

5. poglavje: Naravni moralni zakon

LITERATURA

- 1 Baumgartner, H. M., "Metaphysik der Natur. Natur aus der Perspektive spekulativer und kritischer Philosophie", v: Honnefelder, L. (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg-München 1992, 237-269.
 - 2 Bednarski, F. A., "Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino", v: *Angelicum* 69 (1992) 23-35.
 - 3 Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001.
 - 4 Demmer, K., *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato 1993.
 - 5 Demmer, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.
 - 6 Fuchs, J., *Ricercando la verita' morale*, Cinisello Balsamo 1996.
 - 7 Gatti, G., *Manuale di teologia morale*, Torino 2001.
 - 8 Globokar, R., *Verantwortung für alles, was lebt. Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*, Roma 2002.
 - 9 Honnefelder, L., "Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Eine Einführung", v: Honnefelder, L. (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg-München 1992, 9-26.
 - 10 Kant, I., *Kritika praktičnega uma*, Ljubljana 2003.
 - 11 Mahoney, J., *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford 1989.
 - 12 Pighin, B. F., *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, Bologna 2001.
 - 13 Römelt, J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996.
 - 14 Schmitz, P., *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und Technische Allmacht*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
 - 15 Steiner, Š., *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974.
 - 16 Šuštar, A., "Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon", v: *Bogoslovni vestnik* 39 (1979) 321-340.
 - 17 Zuccaro, C., *Morale fondamentale*, Bologna 1999.
- Donal Harrington, *Is there a Natural Law?* v: Patrick Hannon (ed). *Moral Theology. A Reader*, Veritas, Dublin 2006, 68-81.

1. Uvod

V središču večstoletne tradicije moralne teologije stoji teorija o naravnem moralnem zakonu, ki je še danes aktualna, čeprav je v marsičem potrebna dopolnitve, poglobitve in prilagoditve sodobnemu zgodovinskemu trenutku. Predvsem v svoji neosholastični tradiciji je bila dostikrat postavljena kot tog moralni sistem, ki

omogoča enostavno dedukcijo iz naravnega moralnega zakona v konkretno situacijo. Poglejmo, kaj pravi tradicionalna teorija o naravnem moralnem zakonu.

1.1 NEOSHOLASTIČNO POJMOVANJE NARAVNEGA ZAKONA

V moralni teologiji se razlikuje med *Božjim zakonom* (kamor spadajo večni zakon, naravni zakon in Božja pozitivna ali razodeta postava) ter *človeškim zakonom* (kamor spadata cerkveni in državni zakon). Božji zakon prihaja od Boga neposredno, človeški pa posredno preko pristojne človeške avtoritete. To, kar je v našem kontekstu odločilnega pomena, je, da so bili teologi prepričani, da naravni zakon spada na področje Božjega zakona in ne človeškega. Naravni zakon se ne razlikuje od večnega zakona v ničemer, razen v tem, da je bil razglašen v času. Naravni moralni zakon je »časovna proglasitev večnega božjega zakona po stvarjenju.«¹ Pri tem se sklicujejo na Tomaža Akvinskega, ki pravi: »Naravni zakon je soudeležba razumne narave pri večnem zakonu« (STh, I-II, q. 91, a. 2). Bog je človeka ustvaril in položil v njegovo naravo zakone, ki ustrezajo božjemu bistvu. Naravni zakon je torej Bog zapisal v človekovo naravo in ga proglasil po človeškem razumu, medtem ko je razodeto postavo Bog razglasil po Mojzesu in prerokih oz. po Jezusu Kristusu v zgodovini. »Z razodetim zakonom božja milost pomaga človeku, da lažje spozna to, kar je zapisano v njegovo naravo in k čemer ga nagiblje milost.«²

Vse stvarstvo je prepojeno z božjim zakonom. »Človeška narava je ontološka osnova naravnega moralnega zakona, le-ta pa je izraz večnega zakona ... Moralni zakon, ki je vraščen v človeško naravo, more človek spoznati z naravnim razumom. Z razumom pa človek ne le spoznava v samem sebi položeni večni božji zakon, ampak more ta zakon tudi nanašati na svoja konkretna dejanja in to v različnih pogojih. To sposobnost je človeku prirojena. Naravni moralni zakon ni samo neka danost, s pomočjo katere bi mogli razlikovati med dobrim in slabim, pač pa je tudi praktično

¹¹ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 53.

² Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 52.

nagibanje k dejanjem, potrebnim za dosego poslednjega smotra.«³. Naravni moralni zakon je torej red, ki je (1) osnovan v človekovi naravi in (2) ki ga človek more spoznati z razumom. Naravni zakon torej ni formulirani zakon, ampak zakon, ki ga izraža človeška narava.

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

1.2 VPRAŠANJA OB NEOSHOLASTIČNEM POJMOVANJU

Danes večina moralnih teologov ne sprejema nekritično pojmovanja naravnega moralnega zakona, predvsem tako, kot je bil le-ta predstavljen v neosholastiki. Kaj pomeni, da je naravni moralni zakon večni zakon proglašen v času? Predvsem je potrebno razčistiti, kaj pomeni, da je človek z razumom soudeležen pri večnem božjem zakonu? Kakšen je odnos med zgodovinskostjo in nespremenljivostjo naravnega moralnega zakona? V naravnem moralnem zakonu se srečata Božje dejanje, ki je izvir moralne resnice, in človekovo dejanje, ki je poklican, da se na svoboden in odgovoren način odzove na klic te resnice. V tem kontekstu se postavlja vprašanje, če je naravni moralni zakon del Božjega zakona ali je del človeškega zakona. Najverjetneje gre za prepletanje večnega Božjega zakona in človeškega odgovora na ta zakon.⁴

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

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

³ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 53.

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

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

2. Zgodovina naravnega moralnega zakona

2.1 GRŠKI IN RIMSKI SVET

Kozmološko pojmovanje

O naravnem zakonu ne govori samo krščanska etika, ampak je dediščina različnih kultur. Antična misel grško-rimskega kulturnega kroga izhaja iz prepričanja, da nasproti minljivosti konkretnega obstaja abstraktna stalnost splošnosti, ki tvori dejansko resničnost. Vse, kar je konkretno, posamično, premine v hitrem toku sprememb, v tem spreminjanju pa ostaja nespremenjena idealna občost (splošnost). Grki so izhajali iz pojmovanja sveta kot kozmosa. Kozmos je bil pravzaprav temeljna predpostavka njihovega mišljenja. Izza vsega bivajočega stoji presežno kot počelo vsega tega reda. Odnos med absolutnim in svetom je bil določen bodisi z emanacijo bodisi s participacijo. »Izza konkretnega minljivega sveta spozna metafizična abstrakcija globino transcendence, ki nima podobe.«⁵ V antiki ima človek posebno mesto: na eni strani je povezan s kozmosom, na drugi strani pa ima možnost, da preko konkretnega in akcidentalnega spozna splošno veljavno in je s tem deležen večnosti splošnega in absolutnega. Transcendenca je notranji temelj sveta. Tako je naravni (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

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

naravnemu zakonu. »Ne verjamem, da imajo lahko vaši zakoni tako moč, da bi dali prevlado človeški volji nad voljo bogov, nad nepisanimi in nesmrtnimi zakoni; le-ti niso od včeraj, ampak od vekomaj. Lahko morda, zaradi človeka, ne ubogam bogov?« (*Antigona*, vv. 452-457).

Aristotel: dinamični vidik narave⁶

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 individuuumov v eno vrsto. Tako govorimo o naravi človeka, živali, kamna, ognja ... Poleg izvirnega pomena narave kot narave stvari se od Aristotela naprej uporablja pojem narave – v prenesenem pomenu – tudi za celoto vseh naravno bivajočih. Začetni napetosti med naravo kot procesom in naravo kot rezultatom se pridruži še dodatna napetost med naravo določenega dela in naravo kot celoto. Nadalje se uporablja narava od vsega začetka tako kot protipomenka kot tudi nadpomenka, ki združuje različne pojme. S pojmom narave se pogosto označuje resničnost, ki ni nastala z obdelovanjem človeka, ki torej stoji nasproti človeku. Tako stoji narava v nasprotju s kulturo, umetnostjo, tehniko, zakonom, moralo, zgodovino, duhom, razumom, subjektom, razodetjem, milostjo, nadnaravnim. Če torej pojem narave po eni strani stoji kot protipomenka vsemu, kar je ustvarjeno od človeka, se tudi isti pojem uporablja za to, da se misli celoto vsega nastalega – človek vključno z vsem, kar je on ustvaril.

Za Aristotela je bilo moralno življenje delovanje »v skladu z naravo«, ki je utemeljena v razumu. Človek torej živi v skladu z naravo, kadar z razumom ureja na razumen način vsa podrejena naravna nagnjenja. Torej se naravni zakon pri Aristotelu ne omeji na pasivno sprejemanje nekega naravnega reda, ampak človek s svojim razumom usmerja svoje delovanje tako, da ureja razne instinkte. Človeška narava je

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

tako v stalnem nastajanju. Aristotel se v pojmovanju narave oddaljuje od svojega učitelja Platona, ki naravo razume bolj kot rezultat procesa, medtem ko je za Aristotela narava notranji proces bitja. V zahodni filozofiji se razvijeta dva pojmovanja narave, ki jih lahko imenujemo »platonsko« in »aristotelsko« pojmovanje. »Za Platona sledi narava poiesis-u Demiurga, narava je dojemljiva kot rezultat poteka procesa izdelave, ki se dogaja po idejah, torej racionalno. Za Aristotela sledi poiesis naravi, poiesis je razumna, v kolikor se sledi procesu narave. Narava ni tako kot pri Platonu rezultat vnaprej določenega načrta, ampak je proces, ki ima svoje vzvode v sami sebi.«⁷ Za Platona je narava v vsakem oziru vnaprej dana (Vorgegebenes) in jo razumemo kot enoto in celoto. Za Aristotela pa je narava predvsem dana v nadaljnjo obdelavo (Aufgegebenes), zato naravo interpretiramo v njeni množičnosti in različnosti.

V zgodovini zahodne misli prevladuje Platonsko razumevanje narave kot kozmološkega statičnega reda. V nasprotju z aristotelskim nazorom se je zdela bolj primerna za srečanje z bibličnim stvarjenjskim naukom – ki razume stvarstvo kot rezultat Božjega delovanja – in je bila uporabljena v patrističnem in srednjeveškem razmišljanju.⁸

⁷ L. Honnefelder, *Natur-Verhältnisse. Natur als Gegenstand der Wissenschaften. Eine Einführung*, v: L. Honnefelder (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften.*, Karl Alber, Freiburg-München 1992, 9-26, 13.

⁸ Tudi radikalni obrat v razumevanju narave, ki je eden izmed bistvenih značilnosti prehoda iz srednjega veka v novo vek, se zgodi v istem 'platonskem' nazoru narave. Vesolje je enoten sistem, ker je sestavljen iz iste materije. Razlog enosti pa ni več svet idej ali Bog stvarnik, temveč fizikalni zakon narave. Narava ni več 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.

Stoicizem

Poleg grške filozofije pa je še posebej vplivala na razvoj naravnega moralnega zakona stoična miselnost. Kozmocentrizem stoične misli poudarja, da moralni razum človeka ni neka avtonomna stvar, ampak ima svoj temelj v naravnem redu. Cilj življenja znotraj stoične filozofije je eudaimonia, sreča, ki je odvisna od človekovega krepostnega življenja. Cilj človek doseže, če se potrudi, da uskladi svoja dejanja z naravnim zakonom, torej s kosmosom, redom, katerega del je tudi človek sam skupaj z ostalimi bitji. Stoiki so govorili, da je potrebno »živeti v skladu z naravo«. O kakšni naravi govorijo stoiki?⁹ Prvi stoiki razumejo naravo dokaj enoznačno in objektivno, gre za kozmični red, kateremu se mora človek prilagoditi; medtem ko stoiki zadnjega obdobja že bolj specificirajo smisel narave in vpeljejo poleg fizične razlage pojma tudi bolj antropološko dimenzijo, kateri dajejo večji poudarek. Zato se je potrebno izogniti napaki, češ, da so stoiki pojmovali naravo kot slepo instinktivnost. Nasprotno, stoicizem verjame v navzočnost Božjega *logosa*, ki vodi in ureja vso naravo, tudi naravo rastlin in živali. Torej tudi za pozne stoike velja, da živeti v skladu z naravo, pomeni, živeti v skladu z razumom, torej v skladu s tistim Božjim principom, ki omogoča krepostno življenje in končno srečo človeka.

Kakorkoli že pa stoična misel ne uspe preseči temeljne dileme, ki bo negativno vplivala na patristično misel. »S tem ko naravi in človeku notranje pripisujejo logos, stoiki ukinjajo razliko med naravo in razumom. Za stoičnega misleca je ravnanje v skladu z razumom in ravnanje v skladu z naravo ena in ista stvar.«.¹⁰

Rimsko pravo

Tudi rimska pravna misel govori o naravnem zakonu. Cicero v delu *De Republica* zapiše: »Gotovo obstaja resnični zakon, v skladu z naravo, ki ga poznajo vsi, stalen in večen ... Temu zakonu ni dovoljeno ničesar dodati ali odvzeti, niti ga povsem izničiti. Ne moremo ga ukiniti s strani senata ali ljudstva. In niti ni možno poiskati nekega drugega njegovega komentatorja ali interpreta. Ne obstaja en zakon v Rimu in nek

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

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

drug v Atenah, en zakon danes in nek drug v prihodnosti; ampak je en sam zakon, večer in nespremenljiv, dan vsemu človeštvu in vsakem času, in je samo en Bog skupni učitelj in gospod vseh, avtor, odobritelj in razglasitelj tega zakona. Kdor ga ne izpolnjuje, izda samega sebe in žali človeško naravo in zato trpi največje kazni, čeprav verjame da bo ušel mukam» (Cicero, De Republica, III, 22-23)

Patristika¹¹.

Kot smo že poudarili, so bili cerkveni očetje prvih stoletij odprti za etično misel in pravila tedanje grško-rimske družbe, v kolikor so se skladale s Kristusovim naukom. Med elementi, ki so jih sprejeli od poganskih mislecev, zavzema najodličnejšo vlogo ravno nauk o vrojeni racionalni strukturi resničnosti, ki jo najbolje izraža stoiško učenje o univerzalnem redu in smislu. Človeški razum se mora podrediti višjemu redu, ki preveva vso resničnost. Zgodnji krščanski misleci prevzamejo torej to načelo Božjega kozmičnega in človeškega reda (*ordo*), ki je skupaj z naukom iz Knjige modrosti (npr. Mdr 8,1: »*Mogočno se razprostira od konca do konca in vsemu dobrohotno vlada*«), postala »glavna intelektualna značilnost zgodovine krščanskega moralnega učenja«¹².

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

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

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

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

Prav tako je Avguštin učil, da lahko kristjani uporabljajo, kar je resnično in koristno v posvetnih vedah. Tudi določena etična načela in nauki, ki jih poznajo pogani, so lahko koristna tudi za kristjane. Vsekakor se tudi pri Avguštinu pozna vpliv stoiške miselnosti. Temelj vsega je večni Božji zakon, »Božji razum ali volja Boga, ki zapoveduje, da mora biti naravni red upoštevan in prepoveduje njegov razkroj.«¹³ Ideja večnega zakona je ideja, po kateri je vse na najpopolnejši način urejeno. Rezultat te popolne urejenosti je po Avguštinu *mir* (pax onmium rerum tranquillitas ordinis). Vse stvari, ki jih je Bog naredil, so dobre in naloga racionalne duše je, da ohranja red in z razločevanjem postavlja manj pomembne stvari pod bolj pomembne, telesne pod duhovne, manjše pod večje, časne pod večne. »V vsaki duši je tako kot v vsakem telesu teža, ki vleče neprestano in se neprestano premika, da bi našla naravno mesto počitka, in to težo lahko imenujemo ljubezen.« (De lib. arbit. 1, 8.18) To je izraženo v dveh zapovedih ljubezni do Boga in do bližnjega. Notranji red dobrega ljubečega človeka je izražen v štirih kardinalnih vrlinah: razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost, ki sta jih Ambrož in Avguštin prevzela od stoikov. Avguštin ugotavlja, da je Bog ustvaril vse stvari v najvišji modrosti in jih uredil v popolni pravičnosti. Prevzema stoiški koncept kozmičnega reda, vendar ga očisti vsakega panteizma in fatalizma. »Zato je za človeka moralni izziv, da postavi sebe in vsa svoja dejanja razumno, harmonično in pravično na svoje pravo mesto v Božjem načrtu stvari.«¹⁴

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

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

Perspektiva znotraj zgodovine odrešenja: Cerkveni očetje se pri opredelitvi naravnega zakona vračajo na izvorni položaj ob stvarjenju, ga obravnavajo znotraj zgodovine odrešenja in ga usmerjajo v eshatološko dopolnitev, ki je že dosegla višek v odrešenju Jezusa Kristusa. V tem kontekstu postana naravni zakon vrojen vsakemu človeku in 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 izvirnega greha, ki je spremenil človekovo naravo in zameglil v njem Božjo podobo. Temu delu sledi drugi del, ki ga zaznamuje Kristusovo odrešenje. Kristus je bil poslan, da spet vzpostavi v človeku Božjo podobo in da ponovno ustvari v njem naravo, ki je pravzaprav soudeležba pri sami naravi Sina (posinovljenje). Evangeljski zakon se kaže kot preseganje in izpolnitev naravnega zakona, saj ga – ne da bi ga zanikal – sprejme in integrira na neko višjo raven.

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

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

2.2 SVETO PISMO

Sveto pismo Stare zaveze ne pozna niti pojma niti ideje o naravnem moralnem zakonu, ki se je razvila v grškem svetu. Tudi Nova zaveza se pri moralnih zapovedih

ne sklicuje na zdrav razum ali na naravni red. Pa vendar je mogoče iz svetopisemskega pogleda na človeka in na stvarstvo pridobiti temelje za naravni zakon.

Stara zaveza¹⁵

Ima človek, neodvisno od razodete Božje postave, moralni zakon, ki ga lahko najde v sebi? Kako na to vprašanje odgovarja Stara zaveza? Stara zaveza zelo poudarja izvoljenost ljudstva in zavezo, ki jo je Bog sklenil z njimi. Pri sklenitvi zaveze na Sinaju pa Bog daje ljudstvu zapovedi. Vendar pa je pred to zavezo na Sinaju Bog sklenil že zavezo z Adamom (1 Mz 1-3) in z Noetom (1 Mz 9,1-9), tako lahko rečemo, da se zaveza razteza na vse človeštvo. Preroki včasih predstavljajo Božje zapovedi kot pravične v sebi in jih zato lahko spozna vsak človek. Nekatere sodbe Izraelcev o moralnem delovanju ostalih narodov predpostavljajo, da so tudi nejudje dolžni spoštovati moralni zakon, ki ne izhaja iz Sinajske zaveze (prim. 1 Mz 12,10-20; 15,16.19). Na tem področju še posebej izstopa modrostna literatura, ki pogosto uporablja razumske spodbude za določeno delovanje, ki naj bi bilo razumno vsem ljudem (prim. Job 28,28; Preg 19,26).

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

Nova zaveza

Nova zaveza se te teme loti povsem drugače. Zato je več razlogov. Prvi pisec Nove zaveze, sveti Pavel, je dihal z dvema kriloma pljuč, in sicer s hebrejskim in z grškim delom. Ker koncept naravnega zakona spada v grški kulturni kontekst, lahko rečemo, da ga je Pavel iz tega okolja integriral v svojo teološko misel. Drugi razlog je prav

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

gotovo univerzalnost evangelijskega sporočila – vsi ljudje so poklicani, da postanejo del novega izvoljenega ljudstva. Etična zahteva ljubezni ima univerzalni karakter. Tretjič pa je sam Kristus predpostavljal univerzalni etični red, po katerem bodo ljudje sojeni ob vesoljni sodbi (prim. Mt 25).

Najbolj eksplicitni odlomki glede naše teme najdemo v Pavlovih pismih, še posebej v Pismu Rimljanom.¹⁶ Vsem je poznan odlomek, ko Pavel govori o tem, da odkriva v sebi željo, da bi delal dobro, vendar nima sposobnosti, da bi to uresničil. *»Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji môči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati dobro, se mi ponuja zlo. Kot notranji človek namreč z veseljem soglašam z Božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje **proti postavi mojega uma** in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih. Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu. Potemtakem **z umom služim Božji postavi**, z mesom pa postavi greha«* (Rim 7,14-25). Postava je tukaj razumljena kot univerzalna, poznana vsakemu človeku. Izvor ima v Bogu, odkriva pa jo človeški razum. Vsebina postava je notranja želja človeka, da bi delal dobro.

Pavel polemizira v pismu Rimljanom s prepričanjem znotraj judovske religije, da je odrešenje vezano na postavo, da torej postava odrešuje. Pavel je prepričan, da ni moč izvrševati dela postave brez Kristusove milost. Zato je prepričan, da ima postava vlogo vzgojiteljice, ki vodi h Kristusu. Kaže sicer pot, vendar sama v sebi nima moči, ki bi človeka zavezovala k njenemu izvrševanju. Tako Pavel že na začetku pisma (prim. Rim 1,18-32) govori o tem, da je Bog tudi poganom preko narave razodel, kaj je greh. Greh je univerzalna resničnost, v katero so potopljene tako judje kot pogani (Rim 3,9).

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

Pavel zagovarja, da imajo pogani postavo vpisano v svojih srcih: »*Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi (physei) izpolnjujejo to, kar velewa postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih: o tem pričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo. To se bo pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh*« (Rim 2,14-16). Na kakšen način lahko pogani spoznavajo to notranjo postavo? Pavel je prepričan, da ima vsak človek sposobnost spoznati Božjo voljo preko »razuma« oz. preko »vesti«, ki je postava in normativni razlagalec postave, ki je zapisana v človekovem srcu (Rim 1,20 in 2,15-16). Za Pavla je torej postava razuma, ki zapoveduje vsakemu človeku, kaj naj stori, pravzaprav identična z Božjo postavo (prim. Rim 7,22-23). Kar pa zadeva vsebino postave, pa jo lahko razumemo pod dvojnim vidikom. Božja zapoved se izraža kot **prepoved poželenja** (concupiscentia), ki je mišljena kot vsakovrstna neurejena želja, ki človeka oddaljuje od Boga. Ta zapoved, čeprav je izražena v različnih oblikah, je vendarle vedno ista: dana je Adamu na začetku časov, judom ob sklepu zaveze, poganom v naravnem zakonu. Drugi vidik naravnega zakona pa se vsebinsko izraža v **zapovedi ljubezni** (caritas), ki jo Pavel vidi kot dopolnitev in vrh postave (Rim 13,9-10). Če upoštevamo kontinuiteto in napetost med naravno postavo in Kristusovo postavo, lahko pridemo do zaključka, da je za Pavla ljubezen središče naravne postave. »Ko je Pavel jasno opredelil univerzalno vsebino naravnega zakona v njeni obliki prepovedi – prepoveduje poželenje – in v njeni pozitivni obliki – povzema naravni zakon v zapovedi ljubezni –, se ne obotavlja naštetih vrsto partikularnih zapovedi, ki povzema brez razlikovanja kataloge poganske filozofske etike in judovsko izročilo. Končno se zdi, da želi sugerirati, da je postava ena in univerzalna«¹⁷.

Povzetek

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

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

spoznava Božje odrešensko delovanje. Stvarstvo je prostor, kjer se odvija zgodovina odrešenja. Sprejema se dejstvo, da obstaja univerzalni moralni zakon, vendar je le-ta utemeljen neposredno v Bogu in ne v človeški naravi. Vsi ljudje pa imajo spoznanje Božje postave na nek spontan način (ne preko razodetja), ker je Bog položil to postavo v njihovo notranjost, v njihova srca. Ta notranja postava ne nasprotuje razodeti postavi, ker ima istega avtorja in vsebino: spoštovati Boga in bližnjega.

2.3 TOMAŽ AKVINSKI

Soudeležba pri večnem zakonu

V zgodovini moralne teologije je bil Tomaž Akvinski (1224-1274) prvi, ki je sistematično postavil teorijo o naravnem moralnem zakonu. Za Tomaža Akvinskega je »naravni zakon soudeležba pri večnem zakonu v razumnem bitju« (STh I-II, q. 91, a. 2)¹⁸. Naravni zakon je zakon, ki je lastnen človeškemu bitju, ni nek večni zakon, ki bi se nanašal na stvari ali živali. Ne gre torej za nek fizikalni zakon, ki ureja stvari oz. nek biološki zakon, ki bi urejal svet živih bitij in ki bi ga lahko kot nespremenljivega aplicirali na človeka. »Med vsemi bitji pa je razumsko (bitje) na najbolj vzvišen način podrejeno božji previdnosti, ker v njej sodeluje samo in skrbi zase in za druga bitja. V njem je soudeležen tudi večni razum, po katerem je razumsko bitje po naravi naravnano k obvezujočem deju in smotru. In takšni soudeležbi pri večnem zakonu v razumskih bitjih pravimo naravni zakon« (STh I-II, q. 91, a. 2).

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

¹⁸ »V predpostavki, da svet vodi božja previdnost ... je očitno, da božji razum upravlja s celotnim vesoljem. Ker zamisel o upravljanju s stvarmi obstaja v Bogu kot vladarju vesolja, ima naravo zakona. Ker pa božja zamisel ničesar ne spočne v času, temveč je od vekomaj zasnovana, kakor pravijo Pregovori (Prg 8,23), je tak zakon treba imenovati **večni zakon**« (STh I-II, q. 91, a. 1).

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

Sklicevanje na človeški razuma pa vnaša razmišljanje glede načina, kako so bitja soudeležena pri večnem zakonu. Gre za bistveno razliko med nezavednim in instinktivnim svetom na eni strani in svetom osebe, ustvarjenim bitjem, ki je obdarjen z razumom, ki je svoboden in odgovoren na drugi strani. Naravni zakon je torej za Tomaža razumnemu ustvarjenemu bitju 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 naravnat na svoj cilj, ampak je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (STh I-II, q. 91, a. 2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon secundum rationem. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno.«¹⁹

Naravno nagnjenje (inclinatio naturalis)

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

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

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

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

Eden od poznavalcev Tomaža pravi: »Tudi niso vsa nagnjena ljudi sama po sebi »naravna«, ampak samo tista, ki so zares v skladu s človeško naravo, torej z zahtevami razuma, ki je usmerjen k resničnemu končnemu cilju človeškega življenja, saj je specifična in temeljna razlika človeške narave prav racionalnost in ni avtentične racionalnosti brez smotrnosti človekovega obnašanja, iz zato brez usklajenosti z resničnim končnim ciljem človeškega življenja.«²¹

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

»Vse stvari, h katerim je človek naravno nagnjen, sprejema razum kot dobre, torej kot take, ki jih je potrebno delati, in nasprotne sprejme kot slabe in kot take, ki se jih izogiba; kajti dobro se kaže kot cilj, ki ga je potrebno doseči, slabo kot nasprotna stvar. Zato red zapovedi naravnega zakona sledi redu naravnih nagnjenj. Najprej najdemo v človeku nagnjenje k tisti naravni dobrini, ki ga

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

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

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

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

Je torej naravni zakon za vse isti? Tomaž sam išče ugovore in pravi, da je veliko kazalcev, ki govorijo, da smo ljudje po naravi nagnjeni k različnim stvarem in da to, kar je za enega dobro, za drugega ni dobro. Vendar pa iz rimske pravne tradicije izhaja, da je naravni zakon skupen vsem ljudem. V odgovoru pravi: »K naravnemu

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

Tomaž nadaljuje, da na področju moralnega življenja veljajo norme »ut in pluribus«, v večini primerov. Temeljno moralno načelo je, ravnaj razumno. Splošno pravilo je, da je potrebno stvar, ki ti je bila zaupana, dati nazaj. Vendar pa lahko pride do primera, da bi bilo škodljivo in *nerazumno*, če bi nekdo zaupano mu stvar vrnil in bi jo nekdo želel, da bi s tem ogrozil domovino. O temeljnem načelu se strinjamo, ko pa gremo bolj v konkretno, pa nastanejo problemi, tako glede pravilnosti delovanja kot glede človekovega spoznanja. Pri vprašanjih delovanja so zaključki na individualni ravni vedno negotovi, nepredvidljivi in prigradni. Prav to razsežnost Tomaževe moralne teologije se je zanemarjalo in v zgodovini moralne teologije je prevladovala logičnost in koherentnost Tomaževega sistema.²²

Römelt poudarja, da je Tomaž združil v svoji teoriji naravnega zakona grško misel in odrešenijsko stvarnost: gre torej za dialoško razumevanje racionalne moralne kompetence. Kaj to pomeni? »Tomaževa razlaga racionalne etične kompetence človeka poudarja znotraj obzorja perspektive zgodovine odrešenja aktivno racionalno soudeležbo (Participation) človeškega duha pri Božjem zakonu. V luči lex aeterne ne spoznava človeški duh samo smotrnosti bistva resničnosti in svojih lastnih dejanj, ampak po Tomažu zmora človek v lastni racionalni zmogljivosti v komunikaciji z Božjo voljo ustvariti (entwerfen) objektivni smisel delovanja. Človeški razum kot

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

'kraj' človekovega odpiranja (Eröffnetheit) v absolutno ni zgolj organ, ki prebere nek red v naravnih nagnjenjih, ampak mora biti in je lahko sam tisti, ki ta red šele ustvarja (schaffen): 'Naravna nagnjenja so človeku na voljo samo kot materija, v katero mora *on sam* ustvariti razumni red' (J. Arntz).«²³

Tomažev vpliv na zgodovino MT

Tomaževo učenje o naravnem zakonu je postalo jedro moralne teologije vse do danes. V ospredju je bila moč človekovega razuma, ki je zmožen odkrivati moralna načela v svoji naravi. Proti temu sta nastopila nominalizem in ockhamizem²⁴, ki sta poudarjala absolutno svobodno voljo Boga (božji zakoni so poljubni) ter prigodnost človekovega moralnega uvida, kar je vodilo v skepticizem in moralni agnosticizem. Druga smer razvoja je bila »deteologizacija« naravnega zakona (Grotius, Pufendorf), ki ne izvaja več naravnega zakona in Božje absolutne moči, ampak neodvisno od njega iz gole možnosti razuma, tudi če Boga ne bi bilo (»etsi Deus non daretur«). Taka oblika naravnega zakona postane temelj moderne tolerantne države in prvi princip političnega in družbenega življenja. Glavni tok posttomistične misli pa se je oblikoval v t.i. pozni sholastiki v Španiji (15. in 16. stol.: Vitoria, Suarez²⁵, Vasquez) in v Italiji (Roberto Bellarmino), kjer postane Tomaževa *Summa* univerzalni teološki učbenik.

Vpliv na nauk Cerkvenega učiteljstva

Naravni zakon postane zelo uporaben vir pri stališčih uradne Cerkve glede moralnih vprašanj. Tako je papež Pij IX. v *Syllabus*-u, v katerem je leta 1864 obsodil osemdeset

²³ J. Römel, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 108.

²⁴ Ockham je podcenjeval vrednost razuma in povzdigoval voljo do te mere, da je rekel, da je dobro tisto, kar Bog postavi kot dobro, ne glede na to, ali je v skladu s človeškim razumom. Dobro in slabo torej naj ne bi bila določena z resnično človeško naravo. Moralno dobro torej ni tisto, kar je resnično, ampak tisto, kar nam zapoveduje Božja volja kot dobro. Torej, določene stvari so zapovedane ne zato, ker so dobre, ampak so dobre zato, ker so zapovedane.

²⁵ Suarez je bil blizu nominalističnemu moralnemu pozitivizmu, saj so po njegovem moralne zapovedi utemeljene v poslušnosti Bogu. Dobro je dobro, ne zato, ker bi se kot tako pokazalo v moralnem uvidu človeka, ampak ker Bog to *želi*. Vsako od Boga zapovedano dejanje je dobro, ker ga zapoveduje Bog.

napak, zahteval, da so državni zakoni v skladu z naravnim zakonom, pri tem pa je poudaril, da nerazdružljivost zakona temelji na naravnem zakonu. (DS 2956, 2967). Isti papež je že leta 1848 obsodil komunizem, kot doktrino, ki je v nasprotju z naravnim zakonom (DS 2786²⁶).

Poseben razcvet pa je doživela teorija naravnega zakona v pontifikatu Leona XIII, kar izvira iz močne želje papeža po obnovitvi sholastične in še posebej tomistične misli (1879, neosholastika). Prav tako pa se je prav nauk o naravnem zakonu pokazal za primerno sredstvo pri oblikovanju *krščanskega socialnega nauka* svetu, ki bo mogoče prisluhnil argumentiranim razlogom, četudi nima več posluha za moč Božje besede.²⁷ Z naravnim zakonom je Cerkev utemeljevala obsodbo komunizma in pravico do zasebne lastnine na eni strani ter socialne pravice delavstva na drugi strani. *Narava* je bila temelj družbenih potreb človeka²⁸, kot tudi temelj razjasnitve odnosov med Cerkvijo in državo: »Kar zadeva mešana področja, ni *naravno* in ne v skladu z Božjimi navodili ločitev in še manj boj med Cerkvijo in državo, ampak sporazumna rešitev (sed plane concordiam) ...« (DS 3172).

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

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

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

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

Prav tako zagovarjajo papeži od Pija XII. naprej, da je kontracepcija v nasprotju z naravnim zakonom²⁹, na isti osnovi se obsoja sterilizacija, umetna oploditev, homoseksualne odnose ...

Veritatis splendor

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

Človeška narava torej ni omejena na fiziološke in biološke zakone, ampak ima človek predvsem duhovno naravo, da lahko razlikuje med dobrim in zlim. *»Sedaj moremo razumeti resnični pomeni naravne postave: nanaša se na človekovo svojevrstno in prvotno naravo, 'naravo človeške osebe', ki je oseba sama v enoti duše in telesa, v enoti njenih tako duhovnih kakor bioloških nagnjenj in vseh drugih specifičnih značilnosti, potrebnih za 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 npravi pomen samo, kolikor se nanašajo na človeško osebo in njeno pristno uresničenje, ki se z druge strani more udejanjiti vedno in samo v človeški naravi«* (VS, 50).

Cerkveno učiteljstvo vnaša v svet moralne skepse in dvoma v sposobnost moralnega razuma optimističen pogled. Le-ta temelji na pojmovanju naravnega zakona in izkušnji Boga odrešenjske zgodovine. Nemočnemu in zbeganemu sodobnemu

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

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

2.4 KANT

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

Kant zapiše v zaključku svojega dela *Kritika praktičnega razuma*: »Dve stvari navdajata čud z vselej novim in naraščajočim občudovanjem in strahospoštovanjem, čim pogosteje in vztrajneje se razmišljanje z nima ukvarja: zvezdnato nebo nad menoj in moralni zakon v meni. Ne ene ne druge ne smem iskati in ju enostavno domnevati zunaj mojega obzorja kot nekaj, kar je zagrnjeno s temo ali pa se nahaja v področju čezmerne: vidim ju pred seboj in ju neposredno povezujem z zavestjo moje eksistenca. Prvo se začneja na mestu, ki ga zasedam v zunanjem čutnem svetu ... druga se začneja z mojim nevidnim sebstvom, z mojo osebnostjo, ter me prikazuje v svetu, ki mu gre resnična neskončnost, a ga lahko začuti le razum, in za katerega spoznavam, da z njim (hkrati s tem pa tudi z vsemi tistimi vidnimi svetovi) nisem povezan le naključno, tako kot tam, ampak obče in nujno.«³⁰

³⁰ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 2003, 186.

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

Kantova moralna filozofija ima vpliv tudi na moralno teologijo. Tako eden od moralnih teologov pravi, da je naravni zakon »resnica sama o človeku kot zakon njegovega samouresničenja«³¹ Antropološki vidik prihaja vse bolj do izraza.

2.5 KRITIČNO PRESOJANJE NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA³²

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

1. splošno nezaupanje do človeškega razuma in njegovega spoznanja, ki bi doseglo objektivno in absolutno veljavno resnico
2. splošno nasprotovanje tradiciji (NMZ simbol statičnosti, življenjske okostenelosti in konzervativne usmerjenosti)
3. nejasnost in dvoumnost glede narave in naravnega zakona (predvsem glede vsebine in obsega naravnega zakona)
4. nejasnost glede tega, v kakšnem smislu je narava odločilna za moralni zakon (je to fizična ali metafizična narava, biološka ali osebnostna?) »V kakšnem smislu je naravni zakon nekaj, kar je človeku nespremenljivo naloženo z naravo, in v kakšnem smislu nekaj, kar si odgovorno nareja in prirojuje, razvija in dopolnjuje tudi sam?«³³
5. vsebinski okvir ni jasno določen in enoumen (eni ga želijo zelo razširiti, drugi čimbolj zožiti)
6. vprašanje glede izjeme od naravnega zakona – nekateri so prepričani, da je »na splošno« obvezen, vendar z določenimi izjemami (teleološka teorija: »V konfliktu

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

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

³³ A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 325-326.

med različnimi obveznostmi je treba pri presojanju in tehtanju vrednot glede na celotnost in na posledice odločiti, kaj je prav in dobro in kaj napačno in slabo.«³⁴)

7. abstraktnost pojma narave, saj ta pusti ob strani človekovo zgodovinskost, njegov kulturni in osebnostni kontekst; prav tako pa zanemarja dejstvo greha in delovanja milosti. »Iz abstraktnega pojma metafizične narave je mogoče po logičnih dedukcijah kaj malo priti do moralno obveznega naravnega zakona. Pri določitvi narave je treba, tako trdijo danes mnogi, upoštevati tudi dognanja raznih pozitivnih znanosti o človeku, kot so psihologija, sociologija, antropologija, etnologija in zgodovina, pa tudi izkustvo.«³⁵ Pri tem se seveda postavlja vprašanje o spremenljivosti naravnega moralnega zakona.

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

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

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

3. Med absolutnostjo in zgodovinskostjo

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

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

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

3.1 RAZLIČNI POMENI POJMA »NARAVA«

Za pravilno razumevanje pojma naravni moralni zakon je potrebno naprej opredeliti, kaj mislimo s pojmom narava. Narava je izrazito »polivalenten«, večznačen pojem. Kaj mislimo, ko govorimo o naravi?³⁶

Narava kot empirična danost

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

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

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

Narava kot red (kozmos)

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

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

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

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

Narava kot človeška narava in njena normativnost

Obe dosedanji pojmovanji narave še ne zadoščata za etično utemeljitev določenega dejanja. Dejanje je dobro, če je v skladu s človeško naravo, ki pa je narava človeške osebe, razumne, svobodne in odgovorne. Narava v tem – etičnem – smislu je *recta ratio*. Razum je vedno več kot samo instanca, ki sprejema; zato tudi ne samo razbira v naprej dani naravi nek red, ampak red v naravi tudi ustvarja. Razum, ki se ozira na naravo, odloča, kaj je etično »naravno«, torej »brezpogojno obvezno«. Razum ne more normativnih smernic neposredno izvajati iz narave, saj je vsako dojemanje narave vedno pogojeno s subjektivnim zornim kotom interpreta. O taki naravi je govoril tudi Tomaž Akvinski. Človek torej ni zgolj podrejen naravnim biološko-fiziološkim zakonitostim, ampak je sposoben z razumom urejati svoje življenje, skrbeti zase in za družbo (STh I-II, q. 91, a. 2). Seveda mora pri tem upoštevati narave danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti. Človek je kot oseba včlenjen v naravo.³⁷

³⁷ Mogoče velja omeniti še dve pojmovanji človeške narave, kot ju najdemo v pozni sholastiki (Suarez, Vasquez) in neosholastiki. Prvi zagovarjajo metafizični pojem človeške narave, ki naj bi bila temelj naravnega zakona. Šlo naj bi za tisto metafizično jedro, ki je neodvisno od vsake individualne posebnosti in določenosti, od vsake časovne ali krajevne konkretnosti, in je zato vedno enako in nespremenljivo. Tako pojmovanje je z današnjega razumevanja človeške narave nesprejemljivo. Šuštar ugotavlja: »Človeška narava nikdar ne biva v svoji metafizični abstraktnosti, ampak vedno v zgodovinsko določenem ter individualno osebnem človeku.« Neosholastika pa želi opredeliti psihofizično in biološko-fiziološko človeško naravo ter iz nje izvesti naravni moralni zakon. Šuštar tako povzame tako pojmovanje: »Dejanska narava in njena notranja zakonitost, njene usmerjenosti in nagnjenja, biološki in fiziološki procesi ter njihove zakonitosti in teleologije so odločilni tudi za

»Biološko naravo beremo, razumemo in razlagamo v luči predrazumevanja (precomprensione), ki izhaja iz temeljnih elementov filozofske in teološke antropologije. K temu se doda avtonomen proces sodbe, ki se ravna glede na določeno pojmovanje moralnih vrednot. Normativna človeška narava, kot bližnji temelj moralnega delovanja, je rezultat mediacije med vsemi temi dimenzijami.«³⁸

Kriterij torej ni narava kot taka, ampak pravzaprav dostojanstvo človeške osebe. Kriterij za moralno presojo ne dobimo iz analize naravnega fenomena (npr. spolna etika), ampak glede na razumevanje določenega fenomena znotraj določene antropologije (hermenevtični ključ).³⁹

3.2 VIRI NARAVNEGA MORALNEGA ZAKONA⁴⁰

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

1. Narava osebe razumemo kot **razumsko sposobnost posameznika**, da svobodno izbira dobro in se izogiba zlega. Da bi lahko ločeval dobro od zlega razum ne deluje poljubno na podlagi subjektivnih impulzov, ampak na podlagi objektivnih kriterijev, sicer ne bi bilo mogoče narediti nikakršnega

človekovo nravno odločanje. Nravni zakon po tem pojmovanju zahteva, da človek v svobodnem odločanju ne krši naravnih zakonitosti, ne ravna proti njim, ampak po njih.« Mnogi sodobni moralni teologi kritizirajo tako pojmovanje in mu očitajo »fizicizem«. Gotovo so naravni pojavi za moralno presojo relevantni, niso pa sami po sebi nujno moralno zavezujoči. Prim. A. Šuštar, *Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon*, 330-331.

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

³⁹ »Normative Natur wird nicht im Alleingang erkannt, in ihrem Anspruch ist sie das Ergebnis eines gemeinsamen Erkenntnisweges. Normativität wird kommunikativ erstellt, ein gemeinsames Projekt wird an die vorgegebene natur herangetragen und deutend in sie hineingelesen. Die Kriterien dieses Vorganges lassen sich aus der Gegenständlichkeit, für sich genommen, nicht hinreichend bestimmen. Sie entstammen vielmehr einem Vollzugswissen, das im Überstieg auf den Nächsten hin eine wie auch immer geartete und denkerisch bewältigte Transzendenzverwiesenheit mitumgreift.« (K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Universitätsverlag, Herder, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999, 99.)

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

razločevanja, ki bi ga lahko primerjali z drugimi. Gre za zakon, ki je vpisan v človekovo naravo. V kolikor pa je človeška narava ustvarjena od Boga, je Bog avtor tudi naravnega moralnega zakona.

2. Naravo lahko razumemo tudi kot **razumsko sposobnost človeštva** in ne le posameznega človeka, da razlikuje med dobrim in zlim. Tukaj avtor povzema misli Enrica Chiavacciaja. Posameznikov razum ne deluje sam v razlikovanju, ampak se razločevanje dogaja znotraj človeške refleksije o moralnih vrednotah, ki se nujno odvija v jeziku, ki ga posameznik prejme od družbene skupine. Posameznik v dialogu z drugimi preverja svoje etično vrednotenje, ima možnost, da popravi svoje razločevanje na podlagi skupne sposobnosti razumevanja, saj vemo, da je človekov razum zmotljiv. Kljub temu ga lahko spoznanja drugih bogatijo in ga podpirajo pri njegovem razločevanju. Ta drugi vir – za razliko od prvega – naravnega zakona je že mogoče zapisati, sicer ga ne bi mogli komunicirati; v tem je tudi v podrejenem položaju v primerjavi s prvim virom. Zato ga tudi ni mogoče vsiliti posameznikovi vesti. Njena teža je odvisna od notranje razumske argumentacije ter od moralne avtoritete, ki jo oblikuje (prim. Deklaracija o človekovih pravicah)
3. Tretji vir naravnega moralnega zakona je narava kot način, ki je **skupen vsem osebam**. Gre za element, ki ga imajo vsi, v moči katerega ima vsak človek dostojanstvo, da je član skupne človeške družine. Gre za *postulat*, za predpostavko vsake etične refleksije, brez katere bi bila etika absurda. Če ni skupne človeške narave, potem je vsakdo obsojen, da razmišlja po svoje. Vsakdo bi bil povsem neprimerljiv z drugimi. Iz tega sledi, da bi bilo sobivanje mogoče urejati samo s silo in ne znotraj spoštovanja določenih skupnih vrednot, saj bi obstajale le subjektivne vrednote. Priznanje skupnega elementa vseh oseb, torej človeške narave, odpira vprašanje, kaj je ta skupna človeška narava. »Izčrpna definicija glede tega se zdi nemogoča«⁴¹, saj je posameznik vedno bitje znotraj neponovljive zgodovine; razumevanje človeka in družbe se spreminja zaradi novih znanstvenih spoznanj in kulturnih

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

sprememb. »Človek kot oseba, izvirno in neponovljivo bitje, se izkuša kot tisti, ki ga a priori ni mogoče definirati.«⁴² To seveda ne pomeni, da je na metafizični in etični ravni razumevanje osebe nekaj povsem poljubnega, vendar pa človeška narava kot oseba uhaja vsaki rigidni shematizaciji. Tako lahko pripišemo definiciji človeške narave neko aproksimativno vrednost, ki vsebuje elemente resnice znotraj zgodovinskih in kulturni kategorij, v katerih posameznik biva.

4. Četrto področje, kjer najdemo elemente za naravni moralni zakon, je **fizična narava oseb**. Telesnost je objektivno in konstitutivno dejstvo vsakega človeka, čeprav ga seveda ne moremo omejiti samo na njegovo biološko raven. Preko telesnosti se lahko človek povezuje z ostalimi in se vključuje v kozmos. Telesnost je torej dejstvo skupne narave vseh ljudi. Iz te naravne danosti izvirajo objektivni aspekti in zakoni, ki nalagajo človeku odgovornost. Taki zakoni, ki so položeni v človekovo naravo, izražajo na posreden način Božjo voljo, ki jo mora razumno bitje spoštovati. Če jih človek ne spoštuje, ne nasprotuje samo Bogu, ampak gre tudi proti samemu sebi in proti človeštvu. Ker pa človek ni samo telesno bitje, ampak tudi duhovno, se takoj pojavi vprašanje, kakšen je odnos tema dvema dimenzijama znotraj človeka. Pri tem se postavlja vprašanje, kakšno vrednost imajo biološki zakoni pri etičnem vrednotenju. Gotovo, da imajo biološki zakoni vrednost pri moralnem vrednotenju, vendar ne gre za avtomatično izenačevanje bioloških in moralnih zakonov. Duhovna dimenzija je nad materialno dimenzijo.
5. Peti vir naravnega zakona pa najdemo v **naravi človeških dejanj**. Nekateri izmed njih nimajo vsebine, ki bi se skozi zgodovino spreminjala, ampak se nanašajo na predmete, ki odgovarjajo metafizičnim modelom, skupnim vsem ljudem in univerzalno sprejetim, kot je npr. varovati življenje. Ta dejanja so dobra sama v sebi ne glede na dober namen tistega, ki jih izvrši.⁴³ Zato

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

⁴³ Veritatis splendor vzame kot podlago za vsebino naravnega zakona 10 Božjih zapovedi. Pravi da so pozitivne zapovedi (spoštuj starše) obvezujoče vsesplošno, negativne zapovedi oz. prepovedi pa veljajo

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

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

3.3 NARAVA KOT VIR MORALNEGA ŽIVLJENJA

Pogojenost pojma narave

Danes se zavedamo, da narava, kateri se mora prilagoditi, ni statična »kozmoloska« ureditev narave – kot so jo dojemali antični in srednjeveški predniki.⁴⁵ Norme delovanja se ne morejo izpeljati neposredno iz vnaprej dane narave – pa naj jo dojemamo kot fizični ali metafizični red. Nova spoznanja na naravoslovnem področju (relativnostna teorija in kvantna mehanika) priznavajo začasnost in provizoričnost znanstvenih dosežkom; le-ti so vedno odvisni od človeškega faktorja pri raziskavi. Znanstvena resnica ima aproksimativen značaj. Različni znanstveni koncepti narave, ki se razvijajo zaradi različnih modelov interpretacije narave, bi nenazadnje vodili k relativističnemu pojmu narave, iz katerega se ne more izdelati nobenega trdnega merila za etično ovrednotenje delovanja. Pluralizem metod znotraj naravnih znanosti tako onemogoča enotno znanstveno razlago narave.

To vse kaže na to, da bi bila gola vrnitev k tradicionalni etični paradigmi »narave«, ki razglša tisto, kar je »v skladu z naravo« za dobro, malo koristna v novi situaciji. Zavest, da vsaka izjava o naravi vedno že vsebuje subjektivno zaznavanje s strani

vedno in v vsakih okoliščinah. To ne pomeni, da so negativne zapovedi bolj pomembne, ampak da zahtevajo minimum, ki se ne sme preseči, medtem ko je pri dobrih delih odprt horizont. »Zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega nima v svoji dinamiki nobene gornje meje, ima pa spodnjo mejo; če to prekoračimo, kršimo zapoved« (VS, 52).

⁴⁴ »Negativno formulirane npravne zapovedi, ki prepovedujejo nekatera konkretna dejanja ali načine ravnanja kot nekaj po notranje (intrinsece) zlega, ne dovoljujejo nobene zakonite izjeme« (VS, 67). Definicija: Intrinsece malum (v sebi zla) so tista dejanja, ki so zla »vedno in že sama po sebi, se pravi, že po samem svojem predmetu, neodvisno od nadaljnjih namenov delujočega in od okoliščin« (VS, 80).

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

človeka, otežuje vrnitev k »objektivnemu« pojmu narave. Narava je vedno narava, ki je spoznana s strani konkretnega zgodovinskega človeka. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave je treba pridobiti z določenim subjektivnim fokusom. Kar narava dejansko je, ni mogoče neposredno določiti, ampak jo je mogoče le na posreden način opisati. Definicija »naravnega« je vedno zgodovinsko, družbeno, kulturno, versko, nazorsko in metafizično pogojena. To, kar nekdo dojema kot naravo, je torej vedno odvisno od njegovega določenega zornega kota, od njegovega določenega stališča do nje. Ker se naravo vedno zaznava iz nazora človeka, je narava vselej že »več kot gola narava«⁴⁶. Tega nikakor ne smemo spregledati. Vsebina narave je torej vedno narava, ko jo misli in razlaga *človek*. Ob tem pa človek ve, da mu je narava dana kot »izvor« ter da ga nepojmljivo presega in da jo v najboljšem primeru lahko le »rekonstruira«.

Narava kot danost

Človek torej interpretira naravo v svojem zgodovinskem in kulturnem kontekstu, s svojim delovanjem jo tudi preoblikuje, vendarle – in to je tukaj odločujoča točka – pa jo mora vedno najprej zaznati kot »danost« in ji priznati lastno samostojnost. Človek ne tvori svojega pojma narave iz nič, ampak se pri tem opira na predhodno resničnost, na nekaj, kar je že tukaj in do česar je v odnosu in to potem tolmači v svoji refleksiji. Naravo, ki jo človek najde, ima svojo lastno dinamiko. Neodvisno od človeka potekajo naravni procesi po svojih lastnih pogojenostih in potrebah. Narava ne obstaja le za koristi človeka, ampak je že sama v sebi samostojni smotrni dinamični sistem celote, ki ga mora človek upoštevati. Narava ni le danost naključnih dejstev, ampak je urejena enota, ki jo mora človek pri svojem delovanju spoštovati. Ta samostojna narava, ki jo človek zaznava in priznava, ima potem torej tudi pomen za njegovo delovanje. Na ta način mu narava daje tudi »normativno merilo« za njegovo delovanje.

⁴⁶ H. M. Baumgartner, *Metaphysik der Natur. Natur aus der Perspektive spekulativer und kritischer Philosophie*, v: L. Honnefelder (Hrsg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften.*, Karl Alber, Freiburg-München 1992, 237-269, 247. »Tudi če je narava pojmovana kot tisto, kar je izvzeto iz človekovega pogleda, je še vedno pojmovana s pogleda človeka«

Specifičnost človeške narave

Človeško naravo moramo razumeti v njeni *dinamični* strukturi, ki se vedno odpira novim možnostim. Človeška dejavnost je preustvarila kozmično naravo, kar ji odpira vedno nove možnosti na podlagi predhodnega človekovega načrta. Pomembno je torej upoštevati *kulturni dejavnik* pri razumevanju človeške narave, pri tem pa je spet potrebno preseči skušnjavo, da bi določeni kulturi pripisovali absolutno vrednost. Človeška narava vedno obstaja v določenem kulturnem kontekstu. Po svoji naravi je človek kulturno bitje. V tem kontekstu se pojavlja vprašanje, če 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.«⁴⁷

Normativnost človeške narave

Človeško naravo ni mogoče razlagati kot golo intencionalnost, kar bi pomenilo, da je resnično človeško samo to, kar ustreza osebni svobodni odločitvi, prav tako pa ni človeška narava zgolj produkt biološke evolucije, v kateri ne bi bilo prostora za svobodo. Človeška narava je narava *človeške osebe*. Človek je torej bitje, ki po svoji naravi presega naravo in samega sebe.⁴⁸

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

⁴⁸ »Svet je človeški, v kolikor se v njem uresničuje preseganje nasilja (s pravom in z vzgojo), determiniranosti (z tehniko in umetnostjo), ter neme eksistence (z jezikom in simbolnim izražanjem).

Človek po svoji naravi torej teži k izpolnitvi svojega življenja, k temu, da postaja njegova narava čedalje bolj osebna. Edini način, da lahko človek uresniči sebe in svojo osebno dostojanstvo je zgodovinsko stanje, stanje, ki ga razumemo kot pogojenost, ki torej vedno s seboj nosi neke meje, po drugi strani pa je *condition sine qua non*, ki torej postane nujna za dosego nekega cilja.⁴⁹

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

3.4 UNIVERZALNOST IN NESPREMENLJIVOST NARAVNEGA ZAKONA

Stališče Cerkvenega učiteljstva

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

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

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

VS 51. »Ker je vpisana v umno naravo človeške osebe, je naložena vsakemu z umom obdarjenemu in v zgodovini živečemu ustvarjenemu bitju. Da bi se izpopolnjevala v

Vsaka kultura ali *etos* ni nič drugega kot enoten okvir, v katerem vsaka človeška skupina organizira omenjene tri aspekte.« (M. Chiodi, *Morale Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2001, 103)

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

svojem specifičnem stanju, mora človek delati dobro in se izogibati hudega, bedeti nad predajanjem življenja naprej in ohranjevanjem tega življenja, plemeniti 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 postavbe se – kakor resnica »zaklada vere« - v pretakanju stoletij razvija: norme, ki to resnico izražajo, ostanejo v svojem bistvu veljavno; toda cerkveno učiteljstvo jih mora »eodem sensu eademque sententia« v skladu z zgodovinskimi okoliščinami natančneje opredeliti in določiti»* (VS 53).

Univerzalnost naravnega zakona: medkulturnost

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

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

Skupna človeška narava je razdrobljena v različne izrazne oblike te skupne narava v različnih kulturah, znotraj katerih obstajajo tudi kontrasti, različnosti in tudi napetosti. Potrebno je veliko potrpežljivosti pri odkrivanju skupnih elementov človeške narave znotraj različnih družbenih, 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 opazamo vedno močnejši pojav medkulturnosti. Vse to vodi k iskanju nekega skupnega temelja za skupno življenje, išče se konsenz znotraj političnih struktur. Za enkrat prevladujejo v državah še točno določene kulture. Vprašanje pa je, kako ravnati z manjšinami znotraj posamezne družbe? Kje so meje tolerance?

Spremenljivost naravnega zakona?

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

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

le-ta izraža»⁵⁰. Človek ustvarja zgodovino in kot tak uresničuje svojo lastno naravo, hkrati pa je tudi sam proizvod zgodovine. Zgodovina torej prežema posameznika s svojim dinamizmom človekovo naravo. Človek je torej v svojem bistvu (po svoji naravi) zgodovinsko in kulturno bitje.

Človek kot zgodovinsko bitje

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

»Človeška narava je notranje povezana z zgodovino tako, da postaja sama zgodovina, v smislu, da je človek edino med vsemi bitji, ki za začetek svojega življenja ne potrebuje samo posredovanja genetskih dejavnikov, ampak tudi način, kako človeško živeti življenje, torej zgodovinski način.«⁵¹ Človek nikoli ne začne iz ničle, prav tako ne zadostuje samo njegova biološka danost, ampak je za njegov razvoj potreben kulturni kontekst.

Človek tudi svojo presežnost doživlja znotraj zgodovine. S svojimi odločitvami v zgodovini človek spreminja svet okoli sebe (predmetni svet), s tem pa spreminja tudi samega sebe (subjektivni svet). Pri tem ostaja vedno isti subjekt (identiteta), ki pa se skozi zgodovino spreminja. Samega sebe doživlja v zgodovinskem pretakanju iz preteklosti v prihodnost. Človek se doživlja kot tisti, ki prihaja iz preteklosti (obogaten oz. obložen z odločitvami, ki jih je že storil), ki se ne ustavlja v sedanjem trenutku, ampak usmerja svojo osebno zgodovino v prihodnost. Usmerjati sebe pa zahteva resen premislek in razločevanje ter voljo slediti napravljeni odločitvi. Pri tem ima pomembno vlogo pretekla zgodovina, ki jo subjekt na nek način integrira v načrtovano prihodnost. Samo tako osebna zgodovina subjekta postaja avtentičen razvoj samega sebe.⁵²

Danost, ki je človeku znotraj zgodovine dana, imenujemo narava. Človeška narava v sebi nosi možnost za razvoj in napredek. Vendar pa nikoli ne moremo spoznati »čiste

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

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

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

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

Zgodovinskost naravnega zakona

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

Gatti ugotavlja, da ideja *evolucije* tako globoko zaznamuje miselnost sodobnega človeka, da si težko predstavlja nekaj, kar ne bi bilo podvrženo stalnemu spreminjanju; ves svet, ki ga poznamo, je v razvoju proti nedefinirani izpolnitvi, v tem procesu pa je vsaka naslednja stopnja razumljena kot preseganje tistih stopenj, ki so bile pred njo.⁵⁴ Zato nekateri teologi zagovarjajo, da naj bi evolucija spadala k človeški naravi; človeška narava je narava, ki nastaja (evolutiven, dinamičen pogled na človeško naravo). Zgodovinske spremembe, ki so posledice človeškega kulturnega udejstvovanja, naj bi bile dokaz za to. Zavedanje samega sebe spada k človeški

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

⁵⁴ Tako miselnost povzema tudi okrožnica *Veritatis Splendor*: »Velika občutljivost današnjega človeka za zgodovinskost in kulturo zavaja nekatere k temu, da dvomijo o nespremenljivosti naravne postave same in torej o obstajanju 'objektivnih norm npravnosti' veljavnih za vse ljudi sedanjega in prihodnjega časa, kakor tudi že za ljudi v preteklosti: ali je o takih razumnih določbah, postavljenih nekoč v preteklosti ob nepoznanju poznejšega napredovanja človeštva sploh mogoče trditi, da imajo za vse univerzalno in vedno trajajočo veljavo?« (VS 52)

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

Mnogi se bojijo, da bi s priznanjem zgodovinskosti naravnega zakona, vnesli v moralno razmišljanje relativističen pogled.⁵⁶ Vendar na zgodovino ne smemo gledati kot samo na soslednje dogodkov v preteklosti, ampak kot pričevanje preteklih izkušenj, ki sestavljajo današnji trenutek in ki vplivajo na današnje razumevanje človeka kot osebe. Človekovo odpiranje resničnosti je vedno v razvoju. Zuccaro zato predlaga: »To vrsto zakona *postopnosti (legge della gradualita')* lahko razumemo kot konstitutivno za človeka, ne samo v psihološkem smislu, ker je sposobnost zavedanja resničnosti sorazmerna s človeško zrelostjo, ampak tudi v pravem metafizičnem smislu.«⁵⁷ Današnji človek živi iz izkušenj preteklih rodov, ki mu izročajo tudi bogate moralne izkušnje in mu dajejo možnost za oblikovanje življenja. Demmer pravi, da dejansko obstaja »očitni moralni razvoj«⁵⁸. Pri tem navaja proglasitev človekovih pravic, humanizacija kazenskega prava, rastoča občutljivost za zaščito življenja in okolja.

Zuccaro predlaga, da o *nepremennosti* 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

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

⁵⁶ Demmer trdi ravno nasprotno: »Napačne absolutizacije vodijo v relativizem brez meja: to je nauk, katerega nas uči zgodovina duha« (K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, 72).

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

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

Naravni zakon kot smer moralnega razvoja

Lahko torej rečemo, da moralni razvoj ni slep ali naključen, ampak je razvoj nekega živega jedra, ki ima v sebi neko smiselno smer razvoja. In v tej smeri razvoja in ne v neki statični formulaciji, gre iskati tisto nespremenljivo jedro človeške narave in naravnega zakona. Ta smer zagotavlja smisel razvoju in dopušča konstantno obogatitev brez zanikanja prejšnjega. Nikakor ne gre za neko poljubnost oz. relativnost moralnosti, ko priznavamo zgodovinskost naravnega zakona. Seveda pa ni vsaka sprememba nujno evolutivna, razvojna. »Konkretni zgodovinski to je seveda poznal in pozna različne oblike involucij in nazadovanj; vendar to, v kolikor je človek prekršil svojo naravo kot notranji zakon v svojem razvoju.«⁵⁹ Obstajajo pa stopnje v razvoju, preko katerih se ne da iti več nazaj. Torej, mora obstajati nek kriterij, po katerem presojamo, ali gre smer v smeri rasti človečnosti, moralnosti (svoboda, ljubezen ...), ali v smer propadanja: »ta kriterij je zopet človeška narava in naravni zakon preko katerega se izraža; prav na že prehojeni poti lahko človek najde kriterij za razločevanje; poklican je, da nadaljuje pot, ne da jo zanika. Naravni zakon je smer, v kateri se uresničuje nujnost po več človečnosti tistega, ki še ni v polnosti počlovečeno.«⁶⁰

Hermenevtična razlaga

Človek uresničuje svojo posebnost v dialektiki med naravo in svobodo, med naravo in zgodovino: »zaradi svoje svobode je človek sposoben preoblikovati in preseči naravo, vendar pa je ta svoboda določena in ukoreninjena v naravi, ki mu odpira mejo, torej

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

⁶⁰ G. Gatti, *Manuale di teologia morale*, 55. »Ni mogoče tajiti, da človek vedno obstaja v neki posebni kulturi, toda prav tako ni mogoče zanikati, da se človek tudi ne izčrpa v tej vsakokratni kulturi. Sicer pa sam razvoj kultur dokazuje, da obstaja v človeku nekaj, kar presega vse kulture. Ta 'nekaj' je prav človekova narava: prav ta narava je merilo kulture in pogoj za to, da človek ne postane jetnik nobene od svojih kultur, marveč potrjuje svoje osebnostno dostojanstvo s tem, da živi v skladu z globoko resnico svojega bitja.« (VS 53)

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

Človek vedno spoznava naravo znotraj svojega zgodovinskega konteksta. Narava je vedno interpretirana in ovrednotena s strani subjekta, ki se nahaja znotraj določenega kulturnega, religioznega in družbenega okolja. Skupna človeška narava temelji na skupnem moralnem razumu, ki omogoča komunikacijo med ljudmi različnih kultur in različnih zgodovinskih 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.

3.5 RÖMELTOV POGLED NA NARAVNI ZAKON

Izhodišče

Römelto 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.«⁶² Teologija išče izkušnjo konkretnega vsebinskega razumnega reda, ki bi jo postavila nasproti izkušnji globokih konfliktov človeškega življenja, skrajne pogojenosti in tragične nemoči človeške svobode. Gre za izkušnjo, »ki temelji na zaupanju v urejevalno Božjo stvarjenjsko moč in v dar deležnosti človekovega uvida v ta red, ki ga sam Bog daje življenju.«⁶³

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

⁶² J. Römelto, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

⁶³ J. Römelto, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 101.

Römelt spominja, da je naravnopravno mišljenje znotraj teologije povezano z antičnim metafizičnim mišljenjem. »Je moč v tej etični teoriji odkriti izhod iz paradoksnih protislovij sodobnega moralnega iskanja, gre za času primerno integrativno etično hermenevtiko tudi za aporije moderne kompleksne izkušnje resničnosti, ki bi nemočni nemosti moralne govorice danes pred iracionalnimi paradoksi človeškega bivanja spet osvobajajoče dala orientacijski glas?«⁶⁴

Teološka etika ali ideologija?

Römelt je prepričan, da teologija ni naredila prehoda iz aristotelsko-sholastičnega pojmovanja smotrnosti narave k vzročnemu pojmovanju narave, kot jo pozna moderno naravoslovje. Teologija še vedno vztraja pri smotrnostnem mišljenju in s tem povezanim ontološkim pojmovanju abstraktne narave. Manjka neko posredništvo med tem pojmovanjem narave in modernem znanstvenem poznavanju narave. Moralna teologija se premalo zaveda kompleksnosti moderne izkušnje resničnosti. Tako govori Römelt o tem, da moralna teologija meji na »moralno ideologijo«. »Vprašanje kot npr. o cerkveni disciplini, individualne etike, spolne etike, so spodbujena in se jih poskuša rešiti z enostransko naravnopravno racionalnostjo, ki ne ustreza več biološko-medicinskemu, psihološkemu in sociološkemu znanju moderne družbe. Probleme na področju celostnih medosebnih in družbenih odnosov pa se nasprotno komaj kaj vzame v obzir. Vsak najmanjši prekršek na področju liturgično-obrednih obveznosti se razume kot težki greh. Potrebno pa se je potruditi, da bi sploh v svoji problematiki prepoznali izkoriščevalsko držo zgodnjega kapitalizma, kaj šele, da bi proti njej nastopili. Veliko še manjka, da bi izkusili greh kot 'pomanjkanje odgovornosti za okolje in sodobnike in videli krivdno napako spričo nepravičnih škodljivih družbenih struktur in institucij.«⁶⁵

Römelt predlaga *teologijo odgovornosti*, ki upošteva na eni strani zagovarja moralno zahtevo, zaveda pa se kompleksne situacije: »Teološka etika išče danes vsebinsko določitev moralne zahteve, ki se na podlagi teološke razlage izkušnje človekove vesti

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

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

spoprime s kompleksnostjo moderne izkušnje resničnosti.«⁶⁶ Kako torej priti do nekih moralnih trditev znotraj diferencirane družbe, da ne bi zdrsnili v moralni relativizem, po katerem je vse možno in vse enakovredno. Čeprav religiozen človek še ne izkusi preprosto nekega v naprej danega reda stvarnosti, ki bi ga razbremenilo iskanja moralnih norm, pa mu vera vendarle daje smisel, da je tudi v sodobni družbi še mogoče živeti moralno, da obstaja nek red in nek smisel. Obzorje smisla, ki ga daje vera, pomaga sodobnemu človeku tam, kjer pride s svojimi močmi do meja. Izhodišče Römeltove teologije je osebna poklicanost vsakega posameznika s strani Boga. »Krščanska teologija govori o nenadomestljivi odgovornosti posameznika pred Bogom, ki je utemeljena v neponovljivem dostojanstvu vsakega človeškega življenja.«⁶⁷ Identiteto posameznika zaznamujeta tako njegova krhkost kot tudi njegovo dostojanstvo. Z vsem, kar je, je človek poklican, da deluje v svoji neponovljivi zgodovini. Ta zavest enkratne poklicanosti ga zavezuje, da ne deluje poljubno.

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

⁶⁷ J. Römelt, *Vom Sinn moralischer Verantwortung*, 130.

6. poglavje: Vest

LITERATURA:

1. Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Casale Monferrato 2001.
2. Demmer, K., *Seguire le orme di Cristo. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Roma 1995.
3. Glaser, J. W., "Conscience and superego: a key distinction", in: *Theological Studies* 32 (1971) 30-47.
4. Gründel, J. (Hg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990, 99-126.
5. Häring, B., *Svobodni v Kristusu. 1. Temelji v Svetem pismu in izročilu*, Celje 2001.
6. Naud, A., *Il magistero incerto*, Brescia 1990.
7. Römelt, J., *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni*, Roma 2001.
8. Schockenhoff, E., *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg; Basel; Wien 2003.
9. Steiner, Š., *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974.
10. Sullivan, F. A., *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi ²1993.
11. Šuštar, A., *Vest*, Ljubljana 1991.
12. Vidal, M., *Manuale di etica teologica. 1. Morale fondamentale*, Assisi 1994.
13. Zuccaro, C., *Morale fondamentale*, Bologna 1999.

1. Temeljna izkušnja človeka

1.1 MED POGOJENOSTJO IN SVOBODO

Ko govorimo o vesti, mislimo na nekaj specifično človeškega, kar ne pripada nobenemu drugemu živemu bitju. V našem kulturnem kontekstu je vest udomačena beseda, nanjo se večkrat sklicujemo (»napravi po vesti«, »poslušal je svojo vest« ...). Nekateri bolj poudarjajo čuteči vidik vesti: vest je notranji čut. Drugi poudarjajo bolj racionalni vidik: vest kot najgloblji razumski uvid posameznika in zato zadnja norma moralnosti. Vest je torej neka temeljna danost človeka, nekaj univerzalnega, ki pa se izraža znotraj konkretnih zgodovinskih in družbenih razmer, česar pri opredelitvi vesti ne smemo zanemariti. Zato bi bilo neko abstraktno pojmovanje vesti povsem neustrezno; vedno je potrebno upoštevati tudi psihološki, družbeni, verski, zgodovinski ... okvir. Zaradi teh različnih okvirjev, znotraj katerih pojmujeemo vest, prihaja do zelo različnih opredelitev pojma vesti.

Do določene mere je naše življenje in odločanje pogojeno in določeno. Imamo obraz in ime, ki si ga nismo izbrali sami. Živimo v družini, civilizacijskem okolju in zgodovinskem trenutku, ki si jih nismo izbrali sami. Vse to in še marsikaj drugega so danosti, ki predstavljajo okvir našega odločanja in delovanja. Znotraj teh danosti pa obstaja **široko obzorje notranje svobode**, ki omogoča osebno dejavnost. Z njo presegamo svojo določenost in sooblikujemo prostor, v katerem živimo. Gre za dinamičen proces oblikovanja osebnosti. Nanj imajo velik vpliv lastno doživetje samega sebe, družina in prijatelji. Prav tako tudi državni in cerkveni zakoni. Vsakdo izmed nas je včasih postavljen pred težke odločitve, ki hkrati angažirajo človekov razum, čustva, voljo, vrednote, vero – skratka, človeka v celoti.

Tej najgloblji moralni instanci v človekovi notranjosti pravimo vesti. V vesti človek zaveda samega sebe, svoje meje in svoje sposobnosti glede na nujnost odločanja za dobro. Tu se pojavljajo napetosti med tem, kar smo, in med tem, kar bi si želeli biti; med tem, kar želimo, in med tem, kar moramo narediti. Vest je najbolj intimen in najgloblji del vsake osebe, njen resničen notranji obraz. V etičnem smislu je notranje in nevidno središče, kjer se oceni, kaj je prav in kaj je narobe. Spoznanje, da je nekaj dobro, posameznika v vesti zavezuje, da se za to dobro tudi odloči. Ne gre torej za neko teoretično spoznanje o dobrem, ampak za praktično spoznanje, ki človeka zavezuje k delovanju, udeležanju dobrega. Tako je v svoji vesti je vsak človek gospodar samega sebe, v kolikor svoboden zavestno usmerja samega sebe k dobremu.

1.2 RAZLIČNE RAVNI VESTI

S pojmom vesti označujemo temeljno etično izkušnjo človeka, da je človek svoboden in odgovoren, da lahko deluje dobro. Vendar pa se pojem vesti uporablja v različnih kontekstih in izraža različne pomene, zato je okrog tega osnovnega pojma etike večkrat velika zmeda. Mnogi svarijo pred tem, da je sklicevanje na vest dostikrat pribežališče samovoljnih in relativističnih etičnih opredelitev: »Sklicevanje na vest postaja ščit subjektivizmov in osebnih arbitrarnih odločitev, ščit lagodnega, egoističnega in izoliranega življenja ('Druge prav nič ne zanima to, kar počnem; to zadeva samo mojo vest'). Ali postane politično orodje, ki se ne ustavi niti pred

svobodo drugega in jo potepta (prim. zaseg in uničenje tehnoloških produktivnih naprav v imenu človekove odgovornosti npr. do narave, ki bi bila lahko uničena s strani takih naprav). Ali pa se občuti izkušnjo vesti posameznikov kot tisto, ki moti družbeni red in razvoj, kot povsem muhast sentimentalizem manjšinskih skupin (npr. v primeru konflikta med vojaško obveznostjo in tistimi, ki imajo ugovor vesti).«¹

Za pravilno razumevanje vesti bomo najprej na kratko preleteli, kako vest interpretirajo različne humanistične vede. Pojav vesti lahko razčlenimo na več ravni, ki so med seboj povezane.

Raven reflektivnega samozavedanja

To raven bi lahko opredelili kot duhovno središče človeka, kot njegovo najgloblje jedro, kjer se posameznik zaveda samega sebe. V svojem najglobljem jedru se človek zaveda samega sebe in svojega dostojanstva. »V vesti se čuti človek poklican, da popolnoma vzame v roke svoje življenje in ga oblikuje, poklican torej, da deluje svobodno znotraj svoje stvarnosti in stvarnosti, ki ga obdaja. Ko se na ta način svobodno uresničuje, se človek zaveda svojega osebnega dostojanstva in svoje osrednje specifičnosti v odnosu do okolja.«² Človek je torej svoboden v odnosu do zunanjega naravnega sveta kot tudi v odnosu do družbe. Ta vidik *avtonomije* je še posebej izpostavila novoveška misel.

Raven najglobljih psihičnih plasti osebe

Okrog jedra izkušnje vesti kot glasu svobodne in avtonomne osebe se razširja drugi krog, ki povzema najgloblje psihične plasti osebe. Psihološke analize človeka predpostavljajo na eni strani njegovo svobodo in avtonomijo, na drugi strani pa ju relativizirajo. Človekovo psiho sestavlja več plasti. Človek ima v svoji notranjosti določene naravne nagone (po hrani, spolnosti), ki težijo po zadovoljitvi. Poleg teh pa ima človek tudi določene eksistencialne potrebe, kot so npr. potreba po varnosti, delovanju, spoštovanju. Te potrebe pridejo skupaj v duhovnih težnjah, kot npr. v

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

² J. Römelt, *La coscienza*, 14.

hrepenenju po smislu. Oblikovanje smisla življenja ureja različne plasti in različne psihične izkušnje v luči cilja, ki je uresničitev človeške osebe.

Freud (1856-1939) je skušal razlagati človekovo bitje še zelo biološko. Človeka je delil v es (impulzi s strani instinktov), ego (zavedno središče človeka) in super-ego (družbeni in kulturni vpliv na posameznika – normativni jaz, moralni principi), ki se v posamezniku med seboj prepletajo. Freud enači vest z nadjazom. Instanca nadjaza je nadaljevanje in zamenjava starševske instance, za katero je značilen rigiden, omejevalen značaj. Nadjaz torej zamenjuje starše v vlogi nadzornika, voditelja in zastraševalca jaza prav tako, kot so to prej delali starši z otrokom. Nadjaz je izvor stalnega občutka krivde, ki ustvarjajo človeka čedalje bolj nesrečnega.³ Psihologija v svojem razvoju sicer zavzame določeno distanco do svojega očeta Freuda, tako da presegajo zgolj biologistični pogled na človeka (človek kot rezultat nekih instinktivnih procesov). Vest pojmujejo kot notranji izraz dinamik, ki vodijo človeka v njegovi večplastnosti, da bi dosegel neko telesno-duhovno ravnotežje. Na žalost pa dostikrat človek znotraj različnih psiholoških teorij izgleda kot žogica za igranje. Cilj, ki bi moral biti dosežen – zagotovitev človekove svobode in njegovega dostojanstva – dostikrat povsem izgine.⁴

Raven družbene odvisnosti

Mnogi govorijo o močni pogojenosti človekove vesti s strani družbenega okolja. Človek je družbeno bitje. Življenje v družbi omogoča izražanje človekove svobode. Kakšne so torej družbeni vplivi na osebno in svobodno uresničenje človeške osebe?

Tudi v sociologiji so na začetku prevladovali biološko-mehanicistični pogledi na razvoj človeka. Nekateri sociologi (*Durkheim*) v začetku so bili prepričani, da je človekova vest produkt družbene determiniranosti. Danes pa se zavedamo, da se je na eni strani potrebno zavedati družbene odvisnosti, vendar pa človek presega to odvisnost; človek zaradi svoje svobode presega družbeno-kulturne okvirje, ki ga

³ Za razliko med vestjo in nadjazom glej zelo pregleden članek: J. W. Glaser, "Conscience and superego: a key distinction", in: *Theological Studies* 32 (1971) 30-47, .

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

določajo. Dejstvo *ugovora vesti*, ki ga poznamo že iz antike (prim. Antigona), priča ravno o tem, da vest nikoli povsem ne sovпада z družbenimi normami, ampak da se posameznik ravno zaradi glasu vesti lahko dvigne nad družbene zakone. Noben totalitarni sistem ni zmožil utišati vesti in izbrisati človekove svobode, kljub vsem oblikam manipulativnih posegov v območje posameznikove svobode.

Osebno-dialoška raven

Na tej ravni se človek ne zaveda samo samega sebe (kot na prvi ravni), ampak je konstitutivno potopljen v medčloveške vezi in medosebne odnose. Tukaj ne gre za empirični pogled odvisnosti posameznika od družbe, ampak za temeljno dialoško dimenzijo človekove osebe kot take. Nihče ne odkrije sam svoje avtonomije. »Samo v dialoškem srečanju z Ti-jem drugega človeka vzcveti osebna zavest nas samih.«⁵ V odnosu z drugimi ljudmi se oblikuje naša izkušnja vesti. Podlaga vesti je torej konstitutivna interpersonalnost človekove eksistence. Na ta vidik vesti še posebej opozarjajo sodobni personalisti (Buber, Levinas ...).

1.3 ENOVIT POGLED NA VEST: TEOLOŠKI VIDIK

Znotraj teh mnogoterih ravni izkušnje vesti teologija poskuša dati neko enovito sliko. Kako je mogoče povezati različne razlage vesti med seboj in napraviti nek enovit pogled?

Avguštin razume vest, kot najgloblje središče človeka: v njej človek zaobseže svojo lastno eksistenco, želi se razumeti v vseh svojih razsežnostih in se čuti poklicanega, da uresniči samega sebe, odkriva pa se tudi v vsej svoji krhkosti. Čim globlje prodira v svojo notranjost, tem bolj odkriva tudi svojo razklanost. Sam ne uspe povezati v neko zadnjo enoto različne ravni njegovega bitja in njegove izkušnje vesti (osebna avtonomija, psihološka pogojenost, družbena odvisnost, interpersonalna resničnost). Moralni teolog Römelt pravi: »Samo najvišja beseda Boga, klic božjega Ti-ja, da vstopi v zgodovino odrešenja, daje človeku oporno točko, daje mu izkusiti ozdravljenje in enovitost v središčni točki njegovega notranjega razkola. Za Avguština

⁵ J. Römelt, *La coscienza*, 21.

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

Teološki pogled na vest je torej usmerjen v Boga, ki človeku daje možnost svobodnega dojemanja svoje osebnosti znotraj različnih pogojenosti in znotraj konstitutivne medosebnosti. V središču teološkega pojmovanja vesti je Bog, ki svobodno prihaja nasproti človeku. V tej perspektivi se človek v vesti doživlja kot nekdo, ki je absolutno obdarovan s strani nekoga, ki ga absolutno presega. Na antropološki ravni lahko razumemo vest kot klic k avtonomiji, k samouresničenju, k družbeni integraciji ali k podaritvi drugemu; znotraj zgodovine odrešenja pa je vest moč opisati samo kot podarjenost bivanja in poslušnost. V svojem najglobljem jedru človek odgovarja na Božji klic, ki zaobjema vso njegovo eksistenco.

Tako tudi Drugi vatikanski koncil povezuje tako antropološki kot teološki pogled na vest, ko pravi: *»V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam pred svojim Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega.«* (GS 16)

Komentar:

skrito jedro – vest ni neka sposobnost poleg ostalih sposobnosti človeka, ampak zadeva njegovo središče, pravzaprav predstavlja identiteto njegove osebe

svetišče – kaže na dostojanstvo človeške osebe, kjer je človek sam pred Bogom (vpliv protestantske teologije na koncilske očete); znotraj svojega notranjega središča lahko človek vzpostavi odnos z Bogom, človek izkusi samega sebe pred Bogom

⁶ J. Römelt, *La coscienza*, 23-24.

Pri teološki obravnavi vesti seveda ne bomo zanemarili antropoloških vidikov. Vse, kar človek je, je pravzaprav dar in svobodna pobuda Boga, ki želi človeka svobodnega.

2. Svetopisemski poudarki

2.1 PREPLETANJE ANTIČNE IN BIBLIČNE MISLI

Zgodovina nastanka pojma vesti in njegove opredelitve pove, da gre pri tem pojmu za bogato prepletanje grške in biblične misli. Pojem vesti predstavlja v sintezi antične misli in krščanstva pravzaprav neko posebnost. »Kot dejansko zgodovinsko uro rojstva vesti moramo videti proces tiste duhovnozgodovinske osmoze, ki se zgodi v srečanju krščanstva z antično kulturo. Šele v tej obojestranski izmenjavi je bil pojem v svojem današnjem pomenu določen, medtem ko je ravno nasprotno dejstvo, da je nastajajoča teološka misel lahko posegala po izdelanih pojmih kot razum (logos), svet (kosmos), zakon (nomos), narava in svoboda, ki so bili na voljo v sodobni filozofiji. Posebnost, da deluje krščanska vera v miselnem prostoru kot katalizator in v dajanju in sprejemanju z antično kulturo daje pobudo za novo jezikovno tvorjenko, je več kot samo nek leksikografski postranski fenomen. Opozarja na posebno mesto, ki ga pridobi vest kot izraz nove svobode vere in ki, še posebej v pavlinski teologiji, vest opredeljuje kot enega temeljnih pojmov krščanstva.«⁷

Syneidesis

Tako grška beseda *syneidesis* in njena latinska soznačnica *conscientia* izvirno nista del filozofske govorice, ampak ju najdemo le v literaturi. Pojma vesti ne najdemo ne pri Platonu, ne pri Aristotelu, tudi na začetku stoične misli te besede ne najdemo, ko opisujejo moralno izkušnjo človeka. V grščini se je beseda *syneidesis* uporabljala za opis okoliščine, da je nekdo kot očividec postal udeležen pri vedenju nekega dejanja drugega. Glagol *synoida tini ti* pomeni deliti z drugo osebo vedenje o neki stvari na

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

podlagi očitidstva. Gre torej za neko *so-vedenje* o dejanju drugega človeka. Kasneje pa je glagol lahko imel za vsebino vedenja tudi dejanje osebe same (*synoida emauto* – vedenje in soudeležba pri vedenju so povezani v isti osebi). Tako pojmovanje je odprlo pot k človekovi izkušnji samega sebe, k doživljanju sebe kot bitja, ki razmišlja. Znotraj iste osebe se razlikujeta in sta si postavljena nasproti dva jaza. Jaz spoznava in vrednoti samega sebe tako, da vzpostavi neko kritično distanco in objektivira samega sebe z refleksijo o sebi. To vedenje je spremljala tudi neka drža odobravanja ali grajanja. V kolikor s pojmom vesti lahko zavzamemo tudi neko vrednostno sodbo, predpostavlja ta pojem tudi sposobnost za zavzetje distance do samega sebe in s tem do izkušnje nekega razdeljenega jaza, ki je bil ljudem v Homerjevi antiki še tuj. Človek predklasične antike je živel vpet v skupinski etos njegovega rodu. »Misel individualne odgovornosti za svoje življenje in raven dejanske moralnosti ležijo še izven obzorja predklasične družbe.«⁸

Da bi bile sploh možne izkušnje krivde, zmote in odgovornosti mora priti do dveh premikov. Najprej mora biti postavljen pod vprašaj stari red in kulturna samoumevnost njegovih vrednot; drugič pa se mora individuum emancipirati iz njegovih arhaičnih povezav v skupnost in se postaviti na lastne noge. Oba pogoja se izpolnita v procesu proti Sokratu. Sicer Sokrat ne uporablja pojma vesti. Dejstvo pa je, da je bilo njegovo dejanje njegovim sodobnikom nerazumljivo.

Šele v pozni stoi pride do uporabe pojma vesti in tudi njenega pomena znotraj moralnofilozofske misli (Mark Avrelij, Epiktet, Seneka, Cicero). Stoična morala temelji na naravnem moralnem zakonu. Vest tako postane sposobnost človeka, da razločuje med dobrim in zlim, da z razumom spozna naravni zakon. S tem se relativizira družbena odvisnost posameznikovih moralnih odločitev. Posameznik je podvržen naravnemu zakonu – živeti moralni je živeti v skladu z naravo (prim. prejšnje poglavje).

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

2.2 STARA ZAVEZA: SRCE KOT ŽIVA POSTAVA

V Stari zavezi ne najdemo pojma vesti (*syneidesis* najdemo samo v Modr 17,10 – zelo močan vpliv grške miselnosti v biblični svet – in Prid 10,20 – napačen prevod v Septuaginti), vendar imamo že od prvih poglavij Svetega pisma opise fenomena vesti: 1 Mz 3,8 (Adam in Eva); 1 Mz 4,5 (Kajn).

V bibličnem svetu je fenomen vesti vedno pojmovan v svojem dialoškem odnosu do Boga, ki je temelj človekovega življenja. Biblična antropologija je radikalno teonomna.

Beseda, ki označuje najglobljo notranjost človeka, njegovo središče, njegov jaz, je *srce* (»leb«). Srce je temeljni pojem bibličnega pogleda na človeka, najdemo ga 858 krat v Stari zavezi. Ne predstavlja samo središča nekega čustvenega sveta človeka, ampak človekovo notranjost v najširšem smislu (zaobjema tudi racionalno in intelektualno raven človeka). »Srce za bibličnega človeka ni le sedež njegovih telesnih življenjskih funkcij, nek skrit organ v notranjosti telesa, ampak je središče vsega duhovnega življenja, kraj njegovih občutij in čustev, njegovih domnev in sodb, sedež njegove sposobnosti odločanja in njegove moči razsojanja, kratko: najbolj notranje jedro njegovega osebnega bivanja.«⁹

Srce označuje *emotivno* področje človeka. V njem se zbirajo čustva kot bolečina, strah, obup, pogum. Prim. 1 Sam 1,8; Prg 15,13; 17,22.

Označuje tudi *racionalno in intelektualno* sposobnost človeka. Danes to sposobnost pripisujemo možganom. Srce je organ, ki razume (5 Mz 29,3), srce pridobiva uvid in spoznanje (Preg 15,14; 16,23; 18,15) in je sedež za modrost v človeku (modro srce). Salomon prosi Boga za poslušno srce, da bo lahko vladal svojemu ljudstvu in bo razločeval med dobrim in zlim (prim 1 Kr 3,9).

Prav tako pa ima tudi *volitivno* razsežnost. V srcu se človek odloča, ali bo spolnjeval Božje zapovedi ali ne, ali bo poslušal njegov glas ali ne. Je kraj odločitve. Prim 2 Sam 7,3: »Pojdi in stori vse, kar je v tvojem srcu!« pravi prerok Natan kralju Davidu, ko se

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

odloči, da bo zidal Božjo hišo. Srce spodbuja človeka (2 Mz 36,2) in usmerja njegovo delovanje v pravo smer (Ps 119,36; Preg 16,9).

Srce je kraj, kjer je človek v najglobljem *odnosu z Bogom*. Zato je tudi potrebno ljubiti Boga iz svoje globočine, to je s srcem (5 Mz 6,5; 1 Sam 7,3). To pa pomeni je človek živi v pokorščini Božji postavi: »Spoznavaj torej danes in si vtisni v srce: Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! (5 Mz 4,39).«¹⁰ Da bi biblični človek razumel samega sebe in se znal pravilno odločati, se mora postaviti pred Boga, saj v svoji notranjosti spoznava Božjo voljo, ki je vodilo njegovega življenja. Božja navzočnost v človekovem srcu je za človeka konstitutivna.

Sveto pismo poudarja, da Bog poleg izpolnjevanja posameznih predpisov zahteva od človeka predvsem notranjo in celovito predanost. Vse zapovedi in postavo je potrebno interpretirati kot odnos med dvema svobodama v dialogu. Bolj kot pokorščina človeku nekim »objektivnim« normam je izpolnjevanje postave mišljeno v smislu nekega »subjektivnega« odnosa človeka do Boga.¹¹ Medosebni značaj vesti, ki jo razumemo v njenem odnosu do Boga, nam omogoča, da gremo preko nekega statičnega in zaprtega pojmovanja zvestobe in pokorščine ljudstva, v smislu, da je bilo razodetje dano enkrat za vselej in da je mogoče norme aplicirati brez upoštevanja konteksta. »Dejansko ni razodetje nikoli ponovitev niza zapovedi, ampak predvsem vedno nov poziv v medosebni dialog med Bogom in njegovim ljudstvom na podlagi njegove trenutne izkušnje življenja, ki je bila različna od tiste včeraj.«¹² Vest posameznika je odprta in poklicana, da usmeri svojo zgodovino v zvestobi razodetju in v odgovoru na nova zgodovinska obzorja.

Po Babilonskem izgnanstvu kolektivno zavest čedalje bolj zamenjuje osebni odnos vernika z Bogom. Ni več tako pomembna posredništvo izvoljenega ljudstva kot pristen osebni odnos z Bogom, ki ga posameznik gradi v svojem srcu. Ezekiel tako

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

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

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

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

Kaj vam je, da v Izraelovi deželi uporabljate ta pregovor: »Očetje jedo kislo grozdje, zobje otrok pa so skominasti?« Kakor jaz živim, govori Gospod BOG, ne uporabljajte več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje: tako očetova duša kakor sinova duša, moji sta. Duša, ki greši, umre. Sin ne bo nosil očetove krivde in oče ne bo nosil sinove krivde. Pravičnost pravičnega ostane na njem in krivičnost krivičnega ostane na njem. Zato bom vsakega izmed vas, Izraelova hiša, sodil po njegovih potih, govori Gospod BOG. Spreobrnite in odvrnite se od vseh svojih upornosti, da si ne boste nakopavali krivde z njimi! Vrzite od sebe vse upornosti, s katerimi ste se upirali, in si naredite novo srce in novega duha! Zakaj hočete umreti, Izraelova hiša? Saj nimam veselja nad smrtjo tistega, ki mora umreti, govori Gospod BOG. Spreobrnite se torej in boste živeli!

Jeremija govori o »tabli srca« (Jer 17,1), na katero so zapisani Judovi grehi. Preroki vseskozi opozarjajo na nezadostnost samo zunanjega izpolnjevanja predpisov postave, potrebno je, da se človek z vsem srcem, torej z vsem svojim bitjem, obrne k Bogu (Joel 2,12; Jer 3,10). Zavedajo se tudi, da je človek slaboten (Ps 51,19: Moja daritev Bogu je potrtr duh, *potrtega in pobitega srca*, o Bog, ne preziraš.) in da lahko samo Bog popolnoma prenovi človekovo srce (Ps 51,12: *Čisto srce*, o Bog, mi ustvari, stanovitnega duha obnovi v moji notranjosti.). Jeremija oznanja novo zavezo, ki je Božji odgovor na ponavljajoča se prelamljanja zaveze. »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v *njih srce jo bom zapisal*. Jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo.« (Jer 31,33) Že zgoraj omenjeni prerok Ezekiel v času izgnanstva ljudstvo spodbuja: »Dam vam *ново srce* in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam *meseno srce*. Svojega duha denem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih izpolnjevali. Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, in boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog.« (Ezk 36,26-28) Bog torej piše novo zavezo v *srca* ljudi, nič več na kamnite table postave. V svoji notranjosti posameznik odkriva Božjo klic, Božjo voljo.

Odnos z Bogom prinaša v pojmovanje vesti neko dinamiko, ki je bila grškemu svetu tuja. Medtem ko so Grki pojmovali vest kot sposobnost odkritja stalnega reda, da bi se mu prilagodili, so Judje razumeli vest »ne toliko kot ohranjanje stalnega reda, da

bi ga potem ponovili, ampak red iščejo, da bi ga opredelili in napravili.«¹³ Kjer grški filozof usmerja človeka na njegovo etično zavest o sebi, tam moli verni Jud: »Od tebe naj pride sodba o meni; tvoje oči vidijo, kaj je prav.« (Ps 17,2)¹⁴

Pojav vesti, kakor ga opredeljuje Stara zaveza, ni v prvi vrsti usmerjen na presojanje že storjenih dejanj ter tudi ni glas, ki bi človeka svaril pred slabimi dejanji, ampak je predvsem Božji glas v človeku, ki ga nagovarja, spodbuja, vabi k delovanju.

2.3 NOVA ZAVEZA: EVANGELIJI

Nova zaveza nadaljuje tradicijo starozaveznega teocentričnega pojmovanja človeka. Tako najdemo v sinoptikih sklicevanje na srce kot središče človekove notranjosti, pri čemer se poudarja preseganje legalizma. Jezus kritizira farizeje, ki na zunaj izpolnjujejo zapovedi, v srcu pa niso blizu Bogu. Za Jezusa je srce izvir moralnega življenja, dinamično središče, od koder prihajata dobro in zlo

Dejal jim je: »Tako? Tudi vi nimate pameti? Mar ne razumete, da človeka ne more omadeževati nič, kar pride vanj od zunaj, ker ne gre v njegovo srce, ampak v želodec, in se nato izloči v greznico?« S tem je razglasil vse jedi za čiste. In govoril je: »Kar pride iz človeka, to ga omadežuje. Od znotraj namreč, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, nečistovanja, tatvine, umori, prešuštva, pohlepi, hudobije, zvijača, razuzdanost, nevoščljivost, bogokletje, napuh, nespamet. Vse te hudobije prihajajo od znotraj in omadežujejo človeka.« (Mr 7,18-23; prim. Mt 15,1-20).

Svoje učence vabi, da sprejmejo njegovo besedo z odprtim srcem (Lk 8,15), da ljubijo Boga z vsem srcem (Mt 22,37) in odpustijo bratu iz globočine svojega srca (Mt 18,35). Predvsem pa se Jezus predstavi kot izpolnitev obljube, da bo Bog ustvaril novo srce, saj je on sam »krotak in v srcu ponižen« (Mt 11,29), učitelj modrosti, ki obljublja čistim v srcu, da bodo gledali Boga (Mt 5,8).¹⁵

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

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

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

2.4 NOVA ZAVEZA: PAVEL

Pavel uporablja grško besedo *syneidesis*, ki jo prevzame iz pogovornega jezika takratnega grškega sveta, v svojih pismih preko 20 krat z različnimi pomenskimi odtenki: na nekaterih mestih povsem prevzame grško pojmovanje *syneidesis-a*; na mnogih mestih pa mu uspe sinteza med hebrejsko dialoško-teološko tradicijo in helenističnim pojmovanjem človekove notranjosti.¹⁶ S tem je Pavel osnoval jedro za kasnejše krščansko pojmovanje vesti.

Vest kot obče človeški pojav

Pavel vidi v vesti splošen človeški fenomen, ki je lasten vsakemu človeku kot takemu, za vernega pa je kraj njegove odgovornosti pred Bogom. Osrednje mesto, kjer Pavel opredeljuje etično relevanco pojma vesti, je brez dvoma Rim 2,15, o katerem smo letos že kar precej govorili. Tukaj Pavel poudarja, da odrešenje ni namenjeno samo Judom, ampak tudi poganom; da dejstvo, da je nekdo član izvoljenega ljudstva in sliši postavo, še ne zadostuje za opravičenje, ampak da so potrebna dela postave. To pa velja ne samo za Jude, ampak tudi za pogane, ki lahko postavo spoznajo v svoji notranjosti. »Kajti kadar pogani, ki nimajo postave, po naravi izpolnjujejo to, kar velewa postava, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je *delo postave zapisano v njihovih srcih*: o tem pričuje tudi njihova *vest (syneidesis)* in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo« (Rim 2,14-15). Pavel v tem stavku pokaže na povezavo med *vestjo* in tistim, kar je zapisano v *srcih* ljudi. Vest je *instanca* v človeku, ki preverja, ali je delovanje posameznika v skladu s postavo. Pri tem misli Pavel na nenapisani zakon, ki ga je poznala takratna grška miselnost, ta zakon pa Pavel interpretira kot postavo, ki jo je Bog zapisal v srce slehernega človeka.

¹⁶ Prvi, ki naredi sintezo med bibličnim in grškim pogledom na svet in človeka, je judovski filozof Filon Aleksandrijski (30 pr. Kr. – 40 po Kr.) Filon je skušal grške filozofe prepričati, da Bog lahko svobodno posega v dogajanje v tem svetu, da Bog ni Ideja ali Zakon, ampak Oseba. To je bilo za grški način razmišljanja nesprejemljivo, saj bi s tem rušil harmonijo naravnega reda, naravnega zakona, ki je nad vsako posamezno voljo. Filon odgovarja, da če Bog ne more svobodno delovati v svetu, ki ga je ustvaril, potem tudi človek, ki je ustvarjen po njegovi podobi, ni svoboden. Če pa ni svobode, ali potem sploh še lahko govorimo o človekovem dostojanstvu, se sprašuje judovski filozof Filon iz Aleksandrije.

Tako je vest na eni strani obče človeški fenomen, po drugi strani je vest usmerjena k Bogu, saj ni vest sama izvor moralnega spoznanja, ampak je Bog tisti, ki zapisuje svojo postavbo v človekovo notranjost.

Vest in odgovornost za oznanjevanje evangelija

Pavel govori predvsem o »dobri« vesti. O sebi pravi: »Govorim resnico v Kristusu, ne lažem, moja vest mi je priča v Svetem Duhu.« (Rim 9,1) Njegova vest, ki jo Pavel pojmuje kot nekaj, kar je o njega neodvisna priča, kar je v določeni distanci do njega samega, ki ga zavezuje in potrjuje njegovo zahtevo: pričanje vesti potrjuje resnico njegovega apostolskega poslanstva. Pavel se sklicuje na svojo vest ne samo takrat, ko išče teološko utemeljitev njegovega delovanja (poslanstvo k poganom), ampak tudi takrat, ko potrjuje svoj status apostola.

»Naš ponos je pričevanje naše vesti, in sicer: v svetu in še posebno pri vas smo živeli v preprostosti in Božji iskrenosti, torej ne v meseni modrosti, ampak v Božji milosti.« (2 Kor 1,12)

»Ker torej vemo, kaj je strah Gospodov, skušamo ljudi prepričevati, za Boga pa smo razvidni in upamo, da smo razvidni tudi za vašo vest.« (2 Kor 5,11)

Pavel kliče v pričevanje svojo vest, ko oznanja evangelij. Pri oznanjevanju ga vodi odgovornost za njegovo poslanstvo, ki jo ima pred Bogom in pred ljudmi. Gre za brezpogojno nalogo, ki jo mora izvršiti, za nek notranji imperativ, ki ga vodi pri njegovem delu. V pastoralnih pismih pride tak pogled še bolj do izraza. Cilj krščanskega poučevanja je »ljubezen, ki izvira iz čistega srca, *dobre vesti* in iskrene vere« (1 Tim 1,5). Sodelavci apostola naj prevzamejo nase boj za evangelij tako, da ohranijo »vero in *dobro vest*« (1 Tim 1,19). Schockenhoff zaključuje pomen Pavlovih spodbud za današnji čas: »Biti kristjan pomeni ravno v času, ko vera postaja nekaj vsakdanjega, da z zaupanjem iščemo skladnost med vero in dejanji, med govorjenjem in delovanjem, ki se izpričuje v dobri vesti.«¹⁷ Delovati po vesti torej ne pomeni samo delovati dobronamerno, samo z nekim notranjim mirom, ampak predvsem v odgovornosti za življenje po evangeliju.

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

Vest in eshatološka sodba Boga

Največja posebnost Pavlovega pojmovanja vesti v primerjavi z grškim pojmovanjem je povezava med vestjo in vero. Kot obče človeška instanca, ki presoja človekovo delovanje, je vest za kristjana hkrati tudi kraj, kjer se vernik zaveda svoje odgovornosti pred Bogom. »*Syneidesis* ni neposredno razlagalka Božje volje in direkten interpret postave.«¹⁸ Vest izpričuje brezpogojnost moralne zahteve, v ozadju katere kristjan vidi klic presežnega Boga. Vest torej še ni sama po sebi neka absolutna in nezmotljiva instanca sredi zmotljivosti človeške eksistence. Vest je podvržena eshatološki Božji sodbi. Pavel je prepričan, da ga vest opravičuje pred očmi ljudmi, vendar je njegova gotovost omejena z končno sodbo Boga, ki ga še čaka. Tako pravi: »Ne zavedam se sicer nobene krivde. Vendar zato še nisem opravičen. Sod mi namreč Gospod.« (1 Kor 4,4) Zavest, da je eshatološka sodba še pred njim, relativizira Pavlovo zaverovanost v sodbo njegove vesti. Sam pravi, da se bo vse »pokazalo na dan, ko bo Bog v skladu z mojim evangelijem po Jezusu Kristusu sodil temu, kar se skriva v ljudeh.« (Rim 2,16).

Pavel v vesti ne vidi individualnega deleža pri Božjem Duhu kot npr. Seneka, ki govori, da biva v človeku Božji duh, ki je varuh in opazovalec vseh naših napak in odlik. »V vsakem posameznem človeku biva Bog« (Epistola 41,1.2)¹⁹. Za razliko od panteističnega pojmovanja pri Seneki, kjer je vest del Božjega Duha in zato ni več nobenega sodnika zunaj vesti, pa Pavel govori o eshatološki sodbi ter tako ločuje med človekovo vestjo in opravičujočo sodbo Boga. Pavel podvrže sodbo vesti končni Božji sodbi.

Vest kot predstavnik Boga pred človekom

V teološkem oziru je vest torej na nek način predstavnik Boga pred človekom, ki daje človeku njegovo zadnjo identiteto, ki je sam sebi ni sposoben dati. Vendar tega ne

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

¹⁹ »Bog ti je blizu, on je s teboj, on je v tebi. Trdim, Lucilij: sveti duh prebiva v nas (sacer intra nos spiritus sedet), čuvaj in spazovalec vseh naših napak in odlik. Kakor mi ravnamo z njim, tako ravna on z nami. Pred vsem pa: brez Boga ni nihče popoln človek.« (Seneca)

gre razumeti tako, kot da vest neposredno spoznava Božjo voljo in prevzema vlogo nenapisanega Božjega zakona, saj je sodba vesti podvržena končni eshatološki sodbi (prim. Rim 2,14-16). V vesti gre tako za prepletanje odgovornosti do sebe, do bližnjih in do Boga.

Ko Pavel govori o pokorščini državni oblasti, ta pokorščina vsebuje tudi pokorščino do Boga. Kristjan naj tudi v političnem delovanju ne bo izpostavljen pritiskom in prisili, ampak naj deluje iz prepričanja. »Zato se je treba pokoravati, in sicer ne samo zaradi jeze, marveč tudi zaradi vesti.« (Rim 13,5) Zavest odgovornosti pred Bogom določa delovanje kristjana na vseh življenjskih področjih.

Konflikti vesti znotraj krščanskih skupnosti: prepir o mesu darovanih živali

Prepletenost verskega spoznanja, zavesti odgovornosti in vesti pride do izraza v konkretnem konfliktu znotraj korintske skupnosti. Oblikujeta se dve struji: prva je prepričana, podobno kot Pavel, da maliki ne obstajajo in zato nimajo problemov s tem, da se udeležujejo gostij, kjer uživajo meso darovanih živali. Drugi pa, verjetno predvsem spreobrnjeni pogani, verjamejo, da bi uživanje mesa darovanih živali predstavljalo neke vrste malikovanje, kar bi bilo v nasprotju z vero. Vprašanje je torej, ali lahko kristjani, ki so prišli do spoznanja pravega Boga, uživajo meso darovanih živali? Pavel odgovarja:

»Glede malikom žrtvovanega mesa – vemo, da imamo vsi spoznanje. ... Glede jedil, ki se žrtvujejo malikom, vemo tole: v svetu ni nobenega malika in nobenega boga ni razen enega. Če pa tako imenovani bogovi na nebu ali na zemlji obstajajo – in res obstaja veliko bogov in gospodov – je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse, mi pa zanj, in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem. Vendar tega spoznanja nimajo vsi. Nekateri so namreč še zmeraj navezani na malike pa jedo meso žrtve kot zares malikom žrtvovano. In tako omadežujejo svojo vest, ki je pač slabotna. Toda Bogu nas ne bo približala jed. Če namreč ne jemo, nismo nič slabši, in če jemo, nismo nič boljši. Pazite pa, da ta vaša svoboda ne bo v spotiko slabotnim! Če namreč kdo opazi tebe, ki imaš spoznanje, kako sedi v malikovalnici za mizo, ali ne bo njegova vest spodbujena, da bo jedel, kar je žrtvovano malikom, ker je pač slaboten? Tako bo zaradi tvojega spoznanja propadel slabotni brat, ki je zanj Kristus umrl. Če tako grešite proti bratom in s tem zadajate rane njihovi slabotni vesti, grešite proti Kristusu. Zato pa: če jed pohujšuje mojega brata, nikoli več ne bom jedel mesa, da ne bi pohujšal svojega brata.« (1 Kor 8,1.4-13; prim. 1 Kor 10,14-33)

Uživanje mesa darovanih živali samo po sebi ne nasprotuje veri v enega Boga, vendar pa se Pavel zaveda, da je vest nekaterih še »slabotna«, da so nekateri še vedno navezani na malikovalske navade, kljub temu da so sprejeli krst. Še vedno so preslabotni, da bi se lahko v vseh posameznih primerih vsakdanjega življenja odločili za pravo pot. Če namreč ti jedo meso darovanih živali ali vidijo jesti svoje brate, ga jedo še vedno v prepričanju, da uživajo darovano meso – torej malikujejo. Tako zaradi zmotnih predpostavk omadežujejo svojo vest in se spotikajo ob obnašanje ostalih članov skupnosti. Ker vera še ni razsvetlila vsega njihovega spoznanja, je njihova vest še slabotna. Tisti, ki imajo »močno« vest, imajo osvobajajoče spoznanje evangelija. Zato so odgovorni za svoje sobrate, ki so še slabotni, da jih s svojimi dejanji ne škandalizirajo.

Ko Pavel govori o »slabotni« vesti, ne misli na slabo vest ali na zmotno vest ali na vest, ki dvomi. Pravzaprav je v tem konkretnem primeru pri vernikih premalo razvito predhodno spoznanje vere. »Ne zaradi napačnega delovanja vesti kot take, ampak ker izhaja iz nekega pomanjkljivega verskega spoznanja in iz napačne zavesti o Bogu, pride slabotna vest do njene napačne sodbe.«²⁰ Da bi to popravili, je potrebno oznanilo evangelija, svobode, ki jo prinaša Kristus. Pavel ne obsoja »slabotnih«, ampak predvsem vabi »močne«, da prevzamejo odgovornost in skrb za »slabotne« v skupnosti. Predvsem gre apostolu za pastoralna navodila, s katerimi želi pomiriti konflikt v Korintu.

Pavel na eni strani visoko ceni svobodo, ki je neprecenljiv dar njihove vere, h kateri bi rad pripeljal vse vernike. Ne odpove se resnici, da lahko verniki jedo meso darovanih živali. Močnim ne naroča samo dolžnosti, da so obzirni do slabotnih, ampak tudi odgovornost, da svobodo, ki so jo prejeli od Kristusa tudi ohranijo, kajti »le čemu bi druga vest sodila o moji svobodi« (1 Kor 10,29). Močni se ne smejo zaradi ljubega miru v skupnosti odpovedati svobodi.

Vendar pa bi bila svoboda kakor tudi spoznanje prazna, če ne bi bila izraz *ljubezni do drugega* (prim. Rim 14,8-9.15; 1 Kor 10,31). Pavel ne zagovarja nekega individualističnega in egoističnega pojmovanja svobode. »Nasprotno, obzirnost do

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

slabotnega je lahko, če se le-ta zgodi iz ljubezni, izraz svobode, ki se prav v tem izkaže kot močna. Kakorkoli se že posamezni kristjan, pa naj ima močno ali slabotno vest, obnaša, na koncu je pomembno samo to, da se zgodi iz ljubezni in v Božjo slavo: 'Najsi torej jeste ali pijete ali delate kaj drugega, vse delajte v Božjo slavo.' (1 Kor 10,31)²¹ Ljubezen je torej kriterij za presojo, če je primerno ali ne uveljaviti pravico, da se ravnam po svoji vesti. Ne gre za to, da bi postavili pod vprašaj resnico, ampak da v konkretnih primerih presodimo, kaj je ustrezno tudi za naše bližnje. »V tem smislu osebi ni potrebno spremeniti svoje sodbe vesti, ampak svoje obnašanje, ker se njegova lastna pravica, da sledi svoji vesti v luči ljubezni spremeni v dolžnost spoštovati bratovo slabost: 'Zato pa: če jed pohujšuje mojega brata, nikoli več ne bom jedel mesa, da ne bi pohujšal svojega brata' (1 Kor 8,13).«²² V tem konkretnem primeru »močni« niso dolžni jesti mesa: lahko ga jedo, lahko pa ne – zato je dolžnost iz ljubezni, da ne pohujšajo svojih bratov. Seveda, v primeru, da bi šlo za moralno dolžnost, sklicevanje na ljubezen ne bi mogla opravičiti opustitev nekega dejanja.

3. Zgodovina krščanske teologije

3.1 AVGUŠTIN: *COSCIENTIA* KOT *VOX DEI*

Neoplatonska misel, iz katere izhaja Avguštin, vidi v vesti (*conscientia*) kraj spoznanja narave in predvsem vprašanja o naravnem cilju človeka. Za Avguština je *conscientia* predvsem kraj, kjer je človek neposredno in duhovno prepuščen samemu sebi (*gnoti seauton* – podobno je učila tudi stoa), istočasno pa je to kraj srečanja z Bogom. Vendar ne v nekem panteističnem smislu, po katerem bi bila vest božanska iskra v človeku, »ampak v smislu bibličnega srečanja z Bogom kot ti s tujem«²³. Avguštin prevzame stoično izhodišče »spoznaj samega sebe« (orakelj v delfskem preročišču) in mu da krščanski pomen:

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

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

²³ J. Römelt, *La coscienza*, 54.

Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. (De vera religione 39,72)

Avguštin vabi, da se človek vrne v svojo notranjost, kajti v notranjosti prebiva resnica. Stoična misel doživi korenito spremembo, saj Avguštin pojmuje naravo kot nekaj spreminjajočega, medtem ko je bila za stoike narava nekaj zadnjega, nespremenljivega.

Ko človek pogleda vase, se njegova izkušnja samega sebe spremeni – tako Avguštin – v srečanje z bibličnim Bogom, z njegovo besedo, ki daje človeku identiteto in trdnost. Brez tega temeljnega odnosa s presežnim Bogom človekova vest izgubi svojo gotovost. Človek v svoji notranjosti odkriva svojo krhkost, vendar pa ga pot v notranjost odpira k Bogu. »Starozavezni 'Poslušaj, Izrael' in dolga vrsta bibličnega izročila, ki govori o bližini Božje besede v srcu pravičnega, vstopata poleg grškega 'Spoznav samega sebe'. V tej polarnosti leži karakteristika avguštinskega pojmovanja vesti: Ker odkrivam Boga v najgloblji notranjosti samega sebe, sem samemu sebi tam najbližji, kjer sem Bogu najbližji: ker je on *interior intimo meo* (notranjost moje intime) prisoten, vidim samega sebe najbolj jasno, ko se odprem njegovemu pogledu.«²⁴ Ko se torej Avguštin odpira Bogu, je spet na novo postavljen pred samega sebe. Bog ve za skrivnosti človekove srca, je človeku tako blizu, da Avguštin celo enači besede »v notranjosti« in »pred Bogom«: *Coscienza tua coram Deo est* – Tvoja notranjost je pred Bogom. Pred Bogom je človek poklican k samemu sebi. V notranjosti pa Bog človeka kliče k sebi – človek ima trden temelj samo, če se v svoji notranjosti obrača k Bogu. V vesti se torej srečata Božji klic in človekov odgovor. V tem smislu Avguštin pojmuje vest kot »Božji glas« v človeku. Ne gre torej za neko heteronomijo, saj Avguštin vseskozi poudarja brezpogojno vrednost človekovega samozavedanja. Bog je so-poznavalec skrivnosti človekovega srca. Ko govori Avguštin o »Božjem glasu« v vesti, je prepričan, da Bog govori vsakemu človeku. »Božji glas resnice, ki ga človek sliši v svoji vesti, mu ne daje samo občih vsebin moralnega

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

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

Avguštin torej vidi v vesti izvirno etično izkušnjo (avtonomija) in istočasno dialoško izkušnjo človekovega odnosa z Bogom. Vest je osebna instanca človekove notranjosti, v katero nima dostopa noben drug človek in je zato tudi nihče ne mora presoјati. Samo Bog pozna, kaj je v človekovi vesti (*qui conscientiae solus inspector est*).

Razlaganje vesti kot Božjega glasu nosi v sebi versko izkušnjo notranjega srečanja z Bogom in odgovarja krščanskemu pojmovanju etike kot odgovoru na Božji klic. Vendar pa se tako pojmovanje vesti znajde nemočno, kadar govorimo o dvomu vesti ali o zmotni vesti, o razločevanju – torej v primerih, ko Božja volja ni sama po sebi razvidna. Razlaganje vesti kot Božjega glasu lahko vodi v številne aporije.

3.2 TOMAŽ AKVINSKI: *SYNTERESIS IN CONSCIENTIA*

Zgodovinski okvir: Bernard in Abelard

Na začetku srednjega veka srečamo dve osebi, ki zaznamujeta razpravo o vesti: sv. Bernard (1090-1153) in Abelard (1079-1142).²⁶ Bernard, ki izhaja iz mistične teologije Svetega pisma in cerkvenih očetov, vidi v vesti naravni prostor dialoga med človekom in Bogom in kraj, kjer je Bog blizu duši vernika in je na mističen način združen z njo. Za to mistično združitve mora biti duša čista vseh grehov in zmot, sicer ne bi bila združljiva z Božjo svetostjo. Na vprašanje, ki ga Bernardu postavijo menihi iz Chartresa, če je mogoče imeti dejanje za dobro na podlagi dobre vere subjekta, čeprav bi bilo dejanje v sebi slabo, je Bernard odgovoril negativno. Čeprav bi bilo dejanje narejeno v dobri veri manj težko kot tisto, narejeno z zlobo, pa to ne spremeni moralne kvalifikacije, po kateri je dejanje grešno. Vest je torej resnična samo, kadar je v skladu z objektivno voljo Boga, do katere je mogoče priti samo preko mistične združitve.

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

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

Abelard ni mogel sprejeti take rešitve. Prepričan je, da ni mogoče pripisati odgovornosti oz. krivde tistemu, ki greši iz nevednosti, saj v takem primeru manjka bistveni element za to, da označimo neko dejanje za grešno: namen, da ga storimo. Abelardova misel predstavlja obrat v zahodni misli. Abelarda lahko imenujemo zgodnjega predhodnika moderne misli, saj s tem, ko postavi v središče subjektivni zorni kot, prvič postavi pod vprašaj spoštovanje srednjeveške religiozne ureditve. Abelard je prepričan, da je vsako dejanje, ki je narejeno proti lastni vesti, greh. To utemeljuje s tem, da Bog ne gleda na zunanje dejanje, ampak na notranje, ne na to *kaj*, ampak samo na to, *kako*, torej na notranje prepričanje, s katerim nekaj storimo. Samo to in vse to, kar naredimo proti vesti, je greh (*non est peccatum nisi contra conscientiam*).²⁷ Tako napačno obnašanje poganov ali pa nevednih otrok za Abelarda ni greh v pravem pomenu besede, saj se le-ti tega ne zavedajo, ne delajo v smislu zavestnega žaljenja Boga. Veliko provokacijo je Abelard zbudil s tezo, da so celo Jezusovi mučitelji in Štefanovi preganjalci brez greha, saj so delali po svoji vesti. Še več, dejansko bi grešili, če Gospoda in njegovega učenca ne bi ubili, saj bi delali proti svoji vesti. *Bernard iz Clairvauxa* je dosegel, da je sinoda v Sensu obsodila 19 tez, ki pa jih kot take ni moč najti v Abelardovih spisih. Kljub obsodbam je Abelardovo prepričanje v mnogočem bistveno zaznamovalo nadaljnjo zahodno misel.

Tomaž Akvinski predstavlja kompromis med objektivno in subjektivno mislijo. Edino zavezujoča je objektivna resnica, vendar mora posameznik v posameznem primeru upoštevati svojo vest. Tomaž želi torej obvarovati tako moralno objektivnost kot tudi dostojanstvo vesti.

Synteresis in conscientia

Že srednjeveške Sentence razlikujejo med *synteresis*²⁸ kot izvorno vestjo in *conscientia* kot konkretno sodbo vesti.

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

²⁸ Napaka pri prepisu Hieronimovega komentarja knjige preroka Ezekiela – namesto *syneidesis* prepisovalec v 12. stoletju zapiše *synderesis* (= ohraniti).

Tomaž jasno razlikuje med dvema ravnema vesti, ki pa ju ni mogoče med seboj ločiti: temeljno raven (*synteresis* – STh I, q. 79, a. 12), ki označuje *izvorno vest* ali *pravest*, ki predstavlja »naravno« danost vsakega človeka, ki mu narekuje, naj dela dobro in se izogiblje zlega. Gre torej za občo *intuicijo* prvih principov moralnosti; ta intuicija je univerzalna, lastna torej vsakemu človeku, ne glede na njegovo nazorsko prepričanje. To vest imajo tudi tisti ljudje, ki ne poznajo razodete Božje postave; odkrivajo jo preko svoje življenjske izkušnje.²⁹ Vest predstavlja jedro naših konkretnih moralnih izkušenj. *Synteresis* je navzoča v človeku tudi po izvirnem grehu.

Druga raven, ki izhaja iz predhodne, pa je vest v pravem pomenu besede (*conscientia* – STh I, q. 79, a. 13)³⁰, ki ima vlogo konkretne moralne sodbe: v *conscientii* si v konkretni moralni odločitvi uresničuje *synteresis*. V konkretni situaciji me vest (*situacijska vest*) zavezuje, da delujem na določen način. Gre za dejavnost, s katero človek kot celotna oseba razsoja o moralnosti konkretnega dejanja. Vest je torej aplikativna instanca (*applicatio notitiae ad actum*) in kot taka je podvržena tudi zmotam in napačnim sodbam.

Tomaž pri tem jasno poudarja, da ne obstaja neka direktna aplikacija vesti (*synteresis*) v določeni situaciji, ampak je potrebno posredništvo praktičnega razuma (razuma, ki se zaveda svoje svobode in odgovornosti). Sam Tomaž pravi: »Kar vodi k našemu življenjskemu cilju, nam ni določeno po naravi, ampak moramo to poiskati s pomočjo razuma.« (Ethicorum 6,1). Seveda s tem Tomaž ne zagovarja popolne avtonomije razuma, poljubnega gospodovanja razuma nad naravnimi danostmi, vsekakor pa ne pristaja na zgolj deduktivni vlogi praktičnega razuma.³¹

²⁹ »Synteresis je v jedru človeške osebe bitno povezana z naravnim moralnim zakonom, ki ga je Bog vtisnil v človeško naravo. Synteresis je pravzaprav klic naravnega zakona v posameznem človeku k poslednjemu smotru, k Bogu.« (Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu. (skripta)*, Ljubljana 1974, 88)

³⁰ 2 Sent 24, 2,4: Conscientia vero nominat applicationem anadam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam.

³¹ Poglejmo si en konkretni primer, ki ga navaja Vidal (prim.M. Vidal, *Manuale di etica teologica. 1. Morale fondamentale*, Assisi 1994, 550-551) kot povzetek tomističnega (intelektualističnega) pogleda na vest. Ne gre za Tomaža Akvinskega, ampak za model, ki ga razvijajo tomisti, ki so proces vesti razlagali kot nekakšen silogizem. Sodba vesti se kaže kot zaključek nekega logičnega postopka:

Za razliko od avguštinskega pojmovanja Tomaž v vesti ne vidi več organa, ki neposredno spoznava Božjo voljo. Intuitivno dojemanje moralne resnice omeji na prve principe. Sodba vesti v ožjem smislu se za Tomaža nanaša na vsebinsko bogastvo konkretnega, ki ga določa praktični razum pod vodstvom preudarnosti. »Vest je torej notranja razsežnost praktičnega razuma, njegova zadnja zavezujoča instanca, v kateri podvrže njegovi sodbi posamezna dejanja moralnega delovanja.«³² Kadar gre za neko prihodnje dejanje (*predhodna vest*) gre za neko svetujočo ali odsvetujočo sodbo vesti; ko gre za preteklo dejanje (*sledeča vest*) pa Tomaž govori o odobravajočem ali obtožujočem glasu vesti.

V primerjavi z Avguštinom Tomaž razume vest kot avtonomno dejavnost individualnega človeškega razuma.³³ Pri Tomaževi misli je opaziti vpliv Aristotelske misli, ki obrne v 12. stoletju v teologiji pogled bolj v konkretno. Do tedaj prevladujoča neoplatonska smer, ki je imela glavnega predstavnika v Avguštinu, je bila usmerjena predvsem v presežno in nekako zavračala ta svet. Tomaž združi Aristotelsko misel s temeljno krščansko resnico, da je svet Božje stvarstvo ter da je svet dober. Prav tako zagovarja, da je človekovo spoznanje avtonomno dejanje, ki ga spodbudi konkretna izkušnja (nasproti platonskemu idealizmu!); nauk torej, ki razume človekovo

Prvi princip naravnega razuma: izogibaj se zlega

Predmet moralnega spoznanja: kraja je zlo

Sklep moralnega spoznanja: torej, potrebno se je izogibati kraje

Predmet kazuistike: to dejanje je kraja

Splošni sklep: torej se je potrebno izogniti tega dejanja

Sodba vesti: torej, jaz se moram izogniti tega dejanja

Poglejmo še mesto vesti znotraj intelektualnih sposobnosti človeka:

Synteresis: sposobnost prvih principov v praktičnem redu

Moralno spoznanje: sposobnost spekulativne inteligence: univerzalni principi človeškega delovanja

Kazuistika: posebna spekulativna sodba

Razumnost: praktična sodba, ki se nanaša na dejanje

Vest: osebna spekulativna sodba

Gre za neko apersonalno vizijo vesti – Danes se bolj govori o personalističnem pogledu na vest. V vesti se posameznik odloča ne samo, ali je neko dejanje pravilno (v skladu z objektivnim razumom), ampak tudi ali je tako, da gradi njega kot subjekt delovanja, torej ali je v skladu tudi z ohranitvijo (=synderesis) njega samega (osebne identitete človeka). V tem smislu razlaga vest tudi Tomaž Akvinski (prim. E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 104-108).

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

³³ J. Römelt, *La coscienza*, 57.

spoznanje kot konkretno in aktivno dejanje, posredovano preko čutov, vedno individualno.³⁴ Človekovo spoznanje torej ni preprosto prostor intuicije naravnega zakona, ampak po Tomažu človek aktivno participira pri objektivnemu redu preko svojega praktičnega razuma. Posameznik torej odkrije in interpretira v sebi naravni zakon. Človek torej ne sprejema naravnega zakona samo na pasiven način, da bi ga potem naslednji trenutek udejanjil, ampak je on sam »vir aktivne interpretacije stvarnosti, avtentični interpret, katerega konkretno spoznanje odnosa z Bogom samo razkriva smisel naravnega zakona«³⁵.

Vest je za Tomaža torej najgloblji glas človeka samega, preko katerega človek dojema samega sebe, izraža samega sebe in presoja svoja dejanja (kraj refleksivnega samozavedanja). Vest ima brezpogojno vrednost, kar Tomaž še posebej poudari pri vprašanju t.i. *zmotne vesti*. »Vsakdo, ki ne sledi svoji vesti, stori greh«³⁶. To velja tudi takrat, ko je sodba vesti objektivno gledana zmotna. Razlog za tako pojmovanje je pri Tomažu utemeljen v Bogu: »Conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini; non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur; sed hac ratione, quia a Deo praeceptum est.« (2 Sent. d. 39, q. 3, a. 3, ad 3)

Tomaž seveda vesti ne pojmuje kot neko popolno avtonomijo človeka, kot jo potem razlaga moderna (npr. Kant). Vest ne zavezuje, ker bi bila sama sebi merilo, ampak ker je kraj, kjer človek spoznava Božjo voljo. Temelj zapovedi je božja postava, ki je človeku naložena v njegovi vesti.

Prehod v novi vek zaznamuje izkušnja človeka kot svobodnega bitja, ki lahko povsem svobodno razpolaga s seboj in s svetom okrog njega. Človek doživlja sebe kot središče vesolja (antropocentrizem). V tem smislu postane raven refleksivnega samozavedanja središče izkušnje vesti (avtonomija). Vest tako postane kraj, kjer se človek sreča s samim seboj, kjer posameznik dobi zagotovilo, da je svoboden, da je

³⁴ J. Römelt, *La coscienza*, 58.

³⁵ J. Römelt, *La coscienza*, 60.

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

sposoben integracije vseh zunanjih vplivov. »Če se je antični človek prizadeval za harmonijo z naravo, če si je biblični človek prizadeval za harmonijo z Bogom, potem si moderni človek prizadeva za harmonijo s samim seboj.«³⁷

Vprašanje zmotne vesti

Videli smo, da Tomaž zagovarja, da ima tudi zmotna vest svoje dostojanstvo in da je posameznik dolžan slediti tudi objektivno gledano zmotno vest. Pri tem pa se nam pojavljajo naslednja vprašanja: Lahko vsako osebno prepričanje človeka jemljemo kot neko zavezanost v vesti? Kako presoјamo prepričanje terorista, ki se razstreli za neko sveto stvar, prepričan, da je naredil nekaj dobrega? Lahko torej spoštujemo ljudi, ki zase pravijo, da izpolnjujejo to, kar jim notranje narekuje vest, kršijo pa neka splošne družbene norme?

Glede vsebinske opredelitve, kaj je dobro in kaj je slabo, se vest lahko moti. Ni se mogoče popolnoma zanesti na sodbo vesti. Vendar, v kolikor se posameznik po svojih močeh potruđi, da pošteno spozna resnično in pravilno ter svoje zmote ne spozna, je spoznanje v vesti zanj obvezujoče. Zato ni mogoče nikogar prisiliti, da bi deloval proti svoji lastni vesti. V zahodni civilizaciji se je oblikovala temeljna pravica do *svobode vesti*.

Vzemimo primer transfuzije krvi pri otrocih, katerih starši so pripadniki Jehovih prič. Nauk te verske skupnosti prepoveduje transfuzijo, saj je na ta način ogroženo odrešenje duše. Starši ne dovolijo transfuzije zaradi notranjega prepričanja, ker so v vesti prepričani, da je to za otroka najboljše. Verjamejo, da so samo na ta način pokorni Božji volji. Seveda se lahko vprašamo, če Bog zares želi smrt otroka, ali ne želi njegove rešitve. Ta primer pa nam vsekakor lahko pokaže, kaj pomeni, če sledimo prepričanju, ki je po mnenju večine ljudi zmotno in kakšne dramatične posledice ima lahko upoštevanje posameznikove vesti. Glede posameznih konkretnih vsebin se torej lahko vest moti, ni nezmotljiva. Vest torej ni zmotljiva v kategoričnem zapovedovanju (*synteresis*), ampak v materialni vsebini (*conscientia*).

³⁷ J. Römelt, *La coscienza*, 65.

Tradicionalna moralna teologija govori o nujnosti upoštevanja tudi zmotne vesti, vendar le kadar gre za **nepremagljivo zmotno vest**. Kadar človek ni osebno kriv, da ima napačno izoblikovano vest, takrat vest ne izgubi svojega dostojanstva. Drugi vatikanski koncil pravi: »*Neredko se zgodi, da se vest zaradi nepremagljive nevednosti moti, ne da bi s tem izgubila svoje dostojanstvo. Tega pa ni mogoče reči, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi*« (GS 16). Nepremagljivo zmotna vest je torej tisti, ki z notranjo gotovostjo trdi, da je neko dejanje *dobro*, čeprav velja objektivno gledano za *napačno*.

Če se nekdo ne zaveda, da je neko dejanje napačno, in ga v dobri veri stori, potem je deloval moralno. Jezus sam pravi v Janezovem evangeliju: »Če bi bili slepi, bi ne imeli greha.« (Jn 9,41) Pavel obsoja dejanje, ki ni storjeno iz prepričanja: »Vem in sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič samo na sebi nečisto; a če kdo misli, da je kaj nečisto, je zanj nečisto.« (Rim 14,14)

Slovenski moralni teolog Steiner, navezujoč se na Tomaža Akvinskega, pravi: »Nepremagljivo zmotna vest je le *prehodna norma delovanja* («norma per accidens»). Ne more biti absolutna norma, ker se moti glede materialne moralnosti. Je pa norma, ker prav sodi z ozirom na formalno, subjektivno moralnost. Kdor ima nepremagljivo zmotno vest, se mora potruditi, kolikor more, da jo *odpravi*.«³⁸

Kadar pride do zmotne sodbe vesti zaradi lastnega ugodja, lenobe, pomanjkljivega truda za dosego moralnega pravilnega, potem take tako prepričanje ni kot nepremagljivo zmotna vest, ampak kot **premagljiva zmotna vest**. »*Premagljiva zmotna* (vincibiliter erroneum) je tista sodba, ki jo napravi vest z *zavestnim strahom*, da bi sodba mogla biti zmotna, ker delujoča oseba ve, da ni storila vsega, kar je potrebno za oblikovanje prave sodbe. ... Kdor pametno sumi, da bi mogla biti njegova sodba premagljivo zmotna, *mora storiti, kar je mogoče, da se zmote reši*.«³⁹ Takšna

³⁸ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 96.

³⁹ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 94.

sodba vesti ni absolutno zavezujoča. V takem primeru gre bolj za osebno prepričanje kot za sodbo vesti.

Tomaž Akvinski zelo poudarja, da je tudi zmotna vest norma za moralno delovanje. Vendar pa to ne pomeni, da je vsako sledenje svoji vesti nujno brez greha. Razlogi za zmotno sodbo vesti so lahko: a) v napačni presoji dejstev, okoliščin (*ignorantia facti*), ali pa b) v zmotnem presojanju vrednot oz. norm. Glede prvega razloga Tomaž vztraja, da kdor ni imel jasnega spoznanja glede dejstev, je brez greha, četudi je storil objektivno gledano napačno dejanje, ko je sledil glasu lastne vesti. Manj razumevajoč pa je do tistih, ki so prišli do zmotne sodbe zaradi neupoštevanja temeljnih etičnih norm. Tomaž daje primer tragičnega primera lovca, ki kljub vsem previdnostnim ukrepom, po nesreči ubije svojega očeta. Gotovo ne gre za zmoto na ravni vrednostne sodbe, torej ali je dobro ubiti očeta ali ne, ampak za zmoto na ravni konkretnih okoliščin, ki so pripeljale do tragičnega dogodka. Tomaž je prepričan, da je spoznanja temeljnih etičnih zapovedi zmožen vsak človek. »Nespoštovanje teh zapovedi, ki jih lahko vsakdo spozna in naj bi jih tudi spoznal, je praktično vedno posledica krivdne malomarnosti pri njihovem sprejemanju; nepremagljivo nepoznavanje moralnih zapovedi prizna Tomaž samo debilnemu in blaznemu človeku.«⁴⁰

Takšno Tomaževo pojmovanje je bilo v nekem enournem svetu srednjega veka dosti lažje kot pa v današnji postmoderni razdrobljeni družbi, kjer posameznikov svet etičnih vrednot ni več v toliki meri odvisen od nekega enovitega družbenega etosa. Tomaž torej poudarja, da je mogoče zmotno vest tudi popraviti (daje nek optimistični pogled na rast človeške osebe), po drugi strani pa poudarja, da tako dolgo kot traja zmotna vest, tako dolgo subjekt ne sme delovati proti svoji vesti, četudi je zmotna. V konfliktni situaciji med lastno vestjo in objektivno postavbo mora posameznik vedno slediti svojo vest! »To velja brez če ali *toda* za vse, kar zapoveduje vest, celo za

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

skrajno nemogoč primer, da bi nekoga v vesti silila v prešuštvo»⁴¹. Nihče ne more od zunaj presoditi, kaj komu velewa vest, nihče tudi ne more sodbe vesti delegirati komu drugemu. Ni se moč odpovedati svoji lastni odgovornosti, sodba vesti je nezamenljiva. Tomaž poudarja, da se mora posameznik v vesti zoperstaviti tako državnim oblastem kakor tudi cerkvenim oblastem, in sicer tudi za ceno izobčenja, saj bo za svoje odločitve po vesti odgovarjal pred Bogom.⁴² Vest ima torej po Tomažu primat pred zunanjo prisilo cerkvene avtoritete.

Po drugi strani pa Tomaž zmotni vesti ne pripisuje definitivnega stanja, kateremu bi bil subjekt dokončno prepuščen, ampak zaupa v moč moralnega spoznanja. Zanj je vest, kljub temu da je naravna danost, pa vendar dinamična stvarnost, ki se razvija, raste, izpopolnjuje skozi osebno zgodovino posameznika. V tem se kaže njegovo zaupanje v zmožnost spoznanja, kaj je dobro. Za Tomaža samo dober namen še ne naredi dejanja dobrega, ampak dober namen storiti dejanje, ki je dobro (objektivni vidik moralnosti).

Kakšen je torej odnos med resnico in svobodo pri Tomažu? Na eni strani zagovarja Tomaž dostojanstvo vesti pred cerkveno avtoriteto, na drugi strani pa govori o dobrem v sebi, h kateremu se mora delovanje posameznika usmerjati. Schockenhoff povzema Tomažev nauk z naslednjimi besedami: »Med obema poloma napetosti uspe Tomažu vzpostaviti neko ravnovesje samo na ta način, da se odloči na področju praktičnosti dati prednost *svobodi* (posameznik mora slediti svojo vest, tudi če se pri tem v tragičnem zapletu ne more povsem izogniti grehu), v teoretičnem pogledu pa za stališče *resnice* (vest se lahko zmoti in dejanje po vesti ni samo po sebi že dobro).«

Eden vodilnih pokoncilskih moralistov Bernhard Häring daje naslednji splošni kriterij: »Če je človek na poti nenehnega spreobrnjenja, pošteno išče resnico in dobro in je vselej pripravljen postaviti pod vprašaj svojo odločitev, brž ko opazi, da je potrebno

⁴¹ E. Schockenhoff, *Wie gewiss ist das Gewissen?*, 115: »Sed verum est quod si aliquis credat, se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimitendum est, dimittit.« (2 Sent. d.39,q.3, a.3)

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

upoštevati nove, pomembne dejavnike, ima odločitev vesti dostojanstvo vesti in svojo brezpogojno sodbo sama po sebi. Znamenje, da je prepričanje vesti in njene odločitve zares poštene, je notranji mir in vedno večja občutljivost, da v novih preizkušnjah storimo to, kar zahteva ljubezen in pravičnost.«⁴³

3.3 KATEKIZEM KATOLIŠKE CERKVE IN VERITATIS SPLENDOR

Katekizem katoliške Cerkve (1993)

Katekizem katoliške Cerkve obravnava vest v členih od 1776-1802. Pri tem se v veliki meri sklicuje na 2. vatikanski koncil (GS 16) ter na bogato tradicijo Cerkve. Temelji na bibličnem pojmovanju srca, govori pa tudi o Avguštinskem pogledu na vest kot Božji glas v človeku in o Tomaževam razlikovanju med izvorno vestjo in sodbo vesti.

Del o vesti v Katekizmu je precej heterogeno sestavljen, ni enotne izpeljave, tako da se v njem združujejo različne interpretacije vesti:

1780 Dostojanstvo človeške osebe vključuje in zahteva pravilnost vesti. Vest obsega dojetje načel nравnosti (»synderesis«), njihovo aplikacijo v različnih danih okoliščinah na podlagi praktičnega razločevanja razlogov in dobrin, in – končno – sodbo glede konkretnih dejanj, ki naj bodo ali so že izvršena. Resnico o nравno dobrem, izraženo v postavi razuma, praktično in konkretno spoznavamo s preudarno sodbo vesti. Preudarnega imenujemo takega človeka, ki se odloča v skladu s to sodbo.

Katekizem priznava človeku pravico delovati po svoji vesti in ponavlja koncilsko prepričanje, da ni nikogar dovoljeno siliti, da bi ravnal proti svoji vesti (KKC 1782), vendar pa poudarja, da je potrebno vest pravilno oblikovati:

1783 Vest mora biti poučena in nравna sodba razsvetljena. Dobro oblikovana vest je pravilna in resnicoljubna. Svoje sodbe oblikuje razumno, v skladu z resnično dobrino, kakor hoče Stvarnikova modrost. Vzgoja vesti je ljudem nujno potrebna; kajti podvrženi so negativnim vplivom in greh jih zavaja v skušnjava, da bi dajali prednost svoji lastni sodbi in odklanjali (od Cerkve) potrjene nauke.

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

Poudarja se, da je potrebno vest oblikovati od ranega otroštva ter da vzgoja vesti človeku zagotavlja svobodo in notranji mir. Konkretno pa je pri oblikovanju vesti potrebno upoštevati predvsem razodetje Božje besede, krščansko izročilo in Cerkevno učiteljstvo. Velikega pomena je tudi izpraševanje lastne vesti glede na življenjske izkušnje. Prav tako pa je verniku v veliko pomoč zakrament svete pokore ter duhovno vodstvo oz. spremstvo: znati svojo osebno moralno izkušnjo deliti z drugim človekom, ki ti pomaga premagati preveliko zagledanost vase, egoizem, subjektivizem, tako da ti pomaga bolj objektivno pogledati na svoje življenje. Redno duhovno vodstvo oz. spremstvo je lahko v veliko pomoč tudi pri zorenju na moralnem področju.

1785 Pri vzgoji vesti je božja beseda luč na naši poti; usvajati si jo moramo v veri in molitvi in jo udejanjati v življenju. Tudi moramo svojo vest izpraševati ob pogledu na Gospodov križ. Podpirajo nas darovi Svetega Duha, pomagajo nam pričevanja in nasveti drugih, vodijo nas nauki, ki jih potrjuje Cerkev.

Katekizem poda tradicionalno pojmovanje o zmotni vesti (1790-1794). Če pride do zmotne sodbe brez odgovornosti subjekta, tedaj to ni greh. Kadar pa je posameznik v dvomu, takrat mu KKC predlaga nekaj pravil, ki so uporabni v vseh primerih (prim. 1789):

- Nikoli ni dovoljeno storiti zlo, da bi iz tega sledilo kaj dobrega.
- Zlato pravilo: »Vse, kar želite, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim« (Mt 7,12)
- Ljubezen vedno računa s spoštovanjem do bližnjega in do njegove vesti: »Če tako govorite proti svojim bratom in s tem prizadenete njihovo slabotno vest, grešite proti Kristusu« (1 Kor 8,12). »Zato je dobro zdržati se (...) vsega, ob čemer se utegne tvoj brat pohujšati« (Rim 14,21).

Okrožnica Veritatis Splendor (1993)

V celotni encikliki se odraža napetost med svobodo in resnico. Ko enciklika govori o svobodi, poudarja, da ni mogoče govoriti o svobodi brez resnice, samo svobodo postavlja pod vprašaj, govori o njenem »dvomljivem« značaju.

Vest enciklika umešča na področje svobode, tako da s podobnim pogledom gleda tudi na vest. Vest se pojmuje kot hrepenenje po svobodi, kot opravičenje subjekta pred objektivno normo. Vest mora biti sojena s strani objektivne resnice, da bi se tako izognili vsakemu subjektivizmu.

Enciklika sicer ne zanika vrednosti vesti, vendar v ospredje postavlja moralnost »objektivnih norm«; bolj poudarja nek objektivni red.

št. 32: kritika svobode kot »absolutnega merila« moralnosti – subjektivizem

št. 54: kreativna interpretacija vesti.

Enciklika razlaga vest kot funkcijo svobode posameznega subjekta in kreativnosti moralnih vrednot. »Individualna svoboda (nasproti postavi) in subjektivna kreativnost (nasproti objektivnemu moralnemu redu) sta dve veliki nevarnosti, ki ju okrožnica želi odvrniti v moralnosti nasploh; tukaj ju vidi na delu v aktualnih interpretacijah moralne vesti.«⁴⁴ Okrožnica je neizprosna do »kreativne interpretacije« vesti. (št. 54, 55, 56). O taki interpretaciji vesti se je govorilo v sodobni moralni teologiji, vendar ni mogoče najti tako ekstremnih pozicij, kot jih obsoja Veritatis Splendor. Nihče izmed katoliških moralnih teologov ne trdi, da vest sama ustvarja moralne vrednote, da je samozadostna in v vsem nezmotljiva. Je pa sodobna moralna teologija občutljiva za nove poudarke pri dojemanju fenomena vesti, ki jim jih narekuje pastoralna praksa: kreativnost (54, 55, 56), odgovornost (55), avtonomija (55), zrelost (55), psihološki, družbeni in kulturni vplivi (55), pastoralne rešitve (56). Te nove aspekte je potrebno integrirati v katoliško tradicijo o vesti. Tudi sama enciklika poudarja pomembnost osebnostnega karakterja vesti, pa tudi kreativne funkcije (prim. št. 40).

Enciklika opredeli vest kot:

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

⁴⁴ M. Vidal, *Manuale di etica teologica*, 536.

- moralna sodba o človeku in njegovih dejanjih (59); praktična sodba, sodba, ki človeku govori, kaj naj stori in kaj ne oz. vrednoti njegovo že narejeno dejanje
- bližnja norma osebne moralnosti (60); na eni strani enciklika poudarja, da je vest norma (dictamen interior), na drugi strani pa da je norma podvržena objektivni normativnosti naravnega zakona in praktičnega razuma – vest ni avtonomni vir moralnega odločanja
- vest se odpira Božjemu usmiljenju in odpuščanju (61); negativna sodba vesti nima absolutne veljave, ampak človeka odpira k upanju in usmiljenju – spominja ga, da Bog odpušča

Sledi navedek iz okrožnice:

»Nikoli ne bodo dovolj cenili pomembnosti tega človekovega notranjega dialoga s samim seboj. Toda v resnici je to dialog z Bogom, stvariteljem postave, prvim človekovim vzorom in njegovim poslednjim ciljem. Sv. Bonaventura piše: ›Vest je tako rekoč božji klicar in poslanec, in to, kar reče, ne zapoveduje sama od sebe, marveč zapoveduje to kot prihajajoče od Boga, kakor poslanec, ko razglašča kraljev ukaz. In od tod izvira obvezujoča moč vesti.‹ Reči torej moramo, da vest človeku samemu izpričuje njegovo poštenost ali zlobo; toda hkrati, da celo še prej, je vest pričevanje o Bogu samem, čigar glas in čigar sodba prodreta v človekovo najglobljo notranjost prav do korenin njegove duše, ko ga krepko in blago kličeta k pokorščini ...

Sodba vesti je praktična sodba, se pravi, sodba, ki odreja, kaj človek mora storiti ali opustiti ali ocenjuje človekovo že storjeno dejanje. To je sodba, ki razumsko prepričanje, da je treba dobro ljubiti in se zlega izogibati, naobrača na konkreten položaj.

Vest kot zadnja konkretna sodba postavlja v nevarnost svoje dostojanstvo, kadar se po krivdi moti, to je, kadar se človek premalo zmeni za iskanje resničnega in dobrega in kadar zaradi navajenosti na greh vest polagoma skoraj oslepi. Na nevarnosti napačno oblikovane vesti meri Jezus, ko opominja: »Svetilka telesa je oko. Če je torej tvoje oko čisto, bo svetlo vse tvoje telo. Če pa je tvoje oko pokvarjeno, bo temačno vse tvoje telo. Če je namreč luč, ki je v tebi, tema, kako velika je tema!« (Mt 6,22-23) (VS 58, 59, 63).

Skozi celotno okrožnico pa se poudarja tudi, kako je Cerkevno učiteljstvo garant za moralno resnico in s tem tudi za pravilo oblikovanje človekove vesti:

Veliko pomoč pri oblikovanju vesti imajo kristjani v Cerkvi in njenem učiteljstvu, kakor zagotavlja koncil: 'Pri oblikovanju svoje vesti pa se morajo kristjani skrbno ozirati na sveti in zanesljivi nauk Cerkve. Saj je po Kristusovi volji katoliška Cerkev učiteljica resnice in njena naloga je, da oznanja in z obvezujočo močjo uči resnico, ki je Kristus, in hkrati s svojo oblastjo razlaga in potrjuje načela nramnega reda, izvirajoča iz človeške narave same.' Zaradi tega avtoriteta Cerkve, ki se izjavlja glede nramnih vprašanj, nikakor ne okrnjuje svobode vesti kristjanov ... Cerkev se postavlja vedno samo v službo vesti, ko ji pomaga, da je ne bi zanašal sem in tja vsak nazorski veter spričo varanja ljudi (prim. Ef 4,14), da ne bi zašla proč od resnice o človekovem dobrem, temveč bi zlasti v težjih vprašanjih zanesljivo dosegla resnico in ostala v njej.

4. Oblikovanje vesti

Videli smo, da vsebinsko gledano posameznik nima absolutnega spoznanja, kaj je prav in kaj je narobe. Skozi celotno svoje življenje človek vsebinsko oblikuje svojo vest. Vsebina vesti ni človeku enostavno prirojena, ampak je kulturno in družbeno prirojena. »Kdor se ne podvrže nalogi, da oblikuje vest, je kriv, da končno podaja kot vest nekaj, kar je bolj ali manj osebno poljubno mnenje.«⁴⁵ Tak človek postane gluha in neprizadet za notranje klice vesti, živi površinsko in egoistično, odloča se po kriteriju trenutnih potreb.

Za oblikovanje vesti imamo različne pripomočke. Za kristjane je najpomembnejša razodeta Božja beseda. Poleg tega pa seveda igrajo tako osebe izkušnje kot tudi družbene norme pri tem pomembno vlogo. Pri tem pa je pomembno, da npr. nauk Cerkev vernik notranje sprejme, zato ga je potrebno posredovati tako, da razumljiv in utemeljen. Krščanska vera je razumna vera, ki jo je moč sprejeti samo v svobodi in z odgovornostjo. V vesti sem odgovoren, komu verjamem in kaj verjamem.

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

4.1 RAZVOJ MORALNE ZAVESTI: KOHLBERG⁴⁶

Človek razume dobro znotraj svojega lastnega horizonta razumevanja, ki pa je v veliki meri pogojen tudi z njegovim psihološkim razvojem. Ameriški razvojni psiholog **Lawrence Kohlberg** (1927-1987) pokaže, kako se moralna zavest v človeku postopoma razvija od prvotne egoistične drže preko konformizma do osebne odgovornosti. Preden si bolj natančno pogledamo stopnje moralne zavesti bi rad še posebej izpostavil, da mora po Kohlbergu vsak posameznik skozi vse stopnje razvoja, če želi priti do šeste najvišje stopnje. Pri tem pa ugotavlja, da jih zelo malo doseže to najvišjo stopnjo. Mnogi se zaustavijo na eni izmed predhodnih stopenj in tako nikoli ne dosežejo moralne zrelosti, ki se kaže v tem, da oseba nepristransko prizna univerzalne vrednote vsaki človeški osebi. Rast moralne zavesti predstavlja pot k čedalje večji svobodi. Posameznikova vest se rešuje zunanjih vplivov (kazen, zadovoljitev potreb, odobravanje drugih, spoštovanje avtoritete) in končno pride do odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel.

Moralna dilema: kršiti zakon ali pomagati sočloveku

Kohlberg predstavi etično dilemo s t.i. Heinzovo zgodbo: »Nekje v Evropi je bila žena, ki je imela raka, tik pred smrtjo. Obstajalo je zdravilo, ki bi jo lahko rešilo, in ki ga je pred kratkim odkril lekarnar tistega mesta. Lekarnar je zahteval za zdravilo 2000 dolarjev, desetkrat več, kot stanejo dejanski stroški izdelave zdravila. Mož bolne žene, Heinz, je zaprosil vse svoje znance, da bi mu posodili denar, toda zbral je le za polovico cene. Rekel je lekarnarju, da njegova žena umira, in ga je prosil, naj mu zdravilo proda ceneje, oziroma, da bo zdravilo plačal pozneje. Toda lekarnar je rekel: "Ne!" V svojem obupu je mož vdrl v lekarno in ukradel zdravilo za svojo ženo.«

Kohlberg je anketirancem postavil vrsto vprašanj: Ali mora Heinz ukrasti zdravilo? Zakaj? Če Heinz ne ljubi žene, mora kljub temu ukrasti zdravilo zanjo? Zakaj? Predpostavljajmo, da oseba, ki umira, ni njegova žena, ampak neki tujec. Ali mora

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

Heinz ukrasti zdravilo tudi za tujca? Zakaj? S krajo Heinz prekrši zakon. Ali je moralno kriv? Zakaj?

Namen vprašanj ni odkriti, za katero dejanje bi se odločil posamezni anketiranec, tudi ne, kateri vrednoti daje prednost (življenju oz. zakonu), ampak odkriti način moralnega presojanja posameznika. Kohlberg odkrije logiko moralnega presojanja s tem, da postavi v konflikt dve očitni vrednoti (ne kradi in rešuj življenje), pri čemer se človek lahko odloči samo za eno od obeh vrednot. Posameznik ne more preprosto zagovarjati obeh vrednot, ampak mora nujno izbrati eno: ali rešiti življenje ali biti poslušen zakonu in ne krasti. Na podlagi rezultatov ankete Kohlberg oblikuje šest osnovnih stopenj moralnega razvoja posameznika. Na prvo stopnjo spadajo ljudje z zelo slabim razvitim moralnim čutom, na šesto stopnjo pa ljudje, katerih vest je najpopolneje oblikovana.

Kohlberg ugotavlja, da mora posameznik skozi vse stopnje razvoja moralne sodbe, če želi priti do šeste, najvišje stopnje. Ugotavlja, da jih zelo malo doseže to najvišjo stopnjo. Mnogi se zaustavijo na eni izmed predhodnih stopenj in tako nikoli ne dosežejo moralne zrelosti (šesta stopnja), ki se kaže v tem, da oseba nepristransko prizna univerzalne vrednote vsaki človeški osebi. Rast moralne zavesti predstavlja pot k čedalje večji svobodi. Posameznikova vest se rešuje zunanjih vplivov (kazen, zadovoljitev potreb, odobravanje drugih, spoštovanje avtoritete) in končno pride do odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel. Oseba spozna, da so moralna načela lastna človeški naravi, in da je moralnost nujno potrebna za njeno samouresničenje.

Kohlberg razlikuje med tremi ravnmi moralne zavesti, vsako raven pa razdeli še v dve stopnji, tako da imamo šest stopenj.

Predkonvencionalna raven moralne zavesti

Prvo raven moralne zavesti Kohlberg imenuje **predkonvencionalna** raven, ki jo zaznamuje egocentrična (vase usmerjena) morala. Na tej ravni posameznika zanima predvsem lastno ugodje, moralne norme in pravila doživlja kot nekaj, kar prihaja od zunaj, od »njih«.

Prvo stopnjo v razvoju moralne zavesti zaznamujeta kazen in pokorščina. Iz konkretnih fizičnih posledic otrok začne dojemati, kaj je dobro in kaj je slabo. Slaba

so vsa dejanja, za katere je prejel fizično kazen. Strah pred kaznijo ga motivira, da si prizadeva za dobro. Otrok se podvrže moči in avtoriteti, da bi se izognil kazni, prepusti se avtoriteti, da bi se izognil bolečini. Kohlberg ugotavlja, da obstajajo tudi odrasli ljudje, za katere je edina motivacija, da delajo dobro, strah pred kaznijo (policija, zapor).

Na naslednji stopnji otrok že začenja razumeti, da se mu dobra dejanja izplačajo. Splača se biti dober. Za razliko od prve stopnje otrok na tej stopnji dojame, da so interesi in želje drugih ljudi drugačni od njegovih. Delati dobro pomeni predvsem skrbeti za svoje lastne potrebe in interese. Osnovna motivacija je torej lastna korist in ugodje. Na tej stopnji posameznik upošteva tudi interese drugih, vendar le v kolikor mu ti drugi koristijo. Gre za princip menjalne trgovine (»quid pro quo«). Delam dobro drugemu, ker se mi to izplača. To je stopnja ekonomskega poslovanja, na nek način tudi utilitaristične etike. Za mnoge je to končna stopnja njihovega etičnega dojemanja. Dobro je tisto, kar meni koristi.

Konvencionalna raven moralne zavesti

V času pubertete pa otrok preide na naslednjo raven moralne zavesti, ko jo Kohlberg imenuje »**konvencionalna**« moralna zavest. Otrok sprejme norme in pričakovanja družbe za svoje in se identificira z njimi. Norme niso več postavljene od »njih«, od neke zunanje avtoritete, ampak se zave, da so etična pravila postavljena »od nas« in »za nas«. Posameznik razume samega sebe kot »del družbe«, njegove vrednote in potrebe so podrejene interesom skupnosti. V njegovem interesu je, da ga drugi priznajo, postane lojalen drugim ljudem, skupinam in avtoriteti, prizadeva si za dobro drugih in družbe nasploh.

Na tretji stopnji posameznik postane pozoren predvsem na medosebne odnose. »Biti dober« pomeni imeti predvsem imeti dobre namene, zanimati se tudi za interese drugih ljudi, upoštevati njihova čustva, graditi na zaupanju, spoštovanju, hvaležnosti. Na tej stopnji posameznik še ni sposoben utemeljiti, zakaj je neka stvar dobra; dobra je predvsem za to, ker to pričakuje od njega družba, ker se tako spodobi. Glavna vrednota na tej stopnji je prijateljstvo. Posameznik je pripravljen določene lastne interese podrediti skupini. Avtoriteto staršev vse bolj zamenjuje avtoriteta

prijatelj. Za to obdobje je značilno konformistično vedenje. Na njegov način življenja, način oblačenja, način razmišljanja bistveno vpliva skupina ljudi, ki ima približno enako starost in podobne interese. Za moralni razvoj je ta stopnja zelo pomembna. Posameznik se je pripravljen odpovedati določenim egoističnim interesom v dobro družbe, prevzame tudi konkretno odgovornost za dobro vzdušje v družbi. Glavna motivacija za dobro je na tej stopnji ugajanje drugim, to da me drugi sprejemajo. Dobro pa je tisto, kar dela večina. Družba je torej tista, ki odloča, kaj je dobro. Nevarnost je, da bi se povsem podredil družbi in pri tem pozabil na lastno identiteto. Pri marsikom lahko družba prijatelj odločilno vpliva tudi kasneje v življenju na njegove temeljne odločitve.

Na naslednji četrti stopnji moralne zavesti pa posameznik razširi prostor moralne sodbe, saj pri odločanju, kaj je dobro, vključi v presojanje dobro celotne družbe. Posameznik je že bolj zrel in razume kot dobro tisto, kar je dobro za celotno družbo. To skupno družbeno dobro je ponavadi zapisano v zakonih, tako da lahko rečemo, da je dobro tisto, kar je zapisano v zakonih. Posameznik razume, da so zakoni družbe narejeni tako, da omogočajo mirno in kvalitetno sobivanje, zato je potrebno, da se jih vsi držimo. Motivacija za moralno delovanje je na tej stopnji spoštovanje zakonov. Pri tem pa postopoma začne razlikovati med črko in namenom nekega zakona, kar vključuje tudi idejo, da pozna zakon tudi izjeme (*»epikeia«*). Zakonodajalec pri oblikovanju nekega zakona ni mogel predvideti vseh situacij človekovega delovanja, zato je včasih delovanje po črki zakona pravzaprav v nasprotju z namenom, ki ga je zakonodajalec imel. Posameznik je torej dolžan ravnati po smislu zakona, ne le po črki. Razumeti mora, zakaj so nekatera pravila postavljena tako, kot so.

Zanimiva je faza prehoda med četrto in peto stopnjo moralne zavesti. Kohlberg imenuje ta prehod stopnja »4½«. 20 % univerzitetnih študentov je kmalu po prihodu na univerzo nazadovalo s četrte stopnje moralnega presojanja na relativizem druge stopnje. Ti študentje so se razlikovali od drugih predstavnikov druge stopnje po tem, da so razumeli in istočasno zavračali logiko »konvencionalne« moralne sodbe na četrti stopnji. Kriterij izbire postane relativističen in egoističen. Ker pa ti študentje ponavadi dosežejo peto stopnjo pri približno 25 letih, se ta epizoda relativizma ne pojmuje kot dejansko nazadovanje, temveč kot prehodna faza (= »4½«). Razlog za

padec v to prehodno fazo je srečanje z različnimi skupinami drugih ljudi, ki imajo drugačen pogled na svet in na družbo, drugačne vrednote. Vse to privede do začasne dezorientacije, do izgube zaupanja v tradicionalno moralnost.

Postkonvencionalna raven moralne zavesti

Za večino pa obstaja večja kontinuiteta pri prehodu s četrte na peto stopnjo. Posameznik se v svojem moralnem razmišljanju postopoma spet vrne na individualni pogled. Od družbene »konvencionalne« morale preide na višjo »postkonvencionalno« ali osebno moralno zavest. Posameznik razločuje svoj osebni pogled od gledanja družbe na neko problematiko. Individualen pogled pa sedaj ni več egoističen kot na prvi »predkonvencionalni« ravni, ampak gre za stališče, ki bi ga lahko zastopal vsak razumen moralni subjekt. To stališče temelji na priznavanju osnovnih načel, ki se jih dojema kot predhodne vsakemu družbenemu sistemu, na katerih mora temeljiti vsak poštena in dobra družbena ureditev. Na splošno velja, da so na postkonvencionalni ravni sprejete norme in vrednote družbe. Posameznik ponotranji družbene vrednote in jih sprejme za svoje. Če pa se opazi, da so družbene norme proti osnovnim etičnim načelom, ki bi jih morala izražati, potem »postkonvencionalni« posameznik presoja po etičnih načelih in ne po družbenih normah.

Na peti stopnji razume posameznik norme neke družbe kot dane »od oseb« »za osebe«, zato da bi ščitile pravice oseb. Norme so razumljene kot rezultat družbenega dogovora, ki ga posameznik sprejme, bodisi na ravni družbe kot celote, bodisi na ravni nekega bolj partikularnega odnosa (družina, prijatelji ...). Delati dobro na tej stopnji pomeni podpirati temeljne pravice, vrednote in zakonske dogovore v neki družbi. Če so zakoni neke družbe v službi teh temeljnih vrednot, potem so obvezujoči; če ne, niso obvezujoči za posameznika.

Na najvišji (šesti) stopnji moralnega sodbe pa gre za dejanske odločitve v vesti. V vesti posameznik usklajuje svojo odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel, kot sta npr. zlato pravilo in Kantov etični imperativ. V osnovi gre za univerzalne principe *pravičnosti*, *vzajemnosti* in *enakosti* človekovih pravic in spoštovanje osebnega dostojanstva vsakega človeka. Že s tem ko je nekdo človek, ima dostojanstvo

človeške osebe. Človek, ki pride do te stopnje moralne zavesti, je v svojem delovanju nepristranski, se trudi delati dobro vsakemu človeku brez razlike. Temeljno vodilo pri tem je, delati dobro bližnjemu, ne glede na to, kdo je ta bližnji. Naj spomnim, da je Kohlberg poudaril, da zelo malo ljudi doseže to moralno zrelost, velika večina deluje z manj razvito moralno zavestjo.

Praktične smernice

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

Bistven prispevek Kohlberga je vsekakor zavest o tem, da človek zelo postopoma zori v razumevanju, kaj je dobro. Da bi postal moralno zrel, to je samostojna in odgovorna osebnost, mora vsak posameznik prehoditi pot od egocentrizma preko konformizma do osebne zavesti odgovornosti. To zakonitost postopnosti je potrebno upoštevati tudi pri vzgoji, sicer lahko iz nevednosti naredimo veliko napak. Raziskava je zelo jasno pokazala, da ima avtoriteta izredno pomembno vlogo v prvih letih otroštva. Takrat otrok še ni sposoben razumeti smisla in pomena zapovedi, zato tudi ne zmore prevzeti odgovornosti za svoje odločitve. Njegovo moralnost takrat določajo drugi. Raziskava nas opozarja, da ne bi na eni strani podcenjevali posameznika, na drugi strani pa tudi, da ne bi precenjevali moralne sposobnosti posameznika. Velikokrat otrok še ni sposoben sam izbirati, kaj je dobro in prav zanj. Brez dvoma je potrebno spodbujati že od malega naprej osebno odgovornost, ki omogoča rast samostojni osebnosti. Pri tem pa se ne sme pretiravati. Zato je pri moralni vzgoji potrebno biti realist.

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

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

4.2 PSIHOLOGIJA VESTI⁴⁷

»Normalne« deviacije vesti

Nagnjenje k pretiranemu maksimalizmu: Vest ima v sebi nagnjenje k izpopolnitvi osebe. Napetost med jazom in idealom jaza ustvarja stalni nemir v vesti tistih, ki vzamejo zares svoje usmerjenje k izpolnitvi samega sebe. Vest je torej stalno na poti k svojemu idealnemu uresničenju. Kljub vsemu pa je tako nagnjenje k izpopolnitvi izpostavljeno različnim nevarnostim: a) individualizem – zanimati se samo zase in pozabiti na skrb za druge ljudi; b) pretiravanje v perfekcionizmu lahko vodi v napuh; c) v mnogih premerih vodi v omahovanje in v pesimizem (posledica stalnih frustracij zaradi neuspehov).

Nagnjenje k pretiranemu minimalizmu (laksizem): Gre za nagnjenje, da bi minimizirali moralne zahteve. V marsičem je v to vodila tudi kazuistična morala, ki je govorila o mejah, ki se jih ne sme prestopiti. Tak minimalizem je bodisi posledica vzgoje, slabih zgledov, pomanjkanje znanja in refleksije. Da bi odpravili laksizem, je potrebno: zanimati se za moralno resnico; prositi za nasvet; spoznati dobro kot nekaj, kar služi za dosego osebne izpopolnitve.

Nagnjenje k farizejstvu: To nagnjenje teži k temu, da množi pravna določila, hkrati pa sprejema mnogo hujše stvari (Mt 23,2-6). Raje imajo konkretne zahteve, ki so zapisane, kot pa moralne vrednote, legalno pravičnost pred osebno pravičnostjo. Da

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

bi odpravili tako farizejsko vest, je potrebno spodbujati malo več čutenja, sočutja in zmanjšati nagnjenje, da bi iskali red zaradi reda.

Zmedena vest: Navajamo daljši navedek iz knjige enega vodilni pokoncilskih moralnih teologov Bernharda Häringa: »Zmedena (perpleksna) vest je posebna vrsta zmotne vesti, ki korenini v prehodni, vendar hudi motnji sposobnosti, da si trezno ustvarimo sodbo vesti. Ko je človek postavljen v položaj, ko mora v vesti nujno odločati sam, ne vidi, kako je mogoče delati dobro, ne da bi grešil. Če človek lahko odločitev brez škode odloži na pozneje, pridobi čas za mirnejši razmislek, pri čemer mu lahko pomaga nasvet drugih. Če pa je odločitev neodložljiva, se bo vesten človek odločil za tisto dejanje, ki bo v njegovih očeh 'manjši greh', in tako dokazal pravilno temeljno držo. Seveda človek s takšno odločitvijo ne greši; kajti greh ni odvisen od gole razumske presoje, ampak je hudobno dejanje, ki ga človek svobodno izbere; in te svobode tukaj očitno ni.

Moralna teologija, ki je neutemeljeno stopnjevala število absolutno zavezujočih norm, norm in zakonov, ki si v konkretni situaciji utegnejo med seboj nasprotovati, je sokriva, če se množijo primeri zmedene vesti. Nasprotno pa bo moralna vzgoja, ki pomaga razločevati vrednostno raven in vrednostno nujnost ter ponuja ustrezna razumna in smiselna prednostna pravila, veliko prispevala k temu, da bodo kristjani iskali dobro in tvegali s pomirjeno in zrelo vestjo. Poceni tolažba bi bila, če bi opozarjali samo na to, da pri dobri volji ni subjektivne krive; predvsem je potrebno pokazati, da obstajajo objektivno pravilne poti za razrešitev konflikta oziroma konfliktov.«⁴⁸

Skrupul

Skrupul (lat. *scrupulum* – najmanjša merska enota v antiki) je lahko prehodnega značaja ali pa je povezana s pravimi psihičnimi motnjami. V tem primeru je skupul *nevroza*. Skrupulozna vest označuje navzočnost misli in strahov, ki posamezniku preprečuje, da bi imel gotovost glede pravilnosti nekega dejanja, ki ga namerava storiti oz. ki ga je že storil. Skrupuloznost ni samo neka preprosta intelektualna ali

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

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

Gre za zelo večplasten pojav. Lahko je nekaj **prehodnega**: neka versko-moralna kriza znotraj osebnostnega razvoja (zaradi pretresov v vesti). V takih primerih se izgubi notranja gotovost (ki ima za posledico notranjo stisko), vendar se pridobi tudi notranjo moč za osebno poglobitev in doseg naslednje stopnje v razvoju vesti.

Lahko pa je skrupuloznost tudi nekaj **stalnega**. Govorimo o dve tipih take skupuloznosti: a) skrupuloznost povezana z drugimi psihičnimi težavami kot so življenjski strah, depresije, histerija; b) skrupuloznost kot nekaj avtonomnega – gre za posebne oblike nevroze, med katerimi so najbolj značilne:

- tesnobna nevroza: v osebah, ki so podvrženi depresiji – gre za pretirano legalistično dojemanje moralnosti kot posledica rigoristične vzgoje npr. stroga mati ali vzgojitelj;
- obsesivna nevroza: v osebah, ki se podrejajo usodi – gre za fiksiranje na določeno zapoved – nagnjenje k samoizpopolnitvi
- fobična nevroza: v osebah, ki so podvržene fobijam.

V primerih nevroz je potrebno poiskati pomoč pri psihoterapevtu. »Toda tudi boljše razumevanje verskega in moralnega nauka utegne položaj omiliti, zlasti v stiku z osebami in skupnostmi, ki ne le z besedami, ampak z vsem svojim življenjem oznanjajo ljubečega, odpuščajočega in odrešujočega Boga.«⁴⁹ Häring opozarja, da zdravljenje s šokom v primeru skupuloznosti ni primerno, potrebno je predvsem dobrohotno razumevanje. »Eden glavnih vzrokov skrupuloznosti je v tem, da človek ne najde živega ljubezenskega stika z bližnjim in z Bogom ali pa da ga je ponovno izgubil. Ozdravitev potrebuje pomoč drugega, ljubeznivo približevanje bolniku, potrebno pa je tudi, da se bolnik na novo usmeri k drugemu, k 'ti', da se reši fiksacije nase.«⁵⁰

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

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

Pokoro, ki jo je potrebno naložiti skupulantu je, da se nikoli več ne sme spovedati grehov, ki se jih je že spovedal. Potrebno ga je prepričati, da Bog hoče njegovo ozdravitev; pomembno pa je potrpežljivo sprejeti njegov proces zdravljenja in mu dajati upanje. Häring navaja molitev Alfonza Liguorija: »O, moj Bog, plahe duše gledajo nate kot na tirana, ki od svojih podložnikov ne terja nič drugega kot strah in trepet. zato se bojijo zaradi vsake nepremišljene besede in zaradi vsake misli, ki jim šine v glavo. Mislijo, da bo Gospod Bog že zaradi tega jezen in jih bo pahnil v pekel. Ne, ne in še enkrat ne: Bog nas bo oropal svoje milosti samo, če ga zaničujemo z odprtimi očmi in s polno privolitvijo in mu obrnemo hrbet.«⁵¹

4.3 VEST IN CERKVENO UČITELJSTVO

Pojem cerkvenega učiteljstva

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

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

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

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

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

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

Različne stopnje avtoritete cerkvenega učiteljstva

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

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

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

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

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

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

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

Kompetenca cerkvenega učiteljstva na moralnem področju

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Skupaj na poti

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

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

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

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

Katoličan torej nikakor ne more mimo zahtev cerkvenega učiteljstva, zanj je nauk zavezujoč, vendar pa ga sprejema v osebni odgovornosti v svoji vesti, saj ni dolžan slepe pokorščine cerkvenemu učiteljstvu. Učiteljstvo Cerkve lahko razumemo kot majevtično služenje vesti posameznika, saj pred oči posameznika postavlja resnico evangelija in njegove zahteve za konkretno življenje. Učiteljstvo ima nalogo, da avtentično oznanja Kristusovo resnico in načela moralnega nauka ter jih z avtoriteto razlaga. Tako dobiva posameznikova vest trdno oporo pri svojem oblikovanju. V odnosu med cerkvenim učiteljstvom in posameznikovo vestjo je pomembna pripravljenost na dialog. Cerkevno učiteljstvo in vest lahko razumemo kot dve žarišči ene elipse. Imata skupno dolžnost, to je zvestoba evangeliju, vendar vsak svojo vlogo, ki je ni mogoče skrčiti eno na drugo.

4.4 PASTORALNA SKRB ZA VZGOJO VESTI

Znotraj Cerkve je bila vzgoja vesti vedno ena izmed glavnih nalog duhovnikov in vzgojiteljev. Od vedno so se zavedali pomena oblikovanja vesti, vendar to nalogo niso videli v vseh časih na enak način. Poudarki so bili v različnih zgodovinskih kontekstih različni. Tako pravi Šuštar: »Bili so časi, ko so vzgojo vesti videli predvsem v tem, da so oznanjali veliko zakonov, zapovedi in prepovedi, ki naj bi do podrobnosti uravnavale življenje. Osebnostno odločanje v vesti je obstajalo v tem, da so bili ljudje kar najbolj pripravljeni samoumevno in nepreverjeno, takorekoč avtomatsko prevzemati in uporabljati te predpise. Na ta način so hoteli posamezniku odločitev vesti 'olajšati' in celo odvzeti.«⁵² Gre za izrazito objektivističen pristop k moralnemu odločanju, ki se iz bojazni pred etičnim subjektivizmom in relativizmom umika v varni okvir objektivnih norm, ki naj bi posamezniku garantirala pravo pot skozi življenje. Tak deduktiven pristop pri oblikovanju vesti je v nasprotju z dostojanstvom človeške narave, ki ga v bistvenem zaznamuje svoboda in osebna odgovornost. »Človeku kot

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

osebi ne noremo norm in zakonov vsiljevati od zunaj in tako 'vzgajati' njegovo vest. Vzgoja vesti je lahko vedno le *apel na osebo*, naj sprejme objektivno normo po lastni zmožnosti, se z njo pošteno sooči, jo prizna za merilo nramnega ravnanja.«⁵³

Današnji človek se bolj kot ljudje v preteklosti zavedajo osebnega dostojanstva in hočejo stvari samostojno presojati in odločati. Poleg tega pa živimo v čedalje bolj kompleksnih življenjskih okoljih, veliko dejavnikov vpliva na določeno situacijo, zato je odločitev v posameznem primeru odvisna od več faktorjev, kot je bilo to v večini primerov včasih. Zato je danes težko najti neke »patentne rešitve«, ki bi veljale za mnoštvo različnih primerov. Negativne posledice zgodovine moralne teologije (kazuistike), ki je preveč poenostavljala moralne dileme, nam je v opozorilo, da presojamo primere celostno in se varujemo prevelikih poenostavljanj.

Splošna navodila

Šuštar navaja, da je pri vzgoji vesti temeljnega pomena *zavest osebne odgovornosti pred Bogom*. »Odločitev je končno vedno odgovor na osebni božji klic in ne zgolj izpolnitev določenih zapovedi in uporaba splošnih temeljnih načel. Pri vzgoji za osebno odločitev je posebej pomembna zavest neposrednega soočenja z osebnim Bogom. Vzgoja vesti v tem smislu pomeni: prebujati smisel za Boga, gojiti do Boga odprtost in razpoložljivost, krepiti osebno povezanost z Bogom, poglobljati in razvijati temeljno hotenje, da Boga in njegovo voljo vedno in povsod jemljemo resno. ... Smisel za Boga je hkrati najboljša obramba pred etičnim avtonomizmom in subjektivizmom.«⁵⁴

Poleg tega je potrebno vzgajati za osebno odločitev v vesti predvsem z *vidika dobrega, ljubezni do dobrega*. »Ne more biti zlo, greh, meja pravi vzgojni faktor, ampak ideal, uresničevanje dobrega. Jasno je, da pri vesti igra veliko vlogo tudi greh kot nasprotje dobrega. Vendar, če negujemo ljubezen do dobrega in usmerjenost k dobremu, smo postavili najboljšo podlago za pravilno odločitev vesti.«⁵⁵ V človeku je

⁵³ A. Šuštar, *Vest*, 50.

⁵⁴ A. Šuštar, *Vest*, 100.

⁵⁵ A. Šuštar, *Vest*, 100.

potrebno krepiti ljubezen do dobrega, gojiti v njem pripravljenost za poštenost, za dobroto. Pri vzgajanju vesti je zato potrebno nuditi prave motive za delovanje; motivi ne smejo biti predvsem negativni (grožnja, kazni), ampak je potrebno najprej pokazati dobro, ki ga je treba izvrševati.

Pri vzgoji je potrebno človeku predstaviti konkretno *lestvico vrednot*. »Ker te lestvice vrednot ne smemo prepustiti človeški samovolji, ampak mora biti utemeljena v objektivnem redu vrednot in tako za človeka začrtana že vnaprej, obstoji vzgoja vesti v soočanju posameznika s splošno veljavnim redom vrednot.«⁵⁶ Pri tem pa je še posebej pomembna drža *učljivosti*. Človek ne more iz sebe vedeti, kaj je v konkretnih situacijah resnično dobro. »Prvi, ki ga o tem pouči, je Bog. ... Temeljna drža učljivosti v odnosu do Boga, v kateri smo odkritosrčno odprti in razpoložljivi, je temeljni pogoj za pravilno vzgojo vesti.«⁵⁷ Bog človeka uči preko stvarstva in preko razodetja. Človek pa je usmerjen pri iskanju odgovorov tudi k sočloveku. Posebno mesti v teh medčloveških odnosih pripisuje Šuštar Cerkvi in cerkvenemu učiteljstvu.

Pri pastoralni skrbi je potrebno prebujati *smisel za razlike in razmerja*. »Kakor niso vse verske resnice enako bistvene in osrednje, tako tudi niso vse zapovedi enako težke. Potem pa tudi vsi grehi niso enako veliki.«⁵⁸ Šuštar pri tem navaja, da je ločevanje na male in smrtne grehe premalo diferencirano. Poleg tega pa svari pred tem, da bi lahko duhovnik za vse enako presodil, kaj je smrtni greh, saj je potrebno upoštevati tudi subjektivno sodbo vesti (nimajo vsi ljudje enakega spoznanja!).

Za pravo vzgojo vesti je potrebno oznanjati *moralne vrednote in norme*. »Vest nima samo naloge, da bi tako rekoč avtomatsko nanašala zakone na posamezne primere, pač pa mora upoštevati konkretno polnost, posebne okoliščine in enkratnost situacije. Tu je klic po krščanski svobodi. Če nova zaveza tako zelo poudarja svobodo božjih otrok in odklanja narobe razumljeno črko zakona, bo treba tudi pri vzgoji za osebno odločanje tej svobodi dati velik poudarek. Gotovo je za predpostavljene in

⁵⁶ A. Šuštar, *Vest*, 52.

⁵⁷ A. Šuštar, *Vest*, 100.

⁵⁸ A. Šuštar, *Vest*, 102.

podrejene bolj preprosto, če se sklicujejo samo na zakon, če zahtevajo samo zakon in se enostavno zavarujejo z zakonom. Vendar takšna črka zakona pomeni osiromašenje nramnega življenja, osebne iniciative in osebne odgovornosti. ... Vzgoja k pravi krščanski svobodi, za katero nas je osvobodil Kristus, je nujna naloga vzgoje vesti.«⁵⁹

Dvom vesti in moralni sistemi

V mnogih situacijah se lahko vest znajde brez potrebne notranje trdnosti, brez tiste gotovosti, ki je potrebna za odgovorno delovanje. Kaj narediti, ko se vest znajde v dvomih, vendar se človek mora odločiti, saj odločitve ni možno prestaviti na kasneje? Obstajajo kriteriji, ki mu pomagajo premagati dvom? Na ta vprašanja poskušajo odgovarjati t.i. »moralni sistemi«, ki jih je oblikovala moralna teologija. Govorimo o »sistemih«, saj poskušajo dati neko prvo usmeritev, okvir za reševanje problemov; sistem daje neko temeljno smer. Kot tak pa prinaša sistem vedno tudi neko določeno mero posploševanja. »Moralni sistemi« želijo dati največjo gotovost za delovanje posameznika v danem trenutku. »Moralni sistem nima namena, da bi razrešil dvom na ravni teoretičnega razmišljanja, ampak se omeji na to, da bo pripeljal k zadovoljivi praktični gotovosti za odgovorno delovanje.«⁶⁰

Prvi moralni sistem je bil **probabilizem**, ki ga je postavil Bartolomej de Medina (1557): »Ko je obveznost dvomna, nam je ni treba izpolniti, če imamo za neizpolnitev *praktično solidne* razloge.« Gre za dvomno dolžnost, ki nastane v zvezi s storitvijo ali opustitvijo katerega koli konkretnega dejanja. »Obveznost mora biti resnično dvomna. Proti njej morajo biti solidni razlogi. ... Solidnost razlogov pomeni, da so tako močni, da pri konfrontaciji z razlogi, ki govore za obstoj obveznosti, ne zgube svoje solidnosti. Lahko so celo manjši kot razlogi, ki govore za obstoj obveznosti. Če v omenjeni konfrontaciji zgubijo verjetnost, niso solidni. V tem primeru je treba dolžnost izpolniti.«⁶¹ Nekateri so očitali takemu reševanju preveliko prostora

⁵⁹ A. Šuštar, *Vest*, 103.

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

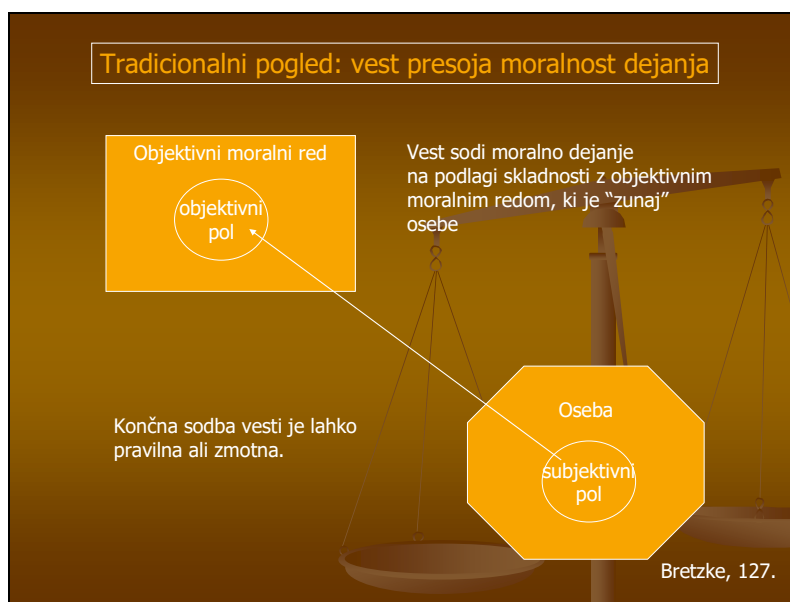
⁶¹ Š. Steiner, *Človekov poklic v Kristusu*, 103.

človekovi svobodi. Človek naj bi se na preveč lahek način odvezal od določenih norm. Kot podvariente probalilizma, ki skušajo tak način reševanja moralnih dilem še bolj precizirati, sta **probabiliorizem** (razlogi, ki govorijo proti obveznosti morajo biti *bolj verjetni* kot tisti, ki govorijo za izpolnitev zakona) in **ekviprobabilizem** (Alfons Marija de Liguori – razlogi proti morajo biti *vsaj tako verjetni* kot razlogi za).

Proti probabilizmu se zoperstavi moralni sistem **tuciorizma** (tutior – varnejše), ki uči, da je treba izpolniti dvomni zakon, ker tako ravnamo varnejše; ne smemo se izpostavljati nevarnosti, da bi kršili zakon, ki morda obstaja. Ne smemo torej slediti razlogom, ki so proti zakonu, čeprav bi bili le-ti najverjetnejši. **Rigoristični tuciorizem**, ki so ga zagovarjali janzenisti, je Cerkev obsodila (D 1293). Prav tako je Cerkev obsodila tudi **laksizem** (D 1153, 1127), ki uči, da se smemo odločiti proti dvomnemu zakonu, če imamo vsaj male ali celo dvomljivo verjetne razloge.

O sodobni uporabi probabilizma v moralni teologiji *obvezno* poglej v: B. Häring, *Svobodni v Kristusu I.*, str. 234-242.

4.5 OBJEKTIVNI IN SUBJEKTIVNI VIDIK VESTI

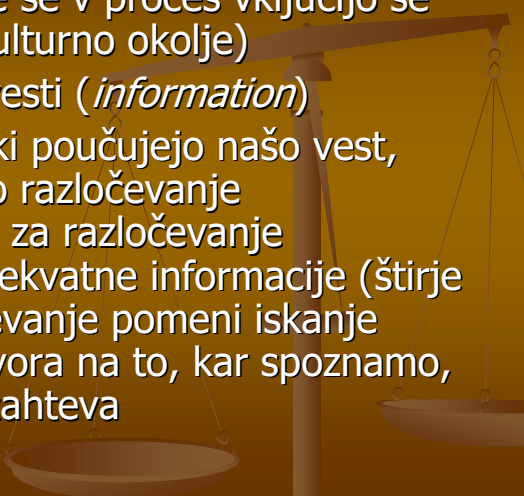


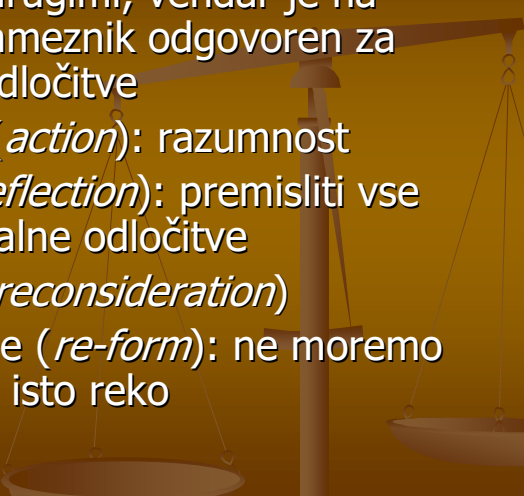


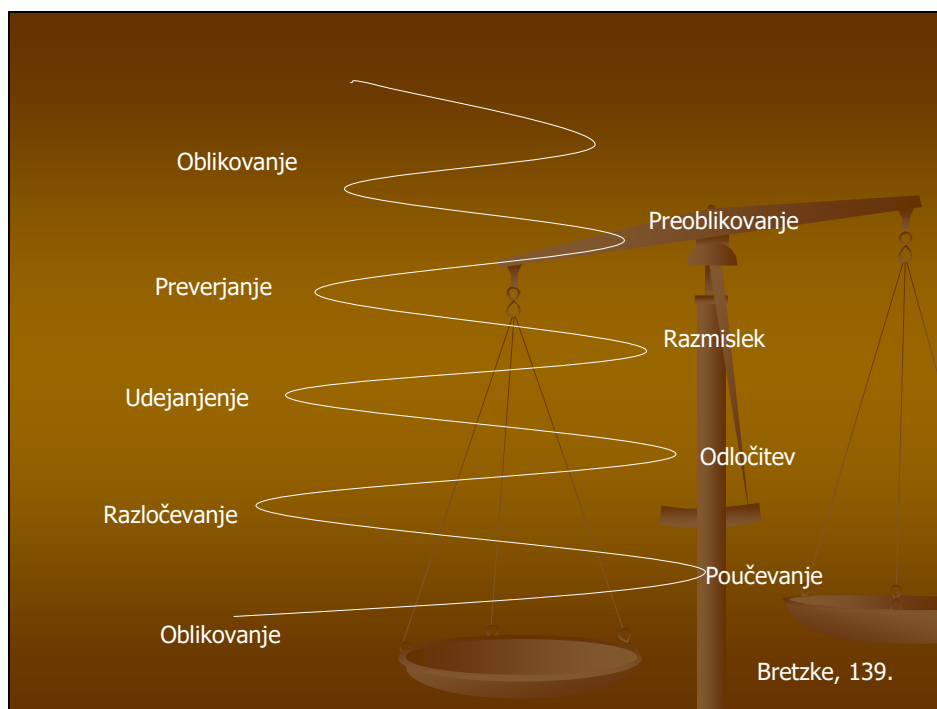
Spirala moralnega življenja

III. Spirala moralnega življenja

- Vest je prirojena, vendar ne kot genski zapis, ki določa naš biološki razvoj
- Spirala moralnega življenja utemeljenega v vesti (*the spiral of conscience-based moral living*):
 - določeno krožnost v razvoju vesti
 - določen napredek in razvoj v moralni modrosti in veščosti, da modrost udejanjimo v praksi

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

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



Šibkosti modela spirale

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



7. poglavje: Moralna odločitev posameznika

Literatura:

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

1. Actus humanus

1.1 POJEM ACTUS HUMANUS

Človeško dejanje (lat. *actus humanus*) imenujemo tisto dejanje, ki ga človek stori svobodno in zavestno. Gre za dejanja, ki so lastna samo človeku in nobenemu drugemu živemu bitju. Posameznik je vsaj do neke mere gospodar teh dejanj, razume pomen in posledice svojega delovanja, je svoboden in v odgovornosti sprejme svojo odločitev. »V pravem pomenu imenujemo torej človeška dejanja tista, ki izhajajo iz preiščljene volje (*ex voluntate deliberata*)« (STh I-II, q.1, a.1). S človeškimi dejanji subjekt razodeva svojo notranjost in gradi samega sebe. Preko posameznih dejanj človek izraža samega sebe. Poleg svobodnih in zavestnih dejanj pa človek vrši tudi dejanja, ki ne vključujejo njegovega razumskega pristanka in njegove svobode, npr. spanje, prehranjevanje, dihanje. Taki vrsti dejanj pravimo človekovo dejanje (*actus hominis*).

Samo človeška dejanja spadajo na področje moralnosti, samo o njih lahko sodimo, ali so dobra ali slaba. O nesvobodnih in nezavednih spontanih dejanjih ne moremo ustvarjati moralnih sodb, saj za taka dejanja posameznik ni odgovoren.

Prvo sistematično razpravo o človeških dejanjih je naredil *Tomaž Akvinski* v *Summi Theologiae* I-II. V uvodu v drugi del Summe, ki je posvečen moralnemu življenju človeka, Tomaž poudari dejstvo, da je človek ustvarjen po Božji podobi in zato gospoduje svojim dejanjem (*per se potestativum*). S človeškimi dejanji se človek usmerja h končnemu cilju življenja, ki je blaženost (*beatitudo*). Različnost človeških dejanj povezuje usmerjenost subjekta k blaženosti, po kateri v delovanju teži. Za Tomaža je v vsakem posameznem dejanju poleg konkretnega cilja navzoč tudi končni cilj (*finis ultimus*). Na ta način so posamezna dejanja med seboj povezana.

Nominalizem, ki sledi sholastiki, daje poudarek posameznemu dejanju. S tem utrjuje pot *kazuistiki*, ki postane prevladujoča smer tudi v moralni teologiji po Tridentinskem koncilu (1542-1563). Koncil tudi zapove, da se morajo verniki spovedati vseh posameznih smrtnih grehov po številu in po vrstah (DS 1680-1683; 1706-1708). Poudarek je torej na vrednotenju posameznega dejanja. Tako se je moralna teologija pred II. vatikanskim koncilom (1962-1965) ukvarjala predvsem z vprašanjem greha. Spovedniku je želela posredovati čim bolj uporabne praktične napotke, kako naj oceni moralnost nekega dejanja in kakšno pokoro naj naloži spovedancu. Pozornost je bila v glavnem usmerjena na predmet delovanja (objektivni vidik moralnosti), pri čemer je moralna teologija skoraj prezrla namen subjekta in oblikovanje njegove notranje države (subjektivni vidik moralnosti). Drugi vatikanski koncil postavi v središče moralne misli dostojanstvo človeške osebe. Moralno delovanje kristjana se ne izčrpa v izpolnjevanju moralnih norm, ampak v osebni odgovoru na Božji klic oz. v hoji za Jezusom Kristusom (*sequela Christi*). Pokoncilski priročniki moralne teologije razodevajo pluralnost pristopov glede analize človekovega dejanja. Glavna napetost se kaže v vprašanju, ali ima večjo težo pri moralnem presojanju predmet delovanja ali namen subjekta.

1.2 VIRI MORALNOSTI

Klasična moralna teologija govori o treh virih moralnosti (*fontes moralitatis*) človeškega dejanja: predmet delovanja (vsebina), namen subjekta (cilj), okoliščine (vključujoč posledice delovanja). Pravzaprav gre za kriterije presojanja, ali je neko dejanje moralno dobro ali slabo. *Kompendij Katekizma katoliške Cerkve* (2005) povzema nauk cerkvenega

učiteljstva glede moralnega presojanja posameznih dejanj: »Dejanje je moralno dobro, kadar predpostavlja obenem dobrost predmeta, namena in okoliščin. Izbrani predmet more sam zase pokvariti celoto dejanja, četudi je namen dober. Slab namen more pokvariti dejanje, četudi je njegov predmet sam v sebi dober. Nasprotno pa dober namen ne napravi dobro neko ravnanje, ki je slabo po svojem predmetu, ker namen ne posvečuje sredstev. Okoliščine morejo zmanjšati ali povečati odgovornost tistega, ki deluje, a ne morejo spremeniti moralne vrednosti dejanj samih, nikoli ne morejo napraviti dobrega nekega dejanja, slabega v sebi« (*Kompendij*, 368). Kompendij torej zagovarja prepričanje, da obstajajo dejanja, ki so vedno nedovoljena, ki jih noben namen ne more opravičiti. Za primer takih dejanj daje bogokletje, uboj in prešuštvo. Izbira takih dejanj ne more opravičiti nobena dobrina, ki bi morebiti prišla iz njih (prim. *Kompendij*, 369). Odločilna prvina za moralno sodbo je torej predmet človeškega dejanja. Nauk o dejanju, ki je slabo samo v sebi, ne glede na namen in okoliščine (*actus intrinsece malus*), še na poseben način zagovarja okrožnica *Veritatis Splendor*, ki se želi s tem zoperstaviti sodobnemu relativizmu in subjektivizmu v moralni presoji (VS 76-83).

Pri domala vseh moralnih teologih po zadnjem koncilu je opaziti premik od analize dejanja v sebi k poudarjanju osebe delovanja, od predmeta izbire k motivaciji, ki vodi osebo k odločitvi. Moralno dejanje ni nikoli zgolj natančno izpolnjevanje neke norme oz. zapovedi, ampak gre v prvi meri za *uresničitev subjekta* znotraj njegovega medosebnega konteksta. Norme obnašanja so sicer nenadomestljive, vendar imajo pri moralnem presojanju drugotno vlogo. »Človek prej kot upošteva norme uresničuje svoj načrt življenja, ki je povsem enkratni in neponovljiv, čuti, da ga privlačijo obljube, ki so povezane z vizijo široko uresničenega in človeško dostojanstvenega življenja, še več od teh obljub je prevzet in fasciniran. Gre torej za obrat k subjektu: preko posamične moralne izbire človek izbira samega sebe.«¹²⁹ Moralna izbira se torej ne zadovolji z udejanjenjem človeka na nekem delnem področju, ampak zahteva vedno *celega* človeka. Zato je potrebno pri analizi človeškega dejanja upoštevati tudi celotno subjektivno ozadje posameznika, kar nosi s seboj nujnost preseganja vsakega

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

atomističnega oz. empirističnega pogleda na posamezno dejanje. Dejanje je potrebno razumeti, interpretirati in vrednotiti znotraj osebne zgodovine. Posamezne odločitve so med seboj povezane, saj so vedno izraz delujočega subjekta. Gotovo so nekatere odločitve globlje, saj zavezujejo v polnosti človekovo svobodo (npr. življenjska odločitve), druge pa bolj obrobne, kjer v njih posameznik ne odloča o sebi (npr. izbira barve avtomobila). Pri analizi posameznega dejanja je nujno upoštevati različnost teh ravni.

Pokoncilska prenova moralne teologije upošteva tudi spoznanja različnih humanih ved (psihologija, sociologija, etnologija ...), ki pomagajo osvetliti prostor moralnega delovanja. Osebna odgovornost posameznika se giblje znotraj pogojenosti subjekta, ki je v marsičem določen (genetsko, psihološko, družbeno), to pa še ne pomeni, da znotraj svojega konteksta ni svoboden. Posameznik ima sposobnost, da spreminja svoj kontekst. Ker je človek svoboden, soustvarja kontekst svojih moralnih odločitev.

Pri izbiri sredstev za doseg cilja v veliki meri odločajo okoliščine dejanja. Čeprav velja, da cilj ne posvečuje sredstev, pa subjekt izbira sredstva oziraje se na cilj delovanja. Samo cilj delovanja opravičuje uporabo določenih sredstev.

2. Temeljna odločitev

2.1 TEMELJNA ODLOČITEV IN POSAMEZNO ČLOVEŠKO DEJANJE

Dejstvo, da je človek svoboden, ne pomeni samo, da je sposoben izbire (svoboda izbire), ampak da je sposoben razpolagati s samim seboj (temeljna svoboda). »Svoboda ne pomeni samo izbirati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je marveč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga.« (VS, 65) Človekova svoboda sicer ni absolutna, ampak v marsičem pogojena s človekovimi biološkimi in družbenimi danostmi, z grešnimi strukturami v družbi (SRS 36), z grešnimi nagnjenji, s strahovi, z neznanjem, s prisilo ... Pri presojanju moralnosti

nekega dejanja je potrebno upoštevati stopnjo osebnostne zrelosti posameznika ter njegovo zmožnost svobodnega odločanja.

Temeljna svoboda omogoča osebi, da odloča o samem sebi, da povsem razpolaga s samim seboj pred Absolutnim. V posameznih dejanjih se človek usmerja k absolutnemu dobremu, ki daje smisel njegovemu bivanju in s tem preko posameznih dejanj uresničuje samega sebe. Večina moralnih teologov je prepričanih, da se vsak človek v moralnem odločanju v zadnjem stadiju odloča za ali proti dobremu kot takemu in s tem za ali proti Bogu. Häring pravi: »Ne glede na to, ali se tisti, ki se odloča, tega tudi zaveda ali ne, se v temeljni izbiri razodeva človekova sposobnost za večno, sposobnost odločitve za Boga ali proti njemu.«¹³⁰ Vsebina temeljne odločitve je tako povezana s pojmovanjem Absolutnega, Dobrega kot takega: izpolnjevanje Božje volje, ljubezen, sreča, uresničenje življenja.

Temeljna odločitev (*optio fundamentalis*) je torej odločitev osebe o sebi, in sicer ne na kategorialni ravni predmetne izbire, ampak na transcendentalni ravni. Ne gre za dejanje osebe (*kaj je nekdo naredil?*), ampak za osebo v dejanju (*kdo je to naredil?*). Konkretno dejanje pove, kdo je subjekt; razodeva subjektivno ozadje odločitve. z moralnimi dejanji človek ne dela samo nečesa izven sebe, ampak gradi tudi samega sebe. Temeljna odločitev ni neko enkratno dejanje v času in prostoru, ampak se izvršuje stalno preko posameznih dejanj in predstavlja temelj posameznim dejanjem: posamezna dejanja interpretirajo temeljno odločitev, temeljna odločitev pa je nekakšna matrica, notranje jedro kategorialnim izbiram.

Posamezna dejanja uresničujejo in ustvarjajo temeljno odločitev; vendar pa je temeljna odločitev več kot samo seštevek posameznih dejanj subjekta: je oseba v dejanju, v svoji neizčrpni celovitosti, ki se nikoli ne izrazi popolnoma v posamezni kategorialni izbiri. Pri tem je potrebno poudariti, da ne gre razvrednotenje pomena posameznih dejanj, ampak za recipročno povezavo med posameznimi dejanji in temeljno odločitvijo. Izpostaviti se želi dejstvo, da je pri posameznem dejanju potrebno upoštevati njegovo predzgodovino

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

in pripravo znotraj osebne zgodovine subjekta. Posamezno dejanje ne stoji samo zase, ampak ga je potrebno obravnavati znotraj konteksta ostalih odločitev in dejanj subjekta.

Tak pogled na moralno dejanje daje pravzaprav težo vsakemu dejanju, saj vsako dejanje na nek način razodeva temeljno odločitev subjekta. »Čim bolj naše nravno življenje v posamičnih dejanjih in v celotni usmeritvi sledi tej temeljni odločitvi, tem bolj se ta odločitev utrjuje. To ne preprečuje, da se na površju naše zavesti in v posamičnih dejanjih, ki ne segajo v globino, ne bi več pojavljala nasprotovanja tej isti odločitvi. Dokler se naše življenje v celoti odvija v smeri dobre temeljne izbire, je ta več ali manj površinska dejanja ne bodo ogrozila. Dobro temeljno odločitev pa lahko razderejo posamična dejanja, ki segajo v globino; povečini se to zgodi po določenem obdobju postopnega propadanja.«¹³¹

2.2 TEMELJNA ODLOČITEV IN VPRAŠANJE SMRTNEGA GREHA

Temeljna odločitev se lahko pogloblja, postaja bolj trdna; lahko pa se preko posameznih odločitev tudi spremeni v radikalno grešno odločitev, ki pomeni odvrnitev od Boga. Vendar pa to ne pomeni, da gre za stalno nihanje v osebni zgodovini posameznika. Za temeljno odločitev je značilna stabilnost, saj zapolnjuje vsa področja človekovega življenja. Stabilnost temeljne odločitve je odvisna od zrelosti osebe, od njene sposobnosti integrirati različne odločitve v enoten smisel življenja.

Cerkveno učiteljstvo je v svojih dokumentih zaskrbljeno, da s sklicevanjem na temeljno odločitev lahko zaidemo na pot subjektivizma, ki relativizira objektivno moralno normo. Prav tako je nevarnost, da bi nastal prevelik razkol med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji. Najbolj pa se čuti bojazen, da bi se znotraj take misli dejanje smrtnega greha zreduciralo na negativno temeljno odločitev posameznika. V okrožnici *Veritatis Splendor* papež Janez Pavel II. zapiše: »Na podlagi začetne odločitve za ljubezen bi človek mogel ostati nravno dober, vztrajati v božji milosti in doseči svoje zveličanje, četudi bi nekateri od njegovih konkretnih načinov ravnanja premišljeno in v veliki stvari

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

nasprotovali od Cerkve ponovno predloženim božjim zapovedim« (VS 68). Cerkveno učiteljstvo vztraja, da človek lahko z enim dejanjem spremeni svojo temeljno odločitev.

Moralni teologi po koncilu so znotraj teorije o temeljni odločitvi poudarjali, da se smrtni greh pripravlja znotraj osebne zgodovine posameznika. Posamezno dejanje je pravzaprav simptom procesa v človekovi notranjosti. Klaus Demmer zatrjuje: »Teorija o temeljni odločitvi ne postavlja pod vprašaj možnosti za izgubo temeljne odločitve preko posamezne izbire. Vendar pa je potrebno poudariti, da taka izguba ne pride kot strela z jasnega neba, ampak da je bila pripravljena skozi dolg podtalni razvoj, ki je pripeljal k počasni, vendar zagotovi izrabi temeljne odločitve, dokler ni prišel trenutek, v katerem je zadosti en v sebi sicer lahek sunek, da se podre celotna zgradba. Teža krivde ni v posameznem izoliranem dejanju, ampak v moralni enovitosti celotne predzgodovine: faktor čas je tisti, ki definitivno odloča o živeti moralnosti.«¹³²

2.3 VERITATIS SPLENDOR

Pozitivno vrednotenje

Enciklika Veritatis Splendor pozdravlja pojmovanje svobode kot izbiranje samega sebe: »Svoboda ne pomeni samo izbirati to ali ono posamezno dejanje; svoboda je marveč tudi, in sicer znotraj takšne izbire, odločanje glede sebe in razpolaganje glede zastavitve lastnega življenja za dobro ali proti njemu, za ali zoper resnico, navsezadnje za ali zoper Boga« (VS 65). Spodbuja tudi teologe naj poiščejo svetopisemske temelje temeljni odločitvi: »Brez dvoma priznava krščanski moralni nauk v svojih svetopisemskih koreninah posebno pomembnost temeljni odločitvi, ki označuje нравno življenje in ki svobodo pred Bogom radikalno zavezuje« (VS 66).

Zaskrbljenost cerkvenega učiteljstva (VS 65-68)

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

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

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

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

Prav tako opozarja cerkveno učiteljstvo, da bi bilo lahko poudarjanje temeljne odločitve potuha za samovoljo vernikov: "Na podlagi začetne odločitve za ljubezen bi človek mogel ostati nravno dober, vztrajati v božji milosti in doseči svoje zveličanje, četudi bi nekateri od njegovih konkretnih načinov ravnanja premišljeno in v veliki stvari nasprotovali od Cerkve ponovno predloženim božjim zapovedim." (VS 68) Dodaja, da je že Tridentinski koncil poudaril, da se »prejeta milost opravičenja izgubi ne le z nevero, s katero človek izgubi vero samo, ampak tudi s katerimkoli drugim smrtnim grehom«.

3. Življenjska odločitev

3.1 DEFINICIJA

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

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

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

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

3.2 OSEBNA RESNICA

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

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

Izbira temeljnih življenjskih idealov

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

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

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

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

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

Stvaritev svojega življenjskega konteksta

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

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

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

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

3.3 NENAKLONJENO DRUŽBENO OKOLJE

Današnje družbeno okolje ne nudi podpore nepreklicnim življenjskim odločitvam. Živimo v času t. i. *tekoča moderna*, kjer je vse provizorično, spremenljivo. »Tekoča moderna terja davek tudi v naših medosebnih odnosih. Za nobenega svojih odnosov danes ne moremo reči, da je trajen in trden. Medosebne vezi, ki jih vzpostavljamo, so krhke, vse z namenom, da bi jih čim prej in čim lažje razdrli, ki se bodo okoliščine spremenile: in to se v tekoči moderni družbi zanesljivo bodo – znova in znova. ... Ljudje se zelo neradi poročajo, raje zgolj živijo skupaj in gledajo, ali se bo obneslo, čakajo ...«(Z. Bauman) Zdi se, da ni prostora za dokončnost, za stalnost. Vse se naglo spreminja. Tudi družbeni okvirji in norme so podvrženi logiki provizoričnosti, spreminjanju, pretočnosti. Mladi tudi niso več »prisiljeni« izbrati nek življenjski stan, se za nekaj dokončno odločiti. Sociolog Z. Bauman to resnico povzema takole: »Mladi se zelo neradi zapišejo nekemu poklicu, ko

končajo šolo. Raje bi se še malo razgledali, ali je kje kaj bolj zanimivega« (Sobotna priloga Dela, 26. februar 2006). Doba iskanja lastne življenjske usmeritve in obdobje dozorevanja se podaljšujeta. Veliko mladih je strah narediti neko tako odločitev, ker je korak v neznano. Če nadaljujemo z mnenjem Baumana: »Vsi ti mladi, ki oklevajo ki nihajo, ki ne vedo, kaj napraviti, ki odlašajo z odločitvami ... Zakaj? Ker hočejo biti varni. V presenečenjih, ki se lahko zgodijo v še neznani prihodnosti, vidijo negotovost.« (Z. Bauman)

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

3.4 IZBIRA ŽIVLJENJSKEGA STANU

Pomembnost izbire

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

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

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

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

Dve konkretni izbiri: celibat/poročenost

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

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

Vprašanje kriz

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

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

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

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

4. Kreposti

4.1 VRNITEV K KREPOSTIM

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

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

V zadnjih dveh desetletjih spet prihaja bolj v ospredje etika kreposti, predvsem kot neka alternativa etiki dolžnosti, ki je bila v ospredju v novem veku. Delovati dobro v smislu etike dolžnosti pomeni spolnjevati utemeljene norme oz. moralne zakone. V središču

stoji vprašanje o normativni pravilnosti dejanj oz. o moralni utemeljitvi zapovedi, ne pa toliko lastnosti oseb, njihove držje, odnosi, značajne poteze. Ni v ospredju »odličnost« subjekta, ampak izpolnjevanje pravičnih del. Na meje take etike so opozorili neoaristotelovci, še posebej MacIntyre, ki je leta 1981 izdal knjigo »After Virtue« (Po vrlini). MacIntyre je prepričan, da je lahko etika le etika kreposti po vzoru aristotelske etike. Po tem prepričanju je potrebno razlikovati med *pravičnim* ravnanjem, kar pomeni držati se nekih zapovedi, in *dobrim* ravnanjem, ki pa ga ni mogoče določiti, ne da bi ga storila dobra oseba. V osnovi gre za razlikovanje med objektivno in subjektivno platjo etike. Glavni motor etike kreposti je »srečno življenje«. Aristotel (384 - 322 pr. Kr.) pravi o etiki: »Naše razpravljanje pa ne sme biti samo teoretično kot druge razprave. Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina, ampak da bi postali dobri; sicer bi od naše razprave ne imeli nobene koristi. Zato moramo vso pozornost posvetiti dejanjem, predvsem vprašanju, kako je treba dejanja opravljati.« (EN 2, 2 1103 b)

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

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

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

Pot vrline je srednja in najboljša pot – ne preveč, ne premalo. Vrlina je srednja mera, ker teži k sredini kot svojemu smotru. Sredina pa ni neka aritmetična, fiksna sredina, ampak se v različnih okoliščinah in pri različnih osebah išče najboljšo možno pot. Prednost etike

¹³³ Aristotel, *Nikomahova etika*, 83.

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

»Vrlina je srednja mera (mezotes), ker teži k sredi kot svojemu smotru. Pretiravanje in pomanjkanje sta značilni za slabosti, srednja mera pa je značilnost vrline.« (EN 85)

»Vrlina je potemtakem zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar pomeni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek; in sicer je to sredina med dvema slabostma, katerih ena je v pretiravanju, druga v pomanjkanju.« (EN 85)

»Vendar pa nauka o srednji meri ni mogoče posplošiti na vsako dejanje in vsako strast. Nekateri strasti že same v svojem imenu skrivajo slab prizvok, npr. škodoželjnost, nesramnost, zavist, med dejanji pa prešuštvo, kraja, umor. Vse to in podobno imenujemo podlo že samo po sebi, ne pa le, kadar se pojavi v pretiravanju ali premajhnem obsegu. Pri teh stvareh nikdar ni mogoče pogoditi pravega, ampak zmerom le grešiti.« (EN 86)

4.2 KARDINALNE KREPOSTI

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

Beseda kardinalne prihaja iz lat. *cardo*, kar pomeni *tečaj* pri vratih. »Vse druge kreposti so razvrščene okoli njih, kajti kardinalne kreposti sestavljajo tečaje krepostnega življenja.« (Kompendij, 379) Izraz kardinalne je prvič uporabil Ambrož, ki je nekako »pokristjanil« Platonovo pojmovanje štirih glavnih kreposti. Platon, *Država* (IV, 427e-433e): Popolnoma dober polis je "moder, pogumen, premišljen in pravičen" (IV, 427e). Najdemo pa jih tudi v Svetem pismu: »In če kdo ljubi pravičnost, njena dela so kreposti, saj ona uči razumnost, preudarnost, pravičnost in srčnost, ljudem pa v življenju nič bolj ne koristi kakor to« (Mdr 8,7). Gre nedvomno za vpliv helenizma (Aleksandrija).

Razumnost

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

Primat med kardinalnimi krepostmi ima razumnost (*modrost, preudarnost*). Primat ji pripisuje že Platon, pa tudi Tomaž Akvinski. Iz nje izhajajo vse ostale kreposti. Tisti, ki dela, mora vedeti, kaj dela. Če hočemo delati dobro, moramo poznati resničnost. Seveda pa razumnost ne pomeni samo znanja, nikakor ne pomeni samo nekega znanstvenega poznavanja stvari, ampak pomeni resničen in celosten stik s stvarnostjo. Že Platon ugotavlja, da lahko po naravi intelektualno nadarjen človek povzroči veliko škodo, če ni tako vzgojen, da svoj talent uporabi v pozitivno smer. »Corruptio optimi pessima«, »najslabše je, če se skvari tisto, kar je najboljše«, pravi latinski pregovor. Tega se zaveda tudi Platon: »Duše, ki so po naravi najbolj nadarjene, postanejo izredno slabe, če so deležne slabe vzgoje.«¹³⁴ Zato bo v idealni državi potrebno poskrbeti za vzgojo, ki bo otroke privedla do pozitivne uporabe njihovih talentov.

Pomembno je, da neko stvar razumem, doumem. Ko jo razumem, me tudi zavezuje k moralnemu delovanju. Vzgoja za razumnost je tako zdrava protiutež moralizmu, ki je mnogokrat prisoten v našem krščanskem okolju. Značilno za moralizem je, da zapoveduje nekaj, kar naj bi človek storil iz dolžnosti, ker smo nekaj dolžni storiti, medtem ko nauk o kreposti pravi, da je nekaj potrebno storiti, ker to odgovarja stvarnosti.

Danes je še posebej potrebno poudariti, da je razumno delovati moralno, da je moralnost povezana z razumnostjo. Vse preveč se na moralnem področju zahaja v emotivizem, v impulzivno odločanje, pri tem pa se pozablja na razumnost. Potrebno je preseči ljudski rek, po katerem je »dobrota sirota« in pokazati, da je pametno delovati dobro, saj le-to pripelje človeka k pravi sreči (*eudaimonia*). To pa seveda ne pomeni, da je tisti, ki je intelektualno bolj nadarjen, tudi avtomatično bolj moralen. Razumnost

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

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

Krepost pravičnosti

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

Pravičnost je sposobnost resnično živeti z drugim. Gre za umetnost skupnega življenja, kar pa je odvisno od poznavanja stvarnosti (razumnost). Samo razumen, objektivni človek je lahko pravičen, neobjektiven človek pa je krivičen. Za Aristotela je pravičnost najlepša od vseh kreposti in popolna krepost, »ker se zna človek, ki jo ima, ravnati po kreposti tudi v odnosu do drugih ljudi, ne pa le do samega sebe«¹³⁵.

Danes obstaja nevarnost, da bi pravične odnose z drugimi ljudmi, predvsem s pomoči potrebnimi, urejali na proceduralni ravni. Vse več odnosov se ureja in določa po pravni poti. Prav tako se tudi skrb za bolne, uboge, ostarele ureja z zdravstvenim in socialnim zavarovanjem, s plačevanjem davkov državi, z nakazili na Karitas ali Rdeči križ ... Veliko dejanj ljubezni je odvzeto osebnemu čutenju in delovanju: neposredno srečanje z osebo v stiski odpade.

V tem našem tehniziranem svetu, kjer vladata duh individualizma in potrošništva, je potrebno še posebej poudarjati sočutje, občutljivost za življenje soljudi. V ta namen je potrebno spodbujati ljudi k prostovoljnemu delu z ubogimi, bolnimi, zapostavljenimi, obrobniimi ... Prebuditi v njih občutek humanosti in soodgovornosti.

Poleg tega pa je nujno razvijati tudi držo solidarnosti. Najprej solidarnosti z ljudmi, s katerimi živimo, poleg tega pa je potrebno spodbujati tudi zavest, da smo soodgovorni za globalni svet in za razvoj dogodkov v njem. Potek procesov globalizacije je v veliki meri odvisen od tega, na kakšen način bodo posamezni subjekti živeli medsebojne odnose, ali bodo spoštovali druge in prevzeli zanje tudi odgovornost.

¹³⁵ Aristotel, Nikomahova etika, Ljubljana 2002, 156.

Krepost srčnosti

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

Tretja kardinalna krepost je krepost poguma ali srčnosti. Gre predvsem za trdnost volje, da sem se pripravljen žrtvovati za to, da bi se dobro izvršilo. Biti srčen pomeni znati se soočiti s situacijo, da človek ne pobegne pred problemi, ampak da se z njimi spopade. Tako lahko pri vzgoji starši pogrešijo, ko želijo otroka obvarovati pred negativnimi izkušnjami (npr. pisanje opravičil za šolo) in mu s tem ne krepijo njegove lastne hrbtenice. Potrebno se je spopasti tudi z neprijetnimi izkušnjami. Aristotel ugotavlja, da je srčnost sredina med strahom in predrznostjo. Takole pravi Aristotel: »Če pa se kdo usmrti, da bi utekel pomanjkanju, nesrečni ljubezni ali kaki drugi bolečini, tedaj to ni hrabro, ampak prej strahopetno dejanje. Beg pred trdotami življenja je znamenje pomehkuženosti, ker samomora nihče ne stori za dosego nečesa plemenitega, ampak le da bi utekel nečemu hudemu.«¹³⁶

Krepost srčnosti je nujno povezana z razumnostjo; človek želi doseči nekaj plemenitega. Brez razumnosti postanejo pogumna dejanja »norost«, »nevarno tveganje«, »predrznost« ... Ni vsako izkazovanje poguma že krepostno. Danes, v dobi izredne človeške moči na različnih področjih, se pojavlja vprašanje, ali je vse, kar je mogoče, tudi etično dopustno. Koliko naj človek tvega na področju genskih raziskav? Koliko naj bo človek »pogumen« pri poseganju v naravno okolje? Izkušnje nas učijo, da so njegova preveč pogumna dejanja povzročila veliko škodo. Kreposti srčnosti torej ni brez kreposti razumnosti.

Krepost zmernosti

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

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

Ena od temeljnih kreposti, ki naj bi bile vodilo pri vzgoji za odgovorno samostojnost, pa je gotovo vzgoja za zmernost. Gre za zelo nepopularno držo, ki zahteva od posameznika, da se odpove določenim lastnim željam in privilegijem v svoje dobro in v dobro bližnjih. Potrošniška družba nas zasipa z ustvarjanjem umetnih želja in potreb, v nas ustvarja željo po vedno več. Odvisnost od porabništva je nujni element delovanja sodobne industrijske družbe. Reklama kot bistveni del proizvodne verige, gradi ravno na porabniški sli človeka. Judovski filozof Hans Jonas komentira, da je »požrešnost kot družbeno ekonomska krepost, še več, kot njena dolžnost«¹³⁷ nekaj resnično zgodovinsko novega v današnjem svetu. Zaradi pretirane porabe je nadaljnji obstoj življenja pravzaprav postavljen pod vprašaj. Vedno več filozofov se zavzema za etiko prihodnosti, poudarjajo odgovornost za prihodnje rodove. Način našega življenja ne sme ogroziti možnosti za življenje prihodnjih rodov. Če želimo sprejeti odgovornost za prihodnje rodove, potem bi moralo biti vodilo našega osebnega in tudi družbenega življenja zmernost. Mogoče zvenijo te misli kot nekaj iluzornega, nemogočega – pa vendar je to daljnoročno edina pot za kvalitetno življenje na zemlji tudi v prihodnosti.

Prav tako pa je zmernost drža, ki bo omogočila posamezni osebi razvoj v samostojno odgovorno osebnost. Zmernost usmerja človeka k tistemu, kar je za njegovo življenje zares potrebno in k pravični razdelitvi sredstev. Pri tem seveda ne gre samo za zmernost v pijači in jedeh, ampak za nek bolj skromen način življenja, kjer je posameznik sposoben določene odpovedi. Drža zmernosti nas krepi, da ne podležemo vsakemu impulzu želja, ki nas bombardirajo vsak dan. Za zdrav človekov razvoj je pomembna tudi vzgoja za odpoved.

4.3 TEOLOGALNE KREPOSTI

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

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

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

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

Krepost vere

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

Vera je božja krepost, s katero človek odgovori na božje povabilo, da bi vstopil v božje občestvo. Človek veruje zato, ker ga je božji nagovor prepričal in sprejema razodetje kot resnico. Vera potrebuje resnico. Kdor trdi »verujem«, je dolžan živeti kot vernik in se držati nauka in discipline, ki jih zahteva od njega veroizpoved. Vera zahteva resnico, brez sporočila, ki je resnično, ne more biti vere. Prvi korak v odnosu med Bogom in človekom je vedno pri Bogu, ker on nagovarja in on sporoča.

Vera (isto velja za vse ostale kreposti) je krepost zato, ker se svobodno zanjo odločim. Dokler ni osebne volje in čim večje svobode pri odločanju, ne moremo govoriti o kreposti. Vera privlači, ker je povezana z resnico, ki jo spoznavamo in prepoznavamo kot dobro. Na to odgovarja človek »hočem verovati« in se s tem odpoveduje napuhu življenja, ki je v tem, da hoče biti kakor Bog.

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

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

Upanje

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

Že bežen pogled na svet nam odkriva, da je ta svet nepopoln, da je nedokončan. Človek ve, da ni popoln, da nikoli ni popolnoma srečen, da ne vidimo vsega, kar bi hoteli (Boga), da je naša ljubezen minljiva in nestanovitna in da se tudi stvarstvo razvija v smeri vedno večje popolnosti. Človeštvo je na poti. Ustvarjeni smo kot popotniki. Biti popotnik predpostavlja nek cilj. Upanje je krepost, ki odgovarja na vprašanje »kam gremo?« oz. »kaj bomo postali?«, našo pozornost usmerja k cilju našega bivanja.

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

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

Ljubezen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁸ napačno v slovenskem prevodu!

5. Struktura posameznega moralnega dejanja

V času manualistike je bilo središče zanimanja moralne teologije posamezno moralno dejanje ter moralne norme (ozka perspektiva), pri tem se je pozabljalo, da posamezno dejanje izhaja iz neke življenjske matrice oz. iz temeljne odločitve. Danes interpretiramo posamezna dejanja v luči temeljne odločitve. Zavedamo se, da posameznega človeškega dejanja ne moremo razumeti brez ozadja temeljne odločitve in brez temeljnih naravnosti oz. kreposti, ki predstavljajo most med temeljno odločitvijo in posameznimi dejanji. Posamezno človeško dejanje ima izvor v osebi, ki se je za to dejanje odločilo zavestno in svobodno, zato vedno izraža subjektivnost osebe v dejanju. Človek s posameznimi dobrimi dejanji izpolnjuje samega sebe (usmeritev človeka k dobremu). Še tako natančna analiza samega fenomena ne zadostuje za pravilno ovrednotenje moralnega dejanja. Navzven enaki fenomeni imajo lahko različen pomen. Seveda to ne pomeni, da je pomenskost povsem neodvisna od fenomena, ampak se želi poudariti, da je pri moralnem vrednotenju določenega dejanja vedno potrebno upoštevati tudi namen subjekta, ki to dejanje izvrši.

Cilj posameznega dejanja (*finis operis*) subjekt vedno izvršuje znotraj svoje intencionalnosti (*finis operantis*), ki pa jo usmerja končni cilj subjekta (*finis ultimus*). Na cilje posameznih dejanj je torej potrebno gledati v luči temeljne usmerjenosti h končnemu cilju subjekta, k smiselni uresničitvi njegovega življenja. »Nosilna intencionalnost ustvarja torej vseobsegajoče obzorje, znotraj katerega se naseljujejo mnogi posamezni nameni, ki se potem naknadno uresničijo v smiselnih dejanjih izvršitve.«¹³⁹ Človek hrepeni po izpolnitvi svojega življenja. Hrepenenje pa je vedno hrepenenje po nečem, kar je predmet hrepenenja in ta predmet človeka privlači, da izvrši neko dejanje. Na nek način torej predmet delovanja izvabi v človeku hotenje po udejanjanju. Vsako dejanje ima svoj predmet delovanja. Dobro je tisto dejanje, ki ga spodbuja razumno hrepenenje oz. volja (prim. STh I-II, q.1, a.2).

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

Moralni odločitvi, v kateri se torej prepletata osebna intencionalnost in objektivni cilj dejanja, sledi izvršitev dejanja. Okvir le-tega postavljajo okoliščine. Potrebno se je vprašati, kaj je v določenem kontekstu sploh možno. V marsičem prav okoliščine odločajo o izvršitvi oz. opustitvi določenega dejanja. Tomaž Akvinski zagovarja tezo, da so okoliščine konstitutivne pri moralnosti nekega dejanja (prim. STh I-II, q.18, a.3-4). Če mi okoliščine onemogočajo dobro, ki je sicer dobro samo v sebi, ampak zame nedosegljivo, nisem moralno obvezen storiti tega dejanja, saj mi okoliščine onemogočajo, da bi bilo to dobro tudi moje dobro. Nekateri so prepričani, da je moralnost pravzaprav odvisna od konteksta (*situacijska etika*) ali pa od posledic nekega dejanja (*konsekvencializem, proporcionalizem*). Proti takim razlagam ostro nastopi okrožnica *Veritatis Splendor*, ki trdi, da tak način razlaganja ni v skladu s katoliškim izročilom (prim. VS 75-78). Nauk okrožnice je, da je moralnost dejanja odvisna »predvsem in temeljno od predmeta, ki ga je razumno izbrala premišljena volja« (VS 78).

Intrinsece malum, dejanje z dvojnimi učinkom

Veritatis Splendor zagovarja, da obstajajo dejanja, ki so vedno slaba v sebi, *intrinsece malum* (prim. HV 14). To so tista dejanja, ki jih ni mogoče naravnati na Boga in na blagor človeške osebe, ki je ustvarjena po Božji podobi. *Actus intrinsece malus* je tisto dejanje, ki je slabo že po svojem predmetu, neodvisno od nadaljnjih namenov delujočega subjekta in od okoliščin dejanja. Dober namen in posebne okoliščine lahko hudobijo sicer omilijo, ne morejo pa je odpraviti (prim. VS 81). *Katekizem katoliške Cerkve* (1993) navaja kot primere takih dejanj bogokletje, kriva prisega, uboj in prešuštvo. Gotovo ni dvoma o tem, da so taka dejanja objektivno gledana zla sama v sebi, vprašanje pa je, katere konkretne resničnosti označujejo ti pojmi. Zdi se, da ni mogoče ustvariti prave moralne sodbe konkretnih dejanj brez upoštevanja namena subjekta in okoliščin.

Imamo celo primere, pri katerih je dejanje, katerega namen je dober, neizogibno povezano z določeno škodo. Gre za t.i. *dejanja z dvojnimi učinkom (actus cum duplici effectu)*. Pri takih dejanjih je predmet delovanja povsem prepleten z upoštevanjem posledic delovanja. Posledice dejanj niso vedno predvidljive in jih ni mogoče povsem nadzorovati. Obstajajo pa dejanja, kjer so poleg hotenih dobrih posledic navzoče tudi

določene nehotene posledice, ki se jih tolerira, ker so neizogibne. Gre za torej za dejanja, ki imajo poleg zaželenega pozitivnega glavnega učinka, tudi negativne stranske učinke (npr. terapijska dejanja v medicini).

Dejanja z dvojnimi učinki so moralno sprejemljiva, kadar: a) gre za dejanje, ki je v sebi dobro ali indiferentno; b) je dober učinek hoten, slab pa toleriran; c) kadar dober učinek ni dosežen preko slabega učinka; č) obstaja pravo sorazmerje med toleriranim zlom in doseženim dobrim. Namen delovanja mora biti torej izključno dober, slab učinek je samo nekaj neizogibnega. Pri tem je pomembno dejstvo, da dobro in slabo v drugi zahtevi ni moralno dobro ali slabo, ampak gre za premoralno oz. fizično dober ali slab učinek (npr. operacija). Odločujoče pri tem pa je, da dober učinek ne sme biti dosežen neposredno preko slabega učinka. Škoda torej ne sme biti sredstvo za doseg pozitivnega cilja. Ne sme se izbirati moralno slabih dejanj (npr. *direkten uboj zarodka*), da bi se doseglo dober cilj.

6. Moralne norme

Literatura:

1. Böckle, F., *Fundamentalmoral*, Kösel, München ⁶1994.
2. Bretzke, J. T., *A Morally Complex World. Engaging Contemporary Moral Theology*, Liturgical Press, Collegeville 2004.
3. Chiodi, M., *Morale Fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 2001.
4. Demmer, K., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Universitätsverlag-Herder, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.
5. Janez Pavel II., *Sijaj Resnice*, CD 52, Družina, Ljubljana 1994.
6. Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
7. Stres, A., *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999.
8. Weber, M., *Politik als Beruf*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1992.

6.1 POJEM MORALNE NORME

Beseda norma je latinskega izvora in se je prvotno uporabljala predvsem v poljedelstvu in tehniki. Z besedo norma so označevali lesarjev kotomer (pravemu kotu se je reklo *angulus normalis*) ali pa vrvico za merjenje. Tako norma pomeni pravilo, vzorec, pravo mero, predpis, vodilo. V etiki in moralni teologiji so začeli uporabljati pojem norme šele v 17. stoletju, in sicer označujejo z njim tako splošna univerzalna načela kot tudi čisto konkretna vodila delovanja. Tudi danes smo priče zelo različnim pojmovanjem norm v različnih vedah in področjih človekovega življenja in delovanja. Tako govorimo o pravnih normah, družbenih normah, normah v psihologiji, pa tudi o normah v tehniki in industriji. Norme govorijo o nekem občem in standardnem načinu delovanja. Posplošujejo in olajšujejo neko delovanje, težijo k neki uporabni vrednosti.

Moralna norma ima znotraj teh različnih pojmovanj svoj specifičen značaj. Norme igrajo veliko pozitivno vlogo v moralnem življenju posameznika, saj kažejo, kako se običajno ravna, zato posamezniku ni potrebno začeti vedno iz nič. Skrajšajo proces učenja in odločanja ter pomagajo, da se posameznik hitreje in lažje usmeri, kažejo na cilj človekovega življenja. Na nek način so izraz solidarnosti družbe do posameznika, pomoč skupnosti pri svobodnem odločanju posameznika v dani situaciji (Demmer 1999, 143-145). Skupnost zagotavlja pravilnost in uporabnost norm ter s tem daje trdnost posamezniku pri odločanju. Norme razsvetljujejo človekovo vest in jo varujejo pred samovoljo in subjektivizmom. Predstavljajo objektivno vrednostno plat moralne sodbe. Vendar pa imajo norme tudi svojo pomanjkljivost, saj ne zmorejo upoštevati enkratnosti situacije in enkratnosti osebe, tako da predstavljajo shematski okvir, ki posameznika usmerja, ne more pa povsem prevzeti njegove osebne odgovornosti pri odločitvi v dani situaciji. »Norme pomagajo posamezniku v napornem iskanju pravilnega moralnega delovanja, ne odvzamejo pa mu odgovornosti, da preuči, če in kdaj so splošni predpisi tudi za njegovo konkretno situacijo« (Böckle 1994, 265).

Moralna norma je utemeljena v moralni vrednoti. Če ne želimo zapasti v legalizem (slepa pokorščina normam), je potrebno razumeti in razložiti vrednoto, ki jo določena norma varuje. Pri posredovanju norm je torej potrebno pokazati na vrednoto, na kateri je

norma utemeljena. Pri moralni sodbi je potrebno narediti sintezo različnih vrednot ter upoštevati odnos med njimi in konkretno situacijo. Gre za sintezo med refleksijo in posebno izkušnjo. »Moralna norma je vedno sinteza vrednotenj, sinteza med znanjem in izkušnjo, v kateri se onkraj abstraktne ponovitve vrednot odloči o moralnosti določene situacije« (Chiodi 2001, 113). Norme so povezane z vrednotami, ki jih zagovarjajo. Glede na hierarhijo vrednot se potem v konkretni situaciji presodi, katera pravilo je bolj zavezujoče. V tem vidijo nekateri nevarnost relativnosti norm, vendar velja, da samo ugotavljanje o splošnosti in pogojenosti norm še ne negira njihovega zavezujočega značaja.

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

6.2 RAZLIČNE RAVNI MORALNIH NORM

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

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

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

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

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

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



Ravni moralnih norm

- Univerzalna načela
- Srednji aksiomi
- Konkretna materialna norma
- Vedno zavezujoče, izražene v abstraktnih resnicah kot npr. "vozi previdno"
- Splošno resnični, v večini primerov veljavni (*ut in pluribus*), obstajajo izjeme ("spoštuj omejitve hitrosti")
- Uporabljene v posameznih specifičnih situacijah, bolj podvržene *spremembam* in *zmotnosti* ("vozi 50 skozi naselje")

vir: Bretzke 2004, str. 66

5

OMT 206-07 2.5.2007

6.3 UTEMELJITEV NORM

Med deontološko in teleološko utemeljitvijo

V osnovi poznamo dva različna načina utemeljevanja moralnih norm: **teleološko** in **deontološko** utemeljitev. Teleološka (*telos* = gr. cilj, smoter) utemeljitev norm zagovarja, »da je potrebno dejanja presoati glede njihove moralnosti izključno na podlagi njihovih posledic« (Böckle 1994, 263). Dejanje je moralno pravilno, če pozitivne posledice prevladujejo nad negativnimi. Deontološka argumentacija (*deon* = gr. dolžnost, obveznost) ne zanika, da je moralna vrednost določenih dejanja odvisna od vrednotenja in tehtanja njihovih posledic: zanika pa, da bi bilo to načelo, ki bi veljalo vedno. Pri

oblikovanju norme se ne ozira na posledice delovanja, ampak upošteva absolutno obveznost dejanja samega. Zagovorniki opozarjajo, da ni mogoče nikoli v naprej poznati vseh posledic, zato ni mogoče presoјati dejanja glede na posledice. Tipičen primer deontološke utemeljitve je Kantova etika in njegov kategorični imperativ. Deontološka argumentacija bolj dosledno zagovarja absolutnost in nujnost moralne obveze, ki jo subjekt ne ustvarja, ampak jo samo odkriva.

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

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

Nekateri so prepričani, da obstaja med omenjenima načinoma moralne utemeljitve nepremostljiv prepad. Tako je nemški sociolog Max Weber v začetku 20. stoletja postavil temeljno ločnico med *etiko prepričanja* in *etiko odgovornosti*. Prva zapoveduje, da je potrebno ravnati po lastnem prepričanju, ne glede na posledice ravnanja (deontološka utemeljitev), druga pravi, da je potrebno izbirati na način, da se pretehtajo dobrine, ki izhajajo iz nekega dejanja (teleološka utemeljitev). Weber je prepričan, da obstaja

»brezdanja razlika med držo tistega, ki ravna po načelih etike prepričanja, in držo tistega, ki deluje po etiki odgovornosti« (Weber 1919). Nasprotno pa je francoski filozof Paul Ricoeur prepričan, da se obe utemeljitvi dopolnjujeta in da celo druga drugo predpostavljata (Ricoeur 1990, 200-201). Vsak teleologizem mora na nek način priznati absolutnost dobrega in vsak deontologizem je naravnan na zadnji smoter in mora priznati tudi posledice nekega dejanja (ni moralnega dejanja brez konteksta). Anton Stres pravi: »Etika odgovornosti pripelje na koncu v zahtevo po etiki prepričanja. Teleološko utemeljevanje moralnih norm začenja predpostavljati deontološkega. In obrnjenost. Etika prepričanja, ki jo skrbi pravilnost dejanja in ki se naravnost sprašuje neposredno o svojih dolžnostih, ne more ostati ravnodušna do dobrih in slabih posledic ravnanja.« (Stres 1999, 111). Dobrost zadnjega cilja mora biti razvidna iz njega samega. K pravilnosti dejanja pa sodi dejanje s svojimi posledicami vred. »Teleologija in deontologija torej nista konkurenčni, ampak komplementarni etični metodologiji« (Stres 1999, 111).

Epikija

Poglejmo si ob koncu še bolj natančno krepost *epikije*. Beseda prihaja iz grške besede *epieikeia*, kar pomeni blagohotnost, spregled, oprostitev, popustljivost. Opredeli jo že Aristotel v svoji Nikomahovi etiki: »Blagohotno (*epieikes*) je sicer neko pravično, vendar ni podvrženo pisanemu zakonu, ampak je nekakšna korektura konvencionalne pravičnosti. Vzrok temu je dejstvo, da je vsak zakon splošnega značaja, konkretni premeri pa so takšni, da jih ni mogoče vselej zaobseči z nekim splošnim določilom.« (EN V,14). Epikija je zanj boljša pravičnost, kot je pravičnost zakonov, saj upošteva izredne okoliščine življenja in ne samo formalne abstraktne norme. Tomaž Akvinski integrira aristotelski nauk z rimskim pojmovanjem *aequitas* in z bibličnimi izreki o »epikiji«. Tomaž razume epikijo kot habitualno pripravljenost, da natančno pretehtamo notranje in zunanje okoliščine, ki so dostikrat izredne, in presoјamo dejanje v luči etičnih principov, ki so nad posameznimi normami.

Danes pa se epikeja vse bolj razume kot princip interpretacije, ki pomaga pri reševanju etičnih konfliktov. Človeškega zakona ni potrebno upoštevati takrat, ko bi izpolnjevanje tega zakona v posameznem primeru bilo nemoralno ali pa nesorazmerno težko.

Prof. Steiner takole opredeli epikijo. »Besedilo pozitivnega zakona ima splošen značaj. Ozira se na to, kar je v življenju skupnega, splošnega, ne more pa se ozirati na tisto, kar je posameznega, zasebnega. Zakon torej skrbi za skupno blaginjo le nepopolno. Skupna blaginja namreč zahteva, da se v življenju upošteva tudi tisto, kar je posamezno, zasebno. V konkretnem primeru je torej treba smisel zakona soočiti z dejanskim življenjem in ugotoviti, ali ne bi bila izpolnitev zakona morda škodljiva ali krivična, ali nesmiselna. Zakonodajalec z zakonom ni hotel povzročiti v posameznih primerih škode ali krivice. Namen zakonov je skupna ali posamezna blaginja.« Epikija je krepost, ki razsoja, v katerem posameznem primeru ni potrebno izpolniti pozitivnega zakona (*virtus iustitiae melioris*). Epikija torej dela izjeme pri izpolnitvi pozitivnih zakonov in to takrat, ko ugotovi, da bi bila izpolnitev škodljiva, krivična, moralno nemogoča, nesmiselna itd. Noče izigravati zakonov, ampak določa, kaj je v konkretnem primeru boljše od izpolnitve zakona.

Epikija je pripravljenost in kompetentnost posameznega subjekta, ki je v stanju popraviti fragmentarnost pozitivnega zakona. Noben pozitivni zakon ni popoln. Vsak zakon mora upoštevati nove situacije, ki niso bile predvidene v času postavitve zakona. Epikija je sposobnost boljšega upoštevanja dejanske situacije, kakor pa je to v stanju pozitivni zakon.

Lahko sklenemo, da je epikija na eni strani krepost, na drugi strani pa obstaja v sodbi o tem, kaj je pravi cilj zakona in kaj je njegova resnična zahteva v določeni situaciji. Moralni subjekt se ne zadovolji s pozitivnim zakonom, ampak si prizadeva odkriti, kaj je pravzaprav tisti pravi notranji pomen zakona, odkriti hoče resničen cilj zakona. V tem smislu dejansko moralni subjekt želi zakon dopolniti in popraviti pisani zakon v odnosu do resničnih zahtev zakona. V tem smislu lahko naravo epikije dopolnimo, saj obstaja v postavitvi višjega zakona, gre za večjo pravičnost, kakor pa je ta, ki je zapisana v obstoječem zakonu. Preko uporabe epikije posamezni državljani manifestira svojo zrelost za resnično uporabnost pozitivnega zakona. Gre za odgovornost moralnega subjekta do

smisla nekega zakona in ne samo do njegove črke. Pod vidikom te odgovornosti za smisel in cilj, za finalnost zakona je potrebno epikijo dalje osvetliti.

1. Krepost epikije ni v kršitvi zakona. Epikija vključuje vidik presežnosti zakona, ki je predpisan. Zahteva več, kakor predvideva predpisan zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zaostane za tem, kaj bi naj storili (storiti manj kot je predvideno), lahko pa tudi zahteva več, kot je predvideno z zakonom, vedno glede na smisel zakona kot takega.

2. Krepost epikije si prisvoja odgovornost za funkcioniranje pravnega reda v družbi. V tem smislu vsebuje epikija določeno kritiko do klasičnega aksioma, ki ga najdemo v klasičnih manualih: *finis legis non cadit sub lege* = skrb za smotrnost zakona je stvar zakonodajalca in ne pri posameznem naslovljencu zakona. Posamezni državljani se mora zadovoljiti z aplikacijo pisanega zakona, ne sme popravljati smotrnosti zakona, kakršno je predvidel zakonodajalec. Epikija je demokratična krepost, kajti posamezni državljani si ne dovoli odvzeti svoje svobode. Pač pa upošteva solidarnost, kajti tudi zakonodaja je stvar solidarnosti. Soodgovornost do zakonodaje oblastnika.

3. Krepost epikije se poraja iz njej predhodne kreposti, ki je preudarnost. Gre za sposobnost presojanja zahtev v dani situaciji, za razširitev obzorja preko sedanjosti v prihodnost. Tomaž: *homo prudens est porro videns* – preudaren človek je tisti, ki gleda v prihodnost, zna presoјati in pretehtavati posledice.

8. poglavje: Greh in spreobrnjenje

Nujno preberi: KKC 1846-1876

Obvezno tudi razlaga 1 Mz 3 – delovni listi s predavanj

1. Greh in moralno življenje¹⁴⁰

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

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

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

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

1.1 BIBLIČNO RAZUMEVANJE GREHA

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

Pojem greha

Obe zavezi uporabljata bogat besednjak, da bi opisala realnost in škodljivost greha. Tri najpogostejše uporabljene besede v Stari zavezi, ki označujejo greh so *hâttâ*, *peša* in *awôn*. *Hâttâ* pomeni »zgrešiti«, »razžaliti« in poudarja, da je greh premišljeno/zavestno dejanje proti obstoječemu odnosu, torej proti odnosu z Bogom. *Peša* pomeni »upor« kaže, kako človek, ko greši, zavrača Boga in njegovo ljubezen. *Awôn* pomeni zlonamernost, krivdo, nanaša se na način, kako greh zvija in pači grešnikovo notranjost. V Novi zavezi so osnovni pojmi, ki se nanašajo na greh *harmatia* in *harmatěma*, *anomia*, *adikia* in *skotos*. *Harmatia* in *harmatěma* sta kot v Stari zavezi *hâttâ* in označujeta greh kot dejanje svobodne izbire stran od Božjih ljubečih norm za človeško življenje. *Anomia* (»brez upoštevanja zakona«) je bila pogosto uporabljena v ednini in s tem poudarila, da je greh v duhu upornika in preziru do Boga in njegovega zakona. *Adikia* (»krivica«) poudarja, da je greh odklonitev, nesprejetje Boga in njegovega vladanja, ki se razodeva v Kristusu in življenju v pravičnosti, ki jo je dal Bog. *Pseudos* »nezvestoba« in *skotos* »tema« kažejo, da je greh nasprotje Božje resnice, Jezusa Kristusa – ki je pot, resnica in življenje – svojim bližnjim in resnici, da si človek.¹⁴¹

Zaveza kot okvir pojmovanja greha

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prvi greh¹⁴²

Zgodba o »padcu« Adama in Eve v Prvi Mojzesovi knjigi (3,1-14) je dramatični prikaz stvarnosti/bistva greha in njegovih bistvenih pojavov. Naši prvi starši so premišljeno prelomili znan Božji nauk. (1 Mz 3,3-6) Njihovo zunanje, vidno dejanje neposlušnosti in upornosti, je izraz njunega notranjega dejanja uporništva, delno sta napeljana h grehu, ker sta dvomila v Božjo ljubezen (dvomila sta, da ju Bog ljubi), delno zaradi razočaranja, ker sta po Božjem nauku bila omejena v svoji svobodi in delno zaradi želje po takojšnjem dobrem, »spoznanje dobrega in zlega«, ki jima je bilo obljubljeno ob grešnem dejanju. Njuno uporniško dejanje jima škodi (1 Mz 3,8-24). Ko se soočita s svojim grehom, se skušata brezuspešno braniti z navideznim racionaliziranjem (1 Mz 3,14-24), ob vsem, kar lahko storita, ne more nič preprečiti katastrofalnih učinkov njunega greha (1 Mz 3,14-24).

Ideja, da je greh sprijen upor proti Bogu, tako dramatično objavljen v zgodbi o Padcu, je osrednja za razumevanje greha v Stari Zavezi. Stara Zaveza vztrajno razume greh kot zloben upor proti Gospodu (4 Mz 14,9; 5 Mz 28,15), prezirljivo zaničevanje Boga (2 Sam 12,10; Iz 1,4; 43,24; Mih 4,6). Gledano s perspektive Božjega klica svojega ljudstva je greh prepoznan kot dejanje nezvestobe in neiskrenosti (Iz 24,5; 48,8; Jer 3,20; 9,1, Ezk 16,59; Oz 3,1). Gledano s perspektive Božjega kraljestva je greh znak »neumnosti« (5 Mz

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

32,6; Iz 29,11; Preg 1,7). Gledano s perspektive Božje svetosti je greh nekaj ostudnega, ogabnega (3 Mz 16,16, 18,26; Sod 20,6).

V nekaterih poglavjih n. pr., ki pripoveduje o Uzajevi smrti, da bi se dotaknil skrinje zaveze (2 Sam 6:6-7), je greh do neke mere opisan primitivno kot prelomitev/kršitev (sicer nenamerno) nekega tabuja. Razumevanje greh na ta način je v Stari Zavezi zelo redko. Dosledno proučevanje Stare Zaveze pove, da greh korenini v človeški svobodi in se ujema z zlorabo Božjega daru svobodne izbire (Sir 15,11-20). Greh privre iz človeškega srca in kot tak je dejanje, ki vsebuje osebno, notranjo in trajno zablodo (1 Sam 16,7; Jer 4,4; Ezk 11,19; Ps 51), pogled na greh se je najbolj jasno utrdil v Novi zavezi (Mt 7:20-23).

Psalm 51

Psalm 51, »Miserere« (usmili se me), na čudovit način povzema misel Stare zaveze o resničnosti in škodljivosti greha. Prvi verzi tega psalma – v katerem David moli za odpuščanje svojih grehov zaradi nezvestobe in ker je ubil moža Batšebe, Urijaja – povežejo gledanje na greh v Stari Zavezi na fascinanten način. »Izkaži mi milost, o Bog, po svoji dobroti, po obilnosti svojega usmiljenja izbriši moje pregrehe (peša)! Popolnoma me operi moje krivde (awon), mojega greha (hattat) me očisti! Zakaj svoje pregrehe (peša) priznavam, moj greh (hattat) je vedno pred mano. Zoper tebe, tebe samega, sem grešil (hatta), hudobijo (ra') v tvojih očeh sem storil.« (Ps 51, 3-6a). Zanimivo je, kako so uporabljene vse besede v tem Psalmu, ki jih pozna Stara zaveza, ko opisuje greh. S svojim grehom prešuštva in uboja se je David uprl Božjim zapovedim, zašel je s poti, ki so mu jih le-te začrtale in napravil sebe hudobnega in osovraženega pred Bogom. Prav tako je poudarjeno, kako je greh grozno zlo predvsem zato, ker žali Boga (»Zoper tebe, tebe samega, sem grešil«). S tem David ne zanika, da je njegov greh prešuštva in umora grobo prizadel Urijaja, poudari pa, da je greh bistveno žalitev Boga, katerega sveta volja in ljubeči načrt za človeka – volja in načrt, ki se zanimata samo za resnično dobro ljudi (5 Mz 6,24) – je norma za človekovo delovanje. Končno, v tej molitvi obžalovanja David prosi Boga, da mu ustvari novo srce, da ga ozdravi njegovega greha

(Ps 51,10). S tem ko moli na tak način poudari še en temeljni svetopisemski nauk o grehu, in sicer, da lahko samo Bog odpušča grehe in pripelje grešnika nazaj v življenje.

Sveto pismo razume greh kot prestopok proti Bogu. Nenazadnje greh ne prizadene ali užali Boga v njegovem notranjem bistvu. Bog kot popolnoma transcendentno »bitje« (Bog je sveti) ne more biti ranjen/prizadet ob dejanjih svojih bitij (človeka). Veliko bolj greh vedno prizadene grešnike (Job 35,36; Iz 59,1; Jer 7,8.19). Še vedno pa greh rani Boga v svoji »podobi«, t. j. v bitjih/osebah, ki jih je ustvaril, da delijo z njim življenje. Glede na to, da grešniki zavrnejo ljubezen od Boga, greh v določenem smislu, kot je to pokazal biblični učenjak Stanislaus Lyonnet, prizadene »Boga, ki trpi, ker ni ljubljen, katerega je ljubezen je ranljiva«.

Nova zaveza sprejme in poglobi teme Stare zaveze v povezavi z realnostjo in škodljivostjo greha. Zaradi bolj poglobljenega razumevanja ljubeče zaupnosti, ki jo Bog želi deliti z otroki, Nova zaveza poglobi razumevanje greha kot ločitev od Boga. Oče, ki nas tako ljubi, da pošlje svojega edinega Sina, da je z nami in za nas, si prizadeva, da se spravi z grešniki, ljubi grešnike tudi, ko ga ti zavračajo. Tako je greh zavrnitev Očetove ljubezni (Lk 15), zavrnitev, ki korenini v srcu, v svobodni, samostojni izbiri grešnika, ki odklanja Božjo ponudbo usmiljenja in prijateljstva. Tako kot svetloba in tema nimata nič skupnega, tako nimata nič skupnega življenje, ki nam je bilo dano v Kristusu in podlost greha (2 Kor 6,3, 1 Jan). Jezus in zli duh, vera in nevera, Bog in idoli so popolnoma nasprotni; prav kakor tudi poštenost in nepravičnost (2 Kor 6,15-16).

V Novi zavezi je koncept greha tesno povezan s konceptom spreobrnitve. Jezus je začel svoje javno življenje, ko je pozival ljudi k spokornosti (kesanju). (Mr 1,4.15; Mt 3,7-10; Lk 3,7). Biblicist Johannes Bauer opazuje, »to predpostavlja, da so se ljudje, ki so nagovorjeni (Jezusove pridige), že odvrnili od Boga. Ravno v tej odvrnitvi od Boga temelji greh. Je neposlušnost Bogu (Lk 15,21) brezzakonje (Mt 7,23; 13,41)« Tako kot smo se obrnili k Bogu in mu ostali zvesti z dejanjem spreobrnitve, tako se pri pregrešitvi odvrnemo od njega.

Druga stvar, ki se izraža v Novi zavezi in se nanaša na proučevanje greha, je ta, da smo izgubljeni in sužnji greha brez Božje pomoči. Prepuščeni lastnim sredstvom, ne moremo živeti dolgo brez greha, kajti Bog je, ki nas vodi po poti pravičnosti/poštenosti. (Rim 1-5). Če zaradi greha zapustimo Boga, smo kot izgubljeni sin in zgubljena ovca v priliki Lukovega evangelija (Lk 15). Toda Bog je naš Prijatelj, naš Odrešenik, naš Zveličar. Ime Jezus pomeni zveličanje, kajti njega je poslal Oče, da nas zveliča in spravi z Očetom.

Nova zaveza, posebej izročilo Pavla in Janeza, se pogosto nagiba k premestitvi jedra iz posameznih grešnih dejanj (harmatiai, harmatemata v mn.) h grehu kot takemu (he harmatia, he adikia, he anomia, v edn.). Po Janezovem evangeliju, je prišel Kristus, da odreši svet greha (Jan 1,29, tudi 1 Jn 3,5). Kot pravi Bauer: »Jezus vzame nase vse grehe – to je, zadolžnico greha – zato, da bi celoten svet pripeljal domov iz njegovega stanja ločenosti od Boga. V Janezu najde narava greha kot stanje bivanja ločenosti od Boga svoj najbolj jasen izraz. Jezus, ki je eden z Bogom, je brez greha (Jan 8,46). On je luč, grešniki pa so tema (Jan 3,19). Bog ga vedno usliši, medtem ko Bog grešnikov ne uslišuje (9,31).

Isto velja tudi za Pavlova pisma. Pavel ne obravnava greha samo kot dejanje, temveč kot celostno človeško stanje. Ne da bi opravičil kogarkoli – kajti greh je premišljeno, zavestno dejanje – predstavi svet, v katerem vlada greh in je premagan samo z vladanjem Kristusa in popolno vdanostjo njemu (Rim 5-8).

Pavel vidi v grehu moč, ki je stopila v ljudi z njihovo prostovoljno vdanostjo, ki vlada v njihovih »telesih« kot nekakšen lažen zakon. Na kratko, medtem ko na noben način ne omalovažuje zla grešnih dejanj, Nova zaveza poudarja, da je greh enotna resničnost stanja posameznika, ki se je odtujil od Boga, stanje, ki se je naselilo v osebo zaradi posameznikovih hudobnih dejanj. Grehi so grehi, ker zbujaajo želje, podaljšujejo in izražajo življenje ločeno od Boga. Dobra novica evangelija je ta, da je Bog osebno prišel in obiskal svoje ljudi, jih poklical k spreobrnitvi, jih spravil s seboj. To je storil z Jezusovo smrtjo in vstajenjem, odrešujoče dejanje, ki so ga deležni vsi ljudje, ki umrejo zaradi greha s krstom in vstanejo v neko novo življenje, ki je možno zaradi odrešenja Božjega edinega sina in zaradi daru Svetega Duha, ki bo s temi na novo ustvarjenimi ljudmi, in jih vodil po poti pravičnosti in poštenosti.

1.2 RAZUMEVANJE GREHA V KATOLIŠKEM TEOLOŠKEM IZROČILU

En način, kako se spoprijeti z razumevanjem greha v katoliškem teološkem izročilu je, da začnemo pri sv. Avguštinu in njegovih znanih definicijah greha in jih videti v luči sv. Tomaža. Dve definiciji sv. Avgušтина sta postali klasični. Prva pravi, da je greh »vse, kar je rečeno, storjeno ali željeno v nasprotju z večnim zakonom.« Druga označuje greh kot »odvrnitev od Boga in obrat k stvarjem (aversio a Deo et conversio ad creaturam).«

Nekateri sodobni teologi ne gledajo preveč odobravajoče na Avguštinovo prvo definicijo greha. Drža, ki je skupna mnogim teologom danes, se zrcali v naslednjem odlomku Philipa S. Keana: »Mnoge tradicionalne knjige o morali definirajo greh kot kršitev Božjega neskončnega zakona. Moralni teologi danes ne oporekajo dejstvu, da ljudje potrebujemo zakone in pravila niti ne oporekajo dejstvu, da so zakoni, ko se greši, zelo pogosto nezanesljivi. Kaj se moralni teologi danes sprašujejo, je ali naj se kršitve zakonov razumejo kot najbolj osrednji in formalni element v definiciji greha. Zelo pomenljiv odstotek moralnih teologov (danes) bi trdilo, da je nezadostno/pomanjkljivo držati se tega, da je bistvo greha kršitev Božjega zakona.«

Očitno se Keane in teologi, katerih ideje povezuje (Curran, Häring, McCormick, in drugi), bojijo, da je ta Avguštinova definicija greha, vsaj zdi se, preveč legalna, predvsem, ker vidi greh v glavnem kot prekršitev nekaterih od zunaj vsiljenih norm. Zavrnitev »nauka« teh teologov je resnično opravičena. Moralni principi in norme niso poljubne norme naložene človeški svobodi: so prej resnice, v luči katerih so lahko narejene dobre izbire. Toda če si zapomnimo tradicionalno Katoliško razumevanje »zakona« kot modro in ljubečo usmeritev ljudi k dobremu in Boga kot njegovo dovršenost, vidimo dober smisel te Avguštinove definicije greha.

Tukaj je vredno spomniti na nauk 2. vatikanskega koncila, ki je na kratko ponovil Avguštinovo misel, Tomaževo misel in misli drugih, ki so učili, da je najvišja norma človeškega življenja božji zakon – večni, objektivni in univerzalen – kjer Bog ureja, usmerja in vlada vesoljnemu svetu in vodi vse poti človeške skupnosti z načrtom modrosti in ljubezni. Če nadaljujemo, koncil pravi »Človeka je ustvaril Bog, da bi

sodeloval v tem zakonu, z rezultatom, da s plemenito dispozicijo božje previdnosti lahko vedno bolj zazna nespremenjeno resnico.« Naravni zakon je pot, na kateri ljudje sodelujejo v Božjem in večnem zakonu. Z naravnim zakonom pridejo ljudje do globljega razumevanja tega, kaj morajo storiti, da bodo popolna bitja kot jih Bog želi. Na kratko, večni zakon je Božji moder in ljubeč načrt za dobro ljudi, tako je velika njegova ljubezen in spoštovanje ljudi, da jim je omogočil v tem ljubečem in modrem načrtu aktivno sodelovati; niso samo vodeni in ocenjevani, temveč sposobni načrtovati svoje izbire in dejanja ustrezno z resnico.

Če »večni zakon« razumemo na ta nelegalističen način, lahko razumemo, kako je greh v bistvu moralno škodljivo dejanje t. j. svobodno izbrano dejanje, za katero je znano, da je v nasprotju z večnim zakonom, ki se manifestira v naši vesti. Kot moralno škodljivo, svobodno izbrano dejanje odvzame posamezniku dobrino, ki bi jo lahko in bi jo moral imeti. Kot zlo ali izguba v moralnem redu, grešno dejanje omeji izpolnitev človeka na vseh ravneh bivanja, škodi in utesnjuje ga v njegovih zmožnostih, škodi človeški skupnosti in ruši odnos, ko naj bi Božja volja obstojala med njim in človeštvom.

Če razumemo kot svobodno izbrano dejanje samoodločanja nasproti večnemu zakonu, je greh dejanje, ki prikrajša za odkritost, ki bi jo lahko in moral imeti za popolno dobro človeka, dobro, h kateremu smo usmerjeni z Božjim večnim zakonom, kot je tako dobro rekel sv. Tomaž: » Boga ne moremo užaliti, razen, kadar ravnamo proti našemu lastnemu dobremu.« Greh, z drugimi besedami, je premišljeno izbrano dejanje, ki prekrši osnovno normo človeškega dejanja, namreč, da naj bi takšna aktivnost »v soglasju z Božjim načrtom in voljo soglašala s prvobitnim dobrim za človeka in dovoljevala ljudem kot posameznikom in kot članom skupnosti, da sledijo svojemu daru/klicu in ga uresničijo.

Božji večni zakon, njegov modri in ljubeči načrt za usmerjanje ljudi k izpolnitvi, je znan, vsaj v nekaterih delih, celo pri neverujočih, kajti njegove osnovne zahteve so, kot je učil sv. Pavel, zapisane v njihovih srcih (Rim 1,18-22). Če rečemo manj metaforično, zahteve Božjega večnega zakona so, kot je vatikanski koncil jasno povedal, poznane možem in ženam s posredovanjem vesti. Tako oseba, ki namerno ravna proti resnici, ki je poznana

vesti, se vedno oddalji ljubečemu načrtu večnega zakona in na ta način prizadene Boga in mu nasprotuje, in kot pravi sv. Tomaž, to je prav tako z vidika njegove narave žalitev Boga.

Sv. Tomaž pravi, da lahko nekrščeni zaradi sposobnosti lastne svobodne izbire in s pomočjo Božje neizčrpne milosti sprejmejo Boga in njegov zakon ljubezni ali zavrnejo njega in njegov zakon v svoje prvem popolnoma človeškem dejanju o samoodločanju in svobodni izbiri.

Z drugimi besedami, prav je in primerno, označiti greh kot karkoli rečenega, storjenega ali želenega v nasprotju z večnim zakonom. Vsebina ali snov/predmet greha je beseda, dejanje ali želja. Kar jih naredi greh – t. j. kar določa, da je izbrana beseda, dejanje ali želja grešna – je dejstvo, da oseba s svobodno izbiro (voljo) nečesa, za kar ve, da je v nasprotju z Božjim ljubečim načrtom, daje sebi drugačno identiteto od tiste, ki je v Božjem ljubečem načrtu – t. j. grešnika.

Božji večni zakon ni poznan samo s posredovanjem vesti pojasnjen/prosvetljen z vzrokom, ampak tudi s posredovanjem razodete in rešujoče resnice, ki jo je razglasila Cerkev in je bila zares sprejeta. Verniki vedo ali bi morali vedeti, da njihova svobodno izbrana nemoralna dejanja, ne samo oskrunijo Božji ljubeči načrt za človeško existenco, temveč tudi zlobno zavračajo njegovo ponudbo življenja in ljubezni. Tako greh kot žalitev Boga za verne pomeni dejanje nehvaležne nezvestobe, zato so že preroki redno primerjali greh z nezvestobo. S tem, ko grešijo, kristjani zamenjajo svobodno življenje, ki jim je bilo po Kristusu pridobljeno, za smrt in suženjstvo (Rim 6 in Gal 5). Razen tega, pa ker je kristjan del Kristusovega telesa – Cerkve – vsak njegov greh prizadene tudi celotno Kristusovo telo – ekleziološki vidik greha (Rim 14,7; Gal 5,13 – 6,10).

Druga Avguštinova definicija greha kot »zavrnitev Boga in obrat k stvarjem« odkrije nadaljnjo dimenzijo greha. Ta definicija poudarja, da ima greh dvojen vidik, pozitivnega – obrat k stvarjem – in drugega, negativnega ali, bolj natančno, izločevalnega – zavrnitev Boga. Zaradi močnega neoplatonskega vpliva na sv. Avgušтина, je potrebno to definicijo predstaviti bolj jasno. Avguštin ni pravilno upošteval prave vrednosti ustvarjenih dobrin

in vloge, ki jo imajo v Božjem načrtu izpolnitve človeka. V nasprotju z Akvinskim – in moram dodati, 2. vatikanskim koncilom – ki je imel dobrine kot so življenje, znanje, lepoto in harmoničen odnos z drugimi in z Bogom in podobne kot cilje in namene človeškega bivanja, ki so sicer podrejene neustvarjenemu Dobremu, ki je Bog. Za Avgušтина se zdi, da je gledal na te dobrine kot zgolj na sredstva proti končnemu cilju Bogu. Samo Bog, ki je najvišje in nespremenljivo Dobro, je za uživanje (to be enjoyed); vse ustvarjene dobrine, pa so samo z uporabo (to be used). Tukaj je potrebno popraviti Avguštinovo misel. Boljši izraz njegove definicije bi bil, če bi rekli, da je greh zavrnitev Boga in neurejen (brez prave mere) obrat k stvarjem.

1.3 RAZLIKA MED SMRTNIM IN MALIM GREHOM

Katoliška tradicija pozna »smrtne« ali velike grehe in male grehe. Greh v pravem pomenu besede je pravzaprav samo smrtni greh, ko se človek svobodno in zavestno upre Bogu.

Toda ali se ljudje tako opirajo Bogu v vsakem nemoralnem dejanju? Zdrava pamet in katoliška teološka tradicija vztrajata pri tem, da nekatera nemoralna dejanja niso »smrtno« pregrešna t. j. tako proti Božjemu zakonu in ljubezni, da bi uničila prijateljstvo med Bogom in ljudmi. Takšna nemoralna dejanja imenujemo mali grehi in bistveni pomen greha kot smo prej pojasnili veljajo zanje samo analogno. Obstaja torej osnovna razlika med smrtnim in malim grehom.

Biblični in uradni viri za to razliko

Sveto pismo formalno ne razlikuje med smrtnimi in malimi grehi, toda obe zavezi jasno nakazujeta to razliko. Stara zaveza je zahtevala spokorniško darovanje za grehe človeških slabosti in pregrešitev, toda učila je, da so drugi grehi zločin proti zbrani skupnosti in Bogu. Pokora za takšne grehe ne more biti narejena s spokorniškimi darovanjem; taki grehi so bili kaznovani s smrtjo ali z odstranitvijo grešnika iz skupnosti (3 Mz 7,25; 17,8-10, 14; 19,7-8). V Novi zavezi Jezus ostro ločuje med »brnom« v hinavčevem očesu in »drobcem« v očesu njegovega brata (Mt 7,5), in očitno je, da ima naš Gospod hinavčev

greh za mnogo bolj resnega kot greh tistega, ki ga hinavec kritizira. Nadalje Jezus je v svojih molitvah učil svoje učence in jih prosil, naj si izprosijo odpuščanja za dnevne prestopke in prekrške (Mt 6,12; Lk 11,4); medtem ko preti drugim s peklenskim ognjem za njihove grehe (Mt 23,33). Pisma razlikujejo med dnevnimi grehi, od katerih lahko celo tisti, ki so ozdravljeni s krstom, krivi, in tiste žalitve, ki izključujejo posameznika iz božjega kraljestva. Govorijo tudi o grehih, ki vodijo v smrt (Rim 6,16) in izključitvijo iz skupnosti.

Zelo zanimiv je odlomek iz 1 Kor, v kateri sv. Pavel pravi, da ljudje različno gradijo temelj, ki je Jezus Kristus. Nekateri ga gradijo z zlatom, srebrom in dragulji, drugi z lesom, senom ali slamo. Na sodni dan, bo preverjeno delo posameznika; tisti, katerih zgradba bo gorela zaradi slabega materiala, bo lahko rešen, vendar samo skozi ogenj. Drugi pa so popolnoma uničili Božji tempelj s tem, ko so se oddaljili od Jezusa; uničeni bodo in ne rešeni. (1 Kor 3,10-17). Ta odlomek je posebej zanimiv, ker ga je dolga teološka tradicija, začevši s cerkvenimi očeti in nadaljevana s srednjeveškimi teologi kot so sv. Bonaventura in sv. Tomaž Akvinski, imela za vir razlike med smrtnim in malim grehom.

Cerkveno učiteljstvo tudi priča o razlikovanju med smrtnimi in malimi grehi. Koncil v Orangeju, ki je leta 529 zavrgel pelagijanizem, je učil, da je celo pošten kristjan kriv greha (DS 229-230). Tridentinski koncil je v šestnajstem stoletju učil, da vsi grehi ne odvzamejo Božje milosti; nekateri so mali (DS 1537); isti koncil zahteva od katoličanov, da iščejo spravo z Bogom in Cerkvijo preko zakramenta svete spovedi, kjer so se dolžni spovedati vseh svojih smrtnih grehov, medtem ko spoved ni zahtevana za male grehe, je pa priporočena (DS 1579-1681). Učenje tridentinskega koncila o razlikovanju med smrtnim in malim grehom je potrdila škofovska sinoda v Rimu leta 1983 in papež Janez Pavel II. v apostolski spodbudi *Reconciliatio et Poenitentia*.

Opažanja papeža Janeza Pavla II (v *Reconciliatio et Poenitentia*, škofovska sinoda 1983) se nanašajo na razliko med smrtnim in malim grehom. Najprej povzema biblično pričevanje, ki je pomembna za to razlikovanje. Potem pripravi kratek povzetek pogledov Avgušтина in Akvinskega na to temo in zaključi z besedami: »Z vso tradicijo Cerkve imenujemo smrtni greh dejanje, s katerim človek svobodno in zavestno zavrne Boga,

njegov zakon, zaobljubo ljubezni, ki jo daje Bog, in se raje obrne proti sebi in neki ustvarjeni dokončni realnost/stvarnosti, nečemu, kar je v nasprotju z božjo voljo (*conversio ad creaturam*). To se lahko pojavi na neposreden in formalni način v grehih malikovanja, odpadništva in ateizma, ali na ustrezen način v vsakem dejanju neposlušnosti Božjih zapovedi. Človek zazna, da ta neposlušnost Boga uniči vez, ki ga povezuje z njegovim življenjskim principom. Smrtni greh je dejanje, ki globoko prizadene Boga in se konča v odvrčanju od človeka samega s temno in močno silo uničenja.«

Klasično teološko razumevanje te razlike

Klasično teološko razumevanje razlike med smrtnim in malim grehom je postavil sv. Tomaž Akvinski. S cerkvenimi očeti je poudaril, da je smrtni greh nepopravljiv s človeško močjo – samo Bog nas lahko reši duhovne smrti, ki jo povzroči smrtni greh. Mali greh je lahko ozdravljen z lastnimi viri grešnika. Kaj utemeljuje to razliko? Z ozirom na sv. Tomaža, je princip našega moralno-duhovnega življenja Božja ljubezen, h kateri smo usmerjeni kot k našemu končnemu cilju. Če je ljubezen v človeku zgubljena, ni notranjega vira, ki bi popravilo škodo, ki jo je človek storil, ko je grešil. Smrtni greh uniči ljubezen oz. princip našega moralno-duhovnega življenja. Kot je sv. Tomaž zapisal »takšna dejanja so po svoji vrsti smrtni greh, ob katerih je prelomljena zaveza prijateljstva med človekom in Bogom in med človekom in človekom; ker je v nasprotju z dvema zapovedma ljubezni, ki je življenje duše.«

Če ni ljubezni, potem lahko samo Bog oživi/reši grešnika. Potemtakem je greh, po katerem je uničena ljubezen, pravilno imenovan »smrtni« greh.

Toda sv. Tomaž vztraja (in v tem povzema misel cerkveni očetov in zgodnjih srednjeveških teologov), da princip našega moralno-duhovnega življenja, ljubezen, ni uničena s kakšnimi koli nemoralnimi dejanji. V kolikor usmiljenje ni zgubljeno ob takih nemoralnih dejanjih, ostaja znotraj samega grešnika zdravilen princip – namreč ljubezen – in človek se lahko kesa takšnih nemoralnih dejanj s spremembo svojega življenja v soglasju s tem principom. Takšno grehi, imenovani mali, zato, ker so odpustljivi, so kot bolezni, ki jih lahko premagamo s prirojeno vitalnostjo, medtem ko so smrtni grehi kot

smrtonosne bolezni, ki bodo sigurno vodile v smrt, razen če ni rešilne intervencije s postranskim virom ali principom. Kadar smrtno grešimo, z drugimi besedami, je to, ko se človek popolnoma odvrne od Boga in obrne k stvarjem ter dvigne ustvarjeno dobrino kot svoj cilj. Kadar zagrešimo mali greh, se človek ne odvrne od Boga, pa čeprav je neka nezakonita povezanost z ustvarjenim dobrim.

Po sv. Tomažu obstajajo trije pogoji za označitev greha kot smrtni greh oz. nasprotovanje ljubezni, ki jo je Bog vliv v naša srca. To so: tehtna materija, zadostna zavest in polna privolitev volje. Mali grehi z nepopolno zavestjo ali pomanjkanjem popolnega pristanka volje so pri Tomažu imenovani mali grehi »v njihovem izvoru«, to je v osebi, ki je odgovorna zanje. Taki mali grehi nimajo določene vrste. Potemtakem so lahko prestopki, ki so v sebi veliki – npr. preklinjanje ali prešuštvo – »mali« (odpustljivi, popravljivi), če jih je naredila oseba, ki je zmedena ali ki se ne zaveda tega, kar dela ali če njegove izbire niso zadosti svobodne. Ostali grehi so mali – tako Akvinski – zaradi svojega »predmeta« v nasprotju s tistimi, ki so v sebi težki ali smrtno grešni. Njegovo stališče je, da so nekatera človeška dejanja znana kot neskladna z ljubeznijo, ki naj bi bila med ljudmi in Bogom in znotraj človeške družbe. Zatorej, npr. preklinjanje in malikovalstvo preprosto nista spravljiva z ljubeznijo Boga, medtem ko so umor, prešuštvo in podobno popolnoma v nasprotju z ljubeznijo do bližnjega. Taka dejanja, če so narejena svobodno z zadostnim vedenjem o tem, kaj nekdo počne, so smrtni grehi. Ostale vrste človeških dejanj sprožijo nek moralni nered, ampak v sebi ne uničujejo ljubezni do Boga oz. do bližnjega, npr. laž, ki ne škoduje nikomur. To so predmeti oz. vsebine »malega« greha.

Sv. Tomaž identificira z tehtno vsebino tista dejanja, katerih »predmet« preišljeno nasprotuje ljubezni do Boga in do bližnjega – vez ljubezni je življenje duše. Zdi se, da je to dober kriterij za razločevanje med smrtnimi in malimi grehi. Vendar še vedno ostaja problem. Zakaj je tako, da so nekatera dejanja smrtni greh, četudi ne zadevajo tehtne materije? Ljubezen je ljubezen božje dobrote – toda vsako smrtno slabo dejanje je neskladno z to ljubeznijo in ji nasprotuje. Prav tako je ljubezen ljubezen do bližnjega in želja, da bi služil bližnjemu v potrebi. Majhna laž ženi se zdi, da prekrši to ljubezen in

nasprotuje ljubezni, ki bi me morala združevati z njo. Tomaž torej zagovarja, da je možno smrtni greh storiti tudi na področju vsebine, ki ni tehtna, v kolikor je neskladna z Božjo ljubeznijo.