samo resnica o dejstvih, niti ne samo o interpretaciji, niti ne gre le za spekulacijo, marveč 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 udejanjiti. Človek s tem uresniči ali pa izgubi samega sebe. Z moralnim delovanjem človek uresničuje sebe in dosega cilj svojega življenja. Moralna resnica ni metafizična resnica, ni teoretično spoznanje, ampak je praktična resnica, ki človeka zavezuje.

Tomaž Akvinski

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.

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 naravnanost*. Gre torej za nekaj spontanega, kar je položeno v življenje vsakega človeka, saj si 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 izpopolnjenjem 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 njegovem notranjem namenu, šele potem v *pravilnosti* konkretnega dejanja.

Pogled Tomaža Akvinskega ima določeno religiozno in metafizično podlago. Seveda ima svojo veljavo tudi še danes, vendar so zelo jasno razvidne tudi meje takšnega pogleda.

Proceduralna etika (etika diskurza)

V sodobni demokratični in pluralni družbi imamo množtvo različnih pogledov na človeka, ki so si med seboj nasprotujoči. Postavlja se vprašanje, kako priti do ene resnice? Aristotel in Tomaž sta delovala v homogenem okolju, kjer je ostajalo soglasje o temeljnih resnicah življenja. Danes pa je situacija povsem drugačna. Ne samo, da ni več trdnih okvirjev krščanske družbe, ampak 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 moralnih prepričanj – 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). Etika prepričanja temelji na osebnem prepričanju subjekta, kaj je zanj 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 (Brugues 2004, 22–23). 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 svojim lastnim prepričanjem in med odgovornostmi za skupnost. Proceduralna etika teži k temu, da se posameznik v taki krizni situaciji odloči za etiko odgovornosti, ki ji ne gre v prvi vrsti za to, 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), ki ima za cilj skupni konsenz, do katerega bi prišli po razumni poti procedure. Tudi na področje etike se uvaja demokratični diskurz. Teoretiki etike diskurza so prepričani, da etika ne potrebuje metafizične utemeljitve, ampak njen temelj predstavlja razumna komunikacija med vsemi udeleženci. Osnova je, da ni vseeno, kako se 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 metainstitucijo: jezik je tista osnova, na podlagi katere lahko pridemo do 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 na področje etike.

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 krog 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. Potrebno je poslušati drugega, tudi če se z njegovim prepričanjem ne strinjam. Argumentirati pomeni predstaviti celoten spekter predpostavk, na katerem temelji posameznikovo stališče.

Etika diskurza ne pozna nikakršnega sklicevanja na kakršnokoli *avtoriteto* izven skupnosti (ni prostora za neko višje »učiteljstvo«). Vendar, ali je to realno sploh mogoče? Po eni strani se zavrača tradicionalne avtoritete, npr. cerkveno učiteljstvo, po drugi strani pa se ustanavlja *etične komisije*, katerim družba daje določena pooblastila, jim podeljuje avtoriteto za oblikovanje stališč na določenih področjih. Ne gre pa pozabiti na vlogo *medijev* pri oblikovanju etičnega prepričanja posameznikov danes.

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. Pravzaprav govorimo o prehodnem značaju moralne resnice.

Kritika etike diskurza

Etika diskurza odgovarja na duh časa, opira se na splošno sprejetost 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, saj 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 naknadno 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, saj naj bi bila 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 v družbi obstaja tihi konsenz o temeljnih vrednotah (enakost, strpnost, odgovornost …), 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 igra*, ki si jih postavlja. Za zagotovitev absolutnosti 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 zgolj 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. Vendar 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. Janez Pavel II. svari pred novimi oblikami zanikanja človekovih pravic: »*Po razpadu ideologij v mnogih deželah, ki so povezovale 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 državljanskemu sožitju odvzame sleherno trdno nravno oporišče, še več, oropa ga priznavanja resnice*« (VS 101). Okrožnica nadaljuje, da če ni nobene zadnje resnice, potem je mogoče javno delovanje zlorabljati. 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 nravni nauk prav gotovo*

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

4.2 METODOLOGIJA MORALNE TEOLOGIJE

Tradicionalni pristop: 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 črpa iz dveh virov: 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« (Schallenberg 2005, 15).

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 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.

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 teologije 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 povezavo 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« (Chiavacci 1996, 5).

Štiri področja virov moralnega spoznanja (Bretzke)

Ameriški jezuit James T. Bretzke predlaga model štirih virov moralnega spoznanja (2004, 9–41). Avtor poudarja, da morala ni matematika, da gre za mnogo bolj kompleksno področje, kje ni mogoče z vso natančnostjo vedno aplicirati ista splošna načela. Kadar govorimo o objektivni plati moralnosti in o objektivnem moralnem redu, potem mislimo na to, kako je neko dejanje videno Božjih očeh. »Težava za nas je, da to, kar mi vidimo, ni vedno popolnoma enako tistemu, kar vidi Bog, zato je potrebno razločevati previdno in razmisliti o tem, kar pojmujemo za objektivno moralno« (Bretzke 2004, 10–11). Cerkev je v službi objektivne resnice, vendar le-ta ni ustvarjena znotraj Cerkve; Cerkev ne poseduje objektivne moralne resnice. Zgodovina nas uči, da je bila Cerkve prepričana v objektivno resnico glede določenih dejanj, kot so npr. suženjstvo, mučenje, smrtna kazen, za katere smo danes prepričani, da so moralno nesprejemljiva.

Biti učenec

Za izhodišče svojega modela vzame Bretzke odlomek iz Matejevega evangelija:

> *Nekdo je stopil k njemu in rekel: »Učitelj, kaj naj dobrega storim, da prejmem večno življenje?« Dejal mu je: »Kaj me sprašuješ o dobrem? Samo eden je dober. Če pa hočeš priti v življenje, izpolnjuj zapovedi!« »Katere?« mu je rekel. Jezus je dejal: »Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem! Spoštuj očeta in mater! in Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe!« Mladenič mu je rekel: »Vse to sem izpolnjeval; kaj mi še manjka?« Jezus mu je rekel: »Če hočeš biti popoln, pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih. Nato pridi in hôdi za menoj!« Ko je mladenič slišal to besedo, je žalosten odšel; imel je namreč veliko premoženje. (Mt 19,16–22)*

Mladenič pride k Jezusu in ga sprašuje po tem, kaj naj *dobrega* stori. Jezus odgovori, da je edini vir dobrega Bog, zato moralnost ni v prvi meri delanje pravih stvari in izogibanje slabih stvari, ampak biti v pravem odnosu z Bogom, z božjimi otroci in z vsem stvarstvom.

Naslednja ključna beseda so *zapovedi*. Zapovedi niso breme ljudem, ki bi omejevalo njihovo svobodo, ampak so božji dar človeku zato, da bi lahko zares živel v svobodi in ljubezni. Izraelskemu ljudstvu so bile podarjene na poti iz suženjstva v svobodo in pomenijo predvsem znamenje božje zaveze z ljudstvom. Zapovedi pa seveda tudi povejo, kaj naj človek naredi in česa ne sme storiti; vsebujejo torej normativni značaj moralnega življenja. Gre torej za »določene moralne standarde, ki nam pomagajo usmerjati naše individualne odločitve in nam tako pomagajo, da rastemo v našem moralnem značaju« (Bretzke 2004, 13). Potrebno je torej sprejeti določene moralne dolžnosti (*deontologija*).

Jezus pa se ne ustavlja pri izpolnjevanju zapovedi, ampak gre dalje. Če hočeš *biti popoln* … Grški izraz je *teleios,* kar pomeni celovitost, harmonijo in ima za podlago hebrejsko pojmovanje izraza *shalom,* kar pomeni mir, pa tudi celovitost, harmonijo, zdravje, popolnost. Grški in hebrejski izraz sta podpirata moralno teorijo *teleologije*, ki poudarja

pomen moralne rasti, značaja in kreposti. Ni potrebno samo spolnjevati zapovedi, ampak rasti in se razvijati v moralno značajnega človeka. Stremimo proti cilju »biti popoln«, čeprav vemo, da ga ne bomo nikoli v polnosti dosegli. Pomembno je, da podobno kot glasbeniki, ki morajo vaditi celo življenje in se izpopolnjevati, tudi vsakdo izmed nas na moralne področju vloži vse svoje moči, da bi postal »moralni virtuoz«.

»Pojdi, prodaj, kar imaš!« Na prvi pogled se zdi, da Jezus mladeniču daje zelo težko zapoved, vendar ga Jezus pravzaprav povabi, mu predstavi osebno poslanstvo. Krščansko moralno življenje naj bi razumeli kot poslanstvo, ki ga prejmemo od Boga. Jezus mladeniča vabi, da se odpove bogastvu in s tem postane nenavezan na materialne stvari, hkrati pa ga povabi, da premoženje razdeli ubogim. Skrb za uboge je ključna tema evangelija in bi moral biti tudi osrednji poudarek krščanske morale (»prednostna izbira za uboge«). Pravo ljubezen je potrebno pokazati v konkretnih dejanjih in ne samo v besedah.

Z besedami »Hodi za menoj!« Jezus povabi mladeniča, da bi postal njegov učenec. Biti učenec in ne le delati pravilna dejanja je resnično ključ do krščanskega moralnega življenja. Kako naj danes živimo ta poklic biti Jezusov učenec? »Povezovati ideal med evangeljsko vizijo moralnega življenja in konkretno resničnostjo našega sveta je pravzaprav to, kar je konec koncev naloga vse moralne teologije« (Bretzke 2004, 16).

Sprememba paradigme

Bretzke je prepričan, da ne obstaja samo en možen pristop na področju moralne teologije danes. Pravi, da je vsebina različnih pristopov v marsičem odvisna od paradigme, na kateri sloni. Paradigma ne prestavlja celotne resničnosti, ampak ne nek dober model, ki skuša razložiti določeno danost in nam daje relevantne podatke. Paradigma ne ustvarja resničnosti, ampak jo samo razlaga. Včasih pride do preobrata paradigme zaradi novih spoznanj (npr. iz Ptolomejega pojmovanja vesolja v Galilejevo pojmovanje vesolja). Dokler nek model funkcionira in opravlja svojo nalogo razlage, ostaja nespremenljiv. Če pa pridejo na dan nove informacije, novi podatki, potem pa je

potrebno paradigmo prilagoditi oz. spremeniti. Gre za novo paradigmo in ne za novo resničnost (Zemlja se je tudi pred odkritjem Galileja vrtela okrog Sonca).

Na področju moralne teologije smo priče ukvarjanju s kompleksno resničnostjo, ki se ji bližamo z različnimi pristopi. Nobena razlaga, nobena paradigma v polnosti ne izčrpa resničnosti, vedno so možni popravki, izboljšave; novi podatki na novo osvetlijo resničnost. »Nobena paradigma ali model ne izčrpa vsega, kar se da povedati o naravi moralnosti in o moralnem življenju« (Bretzke 2004, 18). Modeli lahko soobstajajo drug ob drugem (komplementarnost), medtem ko paradigme težijo k dominantni poziciji in preseganju dosedanje paradigme. Izberemo torej tisto paradigmo, za katero smo prepričani, da na najboljši in najbolj celovit način osvetli elemente, ki so pomembni za moralno življenje. Ob tem Bretzke spominja, da je sprememba moralne paradigme dolgotrajen proces, ki ne poteka brez določenih napetosti in konfliktov.

Štiri področja virov

Kako priti do odločitve, katera paradigma je dobra za moralno teologijo? Bretzke se nasloni na protestantskega teologa Jamesa Gustafsona in predlaga model štirih področji, ki se med seboj prekrivajo in vplivajo drug na drugega: Sveto pismo, tradicija, razumska refleksija o normativni človeškosti in človeška izkušnja. Področje človeške izkušnje za Bretzkeja ne pokriva samo osebne izkušnje, ampak tudi področje naravoslovnih in humanističnih ved, ki nam odkrivajo, kdo je človek. Ta štiri področja se oblikujejo ob dveh glavnih oseh: prvo os (Sveto pismo – tradicija) imenuje »sveta zahteva (sacred claim)«, medtem ko os človeške izkušnje in normativne človeškosti imenuje »racionalna zahteva (rational claim)«. Pri metodologiji bomo sledili okvirju, ki ga predlaga Bretzke, dodali pa bomo tudi svoje elemente in spoznanja.

Področje Svetega pisma

Sveto pismo je temeljna knjiga za življenje kristjana, saj se v njem srečujemo z božjim razodetjem, vendar pa Sveto pismo ni priročnik moralne teologije. Za pravilno interpretacijo Svetega pisma v moralni teologiji je potrebno upoštevati dve stvari. 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 vključuje tudi druga področja (tradicijo, razum, izkušnjo), da bi prišli do odgovorov glede sodobnih moralni dilem.

Eden od glavnih problemov je *jezik*, saj se govorica Svetega pisma v marsičem razlikuje od sodobne govorice. Razlika v jeziku je ključni problem, ki se ga marsikdaj spregleda pri sklicevanju na Sveto pismo v moralni teologiji. Potrebna je *hermenevtika*, ki postavi most med zgodovinskim trenutkom in sedanjostjo ter najde pravilni pomen določenega besedila.

Nauk Svetega pisma je zgodovinsko, kulturno in družbeno pogojen. Živimo v drugačnih razmerah, zato ni nujno, da je tisto, kar je bila etična norma v določeni knjigi Svetega pisma, tudi za nas danes še zavezujoča. Podrejenost žene možu, kot je predstavljena v Gal 3,18–4,1 in Ef 5,22–6,9, je odsev takratne patriarhalne družbe in za sodoben odnos med možem in ženo ni več normativna.

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«. Mnogi drugače verujoči in neverujoči sprejemajo temeljne evangeljske vrednote za svoja življenjska vodila. Vse to kaže na to, da človek spoznava v temeljnih evangeljskih zahtevah nekaj, kar je navzoče v njegovi notranjosti kot vodilo za moralno življenje.

Področje Svetega pisma je tesno povezano s področjem tradicije, saj je pravzaprav skupnost verujočih tista, ki je postavila kanon Svetega pisma. Prav tako se interpretacija Svetega pisma dogaja v skupnosti verujočih skozi zgodovino.

Področje tradicije

S pojmom tradicije označujemo nauk cerkvenih očetov, pa tudi nauk cerkvenega učiteljstva, modrost celotne krščanske skupnosti in zgled svetih mož in žena. Ne gre torej samo za besedila, ampak predvsem za živi zgled ljudi, ki so živeli iz vere. Prav tako tradicija ni samo nekaj iz daljne preteklosti, ampak ima tudi svojo prihodnost, saj bomo mi, ki živimo danes, ustvarili določeno izročilo za naše zanamce. Tradicija je torej nekaj živega, dinamičnega, nekaj, kar se prenaša iz roda v rod in oblikuje identiteto skupnosti. Skupnost se ne samo hrani od tradicije, ampak tudi bogati tradicijo s prečiščevanjem, s svojimi novimi dognanji, novimi argumenti. Zato je potrebno tudi tradicijo – podobno kot Sveto pismo – vedno znova znotraj verske skupnosti na novo prevajati, prebirati in interpretirati v sodobno okolje. Pomembno je, da ne zanemarjamo svoje lastne tradicije, da črpamo iz nje, da pa se seveda zavedamo tudi zgodovinskih okvirjev, v katerih se je določeno izročilo oblikovalo.

Področje človeške izkušnje

Gre za področje, ki ga je najtežje na kratko opisati. Kot smo povedali že na začetku je moralna teologija dostikrat zanemarjala to področje človekove izkušnje in ustvarjala določene sisteme, ki so bili daleč od realnega sveta. Povedali smo, da bomo prav izkušnjo vzeli kot izhodišče za naše razmišljanje o moralnosti v kontekstu krščanskega razodetja. Izkušnja poudarja afektivno, emocionalno, intuitivno in imaginativno stran osebnosti; ti vidiki so ključni za celostno razumevanje moralnega življenja. Paziti je potrebno, da ne bi zapadli v subjektivizem, kjer bi poveličevali samo lastno izkušnjo, ampak se je potrebno odpreti tudi bogastvu izkušenj drugih ljudi. Tudi v Cerkvi je potrebo upoštevati izkušnje konkretnih ljudi na določenih področjih, jim prisluhniti (npr. zakonci, mladi).

Na tem področju je ključna vloga različnih znanosti, ki nam osvetlijo določene izkušnje in jih poskušajo objektivno opredeliti. Moralna teologija se mora ozirati na dosežke sodobnih znanosti in v *interdisciplinarnem* dialogu upoštevati določena dejstva pri ustvarjanju moralnih sodb. Ob tem se seveda lahko določena spoznanja iz preteklosti postavijo pod vprašaj (soočenje s področjem tradicije). »Sposobnost spoznati potrebo po ponovnem pregledu in pogum za spoprijetje s tem je velika metodološka

moč/prednost in *ne* šibkost. Taka vrsta napredovanja, nujni ponovni pregled je preprosto del kompleksnosti moralnega sveta« (Bretzke 2004, 27).

Moralna teologija se torej 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. V dialogu z ostalimi znanostmi pa se zaveda svoje lastne metode in ne podlega neopozitivističnim težnjam določenih znanstvenih dognanj: *»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 nravnosti 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)

Humanistične 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 humanističnimi vedami, se bogati z njihovimi spoznanji in ta spoznanja v marsičem zaznamujejo stališča moralne teologije, saj nam omogočajo, da 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 humanističnimi 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 da nimajo neke absolutne vrednosti. Gre za drugačne znanstvene metode kot so značilne 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 določenih 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 humanistične 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 humanističnih 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 nravnih norm. Evangelij je tisti, ki odkriva celotno resnico o človeku in o njegovi nravni pot ...«* (VS 112)

Področje človekove izkušnje je torej potrebno soočiti z ostalimi področji (Sveto pismo, tradicija, normativni razum), da bi prišli do zaključka, kaj je za človeka dobro.

Področje razumske refleksije o normativni človeškosti

To področje se ukvarja z razumevanje, kaj pomeni biti človeška oseba. Tega ne moremo ugotoviti z natančno analizo genskega materiala. Sprašujemo se, kaj je tisto, kar pospešuje pristno človeškost. »Ta proces seveda potrebuje čas in pogost vsebuje veliko konfliktov in zmede preden pridemo do splošnega strinjanja o tem, kaj določa 'normativno človeškost' v specifičnem trenutku« (Bretzke 2004, 28). Normativnost na področju moralnosti izhaja iz razumske refleksije o človeški izkušnji; z normativnostjo pa postavimo določene zavezujoče moralne standarde, ki vplivajo na človeško izkušnjo. Obstaja torej interakcija med človeško izkušnjo in razumsko refleksijo, ki predstavlja os »racionalne zahteve« znotraj mreže štirih področij virov moralnega spoznanja.

V tradiciji katoliške moralne teologije se je oblikovala teorija o naravnem moralnem zakonu, ki temelji prav na razumski refleksiji o človeški naravi in njeni normativnosti. Več o tem bomo govorili v naslednjih poglavjih. Pri razumski refleksiji je nevarnost, da

zapademo v abstraktno razmišljanje o človeku, zato je pomembno, da smo stalno soočeni tudi z njegovo konkretno izkušnjo. Vsako razumsko razmišljanje se mora potrditi v konkretni izkušnji; obstaja torej dialektičen odnos med človeško izkušnjo in našim razumevanje tega, kar je normativno za naše vedenje.

Uporaba štirih virov

Iz povedanega sledi, da je moralna teologija kompleksna disciplina in da ni mogoče na enostaven način izluščiti, kaj je dobro. Upoštevati je potrebno vsa štiri področja, ki se med seboj prepletajo, so včasih tudi v medsebojni napetosti in konfliktu. Bretzke predlaga pet osnovnih vprašanj, na katera moramo odgovoriti:

1. Kaj bomo uporabili s tega ali onega področja in zakaj?
2. Kaj bomo ignorirali od vsebine določenega področja in zakaj?
3. Kaj bomo zavrgli s posameznega področja in zakaj?
4. Kaj je reinterpretirano z danega področja in zakaj?
5. Kaj je odločilno, če pridejo viri z različnih področij v konflikt, in zakaj?

Potem, ko smo pogledali na vsa področja virov moralnosti, in se odločili, kaj bomo uporabili, kaj bomo ignorirali, kaj bomo zavrgli in kaj reinterpretirali, se moramo vprašati, kaj nam na koncu pomaga, da naredimo partikularno sodbo, ko pridejo elementi posameznih področij med seboj v konflikt. Os »svete zahteve« bo odgovorila na vprašanje, kaj je normativno v razumevanju vernika in verske skupnosti na podlagi Svetega pisma in izročila; podobno bo os »racionalne zahteve« pokazala na to, kaj je normativno človeško na podlagi človeške izkušnje in razumske refleksije. Potrebno je upoštevati obe osi. Moralna teologija se ne more ustavljati samo pri osi »svete zahteve«, saj je marsikakšna vsebina v Svetem pismu zgodovinsko in kulturno pogojena in je potrebna reinterpretacije (npr. vloga ženske v 1 Tim 2,11–15). Če se moralna teologija ne želi zapirati v geto, potem mora biti stalno odprta za dialog z zunanjim svetom, kar pomeni, da moramo upoštevati tudi os »racionalno zahteve«. Pomembno je, da se vedno upošteva vsa štiri področja in da se ne daje enemu prevelikega

poudarka. Bretzke predlaga, da ima ključno vlogo v krščanski etiki v smislu *norma normans non normata (norma norm, ki ni normirana)* oseba Jezusa Kristusa, ki je odločilna pri naši moralni presoji. »Če je naša etika in moralna teologija resnično krščanska, potem mora biti vsaka norma, sodba in zaključek podrejen našemu razumevanju Jezusa Kristusa in njegovemu evangeljskemu oznanilu« (Bretzke 2004, 34).

4.3 POSLANSTVO 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« (Römelt 1996, 12), 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« (1996, 12). 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 etično dostojanstvo človeka. Vsak človek je poklican, da prevzame osebno odgovornost znotraj sveta, v katerem živi.

2. poglavje: Posebnost krščanske morale

Literatura:

1. Auer, Alfons. 1984. *Autonome moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos.
2. Bastianel, Sergio. 1994. Specificità della morale cristiana. 3. izd. 1271–1278. Milano.
3. Chiavacci, Enrico. 1996. *Invito alla teologia morale*. 2. izd. Brescia: Queriniana.
4. Chiodi, Maurizio. 2001. *Morale Fondamentale*. Casale Monferrato: Piemme.
5. Demmer, Klaus. 1995. *Seguire le orme di Cristo: Corso di Teologia Morale Fondamentale*. Roma: PUG.
6. Demmer, Klaus. 1999. *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg: Herder.
7. Fuchs, Josef. 1970. *Esiste una morale cristiana?* Roma-Brescia.
7. Gatti, Guido. 2001. *Manuale di teologia morale*. Torino: Elledici.
8. MacNamara, Vincent. 2006. *Approaching Christian Morality.* V: Patrick Hannon, ur. *Moral Theology: A Reader.* 82-86. Dublin: Veritas.
8. Moltmann, Jürgen. 1969. *Theologie der Hoffnung*. München: Chr. Kaiser.
9. Schnackenburg, Rudolf. 1989. *Il messaggio morale del Nuovo Testamento: Volume I: Da Gesù alla chiesa primitiva*. Brescia: Paideia.
10. Stoeckle, Bernhard. 1974. *Grenzen der autonomen Moral*. München: Kösel.
11. Zuccaro, Cataldo. 1999. *Morale fondamentale*. Bologna: EDB.

1. Posebnost krščanske morale

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 ni samo nosilec nove morale, ampak predstavlja predvsem novega človeka. Novost krščanske morale ne obstaja v oblikovanju nekih specifičnih norm, ampak v preustvarjenju človeka v Kristusu (Chiodi 2001,).

Moralna teologija si je po Drugem vatikanskem koncilu prizadevala, da bi utemeljila krščansko moralo v Kristusu. Načini te utemeljitve so bili zelo različni. Različni moralni teologi pridejo pri sklicevanju na isto formalno načelo (»Kristus je norma krščanske etike«) do različnih razlag. Tako je potrebno bolj določiti, kaj pomeni osrednja vloga Jezusa

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?

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 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 glede tega, kakšen vpliv ima krščanska vera na vsebino konkretnih zapovedi.

1.1 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 poveličanje, ne da bi pri tem zanikal naravne strukture človeka oz. mu postavljal 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 s 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 dobrostjo stvarstva, ki nikoli ni bila izbrisana. Greh ni povsem izničil izvorne dobrosti stvarstva; stvarstvo je sicer ranjeno zaradi greha, vendar lahko človek tudi znotraj tega stvarstva z razumom odkriva, kaj je prvotni Božji načrt zanj. Vsak človek lahko s pomočjo razuma odkriva, 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 krščenem) deluje postava greha, ki ga usmerja k slabemu; v vsakem človeku pa deluje tudi odrešenjsko 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?

1.2 MORALNA AVTONOMIJA

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

Vloga Immanuela Kanta

Utemeljitelj avtonomije na področju etike je prav gotovo Immanuel 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 1984).

Auer utemeljuje svojo etično teorijo na teološki resnici, da je Bog ustvaril človeka in mu dal svobodo. Bog s svojim stvarjenjskim dejanjem daje bivanjem stvarem 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 tolikerih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe*« (GS 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 (Demmer 1999,).« 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 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« (GS 36). Seveda 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*« (Demmer 1995,). Alfonz Auer vidi v trojno vlogo vere v odnosu do 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 (Auer 1984,). 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)« (Bastianel 1994). 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« (Fuchs 1970, 17). 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 praesupponit 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 že 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. Auer poudarja, da ima vera 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.

Poleg Alfonza Auerja so pomembni predstavniki te smeri še Joseph Fuchs, Richard McCormick, Bruno Schüller, Klaus Demmer, Franz Böckle, Sergio Bastianel.

1.3 VERSKA ETIKA

Zagovorniki *verske etike* (Stoeckle 1974,) 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« (Stoeckle 1974,) 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«.[1] 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

[1] „Der Mensch, mit dem es die Heilsbotschaft zu tun hat, ist ja nicht jenes von Natur aus unverdorbene, aus sich gute und integre Wesen, als das er gern vorgestellt und geschildert wird“ (134).

moralne zahteve, ki so za laično etiko nepojmljive, kot npr. ljubezen do sovražnikov, pripravljenost na mučeništvo, devištvo, uboštvo. Poleg 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. Razum mora biti osvetljen z lučjo vere, če želi delovati zares moralno. Sveto pismo pa je nepogrešljiv vir za pravo moralno življenje.

Tako interpretacijo razvija že eden od prenoviteljev moralne teologije po koncilu Bernhard Häring, prav tako je blizu takemu pogledu tudi etična misel Hansa Ursa von Balthasarja, pa nemškega eksegeta Heinza Schürmana. Najpomembnejša pa je prav gotovo oseba Josepha Ratzingerja oz. sedanjega papeža Benedikta XVI. Ratziger je predvsem poudarjal pomen cerkvenega učiteljstva pri ohranitvi zaklada vere, ki je podlaga za avtentično razlago naravnega moralnega zakona.

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.

1.4 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.

Dekalog

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.

2. Kristološka antropologija

2.1 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 (Zuccaro 1999,).

Seveda te Kristusove strukture ni mogoče neposredno aplicirati na izkušnjo vsakega človeka, ker obstaja razlika med Božjo in človeško osebo. »Kljub temu pa skupna človeška narava, ki jo je sprejel Kristus in je lastna vsakemu človeku, omogoča legitimno

spraševanje, ali in na kakšen način lahko ta dogodek osvetli problem moralne avtonomije vernika. Kakor je stik z Besedo določil Jezusovo človeško naravo, lahko po analogiji razmišljamo, da bo srečanje z Jezusom Kristusom zaznamovalo na intimen in odločilen način *obzorje smisla* življenja vernika. Načina, s katerim se vernik preda novemu smislu življenja, ki prihaja iz stika z Jezusom, nikakor ne moremo pojmovati znotraj vzorca heteronomije, v smislu, da bi spodrinila ali zamenjala osebno odgovornost« (Zuccaro 1999, 61). Vera je namreč 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 verniku obzorje smisla, ki ga označujeta polnost smisla in radikalna novost. To novo obzorje smisla ne pomeni, da se rodi neka nova moralna resničnost za vernika, ki je do sedaj ne bi poznal. Vernik je še naprej na poti iskanja dobrega, ki pa ga razume v horizontu vere kot Božjo voljo ali kot hojo za Kristusom.

2.2 SINTEZA MED PRIGODNOSTJO IN ABSOLUTNOSTJO

V dogodku Kristus se odkrije tudi sinteza med prigodnjostjo in absolutnostjo. Tudi verni ne more uiti zgodovinski dimenziji, ki je lasten etosu. 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, navzoča v zgodovini, v polnosti razkrita v dogodku Kristus« (Zuccaro 1999,).

Po koncilu so različne pristopi h kristologiji skušali povezovati dogodek Kristus z zgodovino človeka. Iskalo se je eksistencialni pristop k kristologiji, da bi tako razkrili, da je potrebno pokazati na notranji pomen, ki ga Kristus nosi za človeka in za zgodovino. Ta pomen zadeva predvsem upanje in 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 zgodovine, vendar istočasno ostane znotraj zgodovine z značajem obljube, na kateri ljudje utemeljujejo svoje delovanje (Moltmann 1969,). Ta obljuba, ki se je uresničila na enkraten način v Jezusovem vstajenju, ne zavira človekovega udejstvovanja v smislu, da bi ne 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 na noben način ni hotel nadomestiti« (Zuccaro 1999,).

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 kontingentnost, ki pa se vedno predstavlja z neko absolutno zavezanostjo. »Za človeka ne moremo predpostavljati neke druge poti odrešenja 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 odrešenja, v *kairos*. V teološki refleksiji je sedaj sprejeto, da je Kristus, prvotni zakrament Očeta, tudi zakrament človeka, v smislu, da v njem sovpada eshatološka ponudba odrešenja s strani Boga in definitivni odgovor sprejetja s strani človeka« (Zuccaro 1999,) 65). Tako je krščanska antropologija nujno osvetljena s kristologijo.

Tudi Chiavacci poudarja ta dvojni vidik v Jezusu Kristusu: »Jezus Kristus je, z vsem svojim zemeljskim življenjem, popoln človeški odgovor na Očetov klic: tako predstavlja vzorčni 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 sam, 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« (Chiavacci 1996,). 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« (Schnackenburg 1989,).

Če zaključimo: prvič, je potrebno upoštevati stalno povezavo med teološko in antropološko ravnjo. 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.

2.3 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« (Schnackenburg 1989,). 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 vsaka 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? Gatti odgovarja: »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« (Gatti 2001,).

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 [2]1989, 75-173.
4 Cavedo, R., "Morale del Nuovo Testamento", in: COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S. (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano [3]1994.
5 Chiavacci, E., *Invito alla teologia morale*, Brescia [2]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 [3]1994, 786-800.
8 Römelt, 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

1.1 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 dobrosti 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[2]

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. Za kristjane je normativen »razum osvetljen z lučjo vere«. »Ni mogoče dati zadnjega temelja avtonomnega moralnega delovanja brez določenega razumevanja človeka in brez horizonta, ki mu daje celosten smisel.«[3] Antropologija je torej osnova za etično vrednotenje.

---

[2] Prim. E. Chiavacci, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia [2]1996, 20-23.

[3] R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Volume I: Da Gesu' alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, .

Dekalog

Zgodovinski pregled – Sveto pismo v MT[4]

Moralna teologija ali krščanska etika zavaruje svojo krščansko identiteto in svoj teološki značaj samo tako, če izhaja iz Svetega pisma. Kajti krščanska teologija brez odnosa do Svetega pisma preprosto ni mogoča. V zgodovini krščanske moralne teologije je ta odnos vedno obstajal, čeprav se je oblikoval v različnih obdobjih na različne načine.

a) zgodnja krščanska etika – biblična etika (NZ)

b) zgodnji srednji vek – do visoke sholastike (Akvinski: morala, kult, pravo)

c) po tridentinskem koncilu (apologetski pristop)

d) prenova moralne teologije (težava: hermenevtika)

ad a) V prvih stoletjih je bila krščanska etika v glavnem ponovitev bibličnega moralnega nauka. Neposredno sklicevanje na biblični etos je bilo možno tudi zaradi tega, ker je bila časovna razdalja med biblično izkušnjo in vsakodnevno izkušnjo relativno majhna. Določena odtujenost se je čutila do nekaterih starozaveznih besedil, zato se je začelo oblikovati stališče, da je med starozaveznimi etičnimi zahtevami potrebno razlikovati, da niso vse enako zavezujoče in da samo nekatere veljajo tudi za kristjane. Razlikovalo se je 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 pomembnimi in višjimi zapovedmi ter posamičnimi delnimi predpisi. Prve veljajo za obe zavezi, zadnji samo za eno ali drugo (Irenej Lyonski, Adv. Haer. IV, 12,3). Pri nadaljnjem 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 stari zavezi dejansko naravnopravnega porekla in kot tako zavezuje vse ljudi. Tako se govori o *naturalia praecepta*, o *naturalia legis in lex*, *quae naturaliter intellegebatur* (Irenej, Tertulijan).

ad b) V času zgodnjega srednjega veka se je rezerviranost do stare zaveze bistveno oblažila. Pri pokristjanjevanju germanskih ljudstev so misijonarji posegli po starozaveznih predpisih in judovski zakonodaji. Prepričani so bili, da v teh predpisih lahko najdejo od Boga samega izdelano orodje za ureditev krščanske družbe. Pri tem pa se je prezrlo, da obstaja nevarnost

---

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

izpostavljanja postave pred evangeljskim duhom. Obširno sklicevanje na starozavezno etiko najdemo tudi v teološki etiki visoke sholastike. Tomaž Akvinski je sicer jasno razlikoval med moralo, obredom in pravnimi zakoni ter pri tem stalno veljavnost pripisal predvsem prvim, je kljub temu tudi kultne in druge predpisane zakone interpretiral kot obvezne.[5]

ad c) Po tridentinskem koncilu je moralna teologija postala samostojna veda. Svetopisemski izreki bili pogosto uporabljeni samo za to, da so naknadno potrdili v naprej izdelana stališča, do katerih se je prišlo z naravnopravno argumentacijo. 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.

ad d) Nezadovoljstvo nad takšno moralno teologijo je vodilo do vedno novih poizkusov, da bi moralna teologija bila močneje pod vplivom Svetega pisma. Tako so si v 19. stol za to med drugimi prizadevali J. M. Sailer in J. B. Hirscher, v 20. stol. pa F. Tillmann in B. Häring. 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 usmeriti na celoto in povezave ter na stopnjo zavezanosti bibličnih izrekov. Pri tem ni

---

[5] Tomaž Aqvinski, 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.

najprimernejše, če strmimo za restriktivnimi rešitvami. Tudi v primeru, da nek izrek ne moremo razumeti v smislu njegove stroge obveznosti, ohranja visoko vrednost. Biblični teksti nam pri iskanju odgovorov na moralna vprašanja usmerjajo pozornost na določene vidike, nas vabijo k poglobljenemu razmisleku, nas opogumljajo ali svarijo pred prehitrimi rešitvami.

1.2 VLOGA SVETEGA PISMA

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[6], 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 Sveto pismo nima neke etične argumentacije, ampak da zavzema samo zelo omejen prostor: zelo jasno namreč prevladuje v Svetem pismu **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. Sveto pismo ni moralnoteološki traktat. Ponavadi se išče konkretne norme za konkretne situacije. Nujno je zato upoštevati **hermenevtiko**, torej družbeni, kulturni in zgodovinski okvir določenega določila.

Izziv hermenevtike

Moralno teologijo ne zanima samo prvotni pomen določenega svetopisemskega besedila, ampak predvsem to, kaj nam to besedilo sporoča za življenje danes. Vprašanje je torej, kako iz besedil, ki so nastali v drugačnih kulturnih okoljih, izluščiti božje razodetje za današnji čas. Rezultati zgodovinsko kritične metode nam osvetljujejo razumevanje

---

[6] K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*. *Corso di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1995, 17.

takratnega časa, eksegeza nam poskuša čim bolj verodostojno razložiti pomen določenih besedil, hermenevtika – ta je za moralno teologijo temeljnega pomena – pa povezuje svetopisemski tekst z izkušnjo bralca danes. Hermenevtika se zaveda, da bralec pristopa k določenemu besedilu s svojimi vprašanji, izkušnjami in predznanji. »Hermenevtika nas opozarja pred nevarnostjo, da bi vnašali naše osebne zadeve v besedilo, tako da bi bilo le-to samo odmev naših nepreverjenih predsodkov.« (Spohn 1995, 8). Nikoli ne moremo priti do neke nevtralne ali dokončne interpretacije svetopisemskega teksta. Govorimo o t. i. *hermenevtičnem krogu*. Pomembno je, da se zavedamo svoje lastne perspektive (nazorske, družbene, nacionalne …); priznati je potrebno svoj zorni kot. Prav tako je potrebno kar se da najbolj verodostojno odkriti zorni kot Svetega pisma (vključno s poglobljenim študijem družbeno-zgodovinskih razmer določenega besedila). Bistveni element pri hermenevtiki pa je most med enim in drugim, med subjektom in tekstom. Za kristjane je pomembno, da se čim bolj celostno vživijo v svet Svetega pisma, predvsem v način življenja, ki ga ponuja Jezus Kristus. Tako evangeljske prilike postanejo prilike o mojem življenju, izzivajo mene v mojem svetu in me spodbujajo k uresničevanju Božjega kraljestva tukaj in sedaj.

Ob tem pa je potrebno upoštevati tudi dejstvo, da je Sveto pismo namenjeno skupnosti verujočih. Večino Svetega pisma je nastalo v skupnosti ter za posamezne skupnosti. Tako danes vemo, da so posamezni evangeliji napisani za posamezne skupnosti znotraj različnih družbenih in kulturnih okoljih (judovska skupnost, rimska skupnost, helenistična skupnost). Prav tako ne smemo pozabiti, da je skupnost verujočih (Cerkev) določila kanon navdihnjenih knjig. Zato je prav, da se tudi pri razločevanju, kako naj danes sledimo Božjemu razodetju, upošteva skupnostni vidik. Današnje skupnosti po analogiji prenašajo odgovore apostolske skupnosti, ki odgovarjajo današnjim družbenim strukturam. Pri tem se seveda postavljajo vprašanja, katere svetopisemske vodila naj sprejmejo. Pri tem se seveda ozirajo tudi na tradicijo, ki nadaljuje evangeljsko modrost, na filozofsko etiko, ki temelji na razumski utemeljitvi človekovih vrednot in obveznosti, in na empirična dejstva, ki prihajajo iz raznih znanstvenih dognanj. Vse to vpliva na izbiro svetopisemskih besedil in na njihovo interpretacijo.

William C. Spohn predlaga tri korake pri analizi hermenevtične metode v moralni teologiji: a) izbira, b) interpretacija in c) uporaba besedila.

ad a) Najprej je potrebno pogledati, katera svetopisemska besedila določeni avtorji uporabljajo pri svoji etični argumentaciji in katera izpuščajo. Prav tako je potrebno biti

pozoren na literarne vrste, ki jih določeni avtorji uporabljajo. Zavedati se moramo, da je Sveto pismo pravzaprav zbirka knjig iz različnih časovnih obdobij in z različnim kulturnim ozadjem in ne enotna knjiga. »Moramo narediti selekcije in si biti na čistem o naših razlogih za take izbire. Ker ima vsak teolog svoj lastni 'kanon znotraj kanona', mora poskrbeti za smiselni temelj za lastno izbiro.« (Spohn 1995, 14). Tako nekateri dajejo večjo veljavo določenim avtorjem (npr. sinoptikom, Pavlu, prerokom …) ali pa določenim področjem (novi zakon v Kristusu …) ali določenim literarnim vrstam (pravni kodeksi, pripovedi, modrostna literatura …). Že izbira določenega besedila razodeva miselno ozadje teologa, ki pa dostikrat ostane neartikulirano. Določena besedila si v Svetem pismu nasprotujejo (npr. Rim 13 in Raz 13 glede pogleda vernika na svetno oblast) in poudarek enega besedila pred drugim že razodeva zorni kot, ki ga ima teolog, ko utemeljuje določen nauk na Svetem pismu.

ad b) Vprašanju *kaj* sledi vprašanje *zakaj*. »Zakaj bi morali pojmovati ta besedila veljavna za moralnost?« (Spohn 1995, 16) Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kakšna podoba Boga je za teologa osrednja: Bog kot stvarnik, kot zakonodajalec, kot usmiljeni oče, kot predestinajoči suveren, kot osvoboditelj. Prav tako vplivajo tudi drugi teološki pogledi (npr. kristologija, nauk o milosti, pojmovanje greha) na to, zakaj se prav določeni teksti zdijo določena besedila odločilna za utemeljitev krščanske etike.

ad c) Tretji korak je vprašanje o praktični uporabnosti določenih besedil; kako spraviti teorijo v prakso. Gre za zahtevno nalogo povezave med svetopisemskim sporočilom in sodobnim svetom. »Praktične probleme ne moremo rešiti tako, da bi brali Sveto pismo poleg *New York Timesa* in bi intuitivno ugotovili, kakšen mora biti moralni odgovor« (Spohn 1995, 18). Spet je uporaba določenega besedila odvisna od predispozicije subjekta in njegovega predrazumevanja etike.

Iz povedanega sledi, da obstajajo znotraj katoliške moralne teologije različni pristopi k izbiri, interpretaciji in uporabi svetopisemskih besedil. Strinjamo se z Spohnom, ko pravi: »Teologi pravijo različne stvari o Svetem pismu in etiki in nobeden posamezni pristop ne bi zadostil v polnosti te pluralnosti (no single approach can do justice to that plurality)« (Spohn 1995, 20).

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*.«[7] »*Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubi Gospoda, svojega Boga, da hôdi 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, poslušaš njegov glas in se ga držiš.*« (5 Mz 30,15-20) Smisel človekovega življenja je **odgovoriti na Božji klic**. Sveto pismo je polno neštetih 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.«[8] 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.

---

[7] M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, 84.

[8] M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, 85.

Dekalog

Svetopisemske etike 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, kultni in pravni zakoniki. Pomembno je poudariti, da postava, zakonik SZ povzema hkrati moralne, družbene in kultne predpise – ureja življenje posameznika in 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 zastonj, podpira šibke, rešuje zatirane. Biblična shema je pravzaprav: »**kakor jaz – tako vi**«.

2. 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 hermenevtični 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.

osebnostni 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)[9]. 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 navdihnjenih knjig razberemo dragoceno analogijo za vprašanja odnosa med razodetjem in moralo. Luč razuma in luč razodetja sta hkrati navzoča v Svetem pismu.[10] 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 prevladovale v njihovem okolju, kakor se lahko sklepa iz dekaloga.«[11] Tako se je tudi judovstvo moralo prilagajati novim zgodovinskim situacijam.

---

[9] »*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).

[10] 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 [2]1989, 75-173, .

[11] R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 18.

Dekalog

2.1 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 vprašanjih, 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:

- **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 atribute očeta. El je Bog naseljencev (1 Mz 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 osebnostni 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. Kasneje se bo v Izraelu pokazala 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. Ta nomadski duh bo vedno prisoten v izraelski zgodovini.

2.2 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. Poudarek je na božji presežnosti; človek je nemočen, ljudstvo je nemočno.

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 za 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 integracije starih elementov etosa z novo odrešenjsko izkušnjo. 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[12]

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 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 (prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, 2052-2557).

---

[12] H. Weber, *Teologia morale generale*, 35-44. J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 39-42.

Dekalog

Dvojni zapis dekaloga

2 Mz 20,1-17

Tedaj je Bog govoril vse te besede in rekel: [2]»Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. [3]Ne imej drugih bogov poleg mene! [4]Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! [5]Ne priklanjaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih, na tretjih in na četrtih, tistih, ki me sovražijo, [6]izkazujem pa dobroto tisočerim, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi. [7]Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga, kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime! [8]Spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj! [9]Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela, [10]sedmi dan pa je sobota za GOSPODA, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela, ne ti ne tvoj sin ne hči ne hlapec ne dekla ne živina ne tujec, ki biva znotraj tvojih vrat! [11]Kajti v šestih dneh je GOSPOD naredil nebo in zemljo, morje in vse, kar je v njih, sedmi dan pa je počival. Zato je GOSPOD blagoslovil sobotni dan in ga posvetil. [12]Spoštuj očeta in mater, da se podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog! [13]Ne ubijaj! [14] Ne prešuštvuj! [15]Ne kradi! [16] Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu! [17] Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!«

5 Mz 5,6-21

»Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. [7]Ne imej drugih bogov poleg mene! [8]Ne delaj si rezane podobe, ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! [9]Ne priklanjaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, GOSPOD, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog, ki obiskujem krivdo očetov na sinovih in na tretjih in na četrtih, tistih, ki me sovražijo, [10]toda izkazujem dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi. [11]Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga! Kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime. [12]Pazi na sobotni dan in ga posvečuj, kakor je zapovedal GOSPOD, tvoj Bog! [13]Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela, [14]sedmi dan pa je sobota za GOSPODA, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela, ne ti ne tvoj sin ne hči ne hlapec ne dekla ne tvoj vol ne osel ne katero tvoje živinče ne tujec, ki biva znotraj tvojih vrat, da si odpočijeta tvoj hlapec in tvoja dekla kakor ti. [15]Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je GOSPOD, tvoj Bog, od tam izpeljal z močno roko in z iztegnjenim laktom! Zato ti je GOSPOD, tvoj Bog, zapovedal obhajati sobotni dan. [16]Spoštuj očeta in mater, kakor ti je zapovedal GOSPOD, tvoj Bog, da se podaljšajo tvoji dnevi in da ti bo dobro na zemlji, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog! [17]Ne ubijaj! [18]Ne prešuštvuj! [19]Ne kradi! [20]Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu! [21]Ne želi žene svojega bližnjega! Ne bodi pohlepen po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu, dekli, volu, oslu ali čemer koli, kar pripada tvojemu bližnjemu.

Oba zapisa sta skoraj identična, vendar obstajajo nekatere razlike. Najpomembnejša razlika je v zapovedi spoštovanja sobote, kjer je ta zapoved v 2 Mz utemeljena na pripovedi o stvarjenju (Bog je sedmi dan počival), v 5 Mz pa je utemeljena na spominu na izhod iz egiptovske sužnosti (Bog te je rešil suženstva, zato posvečuj soboto). Razlika je tudi v formulaciji zapovedi spoštovanja staršev. Zamenjan pa je tudi vrstni red pri zadnjih dveh zapovedih.

Oštevilčenje zapovedi

Izraz dekalog prihaja iz grščine (*deka* – deset, *logoi* – besed) in pomeni dobesedno deset besed, ponavadi pa govorimo o desetih božjih zapovedih. O desetih besedah govori že pentatevh na treh mestih: 3 Mz 34,28, 5 Mz 4,13; 10,4. Nesporno je, da je število deset v Svetem pismu izbrano zavestno. Število deset pomeni v stari zavezi zaokroženo celoto in je priporočljivo tudi iz praktičnih razlogov memoriranja.

Kar zadeva štetje poznamo različne oblike oštevilčenja zapovedi. Judje jemljejo uvodno formulo: »Jaz sem Jahve, tvoj Bog« kot prvo zapoved. Tudi pravoslavni, reformirani in anglikanci jemljejo prepoved izdelovanja podobe Boga kot drugo zapoved, medtem ko katoličani in evangeličani prepoved izdelovanja podobe Boga jemljejo kot del prve zapovedi, zato pa ločujejo »ne želi svojega bližnjega žene« (9. zapoved) in »ne želi svojega bližnjega blaga« (10. zapoved), ki je za Jude ena (=10.) zapoved. Evangeličani vzamejo za osnovo 2 Mz, katoličani pa 5 Mz (glej vrstni red zadnjih dveh zapovedi!).

Razlike so vidne tudi pri razdelitvi zapovedi na dve tabli (Köckert 2007, 26–37). 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 zareza 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 prepričanji 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.

	judje	pravoslavni in anglikanci	Evangeličani	katoličani
Uvod	**1**			
Prepoved čaščenja drugih bogov	**2**	**1**	**1**	**1**
Prepoved delanja podob		**2**		
Spoštovanje Božjega imena	**3**	**3**	**2**	**2**
Posvečevanje sobote	**4**	**4**	**3**	**3**
Spoštovanje staršev	**5**	**5**	**4**	**4**
Prepoved ubijanja	**6**	**6**	**5**	**5**
Prepoved prešuštvovanja	**7**	**7**	**6**	**6**
Prepoved kraje	**8**	**8**	**7**	**7**
Prepoved krivega pričanja	**9**	**9**	**8**	**8**
Prepoved poželenja	**10**	**10**	**9** (blago) **10** (žena)	**9** (žena) **10** (blago)

Nastanek dekaloga in njen teološki pomen

V obeh primerih je dekalog 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 napačnim interpretacijam. Pod zgodovinskim vidikom se ponuja razprava o nastanku, pod teološkim pa o vsebini.

1. Nastanek dekaloga

a) Večina eksegetov danes meni, 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 Kr. 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 obdobje končne redakcije Pentatevha. Zadnji redaktor naj bi prenesel tekst naprej, ker naj bi bil prepričan, da bi bila tako pozna omemba dekaloga neustrezna glede na pomembnost tega temeljnega teksta Postave. Če se bo to gledanje v eksegezi še naprej utrdilo, bo to 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 veruje 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 sta obe zahtevani od Boga. 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, da ima etos drugoten in posledični značaj. Zapovedi niso nekaj povsem samostojnega, 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.

ii) Naslednja posledica, ki izhaja iz odnosa dekaloga do zaveze, je tako temeljni socialni značaj zahtev. Zapovedi dekaloga imajo za cilj obrambo tistih dobrin, ki so posebnega pomena za skupnost. Tako npr. v šesti zapovedi 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 zapovedi. Dekalog, ki je mišljen za skupnost, vsebuje temeljno, vendar istočasno tudi enostavno moralnost. Ne predpisuje nobenih visokih zapovedi, ampak postavlja minimalne zahteve. Postavljena je tista zadnja meja, preko katere človek ne sme stopiti. Kakor hitro jo prestopi, stopi na področje smrti ter izgubi tudi življenje znotraj zavezi in pade iz skupnosti z Jahvejem.

b. Nadaljnji razvoj

1. V bibličnem judovstvu

V Jezusovem času je dekalog veljal za eno od pomembnejših 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 le-teh 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) Naravnanost 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 nepravičnosti, 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 naravnanost 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 razdelitve krščanske etike ter skoraj popolnoma izpodrine do takrat znano shemo, ki je delila etiko na kreposti in slabosti. To še posebej velja za pastoralo, kjer je do tega premika na etiko zapovedi prišlo že v zgodnji sholastiki. V teoretičnem razpravljanju na področju teološke etike pa opazimo ta premik šele v

času visoka sholastike, vendar se tudi tedaj dekalog še ni dokončno uveljavil kot princip za razdelitev vsebin na moralnem področju.

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.

c) Pri vprašanju veljavnosti zapovedi je potrebno spoštovati njihovo izvirno 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. Na nove zahteve sicer ne moremo odgovarjati zgolj z dobesednim navajanjem dekaloga, ampak je potrebno razumeti zapis desetih zapovedi kot živo besedo, 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. Primer za tako iskanje je oblikovanje *svetovnega etosa* (Hans Küng).

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

Čas pred monarhijo (13.-11. stol.)

Čas Izraela, ko je že v Palestini, a še nima svoje države, gre za obdobje od Mojzesove smrti do Savla. To je čas socialne transformacije. Prišlo je do postopnega *združevanja plemen*. Izkustvo 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 izkustvo izhoda iz Egipta in Sinajsko zavezo.

Drug pomemben vidik tega obdobja je izkušnja karizmatičnega voditelja, sodnika (*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 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 ter kot *emet*, kar pomeni stabilnost in trajanje. Na mesto zaupanja vase in v svoje moči ter neodvisnosti (nomadska kultura), stopijo zaupanje v Jahvejevo moč, poslušnost njegovi volji, priznanje njegovi velikodušnosti in češčenje 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 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 kultna 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 bili kulti žrtvovanja različni. Preroki so zavzeli kritična stališča proti zlorabam, ki so povezane s kultom. Kult pa je doživel tudi določen proces poduhovljenja (1 Mz 15,6). Vsako leto so trije veliki romarski prazniki (pasha, binkošti in spravni dan), ki jih je Izrael prevzel od prvotnih naseljencev. To kaže na sposobnost Izraela, da se je prilagodil in sprejel v svoj religiozni kontekst tiste elemente, ki so izražali veselje in radost do zemlje. Spremenil jih je v praznike, ki so posvečeni Jahveju, stvarniku vseh sadov po človekovem delu (3 Mz 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 kontekst sinajske zaveze, kar pomeni, da si bili vključeni 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 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. Nomadsko pravo ni bilo več ustrezno glede na novo strukturo odnosov. V času pred monarhijo so namreč sprejeli pravo od Kanaancev skupaj s primesmi prava 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 sprejeli 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 opažamo 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 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.

2.3 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 izgubljati 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 navdihujejo 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 sinkretistčne tendence. Državna religija ostane jahvizem, vendar z mnogimi primesmi kanaanskih kultov (Oz 4, 12–14). To dejstvo izzove tudi 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 10,1–22,16).

Religiozno pojmovanje in pomen kraljestva

Vzpostavitev kraljestva zahtevajo tako zunanje okoliščine kot tudi notranje poenotenje dvanajsterih 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 je odgovoren za družbeno življenje in pooseblja božjo pravičnost; poklican je, 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.[1]

Etične vzpodbude monarhije

Razvoj mestnega načina življenja in trgovine vpliva na običaje in navade, ki se vse bolj **posodabljajo**, kar pa prinaša včasih zelo boleče posledice, saj vnaša razdor v tradicionalno solidarnost – vedno bolj se zatira šibkega znotraj ljudstva. Prav tako

---

[1] »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)

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 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 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[2]:

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. Na tej liniji so 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.

---

[2] S. Bastianel – L. Di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, 102 sl.

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.

c) **kultna 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 kultna 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. Kultni 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 drže 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.

2.4 POVZETEK STAROZAVEZNEGA ETOSA[3]

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 poglablja 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. Izpolnjevati 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.«[4] Zvestoba Bogu se vedno izraža v čisto konkretnem življenju – osebna od-govornost! Odgovornost postaja vse

---

[3] Prim. R. Cavedo, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (<17 (Iz.))>, *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano [3]1994.770-786.

[4] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 44.

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, 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 (Globokar 2004). 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 brezbrižnost 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.

3. Novozavezni etos

3.1 ODNOS SZ – NZ

Po eni strani obstaja **kontinuiteta** med Staro in Novo zavezo. Stara zaveza ni odpravljena. »Če želiš vstopiti v večno življenje, spolnjuj 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 dopolnit« (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

Dejstvo je, da so se že v prvi Cerkvi na podlagi Jezusovega nauka znotraj različnih skupnosti oblikovali različni etični sistemi (»etična polifonija«). »Dejstvo, da Kristus predstavlja središče moralnega sporočila nove zaveze posledično ne določa enega in istega skupnega etosa« (Zuccaro 2003, 28). Vsaka skupnost uresničuje dvojno zvestobo: zvestobo spominu na učitelja Jezusa in navezanost na aktualni zgodovinski trenutek, v katerem živi. Pomembno je povezati spomin na Jezusa s konkretnimi kulturnimi okoliščinami in tako izluščiti etične smernice za delovanje v skladu z Jezusovim duhom. Že prve skupnosti so bile prisiljene v interpretacijo Jezusovih besed in dejanj, niso mogle kar neposredno in nekritično dobesedno posnemati Jezusa (potrebna je prilagoditev kontekstu).

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 antropologija, kar predstavlja temelj za krščansko etiko (Zuccaro 2003, 73–90). 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).

3.2 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 judovsih 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 blagre: 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)[5]

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.* 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

[5] Prim. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*, 20-23.

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 gibljemo 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 zastonjsko 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. Ljubiti Boga pomeni verovati vanj, živeti v strahospoštovanju do Njega, priznati njegovo navzočnost, njegovo obljubo, kar pa vključuje tudi izpolnjevati njegove 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 drže subjekta, ki je poklican, da ljubi.

Ta dvojna zapoved ljubezni kaže na povezavo med vero in moralo. Na eni strani se religija ne more umakniti v neko lažno poduhovljenost, saj se ljubezen do Boga pravzaprav kaže v ljubezni do bližnjega (1 Jn). 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.«[6] Prvotna je ljubezen Boga do nas, kar poudarja Jn 15,9 (glej DCE 1–18).

3.3 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 ozdravljenja, ki jih je Jezus storil v soboto (Mt 12, 9–13). S tem se Jezus dotakne same postave. Za pravovernega juda je sobota 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 (2 Mz 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

[6] R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 118-119.

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[7]:

Zahej je bil dobro poznan v svojem mestu zaradi svoje službe in družbenega položaja, bil je višji cestninar. 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 cestninarje 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 cestninarju – deluje brez predsodkov, zunaj nekih sprejemljivih občih 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. 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.

---

[7] Prim. S. Bastianel, *Moralita' personale nella vita di fede*, PUG, Roma 1992, 71-73, 132-136.

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 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 uresničitve 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 cestninar prizna svojo grešno preteklost in kaže svoje spreobrnjenje. Sprejme Jezusov stil življenja za svojega.

3.4 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 osebnostna 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.«[8] 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 osebnostni, notranji značaj etike (drugi vidik).

[8] R. Fabris, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – Piana Giannino – Privitera Salvatore (<17 (Iz.))>, *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano [3]1994, 786-800., 799.

4. poglavje: Zgodovina moralne teologije[21]

4. 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 napora.

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«[22] in kasneje iz leta 1972 od G.Angelinia-A.Valsecchia, »Disegno storico della Teologia Morale«[23].

---

[21] Avtor teksta: dr. Ivan Štuhec.

[22] Haring Bernard, La legge di Christo, 1, Brescia 1961.

[23] Angelini G, Valsecchi A., Disegno storico della Teologia Morale, Bologna 1972.

Na angleškem govornem področju velja omeniti Farugia I.R. in njegovo delo »Christian Ethics«[24].

Pri španskih avtorjih pa Murphy in Vereecke ter njuno delo »Estudios sobra la historia de la moral«[25].

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

5. 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 pravilih vedenja, ampak v **osebnem 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 moralo: »vera v Jezusa mrtvega in vstalega, je začetek metanoie, to je spremembe življenja, ki se izraža po delih Sv. Duha, v načinu

[24] Farugi I.R. Christian Ethics. An historical and sistematic analysis of its dominant ideas, Montreal 1968.

[25] Murphy F.X., Vereecke L., Estudios sobro la historia de la moral, Madrid 1969.

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 primernega za moralno odgovornost, ki jo sprejme ali zavrne«. [26]

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 moralo. Morala, ki je izključno religiozna je tako teocentrično in kristocentrično utemeljena.

Med dela cerkvenih očetov, ki imajo moralnoteološko vsebino lahko štejemo: Klemen Rimski, Pismo Korinčanom; Ignacij Antiohijski, Pisma; Polikarp, Pismo Filipljanom; Didache.[27]

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

---

[26] Zuccaro Cataldo, Morale fondamentale, Bologna 1995, str., 21.

[27] Vereecke L., Storia della teologia morale, v: Nuovo Dizionario di teologija morale, EDP 1990, str.,1315.

svetopisemske moralne teme, kot je deset zapovedi, govor na gori in zlato pravilo ljubezni, v smislu dvojne evangeljske zapovedi.

Razvoj moralne teologije v prvotni Cerkvi 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.

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.[28] Afriška krščanska skupnost je živela v stalni smrtni nevarnosti, zato je razumljivo, da je njena teologija močno obarvana z vidiki mučeništva.

[28] Angelini G., in Valsechi A., Disegno storico della teologia morale, Bologna 1972, str., 69-70.

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.«[29]

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

---

[29] Zuccaro Cataldo, n.d., str., 22.

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.

6. 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.[30] Vereecke deli to obdobje na kapadočane (Bazilij Veliki /+379/, Gregor nacianški /+390/ in Gregor iz Nisse /394/), na atiohijsko šolo (Sv. Janez Krizostom/+407/) in na zahodno šolo (Ambrož in Avguštin). 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 platonske 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.[31]

Najodločilnejši vpliv iz četrtega stoletja sta ohranila predvsem Sv. Ambrož (+397) in njegovo delo De officiis ministrorum in Sv. Avguštin (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

[30] Vereecke L., n.d., str.1317.

[31] Prim., Vereecke L., n.d., str., 1318.

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.[32]

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 Avguštin (354-430), ki je imel največji in najdaljši vpliv na kasnejšo zgodovino. **Središče Avguštinove teološke misli je Kristus križani in vstali, to pomeni v velikonočni skrivnosti.** Kristjan, 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.[33] 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 Avguštin 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.

---

[32] Angelini G., Valsechi A., n.d., str.,75-76.

[33] Vereecke L., n.d., str., 1319.

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 Avguštinov osrednji pojem in kasneje tudi ključni za krščansko moralo. Razume se kot prostor Dobrega v človeku in kot spust k Njemu, kar sovpada s procesom stalne ponotranjenosti in poslušnosti vesti. Za Avguštinom je prevladala monastična etična misel. Collationes od Cassiana so postale skorajda obvezna knjiga za krščansko vest.

7. 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 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 zaključi: »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 namenih, 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 Avguštin 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 priznano 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),[34] 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 moralo 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).

---

[34] »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 naravnanost 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 pravilnega 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.[35]

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.

8. 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 naravnanosti 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

[35] Vereecke L., n.d.,1324-1325.

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 naravnanosti 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 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.

9. Guglielmo Ockham (*1350)

Etično vprašanje, ki ga je krščanska skupnost podedovala od Avguština in ki je doseglo svoj najboljši in uravnotežen odgovor v Tomažu, glede odnosa med Dobrim in zgodovino, med Mišljenim in živetim, med Idealnim 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 atribuendum, 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, brezbrižnost. 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 vsemogočnost 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 racio 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 dobrosti 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 vsemogočnost 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.

10. 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.

11. Moralan teologija po tridentinskem koncilu.

11.1 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 transcendentalno 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«.

11.2 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.[36]

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 confessariorum. 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.

Summe confessariorum 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 confessariorum iz Navarre je od leta 1549 naprej do 1619 dosegel 81 izdaj in okrog devetdeset prevodov, kompendijev 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

[36] Prim., Doldi Marco Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori Italiani, Citta del Vaticano 2000, str.,24.

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 studiorom 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 Summo 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.

11.3 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 imenovalec 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 Cerkve 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 skušnjavo, 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.[37]

12. 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 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

[37]Prim., Doldi Marco, n.d., str.,19.

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 pozabljene 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 Verwircklichung des gottlichen Reiches in der Menschheit, Tubingen 1835; Hirscher J.B. (1788-1865) Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen leben nach den Grundsatzen der katholischen Kirche, Salzbach 1852. Skupne poteze teh del so: temeljna utemeljitev v svetem pismu, organska zgradba moralne teologije okrog enega temeljnega principa, preseganje razlike med moralo 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 moralo 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 mnenja, da je mogoče najti povezave med tubinško in tomistično smerjo (Probst F., Katholische Moraltheologie , Tubing 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, uravnotežiti 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).Vsebina: moralnost, ki je pred vestjo, moralnost, ki ji vest sledi in pravila vesti. Rosmini je moralo 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 moralo in dogmatiko pa najdemo v delih Bouquillon T.J (1842-1902) in Gay C.L. (1815-1892). Capecelatro Alfonso (1824-1912) je uspelo združiti moralo s pastoralo. Naslanja se na Tomaža in Alfonza. Njegovo delo je »Le virtu cristiane«.[38]

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

13. 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

[38] Prim., p.t., 26-29.

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, Grundsatze 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.

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 Moraltheologie, 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 postavljal v teološkem kontekstu.

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

14. Moralna teologija po drugem vatikanskem koncilu

14.1 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.

14.2 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.

14.3 V SMERI NOVE PODOBE MORALNE TEOLOGIJE

Koncil je pokazal kako sta v Jezusu Kristusu med seboj spravljena 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 kazuistiko 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 hermenevtične 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.

14.4 SVETO PISMO KOT STRUKTURNI IN FORMALNI PREDMET

Prvi vidik, ki izhaja iz vere je povezan z novo motivacijo in novim ciljem krščanskega življenje, 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 paradigmatični 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. [39]

[39] 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.

Donal Harrington, *Is there a Natural Law?* v: Patrick Hannon (ed). *Moral Theology. A Reader,* Veritas, Dublin 2006, 68-81.

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.

1.1 NEOSHOLASTIČNO POJMOVANJE NARAVNEGA ZAKONA

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.«[1] 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.«[2]

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

---

[11] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 53.

[2] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu*, 52.

nagibanje k dejanjem, potrebnim za dosego poslednjega smotra.«[3]. 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.

1.2 VPRAŠANJA OB NEOSHOLASTIČNEM POJMOVANJU

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.[4]

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.

Zavedati se moramo, da lahko govorimo samo o teorijah o naravnem moralnem zakonu in ne o naravnem moralnem zakonu v sebi, saj nihče ne more v celoti zaobjeti

---

[3] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu*, 53.

[4] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, EDB, Bologna 1999, 118.

in definirati pojem človeške narave. »Nikoli ne moremo reči v nobenem trenutku zgodovine, da smo sedaj končno odkriti vse, kar naravni zakon vsebuje glede tega, kar smo poklicani, da uresničimo v našem sodelovanju z Bogom v nalogi, da pospešujemo pravi človeški napredek« (Bretzke 2004, 48).

2. Zgodovina naravnega moralnega zakona

2.1 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.«[5] V antiki ima človek posebno 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 (kozmološki) 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

---

[5] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 102.

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[6]

Grška filozofija daje izvor dvema temeljnima pojmovanjema narave. Z besedo *physis* je v izvornem pomenu (npr. pri Homerju) mišljen način bivanja ali notranji ustroj 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 individuumov 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.

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

---

[6] Prim. R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt*. *Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, PUG, Roman 2002, 520-526.

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 vzvode v sami sebi.«[7] 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.[8]

---

[7] 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.

[8] 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 smotrno 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 smotrnim 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 (oikos). Kljub naraščanju znanja in razumevanje narave se človek vedno bolj odtujuje od narave.

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?[9] 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.«.[10]

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*

---

[9] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

[10] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

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 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[11].

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«[12].

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 prešutšvo, nečistost, uboj in podobno greh, in čeprav vsi delajo te stvari, ne ubežijo zavedanju, da delajo nepravično, 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).

---

[11] J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*. *A Study of the Roman Catholic Tradition*, Clarendon, Oxford 1989, 72-77.

[12] J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 73.

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

Prav tako je Avguštin 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 Avguštinu 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.«[13] Ideja večnega zakona je ideja, po kateri je vse na najpopolnejši način urejeno. Rezultat te popolne urejenosti je po Avguštinu *mir* (pax onmium 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 Avguštin prevzela od stoikov. Avguštin 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.«[14]

---

[13] Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. (Contra Faustum 22, 27).

[14] J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 77.

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 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 …).«

2.2 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[15]

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 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

---

[15] Prim. B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, EDB, Bologna 2001, 242-244.

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 predpostavljal 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.[16] 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 môči, 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 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).

---

[16] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 119-122.

Pavel zagovarja, da imajo pogani postavo vpisano v svojih srcih: *»Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi* (physei) *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. 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 dvojnim vidikom. 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 našteti 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«[17].

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,

[17] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 121-122.

spoznava Božje odrešenjsko 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.

2.3 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« (STh I-II, q. 91, a. 2)[18]. Naravni zakon je zakon, ki je lastnen 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 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.*

---

[18] »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**« (STh I-II, q. 91, a. 1).

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 sovpada 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.

Alojzij 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 naravnan 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.«[19]

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 vsebina moralnega zakona, ki jo oblikuje skupek bolj partikularnih zapovedi, katere

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

pa človek spoznava preko *naravnih nagnjen*, torej preko usmerjenosti samega sebe k dobremu.[20]

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.«[21]

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*

---

[20] Nekatera naravna nagnjenja so prirojena (npr. instinkti), druga pa pridobljena (npr. z vzgojo, posnemanjem drugih, vajo).

[21] F. A. Bednarski, *Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino*, v: *Angelicum* 69 (1992), 23-35, 25.

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 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 vprašanjih delovanja so zaključki na individualni ravni vedno negotovi, nepredvidljivi in prigodni. Prav to razsežnost Tomaževe moralne teologije se je zanemarjalo in v zgodovini moralne teologije je prevladovala logičnost in koherentnost Tomaževega sistema.[22]

Römelt poudarja, da je Tomaž združil v svoji teoriji naravnega zakona grško misel in odrešenjsko 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 aeterne ne spoznava človeški duh samo smotrnosti bistva resničnosti in svojih lastnih dejanj, ampak po Tomažu zmore človek v lastni racionalni zmogljivosti v komunikaciji z Božjo voljo ustvariti (entwerfen) objektiven smisel delovanja. Človeški razum kot

[22] Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 80.

'kraj' človekovega odpiranja (Eröffnetheit) 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).«[23]

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[24], ki sta poudarjala absolutno svobodno voljo Boga (božji zakoni so poljubni) ter prigodnost človekovega 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[25], Vasquez) in v Italiji (Roberto Bellarmino), kjer postane Tomaževa *Summa* univerzalni teološki učbenik.

Vpliv na nauk Cerkvenega 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

---

[23] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 108.

[24] 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.

[25] Suarez je bil blizu nominalističnemu moralnemu pozitivizmu, saj so po njegovem moralne zapovedi utemeljena 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.

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[26]).

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.[27] 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[28], kot tudi temelj razjasnitve odnosov med Cerkvijo in državo: »Kar zadeva mešana področja, ni *naravno* in ne v skladu z 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).

---

[26] Pij XI. se je leta 1937 skliceval prav na to izjavo, ko je obsodil komunizem (DS 3772).

[27] Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 81.

[28] DS 3165: *Insitum homini natura est*, ut in civili societate vivat – Človek je po naravi usmerjen v življenje v civilizirani družbi.

Prav tako zagovarjajo papeži od Pija XII. naprej, da je kontracepcija v nasprotju z naravnim zakonom[29], 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 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 odrešenjske zgodovine. Nemočnemu in zbeganemu sodobnemu

[29] DS 2715, 2758, 2795, 2791; Humanae Vitae, 11; Familiaris Consortio, 34.

človeku želi podati izkušnjo trajnega racionalnega reda, ki temelji na zaupanju v urejevalno moč Boga Stvarnika.

2.4 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 življenje 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 začenja na mestu, ki ga zasedam v zunanjem čutnem svetu … druga se začenja 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.«*[30]

[30] I. Kant, *Kritika praktiènega uma*, Analecta, Ljubljana 2003, 186.

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«[31] Antropološki vidik prihaja vse bolj do izraza.

2.5 KRITIČNO PRESOJANJE NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA[32]

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 osebnostna?) »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?«[33]

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

---

[31] G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, Elledici, Torino 2001, 51.

[32] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 324-329.

[33] 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.«[34])

7. abstraktnost pojma narave, saj ta pusti ob strani človekovo zgodovinskost, njegov kulturni in osebnostni 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.«[35] 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 Cerkve 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

3. 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.

---

[34] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 326.

[35] A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 327.

3.1 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?[36]

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.

---

[36] P. Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und Technische Allmacht*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 105-122.

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 dojemanje narave vedno pogojeno s subjektivnim zornim kotom interpreta. 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 (STh 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.[37]

---

[37] 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 osebnem 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

»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.«[38]

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).[39]

3.2 VIRI NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA[40]

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

---

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.

[38] K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 71.

[39] »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.)

[40] Prim. B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 236-240.

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 Chiavacciaja. 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 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«[41], saj je posameznik vedno bitje znotraj neponovljive zgodovine; razumevanje človeka in družbe se spreminja zaradi novih znanstvenih spoznanj in kulturnih

[41] B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 238.

sprememb. »Človek kot oseba, izvirno in neponovljivo bitje, se izkuša kot tisti, ki ga a priori ni mogoče definirati.«[42] 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 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.[43] Zato

---

[42] B. F. Pighin, *I fondamenti della morale cristiana*, 238.

[43] 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

nasprotovanje takim dejanjem pomeni storiti dejanja, ki so nedopustna sama v sebi.[44]

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

3.3 NARAVA KOT VIR MORALNEGA ŽIVLJENJA

Pogojenost pojma narave

Danes se zavedamo, da narava, kateri se mora prilagoditi, ni statična »kozmološka« ureditev narave – kot so jo dojemali antični in srednjeveški predniki.[45] 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 (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 razglaša 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

---

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).

[44] »*Negativno formulirane nravne 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).

[45] R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt*, 523-526.

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«[46]. 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 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.

---

[46] 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«

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 nisi 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. »Nedoločenost 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.«[47]

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.[48]

---

[47] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 133.

[48] »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).

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 dosego nekega cilja.[49]

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 hermenevtično branje normativne narave znotraj konkretnega zgodovinskega in kulturnega konteksta.

3.4 UNIVERZALNOST IN NESPREMENLJIVOST NARAVNEGA ZAKONA

Stališče Cerkvenega 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.«*

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*

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)

[49] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 134.

svojem specifičnem stanju, mora človek delati dobro in se izogibati hudega, bedeti nad predajanjem življenja naprej in ohranjevanjem 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 interpetacijo nespremenljivih objektivnih norm znotraj določenega kulturnega konteksta. Govori o *razvoju nauka* in postavi analogijo z razvojem nauka vere. »*Ta resnica nravne 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 upoštevaje 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 ned dojemajo 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, religioznih 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 religioznih in filozofskih smeri) kot tudi na področju *kulture*, kjer opažamo 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 dojemanja 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«[50]. 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.«[51] 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 napravljeni 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.[52]

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

---

[50] G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 52.

[51] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 136.

[52] Prim. J. Fuchs, *Ricercando la verita' morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 84.

narave«, torej narave brez kulture, brez človekovega svobodnega preoblikovanja te narave. Pri tem vedno »obstaja nevarnost, da bi imeli 'metafizično' vse tisto, kar se nam danes kaže kot 'večna' človeška resničnost«[53].

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.[54] 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

---

[53] J. Fuchs, *Ricercando la verita' morale*, 85.

[54] 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)

naravi; pomembne spremembe na področju zavedanja sebe doprinašajo k spremembam njegove narave in tako vodijo k misli, da je naravi zakon spremenljiv.[55]

Mnogi se bojijo, da bi s priznanjem zgodovinskosti naravnega zakona, vnesli v moralno razmišljanje relativističen pogled.[56] Vendar na zgodovino ne smemo gledati kot samo na soslednje dogodkov v preteklosti, ampak kot pričevanje preteklih 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.«[57] 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«[58]. Pri tem navaja proglasitev človekovih pravic, humanizacija kazenskega prava, rastoča občutljivost za zaščito življenja in okolja.

Zuccaro predlaga, da o *nepremenljivosti* naravnega zakona govorimo na transcendentalni ravni, saj je težko govoriti o nespremenljivosti norm na kategorialni ravni. Na kategorialni ravni pride do sprememb zaradi: poglabljanja 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

---

[55] G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 53.

[56] 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).

[57] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 135.

[58] K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, 72.

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 prekršil svojo naravo kot notranji zakon v svojem razvoju.«[59] 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.«[60]

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

---

[59] G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 55.

[60] 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)

prostor delovanja in dejanskih možnosti. Človek ne more izničiti narave, ampak jo mora sprejeti: njegova svoboda ima dialektiko in neizbrisno povezanost z naravo.«[61]

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 obdobij. 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.

3.5 RÖMELTOV POGLED NA NARAVNI ZAKON

Izhodišče

Römelt izhaja iz dejstva, da je človek vsestransko pogojen in da je njegovo svoboda v marsičem določena. Njegovo 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 komplekstnosti, ki tvori jedro teološkega naravnopravnega mišljenja kot poskusa moralne usmeritve, poskusa, ki je v dolgi tradiciji cerkvene moralne teologije igral in igra pomembno vlogo.«[62] 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.«[63]

---

[61] M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, 104-105.

[62] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

[63] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

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 govorice danes pred iracionalnimi paradoksi človeškega bivanja spet osvobajajoče dala orientacijski glas?«[64]

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«. »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.«[65]

Römelt 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

---

[64] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

[65] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 115.

spoprime s kompleksnostjo moderne izkušnje resničnosti.«[66] 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.«[67] 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.

---

[66] J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 118.

[67] J. Römelt, *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 [2]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

1.1 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 pojmujemo 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 dojemanje 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 vest. 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, udejanjanju dobrega. Tako je v svoji vesti je vsak človek gospodar samega sebe, v kolikor svoboden zavestno usmerja samega sebe k dobremu.

1.2 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).«[1]

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.«[2] 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

[1] J. Römelt, *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni*, Roma 2001, 13.

[2] J. Römelt, *La coscienza*, 14.

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 rigiden, omejevalen značaj. Nadjaz torej zamenjuje starše v vlogi nadzornika, voditelja in zastrahovalca jaza prav tako, kot so to prej delali starši z otrokom. Nadjaz je izvor stalnega občutka krivde, ki ustvarjajo človeka čedalje bolj nesrečnega.[3] 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.[4]

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

---

[3] 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, .

[4] Prim. J. Römelt, *La coscienza*, 16.

določajo. Dejstvo *ugovora vesti*, ki ga poznamo že iz antike (prim. Antigona), priča ravno o tem, da vest nikoli povsem ne sovpada z družbenimi normami, ampak da se posameznik ravno zaradi glasu vesti lahko dvigne nad družbene zakone. Noben totalitarni sistem ni zmogel 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 dialoškem srečanju z Ti-jem drugega človeka vzcveti osebna zavest nas samih.«[5] 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 …).

1.3 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

[5] J. Römelt, *La coscienza*, 21.

je vest istočasno najbolj notranji glas človeka in glas Boga, od čigar besede človek prejema svoje avtentično bivanje.«[6]

Teološki pogled na vest je torej usmerjen v Boga, ki človeku daje možnost svobodnega dojemanja 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, 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

[6] J. Römelt, *La coscienza*, 23-24.

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.

2. Svetopisemski poudarki

2.1 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.«[7]

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 očividec postal udeležen pri vedenju nekega dejanja drugega. Glagol *synoida tini ti* pomeni deliti z drugo osebo vedenje o neki stvari na

[7] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg; Basel; Wien 2003, 70.

podlagi očividstva. 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.«[8]

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 individuum 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 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).

---

[8] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 71.

2.2 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 pismo 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 osebnega bivanja.«[9]

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 (Preg 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).

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

---

[9] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 75.

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).«[10] 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.[11] 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.«[12] 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

---

[10] Prim. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001, 79-80.

[11] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1999, 185.

[12] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 186.

zavrača staro judovsko prepričanje, da se krivda staršev prenaša tudi na naslednje generacije (prim. Ezk 18,2-4.20.30-32)

> Kaj vam je, da v Izraelovi deželi uporabljate ta pregovor: »Očetje jedo kislo 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 zunanjega 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 potrt 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.«[13] 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)[14]

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.

2.3 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).[15]

---

[13] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 187.

[14] Prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 75.

[15] Prim. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, 81.

2.4 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 helenističnim pojmovanjem človekove notranjosti.[16] 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.

---

[16] 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.

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 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.«[17] Delovati po vesti torej ne pomeni samo delovati dobronamerno, samo z nekim notranjim mirom, ampak predvsem v odgovornosti za življenje po evangeliju.

---

[17] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 84. Avguštin kasneje izenači vest z Božjim glasom v človeku. Pavel je še bolj previden.

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.«[18] 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: »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)[19]. 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

---

[18] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 84.

[19] »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)

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 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 sediš 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.«[20] Da bi to popravili, je potrebno oznanilo 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 ljubega 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

[20] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 89.

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)«[21] 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).«[22] 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.

3. Zgodovina krščanske teologije

3.1 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 tijem«[23]. Avguštin prevzame stoično izhodišče »spoznaj samega sebe« (orakelj v delfskem preročišču) in mu da krščanski pomen:

---

[21] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 90-91.

[22] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 190.

[23] J. Römelt, *La coscienza*, 54.

> *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende 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.«[24] 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 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 Avguštin pojmuje vest kot »Božji glas« v človeku. Ne gre torej za neko heteronomijo, saj Avguštin vseskozi poudarja brezpogojno vrednost človekovega samozavedanja. Bog je so-poznavalec skrivnosti človekovega srca. Ko govori Avguštin 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

[24] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 97.

zakona ali njegove formalne principe, kot je zlato pravilo, ampak mu poleg tega kaže pot tudi v konkretnih situacijah odločitve.«[25]

Avguštin 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 presojati. 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.

3.2 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).[26] 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 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.

---

[25] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 100-101.

[26] C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 195-196.

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).[27] 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 Abeladovih 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*[28] kot izvorno vestjo in *conscientia* kot konkretno sodbo vesti.

---

[27] Prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 108-110.

[28] 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.[29] Vest predstavlja jedro naših konkretnih moralnih izkušenj. *Synteresis* je navzoča v človeku tudi po izvirnem grehu.

Druga raven, ki izhaja iz predhodne, pa je vest v pravem pomenu besede (*conscientia* – STh I, q. 79, a. 13)[30], 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.[31]

---

[29] »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, *Èlovekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 88)

[30] 2 Sent 24, 2,4: Conscientia vero nominat *applicationem* anadam legis naturalis ad aliguid faciendum per modum *conclusionis* cujusdam.

[31] 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:

Za razliko od avguštinskega pojmovanja Tomaž v vesti ne vidi več organa, ki neposredno spoznava Božjo voljo. Intuitivno dojemanje 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.«[32] 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.[33] 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

---

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
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).

[32] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 106.

[33] J. Römelt, *La coscienza*, 57.

spoznanje kot konkretno in aktivno dejanje, posredovano preko čutov, vedno individualno.[34] 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 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«[35].

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«[36]. 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 praceptum 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 vesolja (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

---

[34] J. Römelt, *La coscienza*, 58.

[35] J. Römelt, *La coscienza*, 60.

[36] »Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret« (De veritate, 17,4).

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.«[37]

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 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 potrudi, da pošteno spozna resnično in pravilno ter svoje zmote 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).

---

[37] J. Römelt, *La coscienza*, 65.

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 vatikanski 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*.«[38]

Kadar pride do zmotne sodbe vesti zaradi lastnega ugodja, lenobe, pomanjkljivega truda za dosego moralnega pravilnega, 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.*«[39] Takšna

[38] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu*, 96.

[39] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu*, 94.

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 glasu 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 malomarnosti pri njihovem sprejemanju; nepremagljivo nepoznavanje moralnih zapovedi prizna Tomaž samo debilnemu in blaznemu človeku.«[40]

Takšno Tomaževo pojmovanje je bilo v nekem enoumnem 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 postavo mora posameznik vedno slediti svojo vest! »To velja brez *če* ali *toda* za vse, kar zapoveduje vest, celo za

[40] E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 114.

skrajno nemogoč primer, da bi nekoga v vesti silila v prešuštvo«[41]. Nihče ne more od zunaj presoditi, kaj nekomu veleva vest, nihče tudi ne more sodbe vesti delegirati nekomu 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.[42] 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 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

---

[41] 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)

[42] Tukaj se Tomaž razlikuje od Petra Lombarda, ki svetuje, naj posameznik sledi svojo vest do tedaj, ko mu Cerkev zagrozi z izobčenjem.

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.«[43]

3.3 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 nravnosti (»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 nravno 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:

1783 *Vest mora biti poučena in nravna 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.*

---

[43] B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izroèilu*, Celje 2001, 201.

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.«[44] 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 osebnostnega karakterja vesti, pa tudi kreativne funkcije (prim. št. 40).

Enciklika opredeli vest kot:

- priča za človeka (57)
- kraj dialoga človeka z Bogom (58)

[44] 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 razglaša 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 zmeni 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 Cerkveno 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 nravnega reda, izvirajoča iz človeške narave same.' Zaradi tega avtoriteta Cerkve, ki se izjavlja glede nravnih 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.

4. 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.«[45] 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.

---

[45] J. Gründel, "Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches", in: J. Gründel (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990, 99-126, 109.

4.1 RAZVOJ MORALNE ZAVESTI: KOHLBERG[46]

Človek razume dobro znotraj svojega lastnega horizonta razumevanja, ki pa je v veliki meri pogojen tudi z njegovim psihološkim razvojem. Ameriški razvojni psiholog **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

[46] Besedilo je predloga predavanja na Nikodemovih večerih leta 2004. Glej: Roman Globokar, Vzgoja za odgovorno samostojnost, v: Prej nevzgojeni, zdaj zasvojeni, Ljubljana 2005, 21-38.

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 zavest 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 začenja 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 četrti 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 določenim kritičnim opombam velja Kohlbergova teorija še danes za nepogrešljiv uvid v moralni razvoj človeka. Seveda ni mogoče razvrstiti ljudi preprosto po stopnjah moralnega razvoja. »Osebe ne napredujejo hitro z ene stopnje na naslednjo, prav tako ni celotno razmišljanje ene osebe znotraj ene stopnje. Vsaj pri otroku, ki se razvija, je običajno večina njegovega razmišljanja znotraj ene stopnje, skupaj z nekaterimi elementi predhodne in naslednje stopnje« (Kiely 1982, 78). Pa tudi pri odraslem človeku lahko rečemo, da prvenstveno deluje znotraj ene stopnje, v določenih pogledih pa je morda na kakšni nižji ali višji stopnji.

Bistven prispevek Kohlberga je vsekakor zavest o tem, da človek zelo postopoma zori v razumevanju, kaj je dobro. Da bi postal moralno zrel, to je samostojna in odgovorna osebnost, mora vsak posameznik prehoditi pot od egocentrizma preko konformizma do osebne zavesti odgovornosti. To zakonitost postopnosti je potrebno upoštevati tudi pri vzgoji, sicer 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. 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.

Šugmanova takole povzame Kohlbergovo dognanje glede starosti prehodov med posameznimi ravnmi: »Če bi poskušali prikazati tri ravni v okviru približnega

starostnega okvirja, bi lahko predkonvencionalno raven opisali kot raven moralnega presojanja večine otrok do približno devetega leta starosti in nekaterih adolescentov. Glede na podatke nekaterih raziskav je na tej ravni tudi veliko adolescentnih in odraslih delinkventov. Konvencionalna raven je raven moralnega presojanja večine adolescentov in odraslih posameznikov družbe (tako zahodne kot drugih civilizacij). Postkonvencionalno raven moralnega presojanja pa dosežejo le nekateri posamezniki; običajno okrog tridesetega leta starosti, vsekakor ne pred dvajsetim« (Šugman 1998, 177).

4.2 PSIHOPATOLOGIJA VESTI[47]

»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

[47] Povzeto po: M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, 616-624.

bi 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.«[48]

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

[48] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 201-202.

čustvena funkcija, ampak je poseben način človeške eksistence, iz katerega izhajajo vse psihološke in moralne značilnosti.

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 dosego 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 dojemanje 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.«[49] Häring opozarja, da zdravljenje s šokom v primeru skupuloznosti ni primerno, potrebno je predvsem dobrohotno razumevanje. »Eden glavnih vzrokov skurpuloznosti 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.«[50]

---

[49] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 241.

[50] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 241.

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 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.«[51]

4.3 VEST IN CERKVENO UČITELJSTVO

Pojem cerkvenega učiteljstva

S pojmom cerkveno učiteljstvo (lat. *magisterium*) se od sredine 19. stoletja (prvič ga tako uporabi Gregor XVI. leta 1835) označuje pretežno predstavnike cerkvene hierarhije (papež, koncil, škofje, rimske kongregacije), ki z javnimi izjavami opredeljujejo nauk Cerkve na področju vere in morale (*fides et mores*). Pred tem se je pojem *magisterium* uporabljal za vse tiste, ki so poučevali, ne samo za hierarhijo.

Avtoriteta cerkvenega učiteljstva je utemeljena na Kristusovem naročilu apostolom, naj oznanijo ljudem pot življenja, resnice in odrešenja in naj jih vodijo po tej poti. Kristus je edini Učitelj, apostoli in njihovi nasledniki imajo učiteljsko avtoriteto, v kolikor je njihovo učenje skladno s Kristusovim naukom. Drugi vatikanski koncil poudarja kristološki temelj avtoritete cerkvenega učiteljstva, ko pravi, da so škofje »nosilci Kristusove besede« (LG 25). Obdarjeni s Svetim Duhom oznanjajo vero razodetja in moralno postavo, ki iz nje izhaja. Pri tem pa isti koncil na novih eklesioloških poudarkih na novo umesti vlogo cerkvenega učiteljstva v skupnosti Cerkve. Izhaja iz temeljne resnice, da je Cerkev *Božje ljudstvo* in da je celotna skupnost verujočih obdarjena s Svetim Duhom, zato hierarhija nima ekskluzivnega dostopa do resnice. »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega Duha (prim. 1 Jan

[51] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 242.

2,20.27), se v verovanju ne more motiti« (LG 12). Vendar pa koncil izjavlja, da uradni nauk Cerkve lahko dajejo samo škofje. Škofje so odgovorni za to, da odvračajo vernike od zmot in jim oznanjajo pravi nauk. S tem skrbijo tudi za edinost Cerkve. Pri tem pa koncil poudarja, da avtoriteta cerkvenega učiteljstva sega toliko, kolikor se razteza zaklad božjega razodetja. »Ta nezmotnost, s katero je božji Odrešenik hotel oskrbeti svojo Cerkev pri definiranju verskega in nravnega nauka, se razteza tako daleč, kakor daleč se razteza zaklad božjega razodetja, ki ga je treba sveto ohranjevati in zvesto razlagati.« (LG 25)

Avtoriteto cerkvenega učiteljstva ne smemo omejevati samo na določene izjave (okrožnice, spodbude, pisma), ampak tudi na vedenje in obnašanje cerkvenih avtoritet glede določenih vprašanj. Podobno kot je imel Jezus Kristus najgloblji vpliv na sodobnike prav s tem, kako je delal in kako je živel, so tudi pastirji Cerkve poklicani, da svojo avtoriteto izvajajo predvsem s konkretnim življenjem, z življenjskim pričevanjem za resnico. Konkretno življenje osebe odseva to, kar nekdo tudi v resnici misli. Vpliv cerkvenega učiteljstva je povezan tudi s pričevalsko močjo pastirjev (npr. življenjski slog Janeza Pavla II. in njegovo sprejemanje smrti).

Naloga cerkvenega učiteljstva je torej avtentično oznanjati nauk Jezusa Kristusa ter moralna načela, ki izhajajo iz razodetega nauka, ter tako Božjemu ljudstvu pomagati odkrivati pravo pot skozi življenje. Učiteljstvo mora upoštevati razodeto resnico, po drugi strani pa tudi sodobni zgodovinski in kulturni kontekst. Sveto pismo se ne sooča z dilemami današnje dobe, kot so npr. kloniranje, darovanje organov, umetna oploditev, pa vendar cerkveno učiteljstvo išče prav v teoloških in antropoloških resnicah Svetega pisma smernice tudi za sodobna moralna vprašanja (prim. Selling 1998, 65). Pri iskanju odgovorov se v interdisciplinarnem kontekstu poglablja v dognanja različnih znanosti in humanih ved, poskuša čim bolj celostno razumeti določen problem in ga ovrednotiti v luči krščanskega razodetja.

Različne stopnje avtoritete cerkvenega učiteljstva

Primarni predmet učenja cerkvenega učiteljstva je zaklad vere (*depositum fidei*), ki ga vsebuje Sveto pismo in izročilo. Na to področje spadajo verske dogme, za mnoge pa tudi nauk prvih sedmih ekumenskih koncilov. Sekundarni predmet učenja pa je t.i.

preambula fidei, torej vse tiste resnice, ki formalno niso razodete, so pa notranje povezane z zakladom vere ter so potrebne za ohranitev razodetja. Sem spadajo obsodbe načel, ki neposredno nasprotujejo razodetju in proglasitev resnic, ki nujno izhajajo iz razodetja.

Drugi vatikanski koncil ponavlja in nagrajuje nauk Prvega vatikanskega koncila, da lahko papež sam (*ex cathedra*) ali zbor škofov v edinosti s papežem proglasi določeno resnico s področja vere in moralnosti kot dokončno in nezmotljivo. Seveda je pogoj za to, da je v skladu z razodetjem, ki vključuje zapisano Sveto pismo in ustno izročilo, ki se prenaša po apostolskem nasledstvu. Verniki so zavezani tak nauk sprejeti s poslušnostjo vere (*obsequium fidei*). Poznamo *izredno ali slovesno nezmotljivo učenje* (npr. proglasitev verskih resnic s strani koncila ali papeža, ko govori *ex cathedra*) in pa *redno univerzalno učenje* cerkvenega učiteljstva, ki je pod določenimi pogoji tudi lahko nezmotljivo. »Posamezni škofje sicer niso nezmotni; vendar pa nezmotno izrekajo Kristusov nauk, kadar, četudi razkropljeni po vsem svetu, a ohranjujoč vez občestva med seboj in s Petrovim naslednikom, v verodostojnem učenju o verskih in nravnih zadevah glede nauka soglasno izjavljajo, da ga je treba sprejeti kot dokončno obveznega.« (LG 25). Načelno je torej tudi redno univerzalno učiteljstvo nezmotljivo, vendar se postavijo vprašanje verifikacije pogojev za tako učenje. Nekateri vidijo v tej kategoriji trditev o moralni nedopustnosti direktnega umora nedolžnega človeškega bitja (prim. Vidal 2004, 880). Vendar pa mora papež oz. zbor škofov izrecno poudariti, da gre za nezmotljivo učenje (prim. ZCP 749 § 3). Kadar nek nauk ni izrecno definiran kot nezmotljiv, ni nezmotljiv.

Nobena izjava cerkvenega učiteljstva na področju morale do sedaj še ni bila razglašena kot »nezmotljivo učenje«. To dejstvo pa nikakor ne zmanjša vloge cerkvenega učiteljstva, ki ima nalogo, da z oblikovanjem nauka zanesljivo vodi Božje ljudstvo in ustvarja edinost znotraj Cerkve.

Drugi vatikanski koncil govori tudi o učenju cerkvenega učiteljstva, ki sicer ni nezmotljivo, je pa »verodostojno« (avtentično) in so se verniki dolžni držati z religiozno utemeljeno poslušnostjo volje in razuma (*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*). Po prepričanju velikega poznavalca koncila *Sullivana* pomeni okleniti se z zahtevano religiozno poslušnostjo nauka cerkvenega učiteljstva

»pošteno in vztrajno napeti vse sile, da bi premagal vsako nasprotujoče prepričanje, ki bi ga lahko imel ter da bi prišel do iskrene privolitve mojega mišljenja s tem učenjem« (Sullivan 1993, 187). Gre torej za poslušnost, ki kliče, da bi posamezen vernik lahko dosegel razumno soglasje, da je nauk izraz resnice. Osnova za takšno pokorščino je religiozna, temelji na prepričanju, da je Jezus dal apostolom moč oznanjati nauk in da se ta moč nadaljuje po škofih v moči Svetega Duha. Vendar se lahko zgodi, da v posameznih primerih verniki ne pridejo do uskladitve svojega mišljenja z naukom cerkvenega učiteljstva (možnost legitimnega nestrinjanja).

Za pravilno upoštevanje avtoritete cerkvenega učiteljstva se je potrebno varovati tako maksimalističnih pogledov, da je vsaka izjava cerkvenega učiteljstva nezmotljiva, kot tudi minimalističnih pogledov, ki jemlje nauk cerkvenega učiteljstva na enak način kot mnenje katerega koli drugega subjekta. Za katoličana je nauk učiteljstva zavezujoč (*sensus fidelium*), vendar je potrebno upoštevati tudi stopnjo avtoritete določene izjave. Predvsem je pomembno razlikovati med nezmotljivim in ne-nezmotljivim učenjem. Prav tako upoštevati rang določene izjave glede na avtorja (papež, koncil, rimska kongregacija …) in vrsto izjave (gotovo je okrožnica bolj zavezujoča od apostolske spodbude ali od preprostega nagovora cerkvene avtoritete). Poleg vsebine je potrebno biti pozoren tudi na specifičnost jezika, filozofsko in kulturno ozadje neke izjave. Tudi pri branju in razlaganju besedil cerkvenega učiteljstva so neobhodna načela hermenevtike (Demmer 1999, 136-138).

Kompetenca cerkvenega učiteljstva na moralnem področju

Moralnost je lastnost vseh človeških bitij, ne samo vernikov. Vendar cerkveno učiteljstvo v zadnjem poldrugem stoletju predpostavlja, da je pristojno tudi za avtentično razlaganje moralnega nauka, ki je utemeljen na naravnem moralnem zakonu.

Papež Pavel VI. v okrožnici o posredovanju človeškega življenja *Humanae Vitae* (1968) zagovarja, da ima cerkveno učiteljstvo pravico razlagati tudi naravni zakon. »Noben vernik ne bo zanikal, da ima cerkveno učiteljstvo pravico razlagati tudi naravni moralni zakon. Kakor so že večkrat izjavili naši predniki ni nobenega dvoma, da je Jezus Kristus, Petra in apostole, ki jim je izročil svojo oblast in poslal oznanjat

njegove zapovedi vsem narodom, postavil za verodostojne varuhe in razlagalce vsega moralnega zakona; ne samo evangeljskega temveč tudi naravnega zakona. Naravni zakon namreč razodeva božjo voljo in njegovo zvesto izpolnjevanje je potrebno za zveličanje. Cerkev je to svoje poslanstvo vedno izvrševala, v zadnjem času pa še pogosteje, ko je izdala listine, ki govore ali o naravi zakona ali o pravilni uporabi pravic zakoncev in njihovih dolžnosti« (HV 4).

Papež se sklicuje na svoje predhodnike, začenši s Pijem IX. Na naravnem zakonu utemeljujejo svoja stališča tudi Leon XIII. in vsi papeži dvajsetega stoletja. Resnici na ljubo pa je potrebno priznati, da poleg nekaj izjav iz 17. stoletja, ki obsojajo laskizem in rigorizem, pred sredino 19. stoletja ne najdemo drugih izjav cerkvenega učiteljstva glede moralnih vprašanj.

Dvajseto stoletje pa zaznamujejo številna stališča uradne Cerkve tako na področju individualne kot tudi na področju družbene etike, ki najdejo velik odmev tudi zunaj katoliške Cerkve. Nihče ne dvomi, da je učiteljstvo pristojno za razlaganje moralnih načel, ki jih vsebuje razodetje (primarni predmet učiteljstva), do različnih mnenj prihaja o pristojnosti glede sekundarnega predmeta. Nekateri so mnenja, da je cerkveno učiteljstvo pristojno za razlago ne samo moralnih načel, ampak da lahko podaja na nezmotljiv način tudi *vsebino* naravnega moralnega zakona (Naud 1990, 64-80). Vendar moramo biti pri tem previdni, saj nas zgodovina uči, da je šlo cerkveno učiteljstvo na tem področju včasih predaleč. Veliko stvari je v zgodovini cerkveno učiteljstvo razglasilo za naravno, dejansko pa je šlo za kanoniziranje partikularnega etosa: npr. nauk glede suženjstva, božjepravnosti kralja, nenaravnosti demokracije, nemoralnosti obresti, upravičenosti smrtne kazni, podrejenosti žensk moškim. Izjave so bile globoko kulturno in zgodovinsko pogojene, niso pa bile nujno povezano z zakladom vere, torej ne spadajo k bistvu verovanja. Tako je potrebno jasno nakazati tudi na meje cerkvenega učiteljstva: »Dokler neko podano stališče – z vsem spoštovanjem do naravne moralnosti – nima dokazane povezave z razodetjem, ni nobenega zagotovila, da vsebuje tako stališče notranjo resnično vrednost« (Selling 1998, 62). Previdnost pri absolutizaciji konkretnih materialnih norm pa seveda ne sme voditi vernika v podcenjevalni odnos do avtoritete cerkvenega učiteljstva. Kot član Božjega ljudstva sprejema škofa kot naslednika apostolov in rimskega škofa kot

naslednika apostola Petra, ki imajo v skupnosti Cerkve nalogo, da ohranjajo, učijo in razlagajo nauk vere in moralni nauk.

Pristojnost cerkvenega učiteljstva na področju morale poudarjajo številni dokumenti. Navodilo Kongregacije za nauk vere *Donum Veritatis* (1990) v tretjem poglavju izpostavlja: »Morala je lahko predmet verodostojnega učiteljstva, saj evangelij kot beseda življenja navdihuje in vodi celotno področje človekovega delovanja. Učiteljstvo ima torej nalogo, da preko za vest vernikov normativnih sodb razločuje tista dejanja, ki so v sebi skladne z zahtevami vere in spodbujajo njihovo uresničenje v življenju, od tistih, ki so nasprotno zaradi njihove notranje slabosti s temi zahtevami nezdružljiva. Na podlagi povezave med stvarjenjskim in odrešenjskim redom ter zaradi nujnosti, da zaradi odrešenja poznamo in sledimo celotnemu moralnemu nauku, se pristojnost cerkvenega učiteljstva razteza tudi na področje naravnega zakona« (*Donum Veritatis*, 16). Sledi stališče, da lahko cerkveno učiteljstvo razlaga tudi moralne norme nezmotljivo.

Podobno zagovarja tudi Janez Pavel II. v osrednji okrožnici glede moralnih vprašanj *Veritatis Splendor:* »Z oznanjevanjem božjih zapovedi in Kristusove ljubezni uči cerkveno učiteljstvo vernike tudi posamezne konkretne zapovedi ter zahteva od njih, da vestno gledajo nanje kot nravno obvezujoče. Razen tega izvršuje cerkveno učiteljstvo pomembno vlogo čuvarja, ko vernike svari pred morebitnimi, tudi le implicitno prisotnimi zmotami, kadar njihova vest ne pride do tega, da bi prepoznala pravilnost in resnico nravnih pravil, ki jih uči učiteljstvo« (VS 110).

Posebno zavezujoč značaj predstavljajo tri izjave v okrožnici Janeza Pavla II. *Evangelium Vitae*, s katerimi papež označuje skrajno nemoralnost neposrednega in prostovoljnega uboja nedolžnega človeškega bitja (EV 57), splava (EV 62) in evtanazije (EV 65). Pri tem uporabi obliko, ki se do tedaj še ni uporabljala pri izjavah cerkvenega učiteljstva: »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji na nepisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma najde v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), potrjuje Sveto pismo, posreduje izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo« (EV 57). Nekateri na podlagi slovesne oblike

sklepajo, da bi šlo lahko za nezmotljivo učenje. Vendar papež tega ni izrecno poudaril, gotovo pa sklicevanje na različne vire in slovesnost izjave, daje nauku posebno težo (Becker 1997, 302-304).

Skupaj na poti

Napetost med vestjo posameznega vernika in naukom cerkvenega učiteljstva je še posebej močno izzvala objava okrožnice *Humanae vitae,* ki je leta 1968 označila za moralno nedopustno vsako umetno kontracepcijo. V žgočih razpravah po objavi enciklike se poglablja razprava o vlogi cerkvenega učiteljstva na področju morale ter o dostojanstvu vesti pri moralnem odločanju.

Nauk je povzročil razhajanje med prakso vernikov in učenjem Cerkve. Tudi mnogi teologi in škofje se niso strinjali z uradnim naukom. Štirideset škofovskih konferenc je zavzelo stališče do okrožnice: nekatere spodbujajo vernike k prožnemu sprejemanju nauka, druge zagovarjajo ozko in strogo interpretacijo besedila, tretje iščejo skoraj nemogočo sintezo med obema strujama (prim. Naud 1990, 197-210). Nesporno je, da okrožnica ne predstavlja nezmotljivega nauka, kar je ob predstavitvi povedal tudi rimski moralni teolog Lambruschini, ki pa je v isti sapi dodal, da se morajo verniki vseeno temu nauku podrediti. Škofovske konference, ki zagovarjajo prožno sprejemanje nauka okrožnice (jugoslovanska, nemška, avstrijska), poudarjajo, da se morajo verniki pri oblikovanju vesti skrbno ozirati na nauk Cerkve, vendar v primeru, ko po temeljim prizadevanju ne morejo deliti istega prepričanja z naukom učiteljstva, lahko sledijo lastni vesti.

Stališče temelji na tradicionalnem katoliškem nauku, da je vest zadnja subjektivna norma moralnosti. Posameznik je vedno zavezan sodbi pravilno poučene vesti, ki pa se oblikuje znotraj skupnosti (Cerkve). Glede odnosa med praktično sodbo vesti in normativnim karakterjem nauka cerkvenega učiteljstva Drugi vatikanski koncil zagovarja primat vesti: »Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve« (DH 14). Koncil zavrne predlog besedila, da bi morali verniki oblikovati svojo vest »v skladu s cerkvenim naukom«, ker naj bi bil po mnenju teološke komisije koncila »preozek« (prim. Sullivan 1993, 192-194). Cerkveno učiteljstvo torej ni edina osnova moralne sodbe vernika. Katoličani se

morajo ozirati na nauk učiteljstva, vendar jim sam nauk ne more dati dokončne rešitve v konkretnem primeru, saj je vedno potrebno upoštevati tudi okoliščine in osebnostne dejavnike.

Katoličan torej nikakor ne more mimo zahtev cerkvenega učiteljstva, zanj je nauk zavezujoč, vendar pa ga sprejema v osebni odgovornosti v svoji vesti, saj ni dolžan slepe pokorščine cerkvenemu učiteljstvu. Učiteljstvo Cerkve lahko razumemo kot majevtično služenje vesti posameznika, saj 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. V odnosu med cerkvenim učiteljstvom in posameznikovo vestjo je pomembna pripravljenost na dialog. Cerkveno 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 skrčiti eno na drugo.

4.4 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.«[52] 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

[52] A. Šuštar, *Vest*, Ljubljana 1991, 97.

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 nravnega ravnanja.«[53]

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 množtvo 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 Bogom. Vzgoja vesti v tem smislu pomeni: prebujati smisel za Boga, gojiti do Boga odprtost in razpoložljivost, krepiti osebno povezanost z Bogom, poglabljati 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.«[54]

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.«[55] V človeku je

[53] A. Šuštar, *Vest*, 50.

[54] A. Šuštar, *Vest*, 100.

[55] A. Šuštar, *Vest*, 100.

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, kazen), 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.«[56] 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.«[57] 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.«[58] Šuštar pri tem navaja, da je ločevanje na male in smrtne grehe premalo diferencirano. Poleg tega pa svari pred 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

---

[56] A. Šuštar, *Vest*, 52.

[57] A. Šuštar, *Vest*, 100.

[58] A. Šuštar, *Vest*, 102.

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 nravnega življenja, osebne iniciative in osebne odgovornosti. … Vzgoja k pravi krščanski svobodi, za katero nas je osvobodil Kristus, je nujna naloga vzgoje vesti.«[59]

Dvom vesti 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.«[60]

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 zgube svoje solidnosti. Lahko so celo manjši kot razlogi, ki govore za obstoj obveznosti. Če v omenjeni konfrontaciji zgubijo verjetnost, niso solidni. V tem primeru je treba dolžnost izpolniti.«[61] Nekateri so očitali takemu reševanju preveliko prostora

[59] A. Šuštar, *Vest*, 103.

[60] K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995, 88.

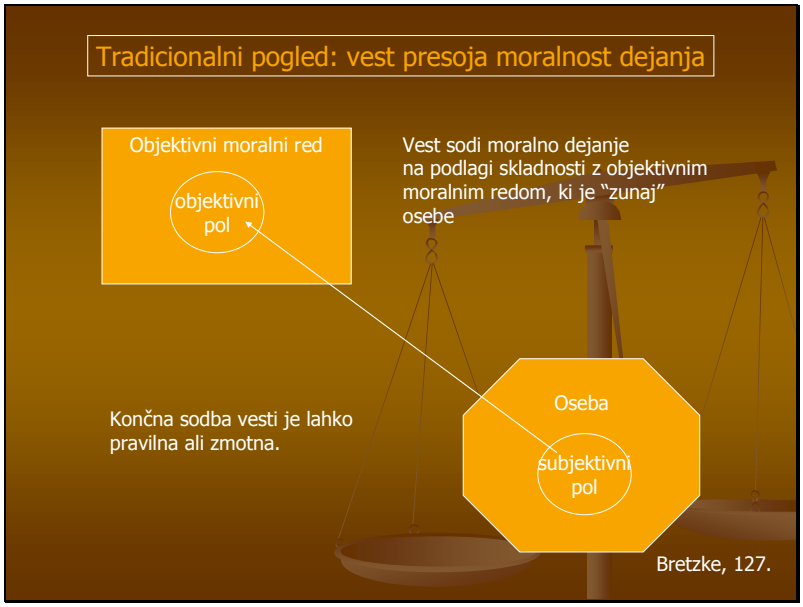
[61] Š. Steiner, *Èlovekov poklic v Kristusu*, 103.

človekovi svobodi. Človek naj bi se na preveč lahek način odvezal od določenih norm. Kot podvariante 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).

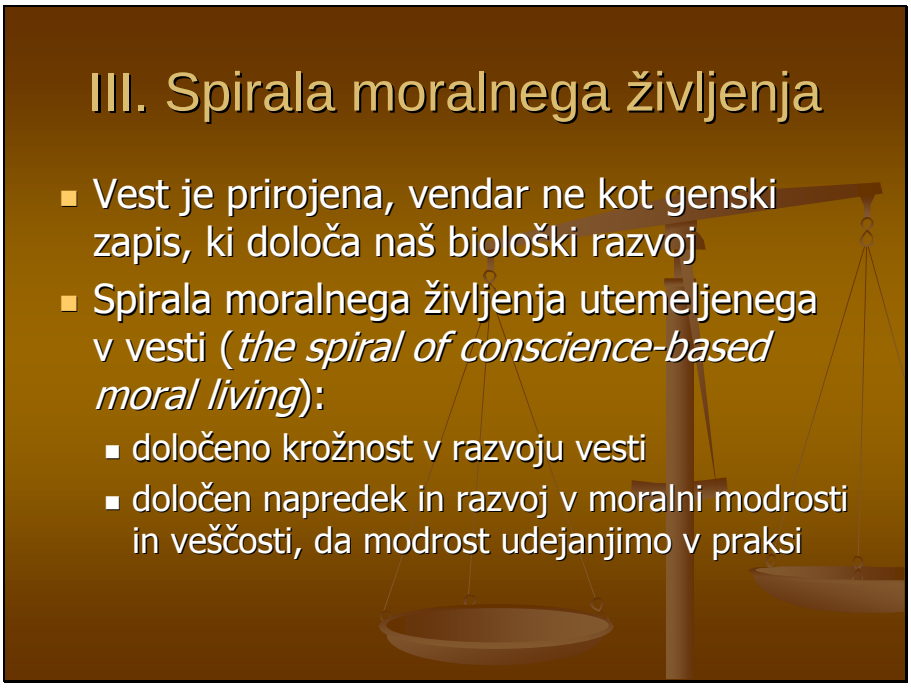
Proti probabilizmu se zoperstavi moralni sistem **tuciorizma** (tutior – varnejše), ki uči, da je treba izpolniti dvomni zakon, ker tako ravnamo varnejše; ne smemo se izpostavljati nevarnosti, da bi kršili zakon, ki morda obstaja. Ne smemo torej slediti razlogom, ki so proti zakonu, čeprav bi bili le-ti 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* poglej v: B. Häring, *Svobodni v Kristusu* I., str. 234-242.

4.5 OBJEKTIVNI IN SUBJEKTIVNI VIDIK VESTI

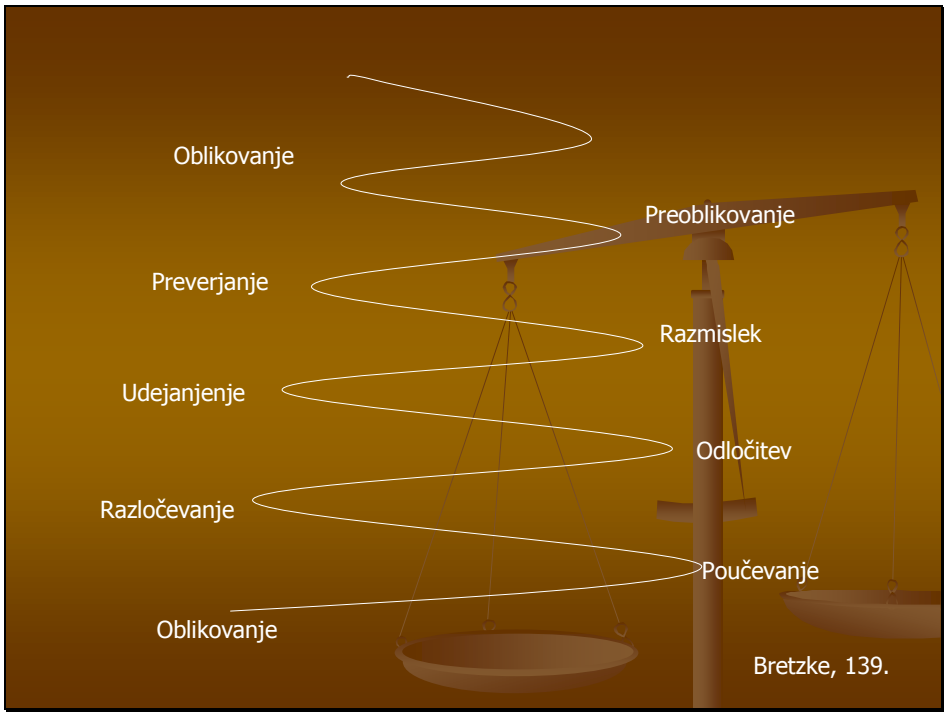


Spirala moralnega življenja



- 1) Začetek: faza osnovnega oblikovanja, *formation* (jedrne vrednote – družina, starši) – kasneje se v proces vključijo še drugi glasovi (kulturno okolje)
- 2) Poučevanje vesti (*information*)
- 3) Različni viri, ki poučujejo našo vest, zato je potrebno razločevanje (*discernment*) – za razločevanje potrebujemo adekvatne informacije (štirje viri MT); razločevanje pomeni iskanje iskrenega odgovora na to, kar spoznamo, da Bog od nas zahteva

- 4) Odločitev (*decision*): Prav je, da se posvetujemo z drugimi, vendar je na koncu vsak posameznik odgovoren za svoje moralne odločitve
- 5) Udejanjenje (*action*): razumnost
- 6) Razmislek (*reflection*): premisliti vse pomembne moralne odločitve
- 7) Preverjanje (*reconsideration*)
- 8) Preoblikovanje (*re-form*): ne moremo stopiti dvakrat v isto reko



Šibkosti modela spirale

- preveč intelektualističen; premalo upošteva čustveno, psihološko, socialno in kulturno dimenzijo
- preveč optimističen; v življenju človek ne raste vedno v moralni modrosti – spirala, ki gre navzgor, ima tudi svojo dvojčico, t.j. spiralo, ki gre navzdol v moralni modrosti

oblikuj
pouči se
razločuj
odloči se
deluj
premisli
preveri
preoblikuj
Spirala izzivov
pri razvoju vesti
močne točke/ovire pri oblikovanju
viri/ovire pri poučevanju
uvidi/slepe pege pri razločevanju
močne točke/šibkosti pri odločanju in udejanjanju
močne točke/ovire pri preverjanju in preoblikovanju

7. poglavje: Moralna odločitev posameznika

Literatura:

1. S. Bastianel, *Moralita' personale nella vita di fede*, PUG, Roma 1992.
2. M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001, 91-93.
3. K. Demmer, *Deuten und handeln*. *Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Herder, Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1985.
4. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995, 101-125.
5. B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izroèilu*, Celje 2001, 144-186.
6. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1999, 157-175.

1. Actus humanus

1.1 POJEM *ACTUS HUMANUS*

Človeško dejanje (lat. *actus humanus*) imenujemo tisto dejanje, ki ga človek stori svobodno in zavestno. Gre za 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 premišljene volje (*ex voluntate deliberata*)« (STh I-II, q.1, a.1). S človeškimi dejanji subjekt razodeva svojo notranjost in gradi samega sebe. Preko posameznih dejanj človek izraža 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 človekovo dejanje (*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 drže (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 osebnem 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.

1.2 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 prvina 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 enkraten 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.«[129] 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

[129] K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*. *Corso di Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1995, 77.

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.

Pri izbiri sredstev za dosego 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.

2. Temeljna odločitev

2.1 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.«[130] 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 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 neizčrpni 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

---

[130] B. Häring, *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izroèilu*, Mohorjeva družba, Celje 2001, 147.

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.«[131]

2.2 TEMELJNA ODLOČITEV IN VPRAŠANJE SMRTNEGA GREHA

Temeljna odločitev se lahko poglablja, 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.

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 premišljeno in v veliki stvari

[131] B. Häring, *Svobodni v Kristusu*, 147.

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.«[132]

2.3 VERITATIS SPLENDOR

Pozitivno vrednotenje

Enciklika Veritatis Splendor pozdravlja pojmovanje svobode kot izbiranje samega sebe: »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). Spodbuja tudi teologe naj poiščejo svetopisemske temelje temeljni odločitvi: »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)

Hkrati pa je cerkveno učiteljstvo tudi zaskrbljeno. Predvsem se izpostavlja strah, da bi temeljno odločitev pojmovali neodvisno od posameznih dejanj; da bi torej prišlo do

[132] K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*, 107.

prevelike razklanosti med transcendentalno in kategorialno ravnjo (65). V marsičem je kritika osnovana na nepoznavanja koncepta temeljne odločitve, ki je nikoli ni mogoče misliti izven konkretnih dejanj. Konkretna dejanja so tista, ki razodevajo temeljno odločitev, zato je nemogoče, da bi imel človek temeljno odločitev za dobro, na kategorialni ravni pa bi delal nemoralna dejanja.

Glavni kamen spotike je pravzaprav koncept *intrinsece malum*, ki ga vseskozi zagovarja Veritatis Splendor. Gre za moralno teologijo, ki postavlja v središče predmet delovanja, za razliko od moralne teologije, ki postavlja v središče subjekt s svojo temeljno odločitvijo. Veritatis Splondor je prepričana, da je mogoče z enim dejanjem preklicati temeljna odločitev (VS 67). Gotovo je to mogoče, vendar je potrebno vedeti, da je vsak tak preobrat pripravljen s predzgodovino, s pred-odločitvami. Da se tak preobrat ne pojavi kot strela na jasnem nebu. Zato je potrebno biti pozoren na posamezne odločitve.

Prav tako opozarja cerkveno učiteljstvo, da bi bilo lahko poudarjanje temeljne odločitve potuha za samovoljo vernikov: “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 premišljeno in v veliki stvari nasprotovali od Cerkve ponovno predloženim božjim zapovedim.” (VS 68) Dodaja, da je že Tridentinski koncil poudaril, da se »prejeta milost opravičenja izgubi ne le z nevero, s katero človek izgubi vero samo, ampak tudi s katerimkoli drugim smrtnim grehom«.

3. Življenjska odločitev

3.1 Definicija

Življenjska odločitev je osebna odločitev o življenju in za življenje, od katere so odvisne vse ostale odločitve. Gre za najglobljo konkretizacijo temeljne odločitve, za odločitev na kategorialni ravni, ki pa globoko vpliva na vse ostale odločitve v življenju.

Človek se zaveda svoje končnosti, krhkosti, smrtnosti, ne želi pa, da bi živel nesmiselno življenje. Minljivost življenja spodbuja »neizčrpno hrepenenje po potrditvi lasne identitete v soočenju s to bežnostjo, po podelitvi ostrine in neuničljivega pomena lastni

življenjski zgodbi, po vtisu enkratnega načrta v grob material časa ter v tem spreminjati čas v življenjsko zgodovino« (Demmer, *Seguire*, 107). Globinski strah pred tem, da bi povsem izgubil svoje življenjsko moč, sili človeka, da daje svojemu življenju globlji smisel, da želi nekaj narediti iz sebe. Znotraj svoje osebne zgodovine človek postopoma oblikuje svoj življenjski načrt, ki ga potem dokončno potrdi z enkratno nepreklicno življenjsko odločitvijo. Z življenjsko odločitvijo posameznik izbere tisto, s čimer se lahko identificira (osebna identiteta). Človek kot gospodar in krmar svoje osebne zgodovine. Gre za sposobnost človeka, da znotraj svojih pogojenosti lahko svobodno določa samega sebe (samodoločanje).

Vernik vidi v življenjski odločitvi odgovor na Božji klic. Bog, ki kliče vsakega posameznika v življenje, daje vsakemu tudi osebno poslanstvo. V pripravi na odločitev posameznik pred Bogom odkriva svoje darove in Božji načrt za svojo življenjsko pot. Pri tem upošteva dva temeljna kriterija: a) *osebno samouresničenje* (kje in kako bom mogel najbolj uresničiti sebe – veselje, želje, interesi, sposobnosti); b) *služenje drugim* (kje me najbolj potrebujejo drugi, kje bom lahko bližnjim storil največ dobrega). Vernik se odloča pred Bogom, v zavesti, da ga Bog kliče na pot smiselnega uresničenja njegovega življenja, ki bo tudi v blagor bližnjim in celotne družbe.

3.2 OSEBNA RESNICA

Z življenjsko odločitvijo posameznik ne izbira nečesa izven sebe, ampak samega sebe, svojo najglobljo osebno življenjsko resnico. Moralni teolog K. Demmer pravi: »Ne odloča se za neko resnico, ki bi veljala neodvisno od njegove konkretne zgodovinske eksistence. Marveč izbira samega sebe v svoji osebni enkratnosti« (Die Lebensentscheidung, 7). V trenutku izbire mu resnica še ni povsem priobčljiva. V marsičem posameznik tvega pri življenjski odločitvi, nikoli nima stoodstotne gotovosti. Vendar v zaupanju v smiselnost svoje življenjske poti, v iskreni refleksiji dosedanje poti in razbiranju med temeljnimi ideali posameznik izbere svojo enkratno pot v luči celostne uresničitve življenja. Nadaljnja zgodovina bo šele pokazala, v koliko je posameznik zares izbral pravo pot. Vedno znova se človek sooča z lastno resnico o sebi (notranja dimenzija nepopolnosti

našega spoznanja). Pri tem pa je potrebno poudariti, da gre za proces dozorevanja, ki se pravzaprav konča šele s smrtjo.

Izbira temeljnih življenjskih idealov

Posameznik izbira med različnimi možnostmi za svojo življenjsko uresničitev. V sebi odkriva potenciale, sposobnosti, želje, hrepenenja. Vsega ne more uresničiti, oplemenititi, nadgraditi. Če ne želi živeti povsem raztreščeno, nepovezano, potem se mora odločiti za neko smiselno smer, v kateri bo lahko svojemu življenju dal pomen, vrednost. Z odločitvijo za določene ideale, se mora drugim odpovedati. Vsaka odločitev vključuje tudi dimenzijo ločitve (*od-ločitev*). Posameznik se pri izbiri mora posloviti od določenih idealov in možnosti uresničitve lastnega življenja. Vsaka izbira vsebuje tudi odpoved, vendar naj bo odpoved v službi večji avtentičnosti, rodovitnosti odločitve (t.i. *kreativna odpoved*). Še na poseben način to velja za življenjsko odločitev, ki predstavlja radikalno usmeritev našega življenja. Odpoved nikoli ne sme voditi h konstantnemu upadanju življenjskega veselja in notranji zagrenjenosti, ampak mora biti v službi večjega notranjega zadovoljstva.

Pri izbiranju temeljnih idealov je pomembno osebno razumevanje in osebne izkušnje, dobrodošla pa so tudi opažanja in nasveti bližnjih. Vsekakor pa nihče ne sme bremena življenjske odločitve preložiti na pleča drugega človeka.

Življenjska odločitev je pravzaprav sad dolge *predzgodovine* odločitve. Ne pojavi se kot strela sredi jasnega neba, ampak gre za proces, ki se pripravlja že od našega rojstva dalje. Obdobje priprave in dozorevanja za življenjsko odločitev je izrednega pomena. Življenjska odločitev nosi v sebi bogato predzgodovino razbiranja in priprave (kontinuiteta z življenjsko zgodovino). Trenutek odločitve je pravzaprav potrditev te predzgodovine. Pri tem pa ne gre spregledati dejstva, da je tudi predzgodovina človekove odločitve v marsičem zastrta, ne popolnoma razvidna in da ni vedno enoznačna. V trenutku odločitve je posameznik svoboden, ni prisiljen potrditi svoje predzgodovine, ki ga je pripeljala do določene točke. Predzgodovina priprave in obljuba izpolnitve življenja, ki izhaja iz vizije njegovega življenja, posameznika prevzameta, da naredi odločilni korak, da svobodno izbere svoj življenjski načrt.

Za življenjsko odločitev je potrebna določena mera zrelosti. Če bi čakali na absolutno zrelost, potem nihče ne bi mogel napraviti življenjske odločitve. Potrebna je relativna zrelost, takšna zrelost, da lahko nekdo odgovorno sprejme pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz življenjske odločitve. Gotovo je potrebna najprej telesna zrelost, da torej posameznik telesno dozori. Vsi zakoni (cerkveni in državni) postavljajo spodnjo mejo let, pri kateri lahko nekdo naredi življenjsko odločitev. Poleg telesne zrelosti je potrebna tudi psihična zrelost (čustvena stabilnost), socialna zrelost (zunanje osnove: izobrazba, materialni pogoji …), osebnostna zrelost (osebna motivacija za odločitev) in za kristjana tudi verska zrelost (zavest Božje poklicanosti). Seveda pa ne smemo spregledati, da človek zori skozi vse svoje življenje.

Nihče ne ve, kakšna bo prihodnost, kako se bo naprej razvijala njegova življenjska pot. Gre za korak v neznano, prihodnost je neznana zemlja. Zato je nujno pretehtati korak, preudarno premisliti, kam definitivno usmeriti svoje življenje. Pri tem pa človeka vodi upanje, da mu bo uspelo, da bo na tej poti srečen, da bo dosegel svoj cilj, da bo uresničil svoje življenje. Pri tem ga vodi navdušenje nad svojim življenjskim načrtom, fasciniran je od njega, kljub temu, da se zaveda svojih meja in tudi nepredvidljive prihodnosti. Vendar zaradi upanja in obljub, ki mu jih prinaša življenjska odločitev, se odloči in stopi na to pot. V neki določeni meri gre – kljub predhodnemu preudarnemu premisleku in tehtni odločitvi – za tveganje. Vendar posameznik najbolj tvega, če se ne upa tvegati. Seveda pa mora posameznik, skupaj s tistimi, ki so bistveno povezani z njegovo življenjsko odločitvijo, narediti vse, da ustvari primerne okoliščine, da bo njegov življenjski načrt uspel (*odgovornost* za uspeh življenjske odločitve).

Stvaritev svojega življenjskega konteksta

Življenjska odločitev je *nepreklicna odločitev*: celostna, dokončna, brezpogojna, narejena enkrat za vselej. Ta odločitev bistveno zaznamuje osebno zgodovino protagonista, saj se z njo v celoti identificira. V njej se izraža njegova enkratnost in bogastvo njegove osebnosti. Od te odločitve so odvisne vse ostale odločitve v njegovem življenju. Gre torej za izbiro, ki predstavlja na najbolj avtentičen način posameznikovo identiteto. Resnica

odločitve sovpada z resnico lastnega jaza. Zato mora biti odločitev nepreklicna, narejena enkrat za vselej. Če ni tako, je taka odločitev neodgovorna in nepristna.

Z odločitvijo pa je povezana tudi obljuba *zvestobe*. Enkratno odločitev, ki se je pripravljala skozi daljši proces, je potrebno stalno obnavljati in nadgrajevati. Prav tako je potrebno kritično presojati konkretne življenjske okoliščine, v koliko so naklonjene utrjevanju življenjske odločitve. Pri tem je odločilnega pomena ustvarjanje ugodnih pogojev za zvestobo dani odločitvi. Z nadaljnjimi odločitvami v življenju potrjujemo enkratno življenjsko odločitev. Ta proces nikoli ni končan, traja vse življenje.

Naša življenjska pot je posejana tudi z napakami in spodrsljaji. Naučiti se je potrebno živeti tudi s svojimi mejami, potrebno je dosti ponižnosti in potrpežljivosti vztrajanju v zvestobi življenjski odločitvi. Zelo pomembno je, da iščemo *stalno spravo* s svojo osebno odločitvijo in z ljudmi, s katerimi je naša življenjska odločitev notranje povezana (npr. nujnost sprave in odpuščanja med zakoncema). Potrebno je tudi iskati nove motivacije, nove spodbude za vztrajanje pri življenjski odločitvi (stalno prečiščevanje življenjske odločitve). Padci so lahko priložnost, da kritično preverimo zvestobo svoji življenjski odločitvi in se še globlje odločimo uresničevati svoj življenjski načrt znotraj začrtane poti.

3.3 NENAKLONJENO DRUŽBENO OKOLJE

Današnje družbeno okolje ne nudi podpore nepreklicnim življenjskim odločitvam. Živimo v času t. i. *tekoča moderna*, kjer je vse provizorično, spremenljivo. »Tekoča moderna terja davek tudi v naših medosebnih odnosih. 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 laže 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 …«(Z. Bauman) Zdi se, da ni prostora za dokončnost, za stalnost. Vse se naglo spreminja. Tudi družbeni okvirji in norme so podvrženi logiki provizoričnosti, spreminjanju, pretočnosti. Mladi tudi niso več »prisiljeni« izbrati nek življenjski stan, se za nekaj dokončno odločiti. Sociolog Z. Bauman to resnico povzema takole: »Mladi se zelo neradi zapišejo nekemu poklicu, ko

končajo šolo. Raje bi se še malo razgledali, ali je kje kaj bolj zanimivega« (Sobotna priloga Dela, 26. februar 2006). Doba iskanja lastne življenjske usmeritve in obdobje dozorevanja se podaljšujeta. Veliko mladih je strah narediti neko tako odločitev, ker je korak v neznano. Če nadaljujemo z mnenjem Baumana: »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)

Življenjska izbira postaja povsem intimna stvar, zasebna stvar posameznika oz. para. Posameznik je sicer bolj svoboden, hkrati pa tudi bolj prepuščen samemu sebi in svoji lastni odgovornosti. Zato mnogi tudi ne čutijo potrebe po dokončni odločitvi za življenje, sploh pa ne po institucionalizaciji te odločitve. Prav tako mladi danes ne razumejo pomena zakramentov, zato bi bilo zelo koristno poživiti zakramentalno pastoralo in bolj izpostaviti Božje delovanje v zakramentih in pomembnost zakramentalnega življenja tudi za moralno plat vernika.

3.4 IZBIRA ŽIVLJENJSKEGA STANU

Pomembnost izbire

Znotraj katoliške Cerkve poznamo tri življenjske stanove, ki so institucionalizirani: zakon, duhovništvo in posvečeno življenje. Ti trije stanovi imajo tudi javni pravni status. Gre za oblike življenja, ki so se v tradiciji Cerkve izkazale za take, da lahko posameznik znotraj njih odgovarja na Božji klic, uresniči svoje življenje in hkrati služi bližnjemu. Posameznik je poklican, da se opredeli znotraj svojih lastnih izkušenj in znotraj izbire svojih življenjskih idealov, da se odloči za katero od teh treh institucionaliziranih poti. Kljub vsemu gre za osebno in zavestno odločitev in samo kot taka ima življenjska odločitev tudi smisel. Vsekakor mi nudi pravni status samo okvir, znotraj katerega vsakdo oblikuje svojo lastno življenjsko odločitev.

Poleg teh treh institucionaliziranih oblik pa obstajajo tudi določene življenjske izbire, ki sicer nimajo javno priznane oblike, jih pa lahko posameznik izbere kot nepreklicno življenjsko odločitev. Tako pravi moralni teolog Klaus Demmer: »Lahko se zgodi, da

nekdo odkrije v lastnem poklicu poklicanost, ki prežema vse njegovo življenje« (*Introduzione*, 86). Kot primere navaja poklic politika, zdravnika, umetnika. Pri tem je pomembno, da gre za zavestno odločitev, da nekdo ostane samski in ne za končni rezultat neuspelih poizkusov, da bi si ustvaril družinsko življenje. Pomembno je osmisliti svojo življenjsko pot tudi, če jo ne živim znotraj institucionaliziranih oblik. V nekem trenutku je potrebno narediti nepreklicno odločitev, sprejeti svojo predzgodovino in začrtati svojo nadaljnjo pot, sicer je posameznik v stalni negotovosti. Stalna popolna razpoložljivost ne vodi v uresničenje življenja, potrebno se je tudi odločati, odgovorno zastaviti svojo prihodnjo pot. Moralni teolog Sergio Bastianel pravi: »Lahko bi sicer teoretizirali, da bi ne-odločiti se lahko pomenilo ostati stalno razpoložljiv za to, kar bo življenje prineslo in da bi bilo to tista vrednota, za katero bi se zavzeli. Resnično, zdi se mi, da gre pri tem za držo človeka, ki je ima vedno »rezervo« pri konkretnih odločitvah, ki se ne zaveže zares za eno smer« (*Moralita' personale nella vita di fede*, 276).

Z javno slovesnostjo (poroka, posvečenje, redovne obljube) osebna odločitev vstopa v javni družbeni kontekst. Družba sprejeme in potrdi odločitev posameznika oz. posameznikov. S tem se zavzame, da bo posamezniku pomagala pri vztrajanju v njegovi življenjski odločitvi.

Dve konkretni izbiri: celibat/poročenost

V sodobni sekularizirani družbi odločitev za celibat ni ravno deležna širšega odobravanja. Sicer postaja naša družba čedalje bolj družba *singlov*, vendar pri tem ne gre prvenstveno za odpoved spolnemu in družinskemu življenju. Zato je potrebno, da je celibater osebno prepričan, da je njegova odločitev smiselna, da bo njegovo življenje rodovitno, četudi ne bo telesni oče oz. mati svojim otrokom. Zato je potrebno globoko spoznanje motivov in življenjskih idealov za tako izbiro, velika mera iskrenosti in stalnega prečiščevanja. Pomembno je, da zaradi svoje odločitve zares postaja bolj dostopen ljudem, da se je pripravljen razdajati zaradi Božjega kraljestva. Pri tem pa je pomembno, da zna prenašati tudi samoto, da zna biti sam. Hkrati pa je nujno, da je odprt za družbo, tudi za druženje z družinami. Vsekakor pa je bistvenega pomena, da je v stalnem odnosu z Gospodom.

Tudi izbira zakonskega stanu je poklicanost. Bog je tisti, ki dva kliče na skupno pot. Zakon je prepletanje dveh življenjskih zgodb. Gre za skupno romanje proti končnemu cilju, pri čemer je odločilnega pomena sposobnost dialoga. Vedno znova se je potrebno potruditi za medsebojno zbližanje, za delitev skupnega življenja. Nevarnost odtujitve je v sodobnem svetu še posebej velika, saj večina zakoncev ne opravlja skupaj poklicnega dela, kar pomeni, da večino dneva preživijo ločeno. Življenjskega pomena je skupna molitev, molitev je priložnost za medsebojno spravo, za pripravljenost za odpuščanje, za to, da zakonca ne izgubita medsebojnega spoštovanja. Hkrati pa ju usmeritev k Bogu spominja, da nista sama, ampak da je njuna zveza pod Božjim varstvom.

Vprašanje kriz

Vsako življenjsko zgodbo zaznamujejo tudi krize, vprašanja o pravilnosti narejene odločitve. Potrebno je ugotoviti, kje so pravi vzroki krize. Dostikrat gre za preveliko pasivnost, ko se nekdo ne trudi več zadosti za to, da bi ohranjal pri življenju svojo življenjsko odločitev. Če ne vlagamo vedno znova v izgradnjo svoje življenjske odločitve, potem začne hirati in propadati zaradi podhranjenosti. Ne da bi se zavedali zdrsnemo v nezadovoljstvo, v iskanje nečesa novega. Znotraj določenega življenjskega konteksta (npr. zakon, duhovniški stan) ne zmoremo več uresničevati svojega življenja. Počutimo se razočarane, razdvojene in začnemo razmišljati o drugih možnih poteh skozi življenje.

Vsekakor je potrebno iskreno in pošteno razmisliti o vzrokih za krizo, si temeljito izpraševati vest, zakaj je prišlo do krize. Mogoče je nekdo zgrešil že pri vrednotenju predzgodovine, napačno ocenil samega sebe, svoje lastne sposobnosti. Mogoče je napačno ocenil svojega partnerja, se je usodno zmotil. Ker je človek nepopolno in omejeno bitje, lahko seveda tudi zgreši pri življenjski odločitvi. Lahko pa je celo povsem brez osebne krivde in se znajde v položaju, ko ne more več vztrajati v določeni življenjski odločitvi. Kaj narediti v trenutku, ko ugotovim, da nisem na pravi poti?

Pomembno je ponovno ovrednotiti smisel in motivacije za mojo odločitev. Vendar pri tem ne smem zanemarjati dela poti, ki sem ga že prehodil od trenutka odločitve. Ne smem se pretvarjati, da sem na začetku. Veliko oseb in dogodkov je zaznamovanih z mojo odločitvijo. Ko sedaj tehtam, kaj storiti, moram vzeti v ozir tudi vse te ljudi (otroke,

redovno skupnost …). Nesmiselno se je vračati v izhodiščno točko, pomembno je, da se zavedam, da sem sedaj v neki določeni točki in z vso iskrenostjo moram se moram sedaj vprašati, kaj naj sedaj naredim, kaj Bog želi tukaj in sedaj od mene. Lahko se zgodi, da je duhovnik naredil svojo odločitev za posvečenje preveč površinsko, ne dovolj premišljeno, da se je zmotil. V sedanjem trenutku se mora vprašati, kaj Gospod od njega pričakuje tukaj in sedaj. »V trenutku krize, preverjanju poklicanosti, je potrebno razmisliti ne samo o začetnih motivih, ki so me spodbudili za določeno pot, ampak tudi o tem, kar sem postal, tako da prevzamem nase tudi posledice svoje odločitve« (Bastianel, 282). Mnogokrat je potrebno priznati, da nisem zgrešil na začetku, ampak sem postopoma propadal. Kriza je lahko klic k spreobrnitvi.

4. Kreposti

4.1 VRNITEV K KREPOSTIM

Med temeljno odločitvijo in konkretnimi odločitvami pa ne smemo spregledati ravni človekovih kreposti, tistih temeljnih človekovih naravnanosti, ki predstavljajo ogrodje subjektivne moralne strukture posameznika. Beseda krepost je skoraj izginila iz naše vsakdanje govorice. V SSKJ najdemo krepost definirano kot *moralno, značajsko pozitivna lastnost.* Enako definicijo ima tudi beseda *vrlina*, ki se jo uporablja bolj v filozofski terminologiji, medtem ko je krepost del teološkega besednjaka.

Kreposti predstavljajo temelj etičnega delovanja. So temeljne naravnanosti človeka, ki ga usmerjajo, da bi delal dobro. »*Krepost je trajno in trdno razpoloženje delati dobro. "Cilj krepostnega življenja je v tem, da postanemo podobni Bogu" (sveti Gregor iz Nise). So človeške in božje kreposti.*« (Kompendij, 377). Kompendij uporablja besedo *razpoloženje*, v preteklosti so uporabljali besedo *zadržanje*, gre pa za *držo, naravnanost, usmerjenost* (lat. habitus, it. atteggiamento).

V zadnjih dveh desetletjih spet prihaja bolj v ospredje etika kreposti, 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 drže, 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 (384 - 322 pr. Kr.) pravi o etiki: »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)

Krepost (=vrlino) pa definira: »Človekova vrlina je tista sposobnost, ki naredi človeka dobrega in mu omogoča, da svojo nalogo v redu opravi.«[133]

Kreposti so po Aristotelu predispozicije, ki jih je potrebno še obdelati, vzgojiti in jih tako spremeniti v vodnike za svobodne in odgovorne odločitve moralnega subjekta. Krepost je torej notranje povezana s svobodo in ima za luč razumno modrost.

Grška beseda za krepost je *arete* in prihaja iz korena *areion/aristos* (=najboljši, odličen). Krepost pomeni torej odličnost, izpopolnjenje človeka kot odgovornega za svoja dejanja. Gre za trajno naravnanost, da bi izbiral pravično pod vodstvom uravnovešenega razuma, pri čemer se izogiba vsake skrajnosti. Latinski izraz pa je *virtus*, prihaja iz besed *vir* (=moški, bojevnik) in *vis* (=moč). Poudarja torej neko trdno moškost, moč, bojevniško držo.

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

[133] Aristotel, *Nikomahova etika*, 83.

kreposti je v tem, da se zaveda, da smo ljudje obdarovani z različnimi talenti in da so okoliščine, v katerih posamezniki delujejo, različne.

»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.« (EN 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.« (EN 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.« (EN 86)

4.2 KARDINALNE KREPOSTI

Tradicionalno govorimo o sedmih glavnih krepostih, ki jih delimo na kardinalne (razumnost, pravičnost, srčnost, zmernost) in teleogalne (vera, upanje, ljubezen).

Beseda kardinalne prihaja iz lat. *cardo*, kar pomeni *tečaj* pri vratih. »*Vse druge kreposti so razvrščene okoli njih, kajti kardinalne kreposti sestavljajo tečaje krepostnega življenja.*« (Kompendij, 379) Izraz kardinalne je prvič uporabil Ambrož, ki je nekako »pokristjanil« Platonovo pojmovanje štirih glavnih kreposti. Platon, Država (IV, 427e-433e): Popolnoma dober polis je “moder, pogumen, premišljen in pravičen” (IV, 427e). Najdemo pa jih tudi v Svetem pismu: »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« (Mdr 8,7). Gre nedvomno za vpliv helenizma (Aleksandrija).

Razumnost

Komendij, 380: »*Razumnost razpoloži razum, da v vsaki okoliščini dojame naše resnično dobro in izbere pravilna sredstva za njegovo uresničenje. Razumnost usmerja druga kreposti tako, da jim kaže pravilo in mero.*«

Primat med kardinalnimi krepostmi ima razumnost (*modrost, preudarnost*). Primat ji pripisuje že Platon, pa tudi Tomaž Akvinski. Iz nje izhajajo vse ostale kreposti. Tisti, ki dela, mora vedeti, kaj dela. Če hočemo delati dobro, moramo poznati resničnost. Seveda pa razumnost ne pomeni samo znanja, 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.«[134] Zato bo v idealni državi potrebno poskrbeti za vzgojo, ki bo otroke privedla do pozitivne uporabe njihovih talentov.

Pomembno je, da neko stvar razumem, doumem. Ko jo razumem, me tudi zavezuje k moralnemu delovanju. Vzgoja za razumnost 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

[134] Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, Ljubljana 2002, 327.

oz. bolje rečeno modrost je potrebno jemati širše, vključuje tudi čustveno in socialno inteligenco. V tem pa se prva krepost razumnosti že prepleta z drugo krepostjo pravičnosti.

Krepost pravičnosti

Komendij, 380: *»Pravičnost obstaja v stanovitni in trdni volji, da damo Bogu in bližnjim to, kar jim gre. Pravičnost do Bog se imenuje "krepost bogovdanosti".«*

Pravičnost je sposobnost resnično živeti z drugim. Gre za umetnost skupnega življenja, kar pa je odvisno od poznavanja stvarnosti (razumnost). Samo razumen, objektiven človek je lahko pravičen, neobjektiven človek pa je krivičen. 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«[135].

Danes obstaja nevarnost, da bi pravične odnose z drugimi ljudmi, predvsem s pomoči potrebnimi, urejali na proceduralni 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 potrebno še posebej poudarjati sočutje, občutljivost za življenje soljudi. V ta namen je potrebno spodbujati ljudi k prostovoljnemu delu z ubogimi, bolnimi, zapostavljenimi, obrobnimi ... Prebuditi v njih občutek humanosti in soodgovornosti.

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.

---

[135] Aristotel, Nikomahova etika, Ljubljana 2002, 156.

Krepost srčnosti

Komendij, 382: *»Srčnost daje trdnost v težavah in stanovitnost v prizadevanju za dobro. Človeka pripravi do zmožnosti, da žrtvuje celo svoje življenje za pravično stvar.«*

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 srčen pomeni znati se soočiti s situacijo, da človek ne pobegne pred problemi, ampak da se z njimi spopade. Tako lahko pri vzgoji 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 srčnost 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.«[136]

Krepost srčnosti je nujno povezana z razumnostjo; človek želi doseči nekaj plemenitega. Brez razumnosti 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 srčnosti torej ni brez kreposti razumnosti.

Krepost zmernosti

Kompendij, 383: *»Zmernost brzda nagnjenje do naslad (ugodja), usposablja voljo za gospostvo nad nagoni in daje, da se pri uporabljanju ustvarjenih dobrin držimo prave mere.«*

---

[136] Aristotel, *Nikomahova etika*, 113-114.

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«[137] 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 ogrožati možnosti za življenje prihodnjih rodov. Če želimo sprejeti odgovornost za prihodnje rodove, potem bi 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 bombandirajo vsak dan. Za zdrav človekov razvoj je pomembna tudi vzgoja za odpoved.

4.3 TEOLOGALNE KREPOSTI

Teologalne oz. božje kreposti so vera, upanje in ljubezen (prim. 1 Kor 13). Prvič jih tako imenuje Avguštin. Tradicija katoliške moralne teologije jih razlaga skupaj z kardinalnimi krepostmi.

---

[137] H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt 1987, 68.

Kompendij, 384: Božje kreposti »*so kreposti, ki imajo za svoj izvor, nagib in neposredni predmet Boga samega. Vlite v s posvečujočo milostjo usposabljajo človeka za življenje v povezanosti s sveto Trojico. So temelj, duša in značilnost kristjanovega nravnega delovanja; oživljajo vse človeške kreposti. Božje kreposti so poroštvo za to, da je Sveti Duh v zmožnostih človeškega bitja navzoč in deluje.*«

Teologalne kreposti so kreposti, ki so značilne za kristjane. S temi tremi krepostmi verni kristjan celostno odgovarja na Božji klic, na klic Boga, ki se je dokončno razodel v Jezusu Kristusu. Bog je tisti, ki omogoča te tri kreposti, ki nam daje milost, da verujemo, upamo in ljubimo.

Krepost vere

Kompendij, 384: »*Vera je božja krepost, s katero verujemo v Boga in sprejemamo za resnico vse, kar nam je razodel in nam sveta Cerkev predloži v verovanje, kajti Bog je resnica sama. Z vero se človek svobodno izroči Bogu. Zato si tisti, ki veruje, prizadeva, da bi spoznal in izvrševal božjo voljo, saj "vera deluje po ljubezni" (Gal 5,6).*«

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.

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.

Gre za držo, ki je značilna za Abrahama, za Mojzesa, za Samuela, za Marijo (»Tukaj sem, Gospod«). Z vero se človek povsem prepusti Bogu, gre za človekov »da« Božjemu klicu. Dokončni »da« najdemo v odgovoru Jezusa Kristusa, v njegovem življenju, smrti in

vstajenju. Zato lahko verujemo vanj in v vse, kar nam je razodel in kar Cerkev, skupnost verujočih, oznanja.

Upanje

Kompendij, 384: *»Upanje je božja krepost, s katero od Boga pričakujemo in hrepenimo po večnem življenju kot svoji sreči, zaupajoč v Kristusove obljube in opirajoč se na pomoč milosti Svetega Duha, da bi tako zaslužili večno življenje in ostali stanovitni do konca zemeljskega življenja.«*

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. Ustvarjeni smo 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.

Nadnaravno upanje sloni na Kristusu, ki obljublja izpolnitev človeškega bivanja v večnosti. Jezus Kristus je utelešenje našega upanja. Predstavlja resničen temelj upanja (Hbr 6,19), hkrati pa tudi resnično izpolnitev našega upanja (Rim 8,24). Kar se je v njem izpolnilo, to mi pričakujemo v upanju.

Prihodnost se je zgodovinsko uresničila v Kristusovem vstajenju od mrtvih. Kristusovo vstajenje kaže resnični cilj zgodovine in daje upanju gotovost, ki nas kliče, da smo ji pokorni. Gre za medosebno gotovost, saj človek zaupa v Kristusa in ga pričakuje. V upanju smo odrešeni, nimamo pa nikakršne gotovost glede naše osebne odrešitve (prim. Tridentinski koncil, ki pravi, da ne moremo spoznati naše stanje milosti). Človek je svobodno bitje in je stalno izpostavljen tudi tveganju, da lahko skrene s poti, ki vodi proti končnemu cilju. Človek je tako v strahu, vendar ga prav ta negotovost postavlja pred edinstveno odločitev, da svoje upanje postavi na Boga in se mu povsem prepusti.

Ljubezen

Kompendij, 384: *»Ljubezen je božja krepost, s katero ljubimo Boga nad vse in iz ljubezni do Boga ljubimo svojega bližnjega kakor sami sebe. Jezus napravlja iz nje novo zapoved,*

polnost postave. Ljubezen je "vez popolnosti" (Kol 3,14), temelj drugih kreposti, njihova duša, navdihovalka in urejevalka: brez ljubezni "nisem nič" in "mi nič ne koristi" (1 Kor 13,1-3).«

Bog je tisti, ki nas je prvi vzljubil. Ljubimo lahko, ker smo ljubljeni. »Naša ljubezen se rojeva iz ljubezni, ki nam je predhodna in ki se nam je podarila: gre skoraj za slap ljubezni, ki ima svoj presežni izvir v Bogu, ki ga sveti Janez dvakrat opredeli kot *agape, Bog je ljubezen* (1 Jn 4,8.16).« Zato se prvi korak na naši poti znotraj obzorja ljubezni mora usmeriti h konteplaciji Božjega obličja« (Ravasi 2006, 102). Sveto pismo označuje Boga kot tistega, ki ljubi človeka, kot *ženina*, kot *očeta in mater* (Oz 11,1.3-4; Iz 49,15), kot *prijatelja* (2 Mz 33,11, Jn 15,14-15). Temelj človekovi ljubezni je torej Božja ljubezen do človeka. Primarni je torej *vertikalni odnos* ljubezni, ki je temelj *horizontalnemu* odnosu ljubezni med ljudmi. »Če nas je Bog ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega« (1 Jn 4,11).

Ljubezni kot temeljni krščanski kreposti je posvetil svojo prvo okrožnico papež Benedikt XVI. Papež poudarja, da »na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev« (DCE 1). »Ker nas je Bog prvi vzljubil, ljubezen zdaj ni več zgolj neka 'zapoved', ampak odgovor na dar ljubezni, s katero nam Bog prihaja naproti« (DCE 1).

Papež opozarja, da je ljubezen dostikrat zlorabljena beseda, da ji dajemo različne pomene. Posebej izpostavi odnos med *erosom* in *agapejem,* pokaže na njuno razliko in na enotnost obeh pojmovanj ljubezni. Mnogi, med drugim tudi Nietzsche, so krščanstvu očitali, da je uničilo *eros* s tem, ko je preveč poudarjalo *agape*. S tem naj bi krščanstvo s svojim zapovedmi in prepovedmi zagrenilo to, kar je najlepše v življenju. Papež pokaže, da so Grki pojmovali *eros* kot Božjo moč, kot združitev z božanskim, kot uživanje največje blaženosti. Že stara zaveza se je zoperstavila takšnemu pojmovanju. Papež pojasnjuje: »S tem pa ni naravnost odklanjala *erosa* kot takega, ampak je nasprotovala njegovi kvarni popačenosti. Kajti napačno pobožanstvenje *erosa*, ki se je s tem dogajalo, ga je oropalo njegovega dostojanstva in ga razčlovečilo. … Zato pijani in razuzdani eros ni vzpon, 'ekstaza' k božanskemu, ampak je ponižanje in razvrednotenje človeka. Tako

postane očitno, da *eros* potrebuje red (disciplino) in očiščenje, da ne bi človeku nutil trenutnega užitka, ampak resničen predokus najvišjega doživetja eksistence, tiste blaženosti, h kateri teži vse naše bitje« (DCE 4).

Papež izrecno poudarja, da ne gre za zavračanje erosa, ampak za »njegovo ozdravitev«, za njegovo očiščenje, za zorenje. »Da, eros nas hoče dvigniti k božanskemu, nas popeljati preko nas samih, toda prav zaradi tega zahteva pot vzpona (askeze), odpovedi, očiščenja in ozdravljenja« (DCE 5).

V pojmovanju ljubezni kot *agape* pa gre za preseganje samega sebe, za resnično odkritje drugega, premagovanje sebičnosti. »Ljubezen postane skrb za drugega in v korist drugemu. Ne išče več samega sebe, to je potopitve v pijanost sreče, ampak dobro ljubljenega bitja: postane odpoved, je pripravljena na žrtev, jo celo išče« (DCE 6) Ljubezen je ekstaza, vendar ne v smislu pijanosti, ampak »kot stalna pot, stalni izhod iz vase zaprtega jaza k osvoboditvi jaza, k darovanju sebe in prav k odkritju sebe, še več k odkritju Boga« (DCE 6).

Nadalje papež govori, da obstaja enovitost med padajočo, dobrohotno ljubeznijo (*agape*) in dvigajočo, poželjivo ljubeznijo (*eros*). »Dejanjsko se *eros* in *agape* – dvigajoča se in padajoča ljubezen – nikoli ne moreta popolnoma ločiti drug od drugega, druga od druge. Čim bolj sta ti dve obliki ljubezni v različnih razsežnostih ene same resnične ljubezni povezni med seboj v pravo edinost, tem bolj se uresničuje pravo bistvo ljubezni. Čeprav je *eros* najprej predvsem čuten, dvigajoč se – zaradi očaranja po veliki obljubi sreče -, se bo človek v približevanju drugemu tem manj oziral nase, vedno bolj bo iskal srečo drugega, vedno bolj bo skrbel zanj, se zanj žrtvoval in bo hotel 'biti' za drugega. Tako vstopi vanj trenutek *agape*, sicer *eros* (sic![138]) propade in izgubi svoje lastno bistvo. Po drugi strani pa je tudi človeku nemogoče živeti samo v darujoči se, padajoči ljubezni. ne more samo dajati, ampak mora tudi prejemati. Kdor hoče darovati ljubezen, jo mora tudi sam prejemati kot dar« (DCE 7).

[138] napačno v slovenskem prevodu!

5. Struktura posameznega moralnega dejanja

V času manualistike je bilo središče zanimanja moralne teologije posamezno moralno dejanje ter moralne norme (ozka perspektiva), pri tem se je pozabljalo, da posamezno dejanje izhaja iz neke življenjske matrice oz. iz temeljne odločitve. Danes interpretiramo posamezna dejanja v luči temeljne odločitve. Zavedamo se, da posameznega človeškega dejanja ne moremo razumeti brez ozadja temeljne odločitve in brez temeljnih naravnanosti 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. Človek s posameznimi dobrimi dejanji izpolnjuje samega sebe (usmeritev človeka k dobremu). 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 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.«[139] 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).

---

[139] K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Herder, Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1985, 172.

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). 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 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).

Intrinsece malum, dejanje z dvojnim učinkom

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 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 dvojnim 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 dvojnim 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.

6. Moralne norme

Literatura:

1. Böckle, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München [6]1994.
2. Bretzke, J. T., *A Morally Complex World*. *Engaging Contemporary Moral Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2004.
3. Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2001.
4. Demmer, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Universitätsverlag-Herder, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.
5. Janez Pavel II., *Sijaj Resnice*, CD 52, Družina, Ljubljana 1994.
6. Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre,* Seuil, Paris 1990.
7. Stres, A., *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999.
8. Weber, M., *Politik als Beruf*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1992.

6.1 POJEM MORALNE NORME

Beseda norma je latinskega izvora in se je prvotno uporabljala predvsem v poljedelstvu in tehniki. Z besedo norma so označevali lesarjev kotomer (pravemu kotu se je reklo *angulus normalis*) ali pa vrvico za merjenje. Tako norma pomeni pravilo, vzorec, pravo mero, predpis, vodilo. V etiki in moralni teologiji so začeli uporabljati pojem norme šele v 17. stoletju, in sicer označujejo z njim tako splošna univerzalna načela kot tudi čisto konkretna vodila 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. Posplošujejo in olajšujejo neko delovanje, težijo k neki uporabni vrednosti.

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, zato posamezniku ni potrebno začeti vedno iz nič. Skrajšajo proces učenja in odločanja ter pomagajo, da se posameznik hitrejše in lažje usmeri, kažejo na cilj človekovega življenja. Na nek način so izraz solidarnosti družbe do posameznika, pomoč skupnosti pri svobodnem odločanju posameznika v dani situaciji (Demmer 1999, 143-145). Skupnost zagotavlja pravilnost in uporabnost norm ter s tem daje trdnost posamezniku pri odločanju. Norme razsvetljujejo človekovo vest in jo varujejo pred samovoljo in subjektivizmom. Predstavljajo objektivno vrednostno plat moralne sodbe. Vendar pa imajo norme tudi svojo pomanjkljivost, saj ne zmorejo upoštevati enkratnosti situacije in enkratnosti osebe, tako da predstavljajo shematski okvir, ki posameznika usmerja, ne more pa povsem prevzeti njegove osebne odgovornosti pri odločitvi v dani situaciji. »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« (Böckle 1994, 265).

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. Pri posredovanju norm je torej potrebno pokazati na vrednoto, na kateri je

norma utemeljena. Pri moralni sodbi je potrebno narediti sintezo različnih vrednot ter upoštevati 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). Norme so povezane z vrednotami, ki jih zagovarjajo. Glede na hierarhijo vrednot se potem v konkretni situaciji presodi, katera pravilo je bolj zavezujoče. V tem vidijo nekateri nevarnost relativnosti norm, vendar velja, da samo ugotavljanje o splošnosti in pogojenosti norm še ne negira njihovega zavezujočega značaja.

Norma je lingvistični izraz moralne zahteve, zato je potrebno razumeti konkretno vsebino določenega jezikovnega izraza (pomen semantike). Prav tako je potrebno upoštevati, da so norme zgodovinsko in kulturno pogojene. Isti zadnji smisel (npr. ljubezen do bližnjega, uravnovešena pravičnost, samouresničenje …) se lahko izraža v različnih kulturnih kontekstih različno, kar ima za posledico različno formulacijo konkretnih moralnih norm, čeprav le-te podajajo isto temeljno vrednoto. Potrebna je hermenevtika, ki nam pomaga razjasniti smisel določene norme. Demmer je prepričan, da mora moralni subjekt razvijati v sebi krepost epikeje, ki mu pomaga pri globljem spoznanju, interpretaciji in aplikaciji norm v konkretni situaciji. Krepost epikeje je v sposobnosti posredovanja med abstraktnostjo moralne norme in konkretnostjo delovanja (Demmer 1999, 172-175).

6.2 Različne ravni moralnih norm

Znotraj sodobne pluralne družbe se postavlja vprašanje, če je sploh mogoče opredeliti vsebino občih moralnih norm. Obstajajo moralne norme, ki so univerzalne in absolutne? Mnogi zagovarjajo mnenje, da zaradi kompleksne resničnosti in hkrati zavesti nedokončnosti človekovega spoznanja, ne moremo govoriti o splošno zavezujočih moralnih normah. Kvečjemu bi lahko govorili o določenih moralnih smernicah, ki pomagajo posamezniku pri ustvarjanju moralnih sodb, nikakor pa ne o zavezujočih moralnih normah, vsaj na ravni osebne moralnosti. Drugače je na ravni družbene in ekološke sfere. Na teh področjih opažamo vedno večji poudarek na oblikovanju

konkretnih moralnih norm, ki naj bi zagotavljale solidarnostno družbo in trajnostni razvoj (npr. Kyotski sporazum).

Dejstvo je, da ostajajo različne ravni moralnih norm. Čim bolj je norma univerzalna in formalna, bolj je absolutna in splošno zavezujoča. Bolj ko je norma partikularna in materialna, manj je občeveljavna in zavezujoča (Bretzke 2004, 62). Najbolj formalna so **univerzalna načela**, ki veljajo vedno in povsod ter so absolutno zavezujoča. Vsi se strinjamo, da v vseh okoliščinah velja prvo načelo moralnosti: delaj dobro in izogibaj se zlega. Prav tako se lahko strinjamo o obči veljavnosti Kantovega kategoričnega imperativa, zlatega pravila, zapovedi ljubezni, načela pravičnosti, enakosti, svobode, dostojanstva človeške osebe. Dokler ostajamo na formalni ravni, je absolutnost norm nesporna. Prav tako so univerzalna tudi določeni imperativi kot npr. bodi pošten, bodi pravičen, bodi razumen, bodi hvaležen, ne bodi sebičen, ne bodi krut … Ni dvoma o tem, da moramo biti vedno in v vseh okoliščinah pravični, vprašanje pa je, kaj pomeni pravično ravnanje v konkretni situaciji. Univerzalna načela nam torej ne povejo, kaj naj storimo, ampak se bolj nanašajo na to, kakšne osebe naj bi bili.

Druga raven moralnih norm so **splošne norme**, ki veljajo v večini primerov. Tomaž Akvinski govori o tem, da moralne norme veljajo »ut in pluribus« (STh I-II, q. 94, a. 4), kar pomeni, da veljajo v večini primerov, obstajajo pa izjeme. Tako ima norma »ne ubijaj!« splošno veljavo, vendar v samoobrambi lahko zavarujem svoje življenje tudi tako, da prekršim to normo. Prav tako je splošna norma »ne laži«, vendar če bližnji nima pravice do resnice oz. bi lahko s takim govorom povzročili večje zlo (npr. smrt nedolžnih), potem nismo dolžni govoriti resnice.

Tretja raven moralnih norm so konkretne materialne norme. Gre za specifične norme, ki jih uporabljamo v posameznih situacijah. Le-te so lahko tudi spremenljive. Tako je drugačnem družbenem okolju moralna teologija obsojala pobiranje obresti kot nemoralno oderuštvo. Zaradi spremembe ekonomskega sistema, ki temelji sedaj na prostem trgu, se je spremenila tudi konkretna moralna norma, ki sedaj dopušča tudi pobiranje obresti, čeprav seveda ostaja veljavna temeljna prepoved oderuštva. Če bi želeli povzdigniti konkretno materialno normo na raven absolutnosti, potem bi to pomenilo, da norma sama adekvatno in popolnoma izraža celotno moralno resnico za

situacije, na katere se nanaša. Dejstvo je, da moralne norme ne zaobsežejo celotne moralne resnice, saj ni mogoče govoriti o moralni resnici neodvisno od moralnega subjekta in kompleksnosti človeške eksistence (okoliščine). To pa nikakor ne zmanjšuje vrednosti normativnega govora v moralni teologiji, saj bi opuščanje moralnih norm lahko vodilo v moralni relativizem oz. subjektivizem, pred čemer svari cerkveno učiteljstvo (VS 35-53).

Error! Objects cannot be created from editing field codes.

6.3 UTEMELJITEV NORM

Med deontološko in teleološko utemeljitvijo

V osnovi poznamo dva različna načina utemeljevanja moralnih norm: **teleološko** in **deontološko** utemeljitev. Teleološka (*telos* = gr. cilj, smoter) utemeljitev norm zagovarja, »da je potrebno dejanja presojati glede njihove moralnosti izključno na podlagi njihovih posledic« (Böckle 1994, 263). Dejanje je moralno pravilno, če pozitivne posledice prevladujejo nad negativnimi. Deontološka argumentacija (*deon* = gr. dolžnost, obveznost) ne zanika, da je moralna vrednost določenih dejanja odvisna od vrednotenja in tehtanja njihovih posledic: zanika pa, da bi bilo to načelo, ki bi veljalo vedno. Pri oblikovanju norme se ne ozira na posledice delovanja, ampak upošteva absolutno obveznost dejanja samega. Zagovorniki opozarjajo, da ni mogoče nikoli v naprej poznati vseh posledic, zato ni mogoče presojati dejanja glede na posledice. Tipičen primer deontološke utemeljitve je Kantova etika in njegov kategorični imperativ. Deontološka argumentacija bolj dosledno zagovarja absolutnost in nujnost moralne obveze, ki jo subjekt ne ustvarja, ampak jo samo odkriva.

Večini zagovornikom teleološke utemeljitve ne gre za to, da bi zanikali absolutnost in nujnost moralnih norm, ampak trdijo, da so situacije, ki zahtevajo izjemo od norme. Tega ne smemo razumeti kot negacijo norme, ampak kot njeno avtentično interpretacijo v smislu *epikeje*. 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 na absoluten način določiti moralno vrednost v dejanju. Glavni predstavnik teleološke utemeljitve je gotovo *Aristotel*, ki predpostavlja, da človek deluje moralno v luči zadnjega cilja oz. smotra svojega življenja, t.j. srečnosti (*eudaimonia*). Prav tako teleološko utemeljuje etiko *utilitarizem*, ki zagovarja, da je moralno dobro tisto dejanje, ki zagotavlja največjo možno korist oz. srečo za največje možno število ljudi. Prav tako teološko utemeljuje svojo etiko tudi *pragmatizem*, ki pravi, da je dobro tisto, kar je učinkovito. Pri tem pa se pojavi vprašanje, kaj je koristno in učinkovito, na podlagi katerih kriterijev razbiramo, kaj je dobro in kaj je slabo.

Nevarnost teleološke utemeljitve je približevanje prepričanju, da cilj posvečuje vsako sredstvo in da je mogoče za izbiro pozitivnega cilja uporabljati tudi negativna sredstva. Filozof Anton Stres opozarja: »Če se pri ocenjevanju kakega dejanja oziramo samo na posledice in na cilj, kamor kakšno ravnanje vodi, se nam lahko zgodi, da bomo zaradi domnevnih dobrih posledic in dobrih ciljev delali krivico in zlo« (Stres 1999, 107).

Nekateri so prepričani, da obstaja med omenjenima načinoma moralne utemeljitve nepremostljiv prepad. Tako je nemški sociolog Max Weber v začetku 20. stoletja postavil temeljno ločnico med *etiko prepričanja* in *etiko odgovornosti*. Prva zapoveduje, da je potrebno ravnati po lastnem prepričanju, ne glede na posledice ravnanja (deontološka utemeljitev), druga pravi, da je potrebno izbirati na način, da se pretehtajo dobrine, ki izhajajo iz nekega dejanja (teleološka utemeljitev). Weber je prepričan, da obstaja »brezdanja razlika med držo tistega, ki ravna po načelih etike prepričanja, in držo tistega, ki deluje po etiki odgovornosti« (Weber 1919). Nasprotno pa je francoski filozof Paul Ricoeur prepričan, da se obe utemeljitvi dopolnjujeta in da celo druga drugo predpostavljata (Ricoeur 1990, 200-201). Vsak teleologizem mora na nek način priznati absolutnost dobrega in vsak deontologizem je naravnan na zadnji smoter in mora priznati tudi posledice nekega dejanja (ni moralnega dejanja brez konteksta). Anton Stres pravi: »Etika odgovornosti pripelje na koncu v zahtevo po etiki prepričanja. Teleološko utemeljevanje moralnih norm začenja predpostavljati deontološkega. In obrnjeno. Etika prepričanja, ki jo skrbi pravilnost dejanja in ki se naravnost sprašuje neposredno o svojih dolžnostih, ne more ostati ravnodušna do dobrih in slabih posledic ravnanja.« (Stres 1999, 111). Dobrost zadnjega cilja mora biti razvidna iz njega samega.

K pravilnosti dejanja pa sodi dejanje s svojimi posledicami vred. »Teleologija in deontologija torej nista konkurenčni, ampak komplementarni etični metodologiji« (Stres 1999, 111).

Epikija

Poglejmo si ob koncu še bolj natančno krepost *epikije*. Beseda prihaja iz grške besede *epieikeia,* kar pomeni blagohotnost, spregled, oprostitev, popustljivost. Opredeli jo že Aristotel v svoji Nikomahovi etiki: »Blagohotno (epieikes) je sicer neko pravično, vendar ni podvrženo pisanemu zakonu, ampak je nekakšna korektura konvencionalne pravičnosti. Vzrok temu je dejstvo, da je vsak zakon splošnega značaja, konkretni premeri pa so takšni, da jih ni mogoče vselej zaobseči z nekim splošnim določilom.« (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 presojamo dejanje v luči etičnih principov, ki so nad posameznimi normami.

Danes pa se epikeja vse bolj 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 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 izigravati zakonov, 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 pozitivni zakon ni popoln. 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 pozitivni 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, odkriti 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 državljan 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. Zahteva več, kakor predvideva predpisan zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zaostane za tem, kaj bi naj storili (stroriti 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 preudarnost. Gre za sposobnost presojanja zahtev v dani situaciji, za razširitev obzorja preko sedanjosti v prihodnost. Tomaž: homo prudens est porro videns – preudaren človek je tisti, ki gleda v prihodnost, zna presojati in pretehtavati posledice.

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[140]

V našem življenju se soočamo z zlom v različnih oblikah: vidimo posledice vojn, zatiranja ljudi, priče smo nasilju, različnim oblikam diskriminacije. Vse te oblike zla in nepravičnosti izvirajo iz greha – svobodne in zavestne zavrnitve Božje ljubezni. Postavlja pa se vprašanje, če danes sploh še lahko govorimo o grehu. Zdi se, da je današnji človek izgubil smisel za greh. Zaton religioznega nazora ima za posledico, da je tudi občutek za greh vse manj izostren. Papež Janez Pavel II. v postsinodalni spodbudi *Reconciliatio et Penitentia* (1984) govori o tem, da je sekularizacija prispevala k izgubi smisla za greh. Sekularizacija postavlja pod vprašaj krščansko vrednotenje stvarnosti in religijo kot tako. Greh je tako zreduciran samo na psihološko ali družbeno napako.

Posameznik je tako predvsem žrtev nezavednih psiholoških procesov oz. družbenih vplivov in ne več toliko svobodni akter svojih dejanj. Odgovornost se tako prelaga izven delujočega subjekta. Gotovo, da psihologija in sociologija lahko v marsičem pomagata pri razlagi človekovega vedenja, vendar ne moreta sami razložiti celotne stvarnosti. V človeku je tudi polje svobodne volje in njegove osebne odgovornosti.

Moralna teologija po 2. vatikanskem koncilu postavlja v središče človekovo odgovornost. Človek s svojim življenjem odgovarja na Božji klic. Človek je bitje, ki je odgovorno, in greh je v napačnem odgovarjanju, v ne sprejemanju polne odgovornosti.

---

[140] Povzeto po: William E. May, An Introduction to Moral Theology, Huntington 2003, 185-207.

1.1 BIBLIČNO RAZUMEVANJE GREHA

Moralnost je v Svetem pismu predvsem poklicanost. Naše življenje je odgovor na Božjo besedo, ki nam jo govori, na najbolj popoln način v Jezusu Kristusu, vendar tudi skozi vse ljudi in dogodke v našem življenju. Odgovornost je torej pred obveznostjo v bibličnem pogledu na moralnost.

Pojem greha

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* pomeni »zgrešiti«, »razžaliti« in poudarja, da je greh premišljeno/zavestno dejanje proti obstoječemu odnosu, torej proti odnosu z Bogom. *Peša* pomeni »upor« kaže, kako človek, ko greši, zavrača Boga in njegovo ljubezen. *Awôn* pomeni zlonamernost, krivdo, nanaša se na način, kako greh zvija in pači grešnikovo notranjost. V Novi zavezi so osnovni pojmi, ki se nanašajo na greh *harmatia* in *harmatěma*, *anomia*, *adikia* in *skotos*. *Harmatia* in *harmatěma* 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.[141]

Zaveza kot okvir pojmovanja greha

Biblične izraze za greh lahko razumemo samo znotraj konteksta zaveze, ki je najbolj osebna vrsta odnosa med Bogom in nami. Bog nas ljubi, ne da bi mi naredili karkoli, da bi pritegnili božjo ljubezen. Gre za čisto milost, popolnoma milostno ljubezen. Toda

[141] Povzeto po: William E. May, An Introduction to Moral Theology, Huntington 2003, 185-207.

Božja iniciativa ljubezni ne uniči naše svobode. Bog nam ponuja dar, ki ga lahko zavrnemo. Božja ponudba ljubezni čaka na naše sprejetje. Ko enkrat sprejmemo božjo ponudbo ljubezni, se odločimo, da bomo živeli, kot zaveza od nas zahteva (prim. Gula 1989, 91).

Kontekst zaveze vzame pojem greha iz legalističnega okvira in ga postavi na raven osebnega odnosa z Bogom. Zadnji predmet Izraelove zvestobe ni bilo zvestoba postavi, ampak zvestoba Bogu. »Greh v Bibliji ni samo prelomitev postave. Greh je prelomitev oz. oslabitev vezi ljubezni, ki jo daje Bog« (Gula 1989, 91).

Zakon je bil v pomoč izraelski zvestobi in je izpostavljal odgovornosti tistega, ki je v odnosu z Bogom. »Toda napraviti postavo kot cilj izraelske pokorščine bi pomenilo napraviti iz postave idol oz. storiti greh« (Gula 1989, 91).

Legalizem je zamenjal religiozne temelje greha s pravnimi temelji. Greh sedaj postane prestopek zoper pravni predpis bolj pa kot umanjkanje v odgovoru Bogu. »Govoriti o grehu v pravnih terminih je zgrešiti pomemben vidik greha kot religiozne, odnosne resničnosti, ki izraža naše zavračanje, da bi ustrezno odgovorili na Božjo ljubezen in usmiljenje. Greh je, preprosto rečeno, zavračanje, da bi izživeli dar Božje ljubezni« (Gula 1989, 91-91.).

Po Gulinem mnenju izhajajo iz zaveze trije aspekti našega odgovora Bogu: a) spoštovanje vrednosti sebe in svojih bližnjih, ki temelji na Božji ljubezni; b) življenje v solidarnosti s stvarstvom in z drugimi kot partnerji v zavezi; c) razvoj kreposti zvestobe kot lastna karakteristika odnosa zaveze. Greh torej pomeni delovati v nasprotju s tem, kar zahteva zaveza.

Naša vrednost je utemeljena na božjem svobodnem daru, ki ni pogojeno z našim sprejetjem. Različni biblični odlomki govorijo o tej neprecenljivi vrednosti človeškega življenja (Iz 43,1, Iz 41,8-16; Oz 11,1-9; Mt 18,1-5). Naša vrednost torej temelji v Bogu in ne v nas samih. Greh pomeni zavračati to, da smo ljubljeni, da naša vrednost temelji v Božji ljubezni do nas, ko iščemo druge temelje za svoje življenje (različni »maliki«). »Ustvarjanje nadomestnih ljubezni je greh malikovanja. Te ljubezni so lahko naš talent,

naša dobrota, naša sposobnost, naš čar, naša pamet, naše jasne ideje, naše zdravje, naš družben položaj in prestiž, ali karkoli drugega, kar bi ustvarili z namenom, da bi zagotovili našo vrednost in naredili nas same za pomembne« (Gula 1989, 93). V takih primerih ne dajemo prostora Božji ljubezni. Potrebno je zapustiti pot samozadostnosti in sprejeti temeljno resnico, da naše življenje temelji v Božji ljubezni.

Božja ljubezen, ki nam daje vrednost, pa nas tudi kliče v odnos s soljudmi in s stvarstvom. Bog ljubi celotno stvarstvo.

Prvi greh[142]

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 uporništva, 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 dobrem, »spoznanje dobrega in zlega«, ki jima je bilo obljubljeno 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

[142] Povzeto po: William E. May, An Introduction to Moral Theology, Huntington 2003, 185-207.

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).

Psalm 51

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 prestopek 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). Biblicist 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 (harmatiai, 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 premišljeno, 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 zbujajo 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.

1.2 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 stvarem (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 – večen, objektiven 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, večen 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 »večen 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 obstojala 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 premišljeno 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 eksistenco, 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 stvarem« odkrije nadaljnjo dimenzijo greha. Ta definicija poudarja, da ima greh dvojen vidik, pozitivnega – obrat k stvarem – in drugega, negativnega ali, bolj natančno, izločevalnega – zavrnitev Boga. Zaradi močnega neoplatonskega vpliva na sv. Avguština, je potrebno to definicijo predstaviti bolj jasno. Avguštine 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 stvarem.

1.3 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 spokorniškim 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 »brunom« v hinavčevem očesu in »drobcem« 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 peklenskim 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, začenši 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 Avguština 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 odvračanju 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« premišljeno 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.