

Univerza v Ljubljani

Teološka fakulteta

Akademsko leto 2008/2009

Osnovna moralna teologija

(za interno uporabo študentov)

Pripravil: as.dr. Roman Globokar

Kratice

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

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. Poglobljanja 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 verujoče 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,

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 presojava, 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 značajan. 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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,

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 POMEMBOST 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 klovn, 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 ustrezljiv, 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 razsvetljsko 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

moralnih zapovedi in prepovedi. »Pozitivne« vrednote, kot so osebna svoboda in solidarnost, naj bi pripadale etiki, »negativne« vrednote, prepovedi in prisile pa naj bi spadale na področje morale. Tako se pojavljajo razne parole v smislu: »morala ukazuje, etika priporoča«, »morala je kategorični imperativ, etika je hipotetični imperativ«. Tako se poskuša dajati vtis, da naša postmoderna doba ne prenaša več neke zapovedovalnosti morale, neko normativnost, ampak le etiko, ki se bo omejila na priporočila in smernice.

Filozof *Anton Stres* v svoji *Etiki* prav tako zagovarja razliko med *etiko* in *moralo*. »Izraz *morala* ostaja v veljavi za določena življenjska pravila, zapovedi in norme, posebno še, če so vezane na določen nazor ali izročilo. Tako redno govorimo o krščanski ali katoliški morali, izraz katoliška etika pa bomo redkeje slišali. /.../ Izraz *etika* pa označuje tisto bolj izvorno človekovo moralno zavest, da ni vseeno, kako živimo in delamo. To je najsplošnejša zavest, da dolžnosti in obveznosti so. Ker se tega zavedamo, imamo etično držo. To splošno etično ozadje je izvir konkretnih moralnih zapovedi in norm« (1999, 12).

Izvorna identičnost pojmov

V izvornem pomenu ni razlike med obema pojmomoma: etika ima grški koren, morala pa latinskega, pomenita pa isto. Etika prihaja iz grške besede *ethos*, ki pomeni *navada, običajni način delovanja, značaj*, lahko tudi *nagnjenje, način govorjenja*, v množini pomeni beseda tudi *bivališče, dom*. Cicero je prevedel grški pojem *ethos* z latinskim pojmom *mos, moris*, v množini *mores*, ki prav tako pomeni *navado, izročilo, obnašanje, vedenje*, lahko tudi *zakon (lex)*. Etimološko imata torej pojma identičen pomen.⁰ 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.

⁰ V latinskem izvoru je malo manj poudarjen osebostni vidik: izpostavlja se bolj objektivni vidik etike.

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«⁰.

V našem delu ne bomo razlikovali med etiko in moralo, ampak bomo oba pojma uporabljali kot sinonima. Čeprav bomo v skladu s dolgotrajno 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 različnimi 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

⁰ 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 naravnosti.

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 'nравnost'(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 nравne 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. Inicijativo ima usmiljeni Bog, ki človeka kliče v osebni odnos, ki utemeljuje in spodbuja odgovoren človekov odgovor. Zato človekova pokorščina postavi za kristjana ni pokorščina neki abstraktni normi, ampak 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 pokoncilске 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,

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 priročnik 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 spolnjenju 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 spolnjenju 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

Pokoncilaska moralna teologija želi postati zares teološka veda. Pogloblja 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 prenovne na svetopisemskih temeljih je bila pripravljena z novimi bibličnimi dognanji

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 teologije 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 ravnanje in izvaja načela iz univerzalnih esenc	začne z izkušnjo in izvaja načela iz zbranih izkušenj
	primarno deduktivna	primarno induktivna

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

	zaključki bodo ostali za vedno isti	nekateri zaključki se bodo spremenili
	zaključki so vedno zanesljivi, dokler je pravilna deduktivna logika	kot se spreminjajo empirične danosti
		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 vplivom na konkretne partikularnosti zgodovinskega trenutka
	se ukvarja z univerzalnostjo človeštva s tem, da izvaja načela iz fizične narave človeškega bitja	se ukvarja z zgodovinsko osebo v posebnih zgodovinskih okoliščinah
	je v skladu z avtoriteto in z vnaprej določenimi normami	oblikovanje norm je zgodovinsko pogojeno
	poudarek na dolžnosti in obveznosti, da se ponovno vzpostavi določeni red	poudarek na odgovornosti in dejanjih primernih za spreminjanje časov
	manjka integracija z veliki verskimi skrivnostmi in s kritično biblično usmeritvijo	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 relativnosti v smislu, da je vse pogojeno
	teži k dogmatičnosti v smislu, da želi imeti zadnjo besedo	teži k antinomnosti v smislu, da so vsi zakoni relativni

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 tradicionalnih temeljih naravnega prava. Kot primer pogledimo 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 izvajati 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 prenavo 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 paradigama, ki ju ni mogoče obeh hkrati istočasno 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 Cerкви 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, osebni 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

pričakovali, da bo tudi umetna kontracepcija dovoljena. Papež Janez XXIII. je ustanovil komisijo, ki je proučevala to vprašanje. Pavel VI. je vprašanje potegnili 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 Wojtilę, poznejšega papeža Janeza Pavla II., ki se je zavzemal za prepoved umetne kontracepcije, saj le-ta predstavlja nevarnost za popredmetenje spolnosti.⁰ 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 (*intrinsic 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 Cerkevnega 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

⁰ 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

okrožnice. Zelo značilna je interpretacija nemške škofovske konference, ki v *Königsteiner Erklärung* 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 podpravi 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.⁰

⁰ 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 cerkvenih skupnosti. Tudi nimajo Američani problemov s priznanjem zgodovinske vrednosti krščanstva za njihovo kulturo, v nasprotju z Evropejci ob sprejemanju skupne ustavne pogodbe.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 družbo. 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 Newtonov 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 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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, Cerkev 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 (prestitvijo 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 posest): kar je bilo pri prvotnih ljudstvih *drugačno* od evropske

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 namenjujejo 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 relevantno 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

pogleda na svet so pokazale svoj negativni obraz sredi 20. stoletja (atomska 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 temeljnemu vprašanju 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 predstavljajo veliko nevarnost miselni tokovi, »ki človeško svobodo navsezadnje iztrgajo iz zakoreninjenosti v njenem bistvenem in določujočem odnosu do resnice« (VS 4). Cerkevno učiteljstvo svari pred svobodomiselnostjo in nespoštovanjem objektivnih moralnih norm. »Če obstaja pravica vsakogar, da je deležen spoštovanja na lastni poti iskanja resnice, pa obstaja še prej velika npravna obveznost, da išče resnico, in da se je, ko jo je spoznal, oklene« (VS 34).

Kaj pa je resnica? Najprej je prav, da se zavedamo analogne rabe besede »resnica«. Vsaka znanost ima svojo metodologijo, po kateri išče resnico. Zato je prav, da 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 nadaljnji 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*.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

- 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 naravnost*. 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

lastno identiteto v izpopolnjenem stanju. Za razliko od delovanja na področju tehnike, kjer je objekt delovanje izven subjekta, pa je pri moralnem delovanju 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 *dobro* 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 množico 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 osebni 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 *postmetafizičnega* 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

predpostavk (npr. islam). Kaj torej, če ji ne uspe vse pritegniti k pogovoru o tem, kaj je cilj človeškega življenja? Nemoč, ki izhaja iz konkretnih časovnih in prostorskih meja dialoga, ki naj bi zagotavljal človeško dostojanstvo v modernem svetu, pretresa samozavest človeški svobodi.

3. Etika diskurza temelji na prepričanju, da je konsenz znotraj družbe nujen ter da je potrebno sklepati kompromise. Moralne norme so pravila, ki jih družba daje sama sebi. Gre za *pravila igr*a, ki si jih postavlja. 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 zmaga 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, prodril s svojimi koristmi in s svojim nazorom ... Korenina modernega totalitarizma tiči torej

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 državljskemu 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 zlorabljeni. 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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).

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 pojmujeemo 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 prešuštuj! 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 hodi 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 predstavlja 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 –

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 priručnik 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 povelečevali 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).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 nraavnih norm. Evangelij je tisti, ki odkriva celotno resnico o človeku in o njegovi nraavni 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 reinterpreterirano 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 reinterpreterirali, 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

pismu zgodovinsko in kulturno pogojena in je potrebna reinterpreteracije (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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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, 71ss).

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.

4.4 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*

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

prenovite v duhu svojega uma in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice. zato pustite laž ...« (Ef 4,21-25). Prav tako Pavel v pismu Kološanom poudarja, da je potrebno sleči starega človeka z njegovimi deli vred in obleči novega, »ki se prenavlja za spoznanje, po podobi svojega Stvarnika« (Kol 3,10). Gre torej za postopno prenavljanje, za neko dinamično rast (ne postane se kar na enkrat novi človek, ampak se postaja skozi vse življenje). Nato podarja, da ni več razlike med Grkom in Judom, sužnjem in svobodnim, ker je vse in v vseh Kristus. Potem pa sledijo konkretna navodila: »*Kot Božji izvoljenci, sveti in ljubljeni, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost ...*« (Kol 3,12–17).

Kaj je torej novost »nove stvaritve v Kristusu«? Je novost v tem, da pokaže na resničnost človeka, ki ga osvobaja od teže greha in ničevosti in ga usmerja v povečanje, ne da bi pri tem zanikal naravne strukture človeka oz. mu postavljajl 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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?

4.5 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 sovпада 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 stvarjem izven sebe in jim tako podeljuje avtonomijo, kar pomeni, da jih postavlja v situacijo, da se lahko uresničijo znotraj imanentih danosti, ki jim jih je dal. Na ta način vsako ustvarjeno bitje odgovarja na začetni Božji načrt. To pa ne gre razumeti v deističnem smislu, kot da bi se odnos med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem omejil samo na stvarjenjski akt, kot da bi bitje potem ne potrebovalo Boga za svoj obstoj. Želi se poudariti dejstvo, da ne smemo pomešati raven Božje vzročnosti in vzročnosti znotraj človeških odnosov.

V tem splošnem družbenem kontekstu *avtonomije* poskušajo mnogi katoliški moralni teologi pokazati na razumsko utemeljitev krščanskih etičnih načel, ki imajo po njihovem univerzalno veljavnost ne glede na to, ali je nekdo veren ali ne. Tako

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

utemeljevanje je pravzaprav s skladu s katoliško tradicijo in cerkvenim učiteljstvom. Pri svojih izjavah cerkveno učiteljstvo vseskozi poudarja univerzalnost naravnega moralnega zakona. Katoliški pogledi na določene etične dileme so vedno namenjene vernikom in »vsem ljudem dobre volje«. Večina cerkvenih okrožnic med naslovljenci na koncu navaja »vse ljudi dobre volje«. Drugi vatikanski koncil zato poudarja: *»Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih 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 evangelijsko 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, 17).«* 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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, 48). 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, 1274). 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

4.6 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

poganska etika, oz. da bo imela vera samo še »dekorativno funkcijo« (Stoeckle 1974, 38) 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«.⁰ V tem položaju razum sam ne more avtonomno utemeljiti, kaj je etično dobro, ne more povsem jasno povedati, kaj je cilj človekovega življenja. Samo vera lahko razsvetli te temine in razjasni človeku, kako naj se obnaša. Nujnost teološke utemeljitve etike daje tudi Sveto pismo. Samo sprejemanje Božje ljubezni omogoča človeku moralno življenje. Sprejetje te ljubezni pa nosi v sebi tudi nekatere moralne zahteve, ki so za laično etiko nepojmljive, kot npr. ljubezen do sovražnikov, pripravljenost na mučeništvo, devištvo, uboštvo. Poleg 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 dojetanja 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.

⁰ „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).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.

4.7 POSKUS PRESEGANJA NASPROTJA

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

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

Gotovo obstaja specifičnost krščanske etike na metaetični ravni, saj ima vera odločilno vlogo pri utemeljitvi morale. Etika ima svoj zadnji temelj v Bogu. Etično delovanje je pravzaprav od-govor na Božji klic (od tod odgovornost). Prav tako vera

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.

5. Kristološka antropologija

5.1 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, 61).

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.

5.2 SINTEZA MED PRIGODNOSTJO IN ABSOLUTNOSTJO

V dogodku Kristus se odkrije tudi sinteza med prigradnostjo 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 prigradnosti (kontingence) in krhkosti, ampak tudi neke vrste dokončnost (definitivnost) in absolutnost. Še enkrat postane ta povezava med absolutnim in prigradnim, navzoča v zgodovini, v polnosti razkrita v dogodku Kristus« (Zuccaro 1999, 63).

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 enkratni 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, 64).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 sovпада 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, 46-47). 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, 48).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

5.3 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 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, 47).

5.4 HOJA ZA KRISTUSOM IN ETIČNA POLIFONIJA PRVIH KRŠČANSKIH SKUPNOSTI

Zuccaro predlaga tri korake pri opredelitvi povezave med Kristusom in moralno (Zuccaro 2003, 15):

1. Kakšen je Kristusov moralni nauk (Kristusovo oznanjevanje)?
2. Kaj so prvi učenci sprejeli in razlagali kot Kristusov nauk?
3. Kako je sprejetje Kristusovega nauka vplivalo na oblikovanje etosa prvih krščanskih skupnosti?

Moralno oznanilo Jezusa Kristusa

Pri opredelitvi moralnega nauka, ki ga je oznanjal Jezus, naletimo na težavo, da so zapisi evangelija že interpretacija prve krščanske skupnosti. Kljub temu se lahko na podlagi evangelijev približamo prvotnemu Jezusovemu oznanilu in jedru njegovega moralnega nauka.

Jezus oznanja prihod Božjega kraljestva, kjer ima Bog absolutno gospostvo nad vsem svetom. Prihod Božjega kraljestva zaznamuje drža usmiljenja, ki jo ima Oče s svetom. Jezus oznanja odrešenje in odpuščanje grehov, ki v njegovi osebi že vstopa v zgodovino. Znotraj obzorja Božjega kraljestva je človek povabljen, da sprejme moralno odgovornost in da v svojem življenju posnema »Božje usmiljenje«. V prvi vrsti ne gre za sprejetje novih moralnih norm in predpisov, ampak predvsem za posnemanje Jezusovega zgleda ljubezni in usmiljenja do vsakega človeka. Zato je ljubezen do Boga in do bližnjega najprej temeljna izkušnja, ki je bila podarjena človeku in je na poseben način postala vidna v Jezusu Kristusu, šele potem je to zapoved, ki naj bi jo udejanjali v konkretnem življenju. Tudi papež Benedikt XVI. v svoji prvi okrožnici poudarja, da je podlaga etiki izkušnja Božje ljubezni: »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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

na dar ljubezni, s katero Bog prihaja k nam« (DCE 1). Odgovor na Božji klic je *hoja za Kristusom*.

Moralni nauk prvih učencev

Kako so prva krščanska občestva razumele Jezusov moralni nauk? Še enkrat je potrebno poudariti dejstvo, da je prva skupnost interpretirala tudi Jezusovo zemeljsko življenje in delovanje v luči njegovega vstajenja, tako da obstaja hermenevitični krog med Jezusovim oznanjevanjem in oznanjenim Kristusom (Zuccaro 2003, 20). Vsekakor obstaja za prve skupnosti notranja povezanost med oznanjevanjem Kristusa in etičnim imperativom, saj spoznanje Kristusove istovetnosti nujno usmerja tudi njegovo etično delovanje. To seveda še ne pomeni, da kristjanu ni potrebno v vesti razločevati, kaj je moralno dobro in kaj slabo, ampak predstavlja »kristološki indikativ« neke vrste paradigmo, na podlagi katere ima vernik dolžnost, da oblikuje pravilno moralno sodbo. Pri tem pa se ozira na skupnost verujočih, ki mu pomaga pri moralnem razločevanju. Osebna pripadnost Kristusom se mora izražati tudi v konkretnih moralnih dejanjih. Zavračanje Kristusa pa se kaže v konkretnih grešnih dejanjih.

Znotraj novozavezne perspektive je indikativ vedno pred imperativom. Dar odrešenja ni pogojen s človekovo pokorščino, z njegovim vzornim moralnim življenjem. Morala torej ni predpogoj za odrešenje, ampak je pravzaprav odrešenje predpogoj za moralo. Bog nas torej ne odrešuje, ker smo bili dobri, ampak smo lahko dobri, ker nas Bog odrešuje. Božje dejanje je torej prvotno, človekov odgovor (morala) je drugotni.

Moralni nauk prvih krščanskih skupnosti

Prve krščanske skupnosti se oblikujejo znotraj različnih družbenih kulturnih okolij (judovsko, helenistično), zato so tudi moralne smernice naslovljene skupnosti, ki živijo znotraj določenega konteksta. Dejstvo je, da središčna vloga Jezusa Kristusa za moralni nauk ne določa posledično istega in edinega krščanskega etosa. Vsaka skupnost je prepričana, da se ne morejo odpovedati Kristusom kot temelju moralnega oznanila, kljub temu pa ostaja znotraj prvih skupnosti določena »etična polifonija« (Zuccaro 2003, 28). Vsaka skupnost skuša povezati zvestobo Učiteljevemu nauku

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

z aktualnostjo zgodovinskega trenutka, v katerem živi. Že prve skupnosti se zavedajo, da njihov kulturni kontekst ni identičen s tistim, v katerem je živel Jezus, in da je potrebno interpretirati njegovo oznanilo znotraj novega kulturnega konteksta. Tako npr. Pavel v Pismu Rimljanom 13 razlaga, da je vsaka pokorščina oblasti v skladu z Božjo voljo, saj vsaka oblast prihaja od Boga, medtem ko ima Janez v Razodetju pred seboj drugačno izkušnjo. Ob preganjanju Cerkve v Mali Aziji dozori spoznanje, da pokorščina taki oblasti ni v skladu z Božjo voljo in da so se kristjani dolžni zoperstaviti taki oblasti. Jezusovo navodilo: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« se interpretira na dva različna načina. Samo dejstvo torej vere v Kristusa še ne daje ene in edine oblike moralne držbe nasproti izzivom, ki jih prinaša konkretno življenje, ampak je potreben temeljit premislek. Hojo za Kristusom torej ne moremo skrčiti na golo posnemanje Kristusovega delovanja, ampak gre za delovanje v njegovem Duhu v konkretnih zgodovinskih okoliščinah.

5.5 KRISTUS – NORMA NORMANS ZA KRISTJANA

Kot je bilo že rečeno, samo dejstvo, da ima kristjan za normo svojega življenja Jezusa Kristusa, še ne olajšuje samodejno njegovih moralnih odločitev. Koncil pravi: »Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe« (GS 16).

V odnosu med Bogom in človekom prvi korak vedno pripada Bogu, vendar ima človek svobodo. Ima možnost, da odgovori na božjo ponudbo ljubezni ali pa jo zavrne. »Človek nima moči, niti da bi povzročil srečanje z Bogom niti da bi se izognil takemu srečanju, kadar mu ga Bog ponudi, ker ne more preprečiti, da bi ga Bog iskal in ljubil. Tisto, kar pa je odvisno od človeka, je svoboden in zavesten sprejem božje ljubezni, ki jo lahko zavrne tako, da se zapre pred ponudbo njegovega prijateljstva. Iz tega lahko razumemo, kako je odnos z Bogom resnično vzajemen, saj vedno zahteva odgovor s strani človeka, hkrati pa ostane vedno tudi asimetričen, ker presega človeške zmožnosti in pričuje o zastonjskosti božje pobude« (Zuccaro 2003, 85–86). Največji izraz božje zastonjskosti je učlovečenje

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Božjega Sina. Jezus Kristus je na nek način provokacija za vsakega človeka, je »kamen spotike«, ob katerem se moramo odločiti, kam bomo usmerili svoje življenje. Jezus Kristus nas kliče na pot za njim, da sprejmemo njegove vrednote, njegov način življenja, da gledamo na svet in na življenje z njegovimi očmi, da postanemo njegovi (»biti Gospodov«). Jezusov učenec je poklican na pot razbiranja in razločevanja, kaj je božja volja za njegovo konkretno življenje. Odločitev za Jezusa Kristusa predstavlja obzorje smisla za njegovo življenje, ki deluje kot temeljno vodilo pri njegovih konkretnih odločitvah. Seveda ne gre za golo posnemanje vzornika oz. zmožnost dobesednega sledenja njegovemu nauku. Jezus Kristus pošilja svojega Svetega Duha, v katerem lahko razločujemo, kako naj uresničujemo svoje življenje in s tem širimo božje kraljestvo na zemlji.

Podreditev Jezusu Kristusu ne nasprotuje človekovi avtonomiji, saj Jezusov učenec s polno zavestjo, odgovornostjo in svobodo sprejme Učiteljevo povabilo in ga uresničuje v svojem življenju. Zato krščanska etika ni heteronomna etika v smislu, da je Bog zunanji zakonodajalec, ki nalaga izvrševanje zapovedi. Krščanstvo poudarja, da so zapovedi zapisane v srcu vsakega človeka (Rim 2,14–15), da je torej moralna postava v človekovi notranjosti, nekaj avtonomnega. Bog kot zakonodajalec ni nekdo, ki bi ukazoval izven človeka, ampak je tisti, ki je človeku najbolj blizu, ki je najbolj notranji del človekovega bitja.

Tudi ko govorimo o Kristusovi postavi, ne mislimo na neke norme ali vzorce vedenja, ki bi prihajali od zunaj: »Kristus je naša postava, v kolikor nas od znotraj usposablja, da usmerjamo naše življenje k popolnosti, ki je lastna vsakemu posebej« (Zuccaro 2003, 98). Ne gre torej za zunanje izpolnjevanje Kristusovega nauka, ampak za notranji odgovor na osebni Kristusov klic. Popoln odgovor bo človek lahko dal šele ob dovršitvi sveta (paruzija); do tedaj pa smo na poti in se postopoma poglobljamo v moralno resnico in hkrati rastemo kot kristjani v svojem odnosu do Gospoda. Kot Jezusovi učenci, ki so se odločili, da mu sledijo, se trudimo, da bi gradili pravičen svet in usmerjali zgodovino v smeri razširjanja božjega kraljestva. Iti na pot za Jezusom pomeni boriti se proti krivici, grehu, zlu in slabemu, ki je v svetu. »Če vernik spozna na bolj gotov in zanesljiv način, kaj je moralno pravilno in kaj napačno, to ni zaradi tega, ker bi bil drugačen od ostalih ljudi, ampak prav zaradi tega, ker si je v Kristusu spet prilastil resnico lastne vesti, s

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

tem ko je prelomil krog greha, ki ga je stiskal znotraj zelo tesnih meja grešne zgodovine« (Zuccaro 2003, 160–161).

Z okrožnico *Veritatis Splendor (Sijaj Resnice)* je papež Janez Pavel II. sistematično podal kristološko utemeljitev krščanske morale: »Zato je hoja za Kristusom bistveni in izvorni temelj krščanske nravnosti: kakor je izraelsko ljudstvo šlo za Bogom, ki jih je vodil skozi puščavo v obljubljeni deželo (prim. 2 Mz 13,21), tako mora učenec iti za Jezusom, h kateremu ga pritegne Oče sam (prim. Jn 6,44). Ne gre tukaj samo za to, da prisluhnemo nauku in v pokorščini sprejmemo zapoved. Gre povsem radikalno za to, da smo deležni Jezusove usode, da imamo delež pri njegovi svobodni in ljubeči pokorščini do Očetove volje. Ko Jezusov učenec z odgovarjanjem vere hodi za njim, ki je učlovečena Modrost, postane v resnici učenec Boga samega (prim. Jn 6,45). ... Posnemati Sina, 'podobo nevidnega Boga' (Kol 1,1-5) pomeni zaradi tega posnemati Očeta« (VS 19). V nadaljevanju okrožnice papež daje poudarek na tradicionalni doktrini o naravnem moralnem zakonu, ohranja legalistične okvirje in se oddalji od kristološke utemeljitve. Poudarja pomen Kristusove postave in izpostavlja, kako smo dolžni izpolnjevati zapovedi, ki nam jih nalaga cerkveno učiteljstvo (VS 27). Dokument *Sveto pismo in morala*, ki ga je jeseni 2008 izdala Papeška biblična komisija, nedvoumno postavlja Kristusa za temelj krščanske morale in se oddaljuje od tradicionalnega legalističnega podajanja krščanskega nauka.

3. 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.

6. Uvod

6.1 ORIS TEORIJE O NARAVNEM MORALNEM ZAKONU

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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Najprej je potrebno poudariti, da gre za *teorije* o naravnem moralnem zakonu in ne samo za eno samo teorijo o naravnem moralnem zakonu. Pravzaprav tudi ni mogoče povsem izčrpati naravnega zakona, saj je le-ta povezan z razvojem človeške osebe, ki se skozi zgodovino spreminja in zato tudi težko postavimo določeno etično teorijo o naravnem zakonu kot dokončno. V nobenem trenutku zgodovine ne moremo z gotovostjo reči, da smo odkrili celotni naravni moralni zakon v smislu, da sedaj v polnosti vemo, kako delovati, da bi uresničili polnost človeške narave. Kljub temu pa nam teorija o naravnem moralnem zakonu pomaga, da se temu cilju čim bolj približujemo.

Grob oris teorije o naravnem moralnem zakonu je moralni teolog Bretzke ponazoril z naslednjo razpredelnico (Bretzke 2004, 49)⁰:

<p>ONTOLOŠKA PREDPOSTAVKA:</p> <p>Objektivni moralni red obstaja.</p>	<p>EPISTEMOLOŠKA PREDPOSTAVKA:</p> <p>Lahko spoznamo objektivni moralni red na nek realen način.</p>
<p><i>Normativna predpostavka:</i></p> <p>Slediti moramo moralne norme objektivnega moralnega reda.</p>	<p><i>Normirujoča predpostavka:</i></p> <p>Moralni red se lahko izrazi v moralnih normah.</p>
<p><i>Univerzalna predpostavka:</i></p> <p>Nekatere moralne norme na nek način zavezujejo vse ljudi vse časov.</p>	<p><i>Univerzabilna predpostavka :</i></p> <p>Nekatere od teh moralnih norm je moč formulirati, da veljajo za ljudi.</p>

⁰ Ppt. prezentacija s predavanj.

Razlaga ob točkah v razpredelnici:

- *Prva predpostavka: ontološka*

Dejansko obstaja objektivni moralni red.

Zanesljiv temelj za razločevanje med pravilnostjo in zmotnostjo moralnih standardov.

Temelji na skupni človeški naravi (proti etičnemu relativizmu).

- *Druga predpostavka: epistemološka*

Človek lahko spozna naravo moralnega reda s pomočjo razuma.

Gotovost, da lahko spoznamo, kaj je prav in kaj ne (kljub prvotnemu padcu človeka in posledicam izvirnega greha).

- *Tretja predpostavka: normirujoča*

Naravo moralnega življenja lahko oblikujemo v moralne norme.

Norme nam pomagajo oblikovati naš moralni značaj in vodijo etične odločitve in dejanja.

Moralne norme nas vodijo od zaznavanja in refleksije do dejanja.

- *Četrta predpostavka: normativna*

Norme nas zavezujejo k dejanjem, ne glede na naše lastna nagnjenja in želje.

Nevarnost naturalistične zmote (is \neq ought).

Različne ravni, kako moralne norme zavezujejo.

- *Peta predpostavka: univezabilna*

Norme je potrebno oblikovati tako, da jih lahko uporabljajo vsi ljudje v vseh časih in vseh prostorih.

Deklaracija o neodvisnosti: enakost vseh, ker jim je Stvarnik podelil neodtujljive pravice: življenje, svoboda, želja po sreči.

- *Šesta predpostavka: univerzalna*

Dejansko obstajajo norme, ki zavezujejo vse ljudi.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Norme niso samo nasveti in ideali, ampak absolutne moralne zahteve, ki nas zavezujejo, da nekaj storimo in drugega ne storimo.

Univerzalne norme zavezujejo vse ljudi, ne samo kristjanov, ne glede na zgodovinski in družbeni kontekst

- *Primer univerzalne norme: Vedno govori resnico!*

ontološka zahteva: moralno pravilno je govoriti resnico in moralno zmotno je lagati (objektivni moralni red)

epistemološka zahteva: od nas se zahteva, da govorimo resnico

normirujoča in normativna zahteva: ta resnica nas zavezuje

univerzabilna zahteva: vedno govori resnico ne glede na druge razloge in okoliščine

univerzalna zahteva: če bi to držalo, potem ne bi smel človek narediti izjeme v nobenih okoliščinah – je legitimna izjema možna?

- *Dilema*

1943, Amsterdam pod nemško okupacijo, na podstrešju prostorov tvoje pisarne se skriva judovska družina, na vrata pride gestapo in vpraša: "So Judje v tej hiši?"

Če poveš "po resnici", bodo nedolžni ljudje končali v koncentracijskem taborišču – kaj storiti

a) povedati moraš resnico (laž je contra naturam)

b) izjema od splošne norme (restrictio mentalis, nimajo vsi legitimne pravice do vedenja)

6.2 NEOSHOLASTIČNO POJMOVANJE NARAVNEGA ZAKONA

Predvsem v svoji neosholastični tradiciji je bila dostikrat postavljena kot tog moralni sistem, ki omogoča enostavno dedukcijo iz naravnega moralnega zakona v

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

konkretno situacijo. Poglejmo, kaj pravi tradicionalna teorija o naravnem moralnem zakonu.

V moralni teologiji se razlikuje med *Božjim zakonom* (kamor spadajo večni zakon, naravni zakon in Božja pozitivna ali razodeta postava) ter *človeškim zakonom* (kamor spadata cerkveni in državni zakon). Božji zakon prihaja od Boga neposredno, človeški pa posredno preko pristojne človeške avtoritete. To, kar je v našem kontekstu odločilnega pomena, je, da so bili teologi prepričani, da naravni zakon spada na področje Božjega zakona in ne človeškega. Naravni zakon se ne razlikuje od večnega zakona v ničemer, razen v tem, da je bil razglašen v času. Naravni moralni zakon je »časovna proglasitev večnega božjega zakona po stvarjenju.«⁰ 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.«⁰

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

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

⁰ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 52.

⁰ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 53.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.

6.3 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.⁰

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 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).

⁰ Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, EDB, Bologna 1999, 118.

7. Zgodovina naravnega moralnega zakona

7.1 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.«⁰ 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 (kozмолоški) red tudi temelj družbenega in političnega reda v antiki.

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

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

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 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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.«⁰ 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.⁰

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

⁰ 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.

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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?⁰ 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.«⁰

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 večni ... Temu zakonu ni dovoljeno ničesar dodati ali odvzeti, niti ga povsem izničiti. Ne moremo ga ukiniti s strani senata ali ljudstva. In niti ni možno poiskati nekega drugega njegovega komentatorja ali interpreta. Ne obstaja en zakon v Rimu in nek drug v Atenah, en zakon danes in nek drug v prihodnosti; ampak je en sam zakon, večni in nespremenljiv, dan vsemu človeštvu in vsakem času, in je samo en Bog skupni učitelj in gospod vseh, avtor, odobritelec 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)

⁰ Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

⁰ C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 123-124.

*Patristika*⁰.

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«⁰.

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 pravičnega 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).

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*).

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

⁰ J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 73.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.«⁰ 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.«⁰

Perspektiva znotraj zgodovine odrešenja: Cerkevni 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 predstavlja 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

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

⁰ J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 77.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 ...).«

7.2 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*⁰

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. Nekateri sodbe Izraelcev o moralnem delovanju ostalih narodov predpostavljajo, da so tudi nejudje dolžni spoštovati moralni zakon, ki ne izhaja iz Sinajske zaveze (prim. 1 Mz 12,10-20; 15,16.19). Na tem področju še posebej izstopa modrostna literatura, ki pogosto uporablja razumske spodbude za določeno delovanje, ki naj bi bilo razumno vsem ljudem (prim. Job 28,28; Preg 19,26).

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

Nova zaveza

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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Najbolj eksplicitni odlomki glede naše teme najdemo v Pavlovih pismih, še posebej v Pismu Rimljanom.⁰ 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). 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

⁰ Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 119-122.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh» (Rim 2,14-16). Na kakšen način lahko pogani spoznavajo to notranjo postavo? Pavel je prepričan, da ima vsak človek sposobnost spoznati Božjo voljo preko »razuma« oz. preko »vesti«, ki je postava in normativni razlagalec postave, ki je zapisana v človekovem srcu (Rim 1,20 in 2,15-16). Za Pavla je torej postava razuma, ki zapoveduje vsakemu človeku, kaj naj stori, pravzaprav identična z Božjo postavo (prim. Rim 7,22-23). Kar pa zadeva vsebino postave, pa jo lahko razumemo pod dvojnimi vidikoma. Božja zapoved se izraža kot **prepoved poželenja** (concupiscentia), ki je mišljena kot vsakovrstna neurejena želja, ki človeka oddaljuje od Boga. Ta zapoved, čeprav je izražena v različnih oblikah, je vendarle vedno ista: dana je Adamu na začetku časov, judom ob sklepu zaveze, poganom v naravnem zakonu. Drugi vidik naravnega zakona pa se vsebinsko izraža v **zapovedi ljubezni** (caritas), ki jo Pavel vidi kot dopolnitev in vrh postave (Rim 13,9-10). Če upoštevamo kontinuiteto in napetost med naravno postavo in Kristusovo postavo, lahko pridemo do zaključka, da je za Pavla ljubezen središče naravne postave. »Ko je Pavel jasno opredelil univerzalno vsebino naravnega zakona v njeni obliki prepovedi – prepoveduje poželenje – in v njeni pozitivni obliki – povzema naravni zakon v zapovedi ljubezni –, se ne obotavlja naštetih vrst 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«⁰.

Povzetek

Sveto pismo ne pozna koncepta naravnega zakona, kot ga je razvil grški svet, ker v bibličnem svetu ne obstaja pojem narave kot take, ampak pojem stvarstva. Stvarstvo je dar, ki ga Bog poklanja človeku. Preko stvarstva človek, ki je tudi del stvarstva, spoznava Božje 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

⁰ C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 121-122.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

notranja postava ne nasprotuje razodeti postavi, ker ima istega avtorja in vsebino: spoštovati Boga in bližnjega.

7.3 TOMAŽ AKVINSKI

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)⁰.

STh I-II, q. 91, a. 2 (latinski original v čitanki str. 87-88)

Ali obstaja v nas naravni zakon?

Zdi se, da v nas ni naravnega zakona. Kajti:

1. Zadostuje, da človeka vodi večni zakon: kajti, kot uči sv. Avguštin »obstaja večni zakon, ki pravično ureja, da so vse stvari v najboljšem redu«. Tako se narava ne obili ni v presežnost niti nujno ne manjka. Torej noben zakon ni za človeka naraven.
2. Človek je po zakonu naravnan v svojih dejanjih proti cilju, kot smo rekli zgoraj. Tako urejenost človeških dejanj k cilju ne izhaja iz narave, kot je to pri stvareh, ki nimajo razuma in ki delujejo proti cilju tako, da jih vodi samo naravni nagon: človek pa deluje proti cilju z razumom in voljo. Torej, v človeku ni naravnega zakona.
3. Kolikor bolj je nekdo svoboden, manj je podvržen zakonu. Torej, človek je bolj svoboden od vseh živali zaradi svobodne volje, ki je živali nimajo. Zatorej, ker druge živali niso podvržene naravnemu zakonu, tudi človeku ni nujno, da bi mu bil podvržen.

NASPROTNO: Glede tistega Pavlovega teksta »Kadar pogani, ki nimajo postave, delajo po naravi stvari postave«, pravi glosa, »čeprav nimajo pisane postave, imajo naravno postavo, s katero lahko vsakdo spozna in je zaveda tega, kaj je dobro in kaj je slabo«

⁰ »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).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

ODGOVARJAM: Kot smo rekli, ker je zakon pravilo ali merilo, se lahko nahaja v nekom na dva načina: prvič, kot nekaj, kar v njem ureja in meri, drugič kot nekaj urejenega in odmerjenega, ker je urejeno ali odmerjeno, v kolikor je deležno reda ali mere. Ker so vse stvari, ki so podrejene božji previdnosti, urejene in odmerjene z večnim zakonom, kot smo videli, je jasno, da so vse stvari do neke mere soudeležene pri večnem zakonu, seveda v kolikor z njim zaznamovani imajo nagnjenja k lastnim dejem in lastnim ciljem. Med vsemi bitji pa je razumno bitje na najbolj odličen način podvrženo božji previdnosti, v kolikor je samo soudeleženo pri previdnosti s skrbjo samo zase in za druge. Zato je v njem soudeležba pri večnem razumu, s čimer ima naravno nagnjenost k dolžnemu deju in cilju. In ta soudeležba pri večnem zakonu v razumnem bitju se imenuje naravni zakon. Zato psalmist zatem, ko pravi »Darujete pravične žrtve«, skoraj kot da bi hotel odgovoriti na to, kaj so dela pravičnosti, pravi »Mnogi pravijo: kdo nam bo pokazal dobro? V odgovor na to vprašanje pravi:«Luč tvojega obličja, Gospod, je vtisnjena nad nami«, kot bi hotel reči, da luč naravnega razuma, ki nam omogoča, da razločujemo med slabim in dobrim, kar je naloga naravnega zakona, ni nič drugega kot odtis Božje luči v nas. Zato je razvidno, da naravni zakon ni nič drugega kot soudeležba pri večnem zakonu v razumnem bitju.

REŠITEV TEŽAV:

1. Argument bi bil pravilen, če bi bil naravni zakon nekaj različnega od večnega zakona. Kot smo videli, ni nič drugega kot soudeležba.
2. Vsa dejanja razuma in volje so utemeljena, kot smo rekli, v naravi. Vsako razumevanje je utemeljeno na načelih, ki jih poznamo po naravi in vsako stremenje po sredstvih izhaja iz naravnega stremjenja po končnem cilju. Zato se tudi prva usmeritev naših dejanj proti cilju zgodi po naravnem zakonu.
3. Tudi živali, ki nimajo razuma, so soudeležene na svoj način pri večnem zakonu, kot so to razumna bitja. Ker pa so razumna bitja soudeležena z intelektom in razumom, se ta soudeležba imenuje zakon v pravem pomenu. Saj, kot smo videli zgoraj, zakon pripada razumu. Nerazumna bitja pa niso soudeležena z razumom: zato v njihovem primeru ne moremo govoriti o zakonu razen v prenesen

Soudeležba pri večnem zakonu

Naravni zakon je zakon, ki je lasten človeškemu bitju, ni nek večni zakon, ki bi se nanašal na stvari ali živali. Ne gre torej za nek fizikalni zakon, ki ureja stvari oz. nek biološki zakon, ki bi urejal svet živih bitij in ki bi ga lahko kot nespremenljivega aplicirali na človeka..

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

Tomaž tako razume – v kolikor se sklicuje na večni zakon – celoten svet v različnosti svojih stvaritev urejen na takšen način, da je mogoče razpoznati in uresničiti načrt Božje previdnosti, ki je vanj položen od Boga. Večni zakon 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 naravnian 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.«⁰

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

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 pa človek spoznava preko *naravnih nagnjen*, torej preko usmerjenosti samega sebe k dobremu.⁰

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.«⁰

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

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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

take, ki se jih izogiba; kajti dobro se kaže kot cilj, ki ga je potrebno doseči, slabo kot nasprotna stvar. Zato red zapovedi naravnega zakona sledi redu naravnih nagnjenj. Najprej najdemo v človeku nagnjenje k tisti naravni dobrini, ki ga povezuje z vsemi ostalimi bitji: torej v kolikor vsako bitje teži po naravi k ohranjanju svojega bitja. V moči tega nagnjenja spada k naravnemu zakonu vse 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,

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

kar je za enega dobro, za drugega ni dobro. Vendar pa iz rimske pravne tradicije izhaja, da je naravni zakon skupen vsem ljudem. V odgovoru pravi: »K naravnemu zakonu spada vse, h čemur je človek po naravi nagnjen: človeku je lastno to, da je nagnjen k temu, da ravna razumno.« Tomaž razlikuje med teoretičnim razumom (ratio speculativa) in praktičnim razumom (ratio practica), prvi deluje po načelu nujnosti, drugi mora upoštevati svobodo. Tako zaključuje Tomaž: »*Na področju spoznanja (npr. geometrija) je ista resnica pri vseh tako v predpostavkah kot v zaključkih, četudi resnica ni spoznana pri vseh v zaključkih, ampak samo v predpostavkah, ki jim rečemo skupni pojmi (communes conceptiones). Na področju delovanja pa ne obstaja ista resnica ali pravilnost delovanja (rectitudo practica) pri vseh v posebnih zadevah, ampak samo v tem, kar je skupnega. Pravilnost delovanja pri tistih, pri katerih je v posebni stvari ista, ni nujno na enak način vsem spoznana*« (STh I-II, q. 94, a. 4).

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

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.

⁰ Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 80.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Človeški razum kot 'kraj' človekovega odpiranja (Eröffnung) v absolutno ni zgolj organ, ki prebere nek red v naravnih nagnjenjih, ampak mora biti in je lahko sam tisti, ki ta red šele ustvarja (schaffen): 'Naravna nagnjenja so človeku na voljo samo kot materija, v katero mora *on sam* ustvariti razumni red' (J. Arntz).⁰

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 ockhamizem⁰, ki sta poudarjala absolutno svobodno voljo Boga (božji zakoni so poljubni) ter prigradnost človekovega moralnega uvida, kar je vodilo v skepticizem in moralni agnosticizem. Druga smer razvoja je bila »deteologizacija«⁰ 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, Suarez⁰, 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 napak, zahteval, da so državni zakoni v skladu z naravnim

⁰ J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 108.

⁰ 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.

⁰ 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 2786⁰).

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 prislunil argumentiranim razlogom, četudi nima več posluha za moč Božje besede.⁰ 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 človeka⁰, 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).

Prav tako zagovarjajo papeži od Pija XII. naprej, da je kontracepcija v nasprotju z naravnim zakonom⁰, na isti osnovi se obsoja sterilizacija, umetna oploditev, homoseksualne odnose ...

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

⁰ Prim. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology*, 81.

⁰ DS 3165: *In situ homini natura est, ut in civili societate vivat* – Človek je po naravi usmerjen v življenje v civilizirani družbi.

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

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

8. 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.

8.1 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?⁰

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

⁰ P. Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und Technische Allmacht*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 105-122.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

med njimi odkriva nek red, neko urejenost. Naravno je torej nekaj, kar se odvija po določenih ustaljenih zakonitostih. Človek ima nalogo, da te naravne zakonitosti spoznava, jih sprejema in se po njih ravna. Ta red človek presega in tako narava ni le material in področje človekovega delovanja, ampak je tudi prva učiteljica.

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

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

Narava kot človeška narava in njena normativnost

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

⁰ 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 konkretosti, 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

»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.«⁰

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).⁰

8.2 NARAVA KOT VIR MORALNEGA ŽIVLJENJA

Pogojenost pojma narave

Danes se zavedamo, da narava, kateri se mora prilagoditi, ni statična »kozmoloska« ureditev narave – kot so jo dojemali antični in srednjeveški predniki.⁰ 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

moralni zakon. Šuštar tako povzame tako pojmovanje: »Dejanska narava in njena notranja zakonitost, njene usmerjenosti in nagnjenja, biološki in fiziološki procesi ter njihove zakonitosti in teleologije so odločilni tudi za človekovo nravno odločanje. Nravni zakon po tem pojmovanju zahteva, da človek v svobodnem odločanju ne krši naravnih zakonitosti, ne ravna proti njim, ampak po njih.« Mnogi sodobni moralni teologi kritizirajo tako pojmovanje in mu očitajo »fizicizem«. Gotovo so naravni pojavi za moralno presojo relevantni, niso pa sami po sebi nujno moralno zavezujoči. Prim. A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 330-331.

⁰ K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 71.

⁰ »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.)

⁰ R. Globokar, *Verantwortung für alles, was lebt*, 523-526.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 razglašča tisto, kar je »v skladu z naravo« za dobro, malo koristna v novi situaciji. Zavest, da vsaka izjava o naravi vedno že vsebuje subjektivno zaznavanje s strani človeka, otežuje vrnitev k »objektivnemu« pojmu narave. Narava je vedno narava, ki je spoznana s strani konkretnega zgodovinskega človeka. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave je treba pridobiti z določenim subjektivnim fokusom. Kar narava dejansko je, ni mogoče neposredno določiti, ampak jo je mogoče le na posreden način opisati. Definicija »naravnega« je vedno zgodovinsko, družbeno, kulturno, versko, nazorsko in metafizično pogojena. To, kar nekdo dojema kot naravo, je torej vedno odvisno od njegovega določenega zornega kota, od njegovega določenega stališča do nje. Ker se naravo vedno zaznava iz nazora človeka, je narava vselej že »več kot gola narava«⁰. 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

⁰ 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«

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

Specifičnost človeške narave

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

Človeška narava je enost telesa in duha, materije in svobode. Dejstvo, da je človek duhovno, svobodno bitje, pa vnaša v njegovo naravo notranjo napetost. Človek je izpostavljen tveganju, da na moralnem področju pride v nasprotje sam s seboj. »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.«⁰

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

⁰ C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 133.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.⁰

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

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

8.3 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.

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

⁰ Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 134.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Pravila, ki jo izražajo, ostajajo v bistvu veljavna. Četudi jo tajijo prav do njenih temeljnih načel, je ni mogoče razbiti in tudi ne iztrgati iz človekovega srca.«

VS 51. *»Ker je vpisana v umno naravo človeške osebe, je naložena vsakemu z umom obdarjenemu in v zgodovini živečemu ustvarjenemu bitju. Da bi se izpopolnjevala v svojem specifičnem stanju, mora človek delati dobro in se izogibati hudega, bedeti nad predajanjem življenja naprej in 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 interpretacijo nespremenljivih objektivnih norm znotraj določenega kulturnega konteksta. Govori o razvoju nauka in postavi analogijo z razvojem nauka vere. *»Ta resnica npravne postave se – kakor resnica »zaklada vere« - v pretakanju stoletij razvija: norme, ki to resnico izražajo, ostanejo v svojem bistvu veljavno; toda cerkveno učiteljstvo jih mora »eodem sensu eademque sententia« v skladu z zgodovinskimi okoliščinami natančneje opredeliti in določiti«* (VS 53).

Univerzalnost naravnega zakona: medkulturnost

Cerkveno učiteljstvo vztraja na univerzalnosti naravnega moralnega zakona. Naravni zakon je platforma univerzalnega dialoga na področju moralnosti. Tako pravi papež Janez Pavel II. v encikliki *Fides et ratio* (Vera in razum): *»Z dokazovanjem, ki je utemeljeno na razumu, in upoštevanje njegova pravila more krščanski filozof, četudi ga pri tem ves čas vodi dodatno umevanje, ki mu ga daje božja beseda, razvijati razmišljanje, ki bo razumljivo in pametno tudi za tiste, ki še 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.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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?

Nespremenljivost naravnega zakona

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

Gatti je prepričan, da moramo priznati spremenljivost naravnega zakona ne samo na področju našega spoznavanja (saj je spoznanje vedno parcialno), ampak tudi na področju samega naravnega zakona kot takega, saj je človek po naravi

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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«⁰. 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.«⁰ 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.⁰

⁰ G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 52.

⁰ C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 136.

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Danost, ki je človeku znotraj zgodovine dana, imenujemo narava. Človeška narava v sebi nosi možnost za razvoj in napredek. Vendar pa nikoli ne moremo spoznati »čiste narave«, torej narave brez kulture, brez človekovega svobodnega preoblikovanja te narave. Pri tem vedno »obstaja nevarnost, da bi imeli 'metafizično' vse tisto, kar se nam danes kaže kot 'večna' človeška resničnost«⁰.

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.⁰ Zato nekateri teologi zagovarjajo, da naj bi evolucija spadala k človeški naravi; človeška narava je narava, ki nastaja (evolutiven, dinamičen pogled na človeško naravo). Zgodovinske spremembe, ki so posledice človeškega kulturnega udejstvovanja, naj bi bile dokaz za to. Zavedanje samega sebe spada k človeški naravi; pomembne spremembe na področju zavedanja sebe

⁰ J. Fuchs, *Ricercando la verita' morale*, 85.

⁰ 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 nraavnosti' 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)

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

doprinašajo k spremembam njegove narave in tako vodijo k misli, da je naravi zakon spremenljiv.⁰

Mnogi se bojijo, da bi s priznanjem zgodovinskosti naravnega zakona, vnesli v moralno razmišljanje relativističen pogled.⁰ 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.«⁰ 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«⁰. 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: poglobljanja spoznanja na področju morale, zaradi novih znanj, novih načinov življenja, novih družbenih parametrov (pomislimo na vprašanja pravične vojne, smrtne kazni, obresti ...), pa tudi zaradi dinamičnega razvoja moralnega subjekta.

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

⁰ G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 53.

⁰ 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).

⁰ C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, 135.

⁰ 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.«⁰ 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.«⁰

Hermenevtična razlaga

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

⁰ G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 55.

⁰ 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 osebno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja.« (VS 53)

⁰ M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, 104-105.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

8.4 RÖMELTOV POGLED NA NARAVNI ZAKON

Izhodišče

Römel 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 kompleksnosti, ki tvori jedro teološkega naravnopravnega mišljenja kot poskusa moralne usmeritve, poskusa, ki je v dolgi tradiciji cerkvene moralne teologije igral in igra pomembno vlogo.«⁰ 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.«⁰ Römel 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

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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

izkušnje resničnosti, ki bi nemočni nemosti moralne govornice danes pred iracionalnimi paradoksi človeškega bivanja spet osvobajajoče dala orientacijski glas?«⁰

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 smotnostnem 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.«⁰

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 spoprime s kompleksnostjo moderne izkušnje resničnosti.«⁰ 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

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

0 J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 115.

0 J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 118.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.«⁰ 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.

⁰ J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 130.

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 ²1989, 75-173.
- 4 Cavedo, R., "Morale del Nuovo Testamento", in: COMPAGNONI, F. – PIANA, G. – PRIVITERA, S. (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano ³1994.
- 5 Chiavacci, E., *Invito alla teologia morale*, Brescia ²1996.
- 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 ³1994, 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

8.5 VPRAŠANJE O POVEZANOSTI BIBLIJE IN ETIKE

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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 nevarnost⁰

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.«⁰ Antropologija je torej osnova za etično vrednotenje.

⁰ Prim. E. Chiavacci, *Invito alla teologia morale*, Queriniana, Brescia ²1996, 20-23.

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

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 (Akviski: 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

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

lahko najdejo od Boga samega izdelano orodje za ureditev krščanske družbe. Pri tem pa se je prezrlo, da obstaja nevarnost izpostavljanja postave pred evangelijskim 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.⁰

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 močnejše 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.

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 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.

8.6 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 pomanjkljivost⁰, 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.

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

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 osvetlujejo razumevanje 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 obdobj 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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.*«⁰ »*Glej, danes sem položil predte življenje in srečo, smrt in nesrečo, ko sem ti danes zapovedal, da ljubiš GOSPODA, svojega Boga, da hodiš po njegovih poteh in izpolnjuješ njegove zapovedi, zakone in odloke. Tako boš živel in se množil, in GOSPOD, tvoj Bog, te bo blagoslavljal v deželi, v katero greš, da jo vzameš v last. Če pa se tvoje srce obrne in ne boš poslušal in se boš dal zapeljati, da bi se priklanjal drugim bogovom in jim služil, vam danes naznanjam, da boste gotovo uničeni; ne boste podaljšali dni v deželi, v katero greš, ko greš čez Jordan, da jo vzameš v last. Nebo in zemljo kličem danes za pričo proti vam: predložil sem ti življenje in smrt, blagoslov in prekletstvo. Izberi torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod, tako da ljubiš GOSPODA, svojega Boga, poslušáš njegov glas in se ga držiš.*« (5 Mz 30,15-20) Smisel človekovega življenja je **odgovoriti na Božji klic**. Sveto pismo je polno neštetihih zgodb, ko Bog kliče različne ljudi, da izvršujejo njegovo voljo. Svetopisemski Bog je naprej Bog, ki kliče k odgovornosti (sklenitev zaveze); razmišljanje o Bogu stvarniku je drugotnega značaja. Temeljna za judovsko ljudstvo je izkušnja izhoda iz Egipta in sklenitve zaveze, šele kasneje pride ljudstvo do spoznanja, da je Bog osvoboditelj tudi Bog stvarnik, da ne more biti drugače. »Bog Svetega pisma ni demiurg, ki ustvarja svet na podlagi večnih idej

⁰ M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, 84.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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.«⁰ 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.

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«.**

⁰ M. Aramini, *Introduzione alla Teologia morale*, 85.

8.7 SVETO PISMO IN MORALA (DOKUMENT PAPEŠKE BIBLIČNE KOMISIJE)

Svetopisemske korenine krščanskega delovanja

Jeseni 2008 je Papeška biblična komisija izdala dokument »Sveto pismo in morala«, v katerem osvetljuje svetopisemske korenine krščanskega moralnega nauka. Posebnost krščanske morale je v tem, da ima svoje temelje v Božjem razodetju. Dokument sledi smernicam Drugega vatikanskega koncila, ki nalaga temeljito prenovo moralne teologije na svetopisemskih temeljih (OT 16).

Z delom so začeli leta 2002 pod vodstvom takratnega prefekta Kongregacije za nauk vere kardinala Josepha Ratzingerja. Tajnik komisije dr. Klemens Stock je povedal, da so se člani komisije poglobljali v odnos med Božjim razodetjem in moralo v vseh knjigah Svetega pisma in prišli do zaključka, da moralna določila, zapovedi, ukazi in prepovedi nikoli niso nekaj samostojnega, ampak so vedno v odvisni povezavi z Božjim darom, ki človeku omogoča, da sprejme moralne zapovedi na pravi način. Najpomembnejši darovi so stvarjenje, zaveza in prihod Božjega Sina. »Svetopisemska morala ni moralizem, skupek samostojnih zapovedi in prepovedi, ampak je vedno Božji dar, ki zahteva človeški odgovor« (*Zenit*, 27.4.2007). Tajnik tudi poudarja, da Sveto pismo sicer ne more dati neposrednih kriterijev za moralne probleme današnjega časa (npr. ekologija, genski inženiring), daje pa niz kriterijev, ki nam pomagajo pri iskanju pravih rešitev za določene problematike.

V predgovoru sedanji prefekt Kongregacije za nauk vere kardinal William Levada izpostavi, da je v notranjosti vsakega človeka zapisano hrepenenje po sreči, po polnem življenju in da je uresničenje tega hrepenenja v veliki meri odvisno od človekovega delovanja. Sprašuje se, kako je mogoče določiti, kaj je prav in dobro za človeka kot posameznika in za družbo. Kristjanom Sveto pismo razodeva tudi norme in smernice za moralno življenje. V sodobnem svetu mnogi težko sprejemajo določene omejitve svojemu delovanju, zato nasprotujejo vsaki normi, ki bi prihajala od zunaj. Tudi mnogi kristjani vidijo v normah, ki izhajajo iz Svetega pisma in so se razvijale znotraj krščanskega izročila ter v izjavah Cerkvenega učiteljstva, predvsem ovire na njihovi poti iskanja sreče. Poleg tega naletimo tudi na težavo, ko želimo nauk Svetega pisma prevesti v sedanji čas, saj so bili odlomki napisani pred

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

tisočletji v drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoljih. Tudi če priznamo Sveto pismo za temeljni vir krščanskega moralnega nauka, še ne moremo določenih moralnih norm neposredno uporabljati za reševanje sodobnih dilem, zato na žalost – ugotavlja prefekt Levada – tudi mnogi teologi in verniki pri iskanju odgovorov Sveto pismo velikokrat preprosto obidejo. Omenjeni kardinal se zaveda, da Sveto pismo ne daje v naprej pripravljenih odgovorov, prepričan pa je, da bo tudi s pomočjo omenjenega dokumenta krščanski moralni nauk bolj posegal po svetopisemskih moralnih kriterijih, ki imajo trajno vrednost tudi pri iskanju odgovorov na sodobne moralna vprašanja.

V uvodu se komisija zaveda, da na moralne odločitve sodobnega človeka vplivajo številni dejavniki, da živimo v času, ko prevladuje etični relativizem, ideja strpnosti in odprtost za novosti. »Tudi za veliko število katoliških kristjanov ima kultura strpnosti za protiuslugo povečano nezaupanje, celo poudarjena nestrpnost do nekaterih vidikov moralnega učenja Cerkve, ki so ukoreninjeni v Svetem pismu« (SPM, 2). Dokument ne ponuja biblične antropologije, tudi ne konkretnih napotkov za reševanje sodobnih moralnih dilem, ampak ima dvojni namen: a) umestitev krščanske morale v širše obzorje biblične antropologije in bibličnih teologij (s tem želi pokazati na specifičnost krščanske etike za razliko od naravnih etik, ki temeljijo na razumu in izkušnji, in od etiki drugih verstev); b) izluščiti nekatere metodološke kriterije, ki izhajajo iz Svetega pisma in ki bodo v pomoč verniku, ko bo razmišljal o moralnih vprašanjih. Ta dva osnovna namena tudi določata osnovno strukturo dokumenta. Prvi del nosi naslov »Razodeta morala: Božji dar in človeški odgovor«, drugi del pa »Nekateri svetopisemski kriteriji za moralni razmislek«.

1. del: Razodeta morala

Ključni pojem dokumenta je »razodeta morala«, ki ga avtorji že v izhodišču želijo osvoboditi vsakega napačnega predsodka. Svetopisemska morala ni v prvi meri kodeks posameznikovega ali skupnega obnašanja, tudi ne skupek kreposti ali imperativov univerzalnega naravnega zakona, ampak je morala v Svetem pismu vedno na drugem mestu, saj je prvotna in temeljna Božja iniciativa. Moralne zahteve izhajajo iz predhodne izkušnje Božjega zastonjskega daru. Tudi sama

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

postava je dar Boga, je del sklepanja zaveze in predstavlja ponujeno pot (*derek*) življenja in ne pravni predpis, ki bi ukazal določeno obnašanje.

Značilno za razodeto moralno je njena notranja dialoška struktura. Gre za odnos med Božjim darom in človeškim odgovorom, med predhodnim dejanjem Boga in nalogo, ki jo dobi človek. Svetopisemska morala zato ni zaznamovana z »rigoroznim moralizmom«, nasprotno, prav »Božje odpuščanje« predstavlja jedro razodetega nauka. Naglašeno je tudi, da se zemeljsko delovanje dogaja v obzorju večnega življenja, ki je izpolnitev Božjih darov.

Stvarjenje

Dokument pokaže na moralne razsežnosti, ki izhajajo iz treh temeljnih darov Božjega razodetja. Najprej spregovori o **stvarjenju**. Temeljno dejstvo človekovega življenja in delovanja je, da je njegovo življenje svoboden Božji dar. Odnos z Bogom ni nekaj drugotnega oz. odnos poleg ostalih odnosov, ampak predstavlja večni in nenadomestljivi temelj človekovega bivanja. Znotraj stvarstva ima človek posebno vlogo, saj je ustvarjen po Božji podobi, ki je nobeno dejanje ne izbriše, ampak se izpopolnjuje skozi nadaljnje odrešenijske posege Boga v zgodovino. Dejstvo, da je človek ustvarjen po Božji podobi, postavlja najmanj šest temeljnih človeških lastnosti: *razum* (raziskovanje Božjega načrta in razločevanje Božje volje), *svoboda* (moralno razločevanje pred Bogom), *gospodovanje* (odgovorno upravljanje s stvarstvom v zavesti, da človek ni absolutni gospodar, ampak samo oskrbnik), *posnemanje Boga* (modro in dobrohotno posnemanje Stvarnikovega delovanja in ne brezmejno izkoriščanje), *dostojanstvo in sposobnost ustvarjanja odnosov z Bogom in soljudmi* (drža hvaležnosti v odnosu do Boga in sprejetje odgovornosti za človeško skupnost, spoštovanje drugega in preseganje vsake neenakosti), *svetost življenja* (spoštovanje in vsestranska zaščita življenja ter prepoved prelivanja krvi). Psalmi poudarjajo lepoto stvarstva in kažejo na pozitivno vrednost vsega naravnega sveta, saj vse stvarstvo slavi in proslavlja Boga (Ps 148). Spodbujajo nas, da imamo spoštljiv odnos tudi do drugih živih bitij in do vsega stvarstva. Novozavezni spisi potrdijo in nadgradijo stvarjenjsko teologijo.

Zaveza

Drugi temeljni Božji dar je **zaveza** z izvoljenim ljudstvom, del katere je tudi razodetje prave poti za človekovo delovanje. Dokument predstavi dva različna pristopa k obravnavi te osrednje teme Stare zaveze: a) zgodovinski pristop (upoštevava razvoj in postopno dojemanje zaveze) in b) kanonski pristop (temelji na zadnji redakciji besedil oz. na kanoničnem zapisu Svetega pisma).

Zgodovinsko gledano predstavlja izhod iz Egipta temeljen in konstitutiven zgodovinski dogodek za izraelsko ljudstvo. Bog jih spremlja, jih osvobaja, jim daje sebe in pot (postavo) ter jih zbira v občestvo. Šele kasneje Izraelci ponovno posežejo po starih izročilih o očakih in na novo interpretirajo stare pripovedi v luči izhoda iz Egipta in zaveze na Sinaju. Preden Bog sklene s svojim ljudstvom zavezo na Sinaju, jih najprej osvobodi iz suženjstva. Bog daje ljudstvu samega sebe (*milost*), zahteva pa izpolnjevanje zapovedi (*postava*). Morala ni samo nek skupek predpisov obnašanja, ampak ima značaj »razodete« poti. Tudi postava je Božji dar in nekako nadaljuje prvotno izkušnjo Božjega odrešenja: osvoboditev, ki se je začela z izhodom iz Egipta, se sedaj nadaljuje po poti izpolnjevanja Božje postave. Cilj je ohraniti v vsakdanjem življenju zunanjo in notranjo svobodo.

V kanonu Svetega pisma se zaveza prvič omenja v zvezi z **Noetom**. Bog kaznuje, vendar hkrati že rešuje in vzpostavi zavezo z Noetom, njegovo družino in njegovim rodом, z vsemi živimi bitji in z vso zemljo (*vesoljna zaveza*). Pripoved o Noetu je še danes aktualna in vpliva na moralno razmišljanje: a) človekova pokvarjenost in nasilje imata negativne posledice za celotno naravno okolje; b) tudi v pokvarjenem svetu Bog ohranja nedotakljivo dostojanstvo božjepodobnosti; c) človek upravlja z ustvarjenimi dobrinami, ima določeno oblast nad drugimi živimi bitji, vendar se mora zavedati, da je tudi sam ustvarjeno bitje in da mora spoštovati vsako življenje (1 Mz 9,4).

Druga pomembna zaveza je zaveza z **Abrahamom**, ki ima tri poudarke: obljuba zemlje in potomstva, odgovornost za vse narode in izpolnjevanje postave. V Abrahamu Bog izbere posebno ljudstvo, da bi lahko razodel svoj odrešenjski načrt za vse ljudi, hkrati pa se v pripovedih o očakih jasno kaže tudi zgodovinska razsežnost moralnega življenja.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Najpomembnejša pa je vsekakor zaveza z **Mojzesom** in izraelskim ljudstvom. Sklenitev zaveze na Sinaju je prikazana kot ustanovni dogodek izraelskega ljudstva. Je popolni dar Boga, ki zavezuje njega (milost) in ljudstvo (postava). Svoboden odgovor človeka na Božji dar pomeni v prvi meri sprejetje »poti življenja« in šele nato izpolnjevanje določenih predpisov in zakonov.

Posebno mesto zavzema **dekalog** (deset zapovedi), ki predstavlja ustavo izraelskega ljudstva. Pri dekalogu – tako pravi dokument – lahko opazimo tri omejitve: a) poudarek na zunanosti ; b) usmerjenost v življenje skupnosti; c) oblikovanje moralnih norm v negativni obliki (osemkrat prepoveduje). Navaja pa tudi tri temeljne značilnosti, ki odsevajo trajno bogastvo tega jedra starozavezne morale: a) sposobnost univerzalne veljave (presega nacionalni okvir in jih je moč uporabiti pri vseh ljudeh v vseh časih in krajih); b) teološki okvir zaveze (deset zapovedi je podrejenih Postavi, ki je zastonjski dar Boga in predstavlja pot življenja); c) ukoreninjenost v zgodovinski kontekst odrešenja (izhodišče je dejanje osvoboditve, zato mora ljudstvo paziti, da ne zapade v nove oblike zunanje in notranje sužnosti).

Avtorji se sprašujejo, ali je dekalog danes še vedno aktualen. Če se zavestno soočimo s navedenimi šibkimi točkami, potem bomo v močnih točkah odkrili določeno privlačnost dekaloga tudi za današnji čas, saj »dekalog skriva v sebi vse potrebne elemente za zelo uravnoteženo in današnjemu času primerno utemeljitev moralnega razmišljanja« (SPM 30). Zgolj prevod iz hebrejščine v sodobne jezike ne zadostuje, ampak je potrebno iti globlje.

Na zelo originalen način dokument poda pretvorbo dekaloga v oblikovanje desetih temeljnih moralnih vrednot, ki jih je potrebno vedno spodbujati. Ne gre samo za poudarjanje moralnega minimuma (česa se ne sme delati), ampak za spodbujanje kar najbolj zavzetega moralnega udejstvovanja. Zahteve dekaloga, pretvorjene v besednjak vrednot, se glasijo takole: 1. častiti samo edinega Absolutnega; 2. spoštovati navzočnost in poslanstvo Boga v svetu; 3. ovrednotiti posvečenost časa; 4. spoštovati družino; 5. pospeševati pravico do življenja; 6. ohranjati zakonsko zvezo med možem in ženo; 7. braniti pravico vsakega, da drugi spoštujejo njegovo svobodo in dostojanstvo; 8. ohraniti ugled drugih; 9. spoštovati osebe; 10. pustiti drugemu njegove materialne dobrine. Jasno je postavljena lestvica vrednot od

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Boga na prvem mestu do materialnih dobrin na zadnjem mestu, kar v marsičem nasprotuje današnjemu načinu razmišljanja.

Pravni kodeksi v pentatevhu so tesno povezani z dejstvom sklenitve zaveze in skupaj z dekalogom predstavljajo konkretizacijo »poti življenja«. Dokument izpostavlja tri moralne teme, ki so še posebej pomembne za pravne kodekse: a) zavzemanje za uboge in za družbeno pravičnost (boj proti revščini predpostavlja nepristransko pravičnost); b) pozornost do tujcev (spomin na suženjstvo v Egiptu narekuje skrb za tujce, hkrati pa tudi tujci postanejo soodgovorni za skupno življenje v družbi); c) odnos med bogoslužjem in etiko (nakazuje se na notranjo povezavo med bogoslužnimi zahtevami in etičnimi načeli). **Moralni nauk** je središčna tema **vseh prerokov**, vendar ga vedno oznanjajo v notranji povezavi z dejstvom, da Bog vodi izraelsko ljudstvo skozi zgodovino. Ker se ljudstvo ni držalo Božjih zapovedi, je Bog dopustil opustošenje dežele in to, da je bilo ljudstvo odpeljano v izgnanstvo. Preroki obljublajo, da bo Bog rešil ostanek ljudstva, ki bo zbran okrog templja in bo izpolnjeval njegove zapovedi. Moralno oznanilo je polno kritik tistih, ki kršijo družbeno pravičnost in zahtevajo, da se izraelska družba ne prilagaja nepravičnim navadam sosednjih narodov, ampak da se zgleduje po Božji pravičnosti.

Kot četrto zavezo dokument omenja zavezo z **Davidom**, ki je na poseben način čisti Božji dar, ker v ničemer ni odvisen od človekove države. Bog sicer dopusti, da si izraelsko ljudstvo postavi kralja, vendar se kralj ne sme postaviti izven zaveze med Bogom in ljudstvom, ampak je tudi kralj podvržen Božjim zapovedim. Bog sklene zavezo z Davidovimi potomci in njegova očetovska skrb za kraljevo rodovino nikoli ne preneha, zato bo njegovo kraljestvo trajalo večno.

Prerok Jeremija govori o obljubi **nove zaveze** (Jer 31,31–34). Bog bo povsem samoiniciativno vzpostavil novo zavezo, ki bo imela notranji značaj (»vpisana v srce«) GOSPOD jo bo sklenil brez človeških posrednikov. Še vedno ostaja vzajemna pripadnost med Bogom in ljudstvom. Novost ni v vsebini, tudi ne v partnerjih zaveze, ampak v temeljni obnovi zaveze, s katero Bog omogoča svojemu ljudstvu, da živi po postavi, s tem da jim odpušča in jim daje Svetega Duha. Za kristjane se je ta obljuba uresničila v Jezusu Kristusu.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Dokument ob koncu poglavja o zavezi navaja še nekaj poudarkov iz **moralnega nauka modrostnih knjig**, ki predstavljajo pomemben del svetopisemske etike. Nekatere knjige utemeljujejo moralni nauk bolj na podlagi človeške izkušnje (Pregovori) in razmišljanja o človeški naravi (Pridigar), medtem ko druge bolj poudarjajo tesno povezanost z zavezo in postavo (Sirah). Nauki modrostnih knjig tudi po več kot dveh tisočletjih niso izgubili svoje aktualnosti. Odprtost izraelske misli za modrost drugih narodov pa se ponuja tudi danes kot model za dialog z ostalimi religijami in za oblikovanje globalne etike.

Jezus Kristus

Višek razodete morale je vsekakor v osebi Jezusa Kristusa. Njegovo odrešenijsko delovanje daje smernice tudi za moralno življenje. Vsi novozavezni spisi poudarjajo središčno vlogo Jezus Kristusa, ki kliče svoje učence, da hodijo za njim in ga v svojem življenju posnemajo. Jedro Jezusovega oznanjevanja v sinoptičnih evangelijih (Matej, Marko in Luka) postavlja tema **Božjega kraljestva**. Božje kraljestvo je popolna milost, ni naravna pravica človeka in ga ni mogoče doseči s človeškimi močmi. Božje kraljestvo pomeni navzočnost samega Boga v zgodovini, ki prihaja, da bi premagal zlo in preobrazil svet. Božje kraljestvo ima tako značaj sedanjosti (»Božje kraljestvo je sredi med vami«) kot značaj prihodnosti (»Pridi tvoje kraljestvo«). »Prihodnja resničnost Božjega kraljestva vdira v sedanjo situacijo (in jo določa). Resnična in dokončna usoda človeštva z Bogom, ko bo zlo premagano, pravičnost ponovno vzpostavljena in v polnosti uresničeno človeško hrepenenje po življenju in miru, ostaja izkušnja prihodnosti, toda obrisi te prihodnosti – prihodnosti, ki razkriva polno namero Božje volje za človeštvo – pomagajo opredeliti, kaj bi moralo biti človeško življenje že v sedanjosti. Torej vrednote in kreposti, ki nas naredijo skladne z Božjo voljo in ki se bodo v polnosti uveljavile in razodele v prihodnjem Božjem kraljestvu, je potrebno udejanjati sedaj v taki meri, kot je mogoče v grešnih in nepopolnih okoliščinah življenja sedanjega časa, kot to učijo prilike o mreži in o žetvi (Mt 13,24–30.36–43.47–50). To predstavlja bistveno eshatološko razsežnost krščanskega življenja in krščanske etike.« (SPM 43). V osebi Jezusa Kristusa se Božje kraljestvo že udejanja. Ozdravljenja in izganjanja hudih duhov pričujejo o zmagi nad zlom. Hkrati pa Jezusova moč, da ljudem odpušča grehe in jih spet poveže z Bogom pomeni jedro

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

njegovega poslanstva. Jezus vabi ljudi k spreobrnjenju, k novemu načinu razmišljanja, k novemu pogledu na svet, ki ga določa vizija Božjega kraljestva.

Jezus kliče za seboj svoje učence in se jim razodeva kot **vodnik**, ki pozna tako cilj kot tudi pot za doseg cilja. Ne gre za poučevanje nekih avtoritarnih norm, ki bi bile postavljene od zunaj, ampak za posnemanje njegovega zgleda življenja. Ne uči neke askeze in zatajevanja, ampak ustvarja prostor za prijateljski odnos, ki učencem omogoča, da hodijo po njegovi poti. Dokument poudarja, da odnos Jezus – učenci ni nekaj zgodovinskega, ampak je model za vse rodove. »Odnos in izkušnja z osebo Jezusa, ki so jo imeli prvi učenci, in nauk, ki ga je Jezus naslovil na njih, so veljavni in vzorčni za vse čase« (SPM 46). Dalje dokument izpostavi, da so **blagri** sinteza Jezusovega nauka, saj posebej poudarjajo tiste temeljne človeške drže, ki se skladajo z Božjim kraljestvom. Zvesta hoja za Jezusom nas vodi v življenje po blagrih. »V blagrih Jezus ne določa kodeksa norm in abstraktnih zahtev, ki zadevajo pravično človeško delovanje: s tem ko kaže na pravično delovanje ljudi, istočasno razodeva prihodnje delovanje Boga. Zato so blagri ena od najbolj bogatih in jasnih razodetij o Bogu, ki jih najdemo v evangelijih« (SPM 47).

Tudi **Janezov evangelij** spodbuja vernike, da posnemajo zgled Božjega Sina, ki je v polnosti izpolnil Božjo voljo. Normativne niso samo Jezusove besede, ampak predvsem zgled njegovega življenja. Novost, ki jo postavi Jezus, je nova zapoved ljubezni, katere merilo je sam Jezus: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,13), ki jo je dokončno potrdil s svojo smrtjo na križu. Janez zelo poudarja tudi povezavo med vero in ljubeznijo do bratov in sester. Kdor veruje v Jezusa in ljubi svoje brate, je v resnici doumel, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,16). Samo kdor spolnjuje zapovedi, v resnici pozna Boga. Janezovska etika je v osnovi etika ljubezni, ki ima za model Jezusovo darovanje življenja za druge. Janez poziva svoje skupnosti, da s pričevanjem ljubezni oznanjajo vero znotraj sveta, v katerem živijo.

Za **Pavla** je moralno življenje odgovor na Božjo ljubezen. Vernike vabi, da se stalno zahvaljujejo Bogu in da živijo življenje, ki se spodobi njihovi poklicanosti. Pavel poudarja, da je moralno življenje posledica Božjega milostnega delovanja: Božje odpuščanje in opravičenje nam omogoča moralno življenje. Podlaga krščanske

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

morale je torej izkušnja Božje ljubezni do vsakega človeka. Bolj kot za oblikovanje konkretnih moralnih norm si Pavel prizadeva prebuditi v vernikih izkušnjo odrešenosti. Spodbuja jih, da se notranje povežejo s Kristusom, saj bodo tako lahko ponotranjili njegovo življenjsko držo in tako izpolnili Božjo voljo. Sveti Duh je tisti, ki omogoča, da so verniki notranje povezani s Kristusom in z Bogom. Pomembno je razločevanje, ki se dogaja v vesti pod vodstvom Svetega Duha. »Pavel je prepričan, da bo Duh, ki se izraža v zgledu Kristusa in ki je živ v kristjanih (prim Gal 5,25; Rim 8,14), dal vernikom sposobnost, da se bodo v vsakem položaju odločili, kaj je primerno« (SPM 59).

Pismo **Hebrejcem** izpostavlja novost zaveze, ki jo je vzpostavil Jezus, nasproti zavezi, ki jo je Bog sklenil preko Mojzesovega posredništva z izraelskim ljudstvom. Bog je poslal ob dopolnitvi časov svojega Sina kot popolnega, zadnjega in dokončnega srednika med njim in človekom. Na vzorčen način besedilo pisma Hebrejcem pokaže na notranjo povezavo med predhodnim Božjim darom, ki ga je Bog na čudovit način dal v Kristusu, in med posledično nalogo človeka, da sprejme ta dar in uresničuje svoje življenje v skladu s temeljnimi krepostmi vere, upanja in ljubezni. Poudarja tudi, da se krščansko bogoslužje primarno uresničuje v krščanskem življenju, zato vabi kristjane, da se združijo s Kristusovim trpljenjem in da tako dobimo moč za prenašanje preganjanj in trpljenja.

Knjiga **Razodetja** razlaga zavezo in kraljestvo kot Božji dar, ki pa se uresničuje skupaj s sodelovanjem kristjanov. Vstali Kristus daje Cerkvi navodila za to, da bi napredovala v dobre, se spreobračala in utrjevala. Kristjani so »duhovniki«, ki so poklicani, da uresničijo Božji načrt v zgodovini. Uresničevanje tega načrta se odvija znotraj zgodovine, kjer si stojita nasproti Kristusov sistem in zemeljski sistem protikraljestva, ki je pod vplivom Satana. Knjiga Razodetja napoveduje končno zmago dobrega. Kristjan izloči iz svojega delovanja vse tisto, kar bi oviralo vzpostavitev kraljestva. Najpomembnejšo vlogo pri vzpostavitvi kraljestva ima *molitev*, poleg nje je bistvenega pomena *pričevanje*, če je potrebno tudi s smrtjo. »Za Razodetje je kristjan vedno potencialni mučenec« (SPM 70).

Poglavje o Jezusu Kristusu dokument zaključuje z naslovom »**Evharistija**, sinteza nove zaveze«. V daru evharistije je Jezus zapustil Cerkvi samega sebe in s tem spremenil pomen smrti. Popolno uničenje je spremenil v močno sredstvo skupnosti

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

z Bogom in brati. Jezus se spremeni v hrano in pijačo za vse ljudi, ne izključuje nikogar. S tem ko uživamo njegovo telo in pijemo njegovo kri naj bi postali povsem podobni njemu. Ko uživamo njegovo telo tudi gradimo skupnost, Cerkev, ki je tudi Kristusovo telo (1 Kor 12,27). Evharistija je popoln dar, s katerim Jezus daje samega sebe. Nemogoče je biti v notranji povezanosti z Jezusom v evharistiji in ga istočasno ne posnemati v odnosu do Boga in do bližnjih. Slavje nove zaveze mora biti v popolnem skladju z življenjem po Jezusovem vzoru. Hkrati pa se že Pavel zaveda, da bodo tudi v krščanski skupnosti vedno nasprotovanja, vendar naj bi nas slavje evharistije zbliževalo in združevalo. Evharistija ni hrana popolnih, ampak zdravilo za človeške slabosti. Evharistija na bo priložnost, da si posamezniki in skupnost izpraša vest in stalni klic k spreobrnjenju. V daritvi samega sebe Jezus daje svojim učencem svojega Duha. Potrebno je odpreti svojo notranjost Jezusovemu Duhu in uravnati svoje življenje po njegovem vzoru. Ne gre torej za imperativ, ki bi bil postavljen od zunaj in bi ga bilo mogoče uresničiti z lastnimi močmi, ampak za notranji imperativ, ki je dan skupaj z darom Jezusovega Duha. Navzočnost Duha pa ne osvobaja kristjanov od lastnih naporov in bojev pri iskanju moralno dobrega.

Od daru k odpuščanju

Celotna zgodovina človeštva priča, da človek ni pripravljen sprejeti Božje darove, da zavrača Boga in njegovo pot ter rajši hodi po napačnih poteh. Sveto pismo razodeva Boga, ki poleg darov podarja človeku tudi odpuščanje. »Bog ne deluje kot sodnik in neizprosen maščevalec, ampak je ganjen zaradi padca njegovih ustvarjenih bitij, vabi jih h kesanju in spreobrnjenju in odpušča njihove krivde« (SPM 80). Bog zagotavlja polnost usmiljenja, ki ne želi smrti grešnika, ampak da se spreobrne in živi. Že Stara zaveza priča o široki pripravljenosti Boga za odpuščanje, ki pa doseže svojo dovršitev v poslanstvu Jezusa Kristusa.

V stari zavezi ima greh kozmično razsežnost, zato ga je moč popraviti samo z dejanji, ki spet vzpostavljajo red v svetu. Ne gre za pravno razlago greha in odpuščanja, saj Bog ne povrne dolgov, ampak spet povrne človeka nazaj v ljubeč odnos z njim in popravi škodo, ki jo je greh povzročil svetu. Posebno mesto ima praznovanje pravnega dne, kjer izraelsko ljudstvo daruje Gospodu kozla v spravo

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

za njihove grehe, drugega kozla pa pošljejo v puščavo, potem ko nanj simbolično prenesejo vse svoje grehe. Ta obred predstavlja objektivno znamenje Božjega odpuščanja, sprava je popolna pobuda Gospoda. Samo Bog lahko odpušča grehe. S svojim odpuščanjem prenavlja ustvarjeni svet in daje življenje. Božje usmiljenje je brezmejno.

Nova zaveza vidi v osebi in dejanju Jezusa Kristusa dovršitev Božjega odpuščanja človeku. Matej poudarja, da je imel Jezus nalogo, da doseže odpuščanje grehov. Celotno Jezusovo poslanstvo se osredotoča na odpuščanju in na sporočilu, da Bog odpušča grehe. Tudi ostali novozavezni spisi poudarjajo dovršitev Božjega odpuščanja v Jezusu Kristusu (Jn, Rim, Hbr, Raz). Apostola Peter in Pavel sta oba grešnika, ki jima je Vstali odpustil grehe, zato sta lahko na podlagi lastne izkušnje oznanjala Božje odpuščanje.

Zadnje poglavje prvega dela govori o **eshatološkem cilju** kot obzorju, ki spodbuja moralno delovanje. Človek je poklican, da se ob koncu združi z Bogom, zato je njegovo celotno zemeljsko delovanje postavljeno v obzorje prihodnje polnosti življenja. Za **Pavla** je večno življenje vedno v odnosu z Jezusom Kristusom. Udeležba pri vstalem življenju pa se kaže že sedaj. Pri tem je Duh tisti, ki vsaja v kristjana novo življenje v Kristusu, ga razvija in usmerja k popolnosti. V polnosti bomo deležni Jezusovega vstajenja ob dovršitvi sveta. V vmesnem času pa bo Kristusovo delovanje usmerjeno v vzpostavitev njegovega kraljestva v zgodovini. Ob koncu sveta pa bodo vse sovražne sile premagane in bo Bog »vse v vseh« (1 Kor 15,28). Ta vzvišeni cilje vsebuje tudi svoje moralno ozadje. Kristjan se zaveda, da je že sedaj nosilec prihodnjega življenja, saj vstali Kristus že sedaj deluje v njem. Vsaka napredovanje v življenju, vsako povečanje ljubezni je že korak v to smer, zato je končni cilj za kristjana točka spodbude. Ko kristjan gleda v eshatološko prihodnost, raste vsak dan v življenju in v ljubezni in se izogiba vsem sovražnim elementom.

Knjiga **Razodetja** predstavlja večno življenje na izviren način. Končni cilj je novi Jeruzalem. Najprej je Jeruzalem predstavljen kot zaročenka, ki se postopoma pripravlja, tako da sprejme Kristusova navodila. Ko prestopi svatbeni prag, postane žena, ki je sposobna enakovredne ljubezni s Kristusom. Z Jeruzalemom se uresniči v polnosti »Božje in Kristusovo kraljestvo« (Raz 11,15). Pisec Razodetja vztraja na

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

odgovornem sodelovanju kristjana, da bi lahko prejel eshatološki dar; potrebno je sodelovati s Kristusom.

Tako Pavel kot Razodetje premakneta pogled iz sedanjosti v prihodnost, v polnost življenja, hkrati pa opozarjata, da je sedanjost pomembna za uresničenje prihodnosti.

2. del: Nekateri svetopisemski kriteriji za moralno razmišljanje⁰

- dva osnovna kriterija (skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka in skladnost z likom Jezusa Kristusa)
- šestih specifičnih kriterijev (sovpadanje, nasprotovanje, napredovanje, skupnostna dimenzija, smotrnost, razločevanje)

sovpadanje <i>modrost</i>	odprtost za različne kulture – naravna morala - etični univerzalizem – prim. zlato pravilo
nasprotovanje <i>vera</i>	odločno zoperstavljanje proti nezdržljivim vrednotam – prim. prepoved malikovanja
napredovanje <i>pravičnost</i>	proces prečiščevanja moralne zavesti znotraj obeh delov Svetega pisma – SZ v luči NZ – ponotranjenje zapovedi “večja pravičnost”
skupnostna razsežnost <i>ljubezen</i>	popravek prevladujoče usmerjenosti znotraj večine tedanjih kultur, ki je moralnost skrčila zgolj na individualno področje – kolektivna odgovornost
smotrnost <i>upanje</i>	odprtost absolutni prihodnosti sveta in zgodovine, ki označuje cilj in daje motivacijo moralnemu delovanju – presežnost
razločevanje <i>preudarnost</i>	pozornost pri odločanju o relativnih ali absolutnih vrednosti moralnih načel ali zapovedi – kritično presojanje (zgodovinska pogojenost zapovedi)

⁰ Več na predavanjih v ppt. predstavitvi

9. 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.

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

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

Zgodovinsko-razvojnna obravnava ključnih linij bibličnega etosa nam omogoča, da znotraj navdihnenih knjig razberemo dragoceno analogijo za vprašanja odnosa med razodetjem in moralno. Luč razuma in luč razodetja sta hkrati navzoča v

⁰ »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).

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

Svetem pismu.⁰ Zato je težko govoriti o odnosu med naravno etiko in biblično moralo. »Biblične zapovedi in predpisi niso nastali neodvisno, prav tako se niso razvijali in spreminjali neodvisno od moralnih prepričanj, ki so prevladovali v njihovem okolju, kakor se lahko sklepa iz dekaloga.«⁰ Tako se je tudi judovstvo moralo prilagajati novim zgodovinskim situacijam.

9.1 POLNOMADSKI ETOS

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

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

Obstajata dva osnovna zakona:

- **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

⁰ 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 ²1989, 75-173, .

⁰ R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 18.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

(1 Mz 12,10–20; 20,1–18; 26, 1–3a.6–12). Gre za pozitivno držo do kulturnih različnosti, za njihovo spoštovanje.

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

V religioznem smislu je Bog prevzel attribute očeta. El je Bog naseljencev (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.

9.2 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 obljubljeni 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**.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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: Dekalog⁰

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).

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.
³Ne imej drugih bogov poleg mene! ⁴Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! ⁵Ne priklanaj 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, ⁶izkazujem pa dobroto tisočerim, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi. ⁷Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga, kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega,

ki po nemarnem izgovarja njegovo ime!
⁸Spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj!
⁹Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela,
¹⁰sedmi 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!
¹¹Kajti 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.
¹²Spoštuj očeta in mater, da se podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje GOSPOD, tvoj Bog! ¹³Ne ubijaj! ¹⁴Ne prešuštvuj! ¹⁵Ne kradi!
¹⁶Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu! ¹⁷Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega ne njegovega

⁰ H. Weber, *Teologia morale generale*, 35-44. J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 39-42.

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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. ⁷Ne imej drugih bogov poleg mene! ⁸Ne delaj si rezane podobe, ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo! ⁹Ne priklanaj 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 četrlih, tistih, ki me sovražijo, ¹⁰toda izkazujem dobroto tisočem, tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi. ¹¹Ne izgovarjaj po nemarnem imena GOSPODA, svojega Boga! Kajti GOSPOD ne bo pustil brez kazni tistega, ki po nemarnem izgovarja njegovo ime. ¹²Pazi na sobotni dan in ga posvečuj, kakor je zapovedal GOSPOD, tvoj Bog! ¹³Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela, ¹⁴sedmi 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. ¹⁵Spominjaj 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. ¹⁶Spoštuj 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! ¹⁷Ne ubijaj! ¹⁸Ne prešuštuj! ¹⁹Ne kradi! ²⁰Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu! ²¹Ne želi žene svojega bližnjega! Ne bodi pohlepen po hiši svojega bližnjega, po njegovem polju, hlapcu,

1. poglavje: Identiteta moralne teologije

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 zarez po sobotni zapovedi in temu ustrezno razlikovanje med tremi zapovedmi, ki se nanašajo na Boga, in sedmimi, ki se nanašajo na bližnjega. Ta delitev, ki verjetno gre nazaj do Avguština (*Contra Faustum* 15,7), ne ustreza popolnoma bibličnemu izročilu. Po svetopisemskem prepričanju vključuje zapoved sobote tudi že obveznosti do bližnjega, medtem ko zapoved do staršev še enkrat omenja dolžnosti, ki so religiozne narave. Pri protestantih pa ni tako redko, da je narejena meja med

prvo zapovedjo in ostalimi, kar posebej izpostavlja dejstvo, da predstavlja ostalih devet zapovedi samo podrobno razlago prve temeljne zapovedi.

	judje	pravoslavni in anglikanci	Evangeliča ni	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 teza, 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 dobroto zakona.

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

3. V krščanstvu

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

b) Močnejše upoštevanje dekaloga najdemo v zgodnjem srednjem veku v povezavi s pokristjanjenjem germanov, v katerem se je spet bolj obširno posegalo po Stari zavezi. Znotraj teh tendenc postane dekalog osrednjega pomena pri oznanilu in nastopa enakovredno poleg vere in očenaša. S tem pa se dotakne neposredno strukture in 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.

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

Peti vidik zadeva vero Izraelcev v pred-državnem obdobju. V tem času je bil predvsem kult sredstvo, s katerim je Izrael ohranjal in gojil svojo skupnost z

Jahvejem. Tako so sprejeli kanaanska kulturna središča kot svetišča Jahveja, poleg tega pa so postavili še nova svetišča (Prim. 1 Sam 1–3). Oblikovale so se duhovniške in levitske rodbine. Vsak družinski poglavar pa je imel pravico, da določi obliko žrtvovanja. Tako so bili kult 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 opazimo vitalnost idej, s katerimi Izrael prihaja v Kanaan, čeprav niso brez negotovosti in kontradikcije. Osrednja ideja je

božje kraljevanje in občestvo z Bogom ter njegovo delovanje v življenju ljudi kot posameznikov in kot skupine. V zelo občutljivi in odločilni situaciji uspeva Izraelu s pomočjo kritične integracije in sprejetjem tujih vplivov ohraniti in prenesti sinajsko izkušnjo v palestinsko okolje. Ko se življenjski slog in 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.

9.3 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 šotorja 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 sinkretistične 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 dvanajstih 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 posebej 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.⁰

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 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

⁰ »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)

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 etosa⁰:

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.

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

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

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 držे 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.

9.4 POVZETEK STAROZAVEZNEGA ETOSA⁰

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

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

Dialoška etika

V Stari zavezi ne najdemo nekega enotnega moralne sistema. Dolgo zgodovinsko obdobje, različni zgodovinski in družbeni okvirji ustvarjajo različne etične odgovore. Obnašanje Izraela se spreminja ne samo zaradi tega, ker se dogaja znotraj zgodovine, ampak tudi zato, ker se pogloblja odnos do Boga. Vedno globlji odnos z Bogom zahteva tudi stalno prilagajanje Božjim zahtevam (spreobrnjenje!!). Tisto, kar pa je vseskozi konstanta, je, da je etika odgovor na Božji klic. Bog ima pobudo; njegova dejanja odrešenja so podlaga etičnim zahtevam, ki jih daje ljudstvu. Etika Stare zaveze je tako dialoška etika oz. etika zaveze. 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.«⁰ Zvestoba Bogu se vedno izraža v čisto konkretnem življenju – osebna odgovornost! Odgovornost postaja vse bolj *univerzalna* – od začetne odgovornosti znotraj klana do kasnejše (po izgnanstvu) odgovornosti do prihodnjih rodov in do celotnega stvarstva.

⁰ Prim. R. Cavedo, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera (edd.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano ³1994.770-786.

⁰ J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 44.

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 brezbržnost 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.

10. Novozavezni etos

10.1 ODNOS SZ – NZ

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

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

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

Jezusov nauk: temelji etike

Pavel: različna etična pravila

janezovska tradicija: teološko-kristološka sinteza etike

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 antropologijo, 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).

10.2 ETIKA »BOŽJEGA KRALJESTVA«

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

Veselo oznanilo o Božjem kraljestvu je zgodovinsko jedro in program Jezusovega javnega delovanja. Marko povzame začetek njegovega delovanja in s tem postavi model vsakemu evangelizatorju z besedami: »Jezus je oznanjal Božji evangelij in govoril: Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo se je približalo. Spreobrnite se in verujte evangeliju!« (Mr 1,14b–15) Simbol božjega kraljestva, ki ga poznamo že iz biblične tradicije, še posebej iz psalmov, je navzoč tudi v judovskih tekstih. Nekateri 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 blagih 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)⁰

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 odgovornosti. Moralna postava torej

⁰ Prim. K. Demmer, *Seguire le orme di Cristo*, 20-23.

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 izpolnjevanje 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 države 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.«⁰ Prvotna je ljubezen Boga do nas, kar poudarja Jn 15,9 (glej DCE 1–18).

10.3 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.

⁰ R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 118-119.

Pridobiti si Jezusov pogled na stvari, osvojiti Jezusovo perspektivo, slediti Jezusu, biti njegov učenec, imeti novo izkušnjo Boga.

Zahej Lk 19,1–10

Srečanje z Jezusom spreminja ljudi. Eno od takih srečanj je srečanje z Zahejem⁰:

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 osebni. Ob Jezusu na novo vidi smisel

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

in vrednost svojega lastnega bivanja. Jezus ni tak, kot so drugi. Jezus ga ne sodi in ne zavrača. Tudi ni tak, kot je on sam, ki je v svojem življenju iskal le lastno korist in se okoriščeval na račun drugih. V Jezusu spozna vrednote, ki spremenijo njegov pogled na svet.

Sprejme Jezusove vrednote: Zahej vstane in pove Jezusu svojo odločitev, odločitev, ki je nihče od njega ni zahteval in ki je ne zahteva noben zakon. Že prej je poznal 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 cestinar prizna svojo grešno preteklost in kaže svoje spreobrnjenje. Sprejme Jezusov stil življenja za svojega.

10.4 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 sovпада 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 osebnotna 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.«⁰ 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 osebnotni, notranji značaj etike (drugi vidik).

⁰ R. Fabris, "Morale del Nuovo Testamento", in: F. Compagnoni – Piana Giannino – Privitera Salvatore (<17 (Iz.))>, *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano ³1994, 786-800., 799.

