

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 241.01
Bogoslovni vestnik 67 (2007) 2, 281-301

Anton Mlinar

Kazuistika

Povzetek: Klasična kazuistika je disciplina ali umetnost uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*), in sicer z namenom, da bi bolje obvladali mejne primere. Toda kazuistika kot »varnejša pot«, včasih bolj znana v anglosaškem pravnem sistemu, danes ni najbolj prepričljiva. Razloga sta predvsem dva: na eni strani večja ali manjša prednost pravnih predpisov na moralnem področju, na drugi strani pa izginjanje pomembnih tem družbenega in gospodarskega življenja. Glede na današnje razmerje med etiko, moralo in pravom v moralni teologiji je pomembna obnovitev tako imenovanega prvega obraza kazuistike, očiščujoče poti, poti učlovečenja oziroma poti odrešenjskega spoznanja, na kateri človek odkrije, da je moralna sprememba v njegovem življenju sad spreobrnjenja, ne pa njegov pogoj.

Ključne besede: ciljna zapoved, ekviprobabilizem, kazuistika, mejna zapoved, moralni sistem, naravni zakon, probabilizem, svoboda vesti, tutorizem, verska svoboda.

Summary: Casuistry

Classical casuistry is a discipline or art of applying abstract principles, maxims and rules to individual cases (*casus conscientiae*) with the intention to better master the borderline cases (moral dilemmas). Yet casuistry as a »safer way«, sometimes better known as an operation method in the Anglo-Saxon legal system, is nowadays not really convincing in the field of moral issues. There are two main reasons therefor: on the one hand, legal regulations have rather a priority in the area of morals, and on the other hand, important issues of social and economic life keep disappearing from moral theology. In view of the present relation between ethics, morals and law in moral theology, there should be restored the original form of casuistry as a way of purification and salvatory insight where man discovers that the moral change in his life is a fruit of conversion and not a condition therefor.

Key words: normative ideal (Zielgebot), equiprobabilism, casuistry, borderline commandment, moral system, natural law, probabilism, freedom of conscience, tutorism, religious freedom.

»Ni nevarna svoboda, ampak nerazumevanje njenega smisla.«

B. Häring

Uvod

Raziskava temeljnega, a neredko zapostavljenega vidika intelektualne zgodovine zgodnjega obdobja moderne v Evropi se steka k trem tematskim sklopom: pojavu moderne in spremenjenemu načinu moralne vzgoje v zgodnji moderni Evropi, vzniku novih medsebojnih odnosov med človekovo vestjo in družbeno normo (zakonodajo nacionalne

države) ter relativno neenakomerno porazdeljene »sočasne nesočasnosti« v razvoju versko pogojene moralne kulture znotraj prevladujočih institucionaliziranih verstev. Medtem ko se kazuistika na nekaterih družboslovnih področjih nenehno razvija, na primer v anglosaški pravni doktrini, v medicini in zlasti tudi v psihoterapiji, pa na moralno-teološkem področju ne moremo biti zadovoljni. Kljub *aggiornamentu* je bilo na drugem vatikanskem koncilu na moralnem področju zaznati prej nezaupanje do napredka kot pogum. Katoliška Cerkev je na drugem vatikanskem koncilu nihala med največjo (Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo) in najmanjšo možno institucionalizacijo (izjava o verski svobodi). Med redki deli, ki obravnavajo to problematiko, je le malo takih, ki se resno soočajo s »pripovedovano moralno«, kot ji na primer pravi D. Mieth (Mieth 2000), in ki resno jemljejo kazuistiko v novih pogojih. Več je takih, ki jo obravnavajo s teoretičnega vidika (Jonsen in Toulmin 1988, Miller 1996, Case 2000) ali kot primer kulturnozgodovinskih študij (Leites 2002). V katoliški moralni doktrini je močno prisotno naravnopravno mišljenje, ki se izraža v konservativni miselnosti in odraža kot utečena pot v najbolj znanih moralnoteoloških priročnikih, kot na primer v Mausbachovi *Katoliški moralni teologiji* (prvič 1901) in primerljivih priročnikih tega časa. Mausbachovo delo kaže na za tiste razmere kar presenetljivo širino, ko priporoča temeljit študij Svetega pisma in cerkvene zgodovine ter previdnost glede klasične kazuistike, t. i. »varne poti«, vendar gledano v celoti na moralnoteološkem področju ne predstavlja nikakršnega napredka. Pretežni del rimsko usmerjene šolske moralne teologije in njenih glavnih predstavnikov (Génicot, Noldin, Mausbach, Hürth, Vermeersch, Marc-Gestermann, Merkelbach, Dertuys-Damen) ni razmišljal o resnejših spremembah na tem področju. Kljub napovedi velikih sprememb v katoliški teologiji na drugem vatikanskem koncilu se formalni in vsebinski vidik *šolske moralne teologije* bistveno ni spremenil. Novi pristopi so se izkazali za poskuse »kratkega diha«. Za klasično kazuistiko je to pomenilo oziroma pomeni, da se je znašla na odstavnem tiru teoloških predmetov, kjer je začela vzbujati vtis razžaljene dame in sebe videla kot tisto, ki ima nekakšno pravico do užaljenosti. Žal so le redki teologi videli kazuistiko kot drugo stran kerigmatično naravnane moralne teologije, ki kliče po dialogu, pričevanju in vzajemnosti vesti. Za tako kazuistiko se je zavzemal B. Häring, ki je bil tudi sicer pobudnik sprememb na tem področju (Häring 2001, I, 222–241).

1. Pojem

Najširša definicija klasične kazuistike govori o disciplini ali o umetnosti uporabe abstraktnih načel, maksim in pravil v posamičnih primerih (*casus conscientiae*). Da bi bolje obvladali te primere, je treba izdelati

bolj ali manj kompleksen seznam primerov (kazuosov oziroma vzorčnih primerov), ki bi olajšali uveljavljanje pravil v posameznih primerih. Kazuistika naj bi tako predstavljala »varnejšo pot« reševanja dilem. Vendar ta vidik v današnjem času in na moralnem področju ni najbolj prepričljiv. Zaradi večje ali manjše prednosti, ki so jo imeli v preteklosti pravni predpisi, zlasti tisti, ki so se lahko sklicevali na *naravno* pravo oziroma na specifičen koncept *naravnega zakona*, je zgodovina kazuistike v moralni teologiji precej kontroverzna. Na težo tega vprašanja ne vpliva le dejstvo, da se je katoliška moralna teologija v obdobju po renesansi izognila pomembnim temam družbenega in gospodarskega življenja, vztrajala na preživelih stališčih in bila tako rekoč prisiljena, da se v spovedni sodnosti omeji le na področje osebne morale, predvsem na vprašanja zakona, zakonskega življenja in spolnosti. Najbolj bode v oči pričanje o prednosti postave pred svobodo.

Reformne pobude v katoliški moralni teologiji so bile v zadnjih stoletjih zelo redke. V dobi razsvetljenstva so se zlasti francoski teologi zavzemali za to, da moralne teologije ne bi študirali zgolj z ozirom na spoved. Zaradi večje akademske svobode je na nekaterih univerzah teologija doživljala pravi razcvet. Naj med predstavniki moralne teologije omenim predvsem Johanna Mihaela Sailerja (1752–1832), Johanna Baptista Hirscherja (1788–1865), Franza Xaverja Linsemanna (1835–1898) ter dva preroka ekumenske razsežnosti morale, Johna Henryja Newmana (1801–1890) in Vladimirja Sergejeviča Solovjova (1853–1900). Potrebno se mi zdi tudi opozoriti na pomemben zasuk v moralni filozofiji na prehodu med 19. in 20. stol., ki ga lahko opazujemo pri Georgu Edwardu Mooru oziroma pri njegovi analitični metodi v etiki (med njegovimi deli izstopata *Principia ethica*, 1903, in *The Refutation of Idealism*, 1903) (Ambrose 2002), k akterjem velikih sprememb na moralno-filozofskem področju pa je treba nedvomno prišteti zlasti še M. Shelerja, G. Fregeja, B. Russella, L. Wittgensteina, D. Bonhoefferja, N. Berdjajeva in druge. Moore je na primer silovito izpostavil problem počasnega napredovanja humanističnih znanosti v neposredni primerjavi z naravoslovjem in družboslovjem, njegov cilj pa je bil uravnotežiti razmerje med moralo, etiko in pravom. Najbolj znani pojmi iz njegovega besednjaka, kot *naturalistic fallacy*, *open question argument*, *common sense*, *ethical analysis*, *paradox*, kažejo, da bi morali etika in morala sedeti s pravom za isto mizo. Nastopil je zoper etični naturalizem, ki temelji na konceptu naravnega zakona (po katerem je *dobro* mogoče opredeliti *kot dobro*) in se izraža kot podrejenost družbenim predpisom. Zavzemal se je za etični individualizem, in sicer zato, da bi pokazal na kontrast med vnaprej opredeljeno vrednoto dobrega in med *dobrim*, ki opredeljuje vrednost dejanja. Moore je močno vplival na Ludwiga Wittgensteina oz. na njegovo opredelitev para-

doksa, t. i. tihe refleksije (*silent reflection*). Velika težava Moorove etike je, da je abstraktna.

Na drugi strani je Max Scheler s sociologijo spoznanja pojasnil razloge relativne odsotnosti svobode in odgovornosti v teologiji. Oblastniška oblika spoznanja se ukvarja z družbenimi strukturami, zlasti s smislom avtoritete, in poudarja predvsem pravičnost in mir. Toda za razumevanje človekove etične narave je družbeni okvir preozek. Max Scheler je pokazal, da je oblastniško znanje vključeno v odrešenjskem in življenjskem spoznanju, ki izpostavljata posameznika oziroma njegove žive odnose. Žal je bil položaj obraten: oblastniško znanje (pravo) je zajemalo tudi odrešenjsko in življenjsko oziroma ju dušilo. Toda te sprevrženosti ni mogoče spremeniti z abstraktno analizo, pač pa s pogumnim odkrivanjem odrešenjskega (poguma) in življenjskega vedenja (izkušnje). Max Weber in zlasti Dietrich Bonhoeffer sta vsak na svoj način pozivala k pogumnemu razkrinkavanju religije kot institucionalizirane skušnjave za krepitev oblasti. Sociologija spoznanja je pokazala, da je bil povod za krizo moralne teologije, s tem pa tudi kazuistike, notranji, se pravi spopad med tistimi, ki so hoteli za temelj moralne teologije postaviti iskanje resnice (o človeku), se pravi minimalne institucionalizacije (prim. *DH*), in privilegiranim duhovniškim razredom, ki je bil na strani maksimalne institucionalizacije. V tem primeru je bila kazuistika stvar povezanosti »prestola in oltarja«, rutina, formalizem.

2. Dva obraza kazuistike

Glede na pravkar povedano je prvi obraz kazuistike t. i. *očiščujoča pot* in *pot učlovečenja*. Z odrešenjskim spoznanjem išče človek tisto resnico oziroma odsev tiste resnice, ki izraža zaupanje v Boga in v medčloveške odnose. Odnosi prebujajo notranjo moč za uveljavljanje dobrega. To spoznanje je sad vere, ki je odgovor na božje odrešenjsko delovanje. Odrešenjskemu je podobno življenjsko spoznanje, ki se osredotoča na resnico, in sicer glede na to, kako se v njej odražata dostojanstvo in svoboda človeške osebe, skupnosti, družbe in odnosov. To je etična plat odrešenjskega spoznanja. Ta prišteva pogum pri uresničevanju osnovnih moralnih načel v življenju k najbolj osnovnemu spremstvu rojevajoče se ljubezni novokrščenca v stanju duhovnega otroštva. Skratka, moralno vprašanje je prvo, ki ga rodi spreobrnjenje od greha k milosti in ki ta proces spremlja vse življenje. Odrasla oseba namreč spozna, da gre pri spreobrnjenju za popolno odvrnitev od greha, za sprejem milosti, brez katere ta korak ne bi bil mogoč. Človek stopi na pot trajnega spreobrnjenja. V njem dozori odločitev, da v življenju ne bo nikoli več ravnal neodgovorno. Na tej ravni si kazuistika ne prizadeva izdelati okvirov zanesljivih metod, pač pa želi podati celovito poznavanje ene same božje

postave, ki je odrešujoča božja pravičnost. To seveda tudi pomeni, da posveti posebno pozornost oblastnim strukturam in razumevanju oblasti tako v Cerkvi kakor v državi, družbi in družini.

Drugi obraz je kazuistika kot sestavni del moralne teologije, ki aplicira moralne norme v posamičnem primeru oziroma presoja posamično dejanje z vidika uresničenih ali neuresničenih moralnih norm. Četudi je *šolska* kazuistika samostojna in mnogovrstna veda, je predvsem odraz tiste moralne teologije, ki ji primanjkuje zvestobe usmiljeni božji ljubezni. Zaradi zgodovinskih in kulturnih razlogov se je zgodilo, da je bila ta bolj ali manj pragmatična in tehnična veda občasno bolj podobna sofisticnemu iskanju igle v kupu sena kot pomoči človeku, da najde rešitev v konfliktnem primeru. Tako se je razkril tudi pozunanjen obraz moralne teologije, ki se je odmaknil od razodetja in cerkvenega občestva in postal igrača v rokah kontrolnega znanja. Obdobje formalizma v moralni teologiji je bilo brez čuta za človekov poslednji smisel. Spretno je izkoriščalo možnosti moralnega sankcioniranja oziroma izključevanja iz družbene oziroma moralne skupnosti.

3. Splošna zgodovina kazuistike

Vrnimo se za trenutek na izhodišče. V Jezusovem oznanjevanju se teoretični in praktični vidik nauka srečata v posameznem dejanju, ki sovпада z dejavno osebo. Dejanje ni ločeno od človeka, pač pa je sam človek bistvena sestavina dejanja. Jezusovo moralno oznanjevanje izraža tak živ nauk o odrešenju. Njegova dejanja so on sam, ki je v živem stiku z resničnostjo, tako družbeno in politično kot kulturno in versko. Tako so njegova dejanja postala znamenja, v katerih je s prefinjnim čutom za resničnost motiviral sodobnike in v njih prebujal radovednost in čut odgovornosti. Jezus pred njimi ničesar ne skriva. Podobno kot čuti sam, tudi od drugih zahteva brezpogojno pokorščino postavi (Mt 19,12). To apostoli kasneje imenujejo Kristusova postava, ki povezuje staro in novo. Pri Jezusu ne moremo iskati zgolj nekega moralnega nauka, kajti njegovo življenje preseneča, bodisi ko išče stik z grešniki bodisi ko neusmiljeno kritizira hinavščino vodilnih slojev. Razkrinkava hinavščino, ki jo ima za obliko pokorščine moralnim normam brez vere. Kdor je moralen brez vere, bo hinavec in lažnik. Najbrž je pretirano trditi, da so zasnove sistematične evangeljske morale v Apostolskih delih in pismih nastale kot razkrinkavanje morale brez vere, toda namigi na to, da je nova zaveza predvsem konflikt z judovskim izročilom, so botrovali razlagam, da si starozavezna postava in novozavezna postava svobode nasprotujeta oziroma da evangelij ne upošteva starozavezne postave. V NZ ni prostora za dvoličnost, pač pa je prostor za prvi koncil (Apd 15). Koncil je pristen sad novega razmišljanja in

odgovor mladega krščanstva na svoj čas. Prvi koncil je pokazal, da je pojem postave v razodetju mnogo širši kot pojem moralne norme ter da je v evangeliju jasno izraženo tako razlikovanje kot povezava s postavo. Bistven element novozaveznega gledanja na postavo predstavlja presoja dejanj in celotnega življenja z vidika »poslednjega dne«. Zato se lahko vedno znova odlepi od konstruktov umetnega sveta, ki človeku onemogočajo pristen stik z resničnostjo, predvsem pa ga ohromijo v izražanju ljubezni.

Cerkveni očetje so zaradi družbenega in kulturnega položaja pravi mojstri aplikacije nauka in uresničevanja nravnosti. Zaradi razmer je razumljivo, da so najpogosteje posegali zoper praznoverje, krutost gledališč, vojaško obveznost, nezvestobo v zakonu ipd. Sčasoma se je izkristalizirala doktrina o treh poglavitnih grehih, ki so zahtevali izključitev iz cerkvenega občestva. Izključitev pa ni bilo zadnje, temveč predzadnje dejanje; v spokornosti tistih, ki so se odločili vrniti, lahko vidimo izvirno obliko moralnega učenja zgodnjega krščanstva. Razlikovati pa moramo med ravnanjem cerkvenih očetov pred letom 313 in po njem.

Način posredovanja moralne doktrine v Cerkvi se močno spremeni po 6. stoletju. Najprej se v irsko-anglosaškem prostoru pojavi »spoved na uho«. Zgodovinarji jo pripisujejo dediščini misijonarjev, ki jih je konec 6. stol. v ta svet poslal Gregor Veliki. Predmet spovedi ni več le triada »smrtnih« grehov, ki jih je poznala Cerkev prvih stoletij, marveč *spoved* kot taka. Zahodna Cerkev je spričo izkušnje samostanov benediktinskega tipa ne le ustrezno odgovorila na nesprijemljivost vpreganja vere v oblastne strukture, pač pa prišla do spoznanja o vrednosti spovedi kot zaupnega pogovora o grehih, ki niso javni. Duhovnikova vloga kot posrednika med moralno in grešnikom se je spremenila: z doktrinarnega vidika je spoved na uho pomenila, da morajo duhovniki mnogo bolj natančno poznati nauk, smisel moralnosti in težo grehov; z disciplinskega vidika je nova praksa od duhovnikov zahtevala večjo avtonomijo. Nova praksa je rodila potrebo po spokornih knjigah in registrih grehov. Ker duhovniki niso bili dovolj izobraženi, so se pojavili *spokorniški katalogi*. Praksa t. i. *tarifne spovedi* je ostala v veljavi do 11. stoletja. *Tarifa* se je nanašala na predpisano pokoro. Dejstvo pa, da je duhovnik pri spovedi na uho dal odvezo *pred* opravljeno pokoro, je odločilno vplivalo na definicijo zakramenta sprave v 11. stoletju.

V dobi sholastike se je pomen kazuistike (v smislu *tarifne spovedi*) bistveno zmanjšal. Povod za to je bila nova usmeritev v moralni doktrini, ki je pod vplivom razvoja šolstva videla cilj v oblikovanju kristjanovega moralnega značaja. Eksistencialni vidik moralne doktrine na drugi strani spremlja hiter razvoj pravne doktrine, tako cerkvenega kot civilnega prava. Eden od razlogov za to je bila krepitev galsko-germanskih izročil, ki so hotela izriniti izročilo rimskega prava. Razvoj rimskega prava je

posredno vplival na razmerje med moralno in pravom ter dal nov zagon specifični kazuistiki v moralnem učenju Cerkve. Na pomenu pridobi pravna norma, ta pa je prevzela nekatere elemente moralne doktrine (pokorščina). Nominalizem je moralno normo oropal njene notranje vrednosti in prispeval k moralnemu formalizmu. Toda te dobe ni mogoče presojati brez uporabe hermenevtičnega aparata.

Tridentinski koncil je priča razkolu v zahodni Cerkvi. Dogajanje po koncilu je le deloma uresničilo reforme, ki si jih je zadala Cerkev ob izkušnji reformacije. Čeprav imamo leto 1599 za rojstni datum *moderne* moralne teologije kot samostojne teološke vede (temelji na jezuitski formuli *casus conscientiae*), je tridentinsko naročilo, da se je treba grehov spovedati po številu, načinu in okoliščinah (D 899), hkrati sprožilo tudi nasproten proces skrupulozne natančnosti, ki so jo dominikanci in predstavniki drugih redov izkoristili v boju zoper jezuitsko »svobodnjaštvo«. Dosegli so, da se je *casus conscientiae* začel razlagati kot laksizem, kazuistika pa je postala prestižna znanost izbrancev, ki imajo najvišji cerkveni mandat (inkvizicija). Sveti oficij je sicer ustanovil papež Pavel III. leta 1542 (*Congregatio Romanae et universalis inquisitionis*, kasneje imenovane *Sanctum Officium*; temu uradu je bilo takoj po zaključku koncila leta 1564 zaupano izvajanje koncilskih sklepov). Za obdobje po tridentinskem koncilu je značilen razvoj moralnih sistemov, ki so moralno teologijo pripeljali v slepo ulico. V času, ko je z vidika moralne doktrine evropski sever držal v rokah protestantski pietizem in evropski jug rimski rigorizem, se je rodil človek »človekovih pravic«, ki si je za vodilo izbral razum in poudarjal, da je moralna norma lahko le minimalistična, sicer ne varuje posameznika pred skupnostjo. Če norma ne varuje posameznika, je oslABLJENA tudi skupnost. V nekem smislu najdemo to vprašanje tudi v Liguorijevem *ekviprobabilizmu*, kjer predstavlja *posebno zgodovino kazuistike*. Alfonz Liguori na novo obudi *primer vesti* in postavi večino načel moralnih sistemov pod vprašaj.

4. Posebna zgodovina kazuistike in katoliška moralna teologija

Po dramatični shizmi v 16. stol., ki se je poglobljala vse do 18. stol., se je moralna teologija distancirala od dogmatike in prava in se prvič pojavila kot samostojna teološka disciplina; zaradi spopadov med *moralnimi sistemi* je hkrati morala prestatati hudo krizo. Spopad med moralnimi sistemi je bil stranski učinek spopadov med cerkvenimi oblastnimi strukturami, njeno prakso in izročilom, in porajanjem človekovih pravic in poudarjanjem vesti posameznika (dostojanstvom osebe). Ti spopadi so pustili globoke sledi v učenju moralnega nauka, ki segajo do današnjega dne. Zaradi slabe dediščine še močnejše čutimo, kako zelo je treba poudarjati prvenstvo vesti in kako se je treba sodobnih problemov, tudi

usode kazuistike, lotevati z zavestjo zavezne morale in vzajemnosti vesti. V spopadu med moralnimi sistemi je šlo v prvi vrsti za pravila razumnosti, ki naj bi pomagala najti rešitve v konfliktnih primerih. Želja je bila nedvomno primerna za to, da bi presegli statično gledišče avtoritarne Cerkve in njene vpletenosti v oblastniške strukture (povezava med tronom in oltarjem). Žal pa se akterji sprememb takrat niso zavedali, da ni šlo samo za soočenje različnih pogledov, temveč tudi za srečanje dveh zgodovinskih obdobj. Spopad je priča sočasne nesočasnosti. Ljudje iz istega obdobja so hkrati živeli v popolnoma različnih obdobjih: eni v preteklosti, drugi so bili sodobniki, tretji pa so prehitevali in si jemali v zakup prihodnost.

4.1 Probabilizem in ekviprobabilizem

Jezuitska formula *primer vesti (casus conscientiae)* je rezultat razvoja teologije po tridentinskem koncilu, potem ko so nekateri teologi začeli resneje upoštevati predloge reformatorjev, preden je prišlo do zahodnega razkola (Häring 2001, I: 234–240). Na eni strani je sprožila val navdušenja ne le med moralisti, pač pa tudi med kanonisti, na drugi strani pa povzročala skrbi tistim, ki se niso znali sprijazniti z drugačno izkušnjo sveta in niso bili pripravljene začetni razmišljati zgodovinsko. Vedeti moramo, da je spopad med moralnimi sistemi, ki se je v katoliškem krščanstvu zavlekel daleč v 18. stoletje, potekal v avtoritarni družbi in centralistični Cerkvi. V začetku se je zdelo, da je *casus conscientiae* na sredini med moralnim rigorizmom in formalizmom, kasneje pa so zlasti dominikanci začeli javno dvomiti o resnih namenih reformnih predlogov v teologiji in jezuite obtožili laksizma. Pod njihovim vplivom in pod vplivom jansenistov sta papeža Aleksander VII. (leta 1666: D 1101–1145) in Inocenc XI. (leta 1679: D 1151–1215) obsodila probabilizem, in sicer kot da gre za laksizem, toda papež Aleksander VIII. je leta 1690 (D 1293) obsodil tudi tutorizem.

Probabilizem je bila teorija, ki je trdila, da je človek v dvomu svoboden, da ravna po svoji vesti. Dvom lahko izhaja iz nejasnega predpisa ali iz osebe. Glavna skrb zagovornikov probabilizma pa ni bila v tem, da zakoni v *dvomu* ne obvezujejo (kar so nekateri obrnili tako, da *dvoumni* zakoni ne obvezujejo), pač pa, kako odgovoriti na vprašanje, kateri normi slediti, če se je glede izvedljivosti konkretne moralne norme pojavila nepremostljiva težava ali če je nastopil dvom, ki ga ni mogoče neposredno odstraniti. Vprašanje so postavili zagovorniki »varnejše poti« (probabilioristi) in hoteli razpravo vrniti na stari tir. Običajno je šlo za vprašanje neizvedljivosti, včasih pa tudi za dvoumnost norme. Probabilioristi so zahtevali, naj probabilizem (verjetnost), če hoče postati praksa, v konkretnem primeru zahteva večjo verjetnost, da ni dolžnosti iz-

polnitve norme, da ne bi spodbujal ljudi, naj v takih dvomih pogumno sledijo svoji vesti (svobodi). Naposled so se glede tega, če je dvom upravičen, začeli med seboj razhajati sami teologi. Dvom je nedvomno bil pomemben korak k probabilizmu, toda jedro vprašanja je bilo drugje. Mnogi so se trudili, da bi to vprašanje zameglili. Po mnenju španskega kanonista Bartolomeja Medina, ki je že leta 1577 napisal: »*Mihi videtur, quod si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit*« (Expositio in *Iam 2ae S. Thomae*), dvoma ne povzroča nejasna norma, pač pa dvom vnaša nejasnost v moralno normativo in verjetnejšo normo spodnaša z verjetno. Dvoumna ni norma, pač pa človekovo stališče. Da je šlo očitno za nesporazum, dokazuje dejstvo, da se je spor zaostрил na točki, ali vesti priznati dostojanstvo moralnega vodnika ali ne. Nekaterim zagovornikom probabilizma se je zdelo potrebno zaustaviti razpravo tako, da so iznašli nov izraz, *probabiliorizem*, ki je iskal norme, ki naj bi se jih držali v dvomu. To je po njihovem pomenilo »varnejšo pot« oziroma tutorizem. To pa je na drugi strani pomenilo, da je šel probabilizem pri nekaterih avtorjih (Suarez, Bellarmin) v smer večjega poudarjanja svobode, in sicer tako, da je obvezujoče postalo vprašanje resničnosti norme (*lex dubia non obligat* v tem primeru pomeni, da je mogoče postaviti razumno mejo predpisom, ki niso jasni). Drugi avtorji pa so bolj ali manj očitno nasprotovali aksiomu probabilioristov (pametnejši je tisti, ki ravna varneje; *qui probabiliter agit, prudenter agit*), in so začeli dvomiti v vsakršna normativna navodila za svoje ravnanje.

To se je dogajalo v družbi in Cerkvi, v kateri sta pravo in kontrola igrala nesorazmerno pomembno vlogo in v kateri se oblastniki, papeži in škofje niso znali pogovarjati s preprostimi verniki. Če so se probabilisti čutili dolžne biti prednja straža sprememb, so morali biti previdni, da jih cerkvena in državna cenzura ni onemogočila. Tak je bil Alfonz Liguori, ki je v nasprotju s prevladujočim tokom poudarjal, da je spovednikova (škofova) vloga v tem, da je priča usmiljene božje ljubezni in da spodbuja rast v svetosti. Toda večina moralistov je bila prevzetih od ideje o nadzorni vlogi spovednika, ki je odsevala cerkveno in družbeno strukturo tistega časa. Spovednik je bil *sodnik*. Del teologov – simpatizerjev probabilizma – se je zavedal globoke preobrazbe družbe, gospodarstva in kulture, a ni zmožgel razviti zgodovinske zavesti. To lahko ponazori ena od poglobitvinih spornih točk: vprašanje obresti. Smisel cerkvenega nauka je bil v strogi prepovedi, da bi izkoriščali stisko drugih. Tradicionalisti pa so se ozirali na formulacijo moralnega nauka, čeprav je posojanje in jemanje obresti dobilo povsem novo vlogo. Varčevanje in izposojanje denarja je dobilo novo pozitivno vlogo v ustvarjanju novih delovnih mest. Napredni moralni teologi so si prizadevali, da vesti vernikov ne bi obremenjevali z neznosnimi napetostmi in da bi jim omogočili konstruktivno, odgovorno udeležbo pri novih oblikah gospodarskega življenja. Toda

moralni teologi, ki si niso upali tvegati, da bi uradni nauk neposredno postavili pod vprašaj, so poskušali iskati rešitev znotraj obstoječega sistema in ljudi v bistvu pustili na cedilu. Dejstvo, da se je uradna teologija na tak način izločila iz področja gospodarstva in družbenih vprašanj, je ena najbolj bolečih točk prenove teologije v našem času.

Nasprotje se je stopnjevalo in doseglo vrhunec v 18. stoletju. Teološki pesimizem rigoristov (janzenistov) je svoje trditve utrjeval s prepričanjem o popolni pokvarjenosti človeške narave. Manjkalo jim je ne le psihološkega poznavanja, ampak tudi sposobnosti uživati se v človekovo vest. Niti slutili niso, kakšno ustvarjalno moč razvije vest, če ima potrebno svobodo, če je deležna zaupanja in oznanila evangelija. »Mar lahko vest bolj ponižamo, kot če jo obravnavamo kot golega sužnja postave?« (Häring 2001, I, 236). V tem obdobju je Alfonz Liguori ustanovil kongregacijo redemptoristov in ji izbral geslo: »Pri Gospodu je obilje rešitve« (Ps 130,7). Svojo teologijo je gradil na zaupanju v poštenost vesti vernikov in seveda na veselem oznanilu o Božji ljubezni. Spricho sumničenj pristinosti *svobode vesti* je tudi pokazal, da je bila Cerkev v položaju samoobrambe.

Hotenja klasičnega probabilizma so bila naslednja: a) boj zoper preobremenitev vesti in javne zavesti v Cerkvi in družbi in zavzemanje za odprtost za znamenja časa; b) Alfonz Liguori se je bojeval predvsem zoper fanatizem teoloških šol, ki je utesnjeval ustvarjalno iskanje resničnega in dobrega. Poudarjal je, da mora človek slediti svoji vesti v osebni in javni življenju, da pa mora svoje poglede tehtati vpričo vesti drugih. Alfonz Liguori se je kot duhovnik posvečal najbolj zapuščenim in socialno zapostavljenim. Spoznal je pomen razmišljanja velikih probabilistov iz jezuitskega reda s konca 16. stoletja in – da ne bi vzbujal pozornosti – zmerni probabilizem poimenoval *ekviprobabilizem*. Pojem naj bi izražal, da je treba upoštevati vse razloge v prid ustvarjalne svobode; c) brezpogojno je treba spoštovati dostojanstvo vesti vsakega kristjana in da torej z njo ne smemo nikoli manipulirati. V srečanju z osebno vestjo drugega prvenstveno ne gre za *objektivno* resnico, ampak za poštenost in spoštovanje vesti drugega

Pionirji probabilizma so želeli verujočim pomagati, da bi fazo gole konvencionalne morale opustili in brez notranjih pomislekov ravnali po lastnem prepričanju. Opozarjali so na vsiljevanje neprilagojenih, zastaralih predpisov ter na nalaganje nepotrebnih bremen. Nekako so tvegali, da se »podrejeni« izpostavijo tveganju in napravijo napako, zavedajoč se, da lahko človek išče resnico le, če stremi k zrelosti vesti. Nikomur ni šlo za brezupno tveganje in kockanje za resnico. Kdor ne preraste praga zgolj dogovorjene morale in išče bolj gotovost kot resnico, pričakuje, da mu bodo drugi dajali natančna navodila in nase prevzemali odgovornost za njegova dejanja. Alfonz Liguori in drugi probabilisti niso bili brez-

skrbni, toda njihova glavna skrb je veljala vernikom, da najdejo pogum in poštenost za odgovorno življenje po vesti. Po njihovem bi morala biti glavna skrb Cerkve v tem, da usposobi ljudi, da v svoje odločitve ne bi vgrajevali le pravnih vidikov, temveč bi ustvarjalno obvladovali naloge, ki se jim zastavljajo. Zdelo se jim je potrebno nenehno poudarjati, da je s predpisi mogoče opisati le neznamen del dobrega in da predpis ne sme nikoli postati sovražnik boljšega.

Alfonzovo pravilo je bilo: »Ugled učenega moža ima majhno težo, če manjkajo prepričljivi razlogi« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 79). Z njim je meril na pomembno vodilo, da nihče nima pravice absolutizirati nobene pravne norme, pač pa jih mora uporabljati z ozirom na celoten moralni red. To je eno temeljnih znamenj zgodovinskosti norm. To seveda ne pomeni, da bi se lahko kdo lahkomišlno oddaljil od postave in izročila, toda tisti, ki se sklicujejo na izročilo, morajo za to ponuditi trdne in prepričljive razloge. Zgodovinskost morale in norm izraža potrebo po nenehnem učenju in dialogu. Avguštin, Tomaž Akvinski in drugi učenjaki-svetniki niso nič manj pomembni, če v luči sodobnosti njihova pojmovanja preverjamo in po potrebi dopolnimo. Zlasti moralna teologija bi morala v skladu z zgodovino in konkretnim položajem stalno preverjati svoja stališča. Žal lahko empirično ugotovimo, da so nosilci službenih pooblastil v določenih obdobjih prevzemali vlogo branilcev zakona in izročila in bolj ali manj zavestno dušili glasove, ki so kazali na nove odrešenjske možnosti in na nove življenjske oblike.

4.2 Pomen klasičnega probabilizma

Poglavitna namera probabilizma, da najde razumno ravnotežje med predpisom in ustvarjalno svobodo, je pereča tudi danes. Alfonz Liguori je to izrazil takole: »Bil bi zločin, če bi upoštevanje Božjih zapovedi razlagali bolj ohlapno, kot je prav. Nič manjše zlo pa ni, če Božji jarem obtežujemo bolj, kot je potrebno. Prevelika strogost zapira vrata do zveličanja« (*Theologia moralis* liber I, tr. 1, št. 82). Blaga razlaga predpisov in zahtev naravnega prava ne pomeni nevarnosti, če izpostavimo predvsem ciljne zapovedi in pričujemo za splošno poklicanost vseh k svetosti. Vsaka ostrost zakonov prinaša nesrečo, če nasprotuje veliki zapovedi: »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče« (Lk 6,36). Ne gre samo za novo zakonodajo, ampak prav tako za spoštovanje vesti prizadetih.

Če bi se bolje seznanili s krizo moralnih sistemov v preteklosti, bi se lažje seznanjali z izbruhi fanatizma in obdolžitvev, ki smo jim priča tudi danes. Z vidika drugega vatikanskega koncila, predvsem z vidika njegovih izjav o vesti, je vračanje na stališča »kontrolnega znanja« neodpustno. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu zaupa vesti

verujočih: »Svetne naloge in dejavnosti pripadajo posebej, čeprav ne izključno, laikom ... Naj ne mislijo, da so njihovi dušni pastirji vedno strokovno tako podkovani, da imajo na vsako, tudi na težko vprašanje, ki se pojavi, takoj pri roki pripravljeno konkretno rešitev, ali pa da so za to poslani. Laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva, naj marveč sprejemajo nase svoj delež odgovornosti. Večkrat jih bo že samo krščansko gledanje na stvari nagibalo h kaki določeni rešitvi v določenih okoliščinah. A drugi verniki, ki jih bo vodila nič manjša iskrenost, bodo morda, kakor se to zgodi večkrat, in sicer zakonito, sodili drugače. Če se primeri, da rešitve, ki jih predlaga ena ali druga stran, mnogi, in to mimo hotenja enih in drugih, kar hitro povezujejo z evangeljsko blagovestjo, naj vendar pomislijo, da si v takih primerih nima nihče pravice prilaščati cerkvene avtoritete izključno v prid svojemu mnenju« (GS 11).

Medtem ko je najpomembnejši cilj tega razmišljanja pripravljenost sprejeti odgovornost, ustvarjalno svobodo in zvestobo, ni nič manj pomembno pomagati tistim, ki so zaradi pretirane plahosti, bolezenske tankovestnosti (skrupuloznosti) pretirano osredotočeni na mejno črto med dovoljenim in nedovoljenim. Tankovestnosti na primer Tomaž Akvinski niti pozna ne. Pojem »skrupuloznost« lahko uporabljamo za označitev normalne krize, toda običajno pomeni bolj ali manj hude duševne motnje, ki se kažejo v celotni osebnosti in ne le v zvezi z moralnimi in verskimi vprašanji, so pa gotovo povezane z verskim strahom in legalistično moralno vzgojo. Mnogi primeri zahtevajo zdravniško obravnavo, nekatere oblike pa razjasnimo z boljšim razumevanjem vere in versko pogojene morale, če ta odkriva živega, ljubečega in odpuščajočega Boga. Slednje velja posebno za tisto obliko tankovestnosti, ki je posledica dolgotrajne nezvestobe v odločilnih vprašanjih vere in morale, ki jo kdo skuša prikriti. Pri tem je treba potrpežljivo pojasnjevati, da gre za sprostitev energij za služenje Bogu in bližnjim. Zaradi izključenosti iz dejavnega vključevanja v cerkveno občestvo ali zaradi neaktivnega državljanstva pa je vprašanje, kako sprostiti energije za služenje, eno najtežjih.

4.3 Pomen izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae*

Razsežnost medsebojne naravnosti vesti in vere na eni in medsebojne naravnosti vesti vseh ljudi je ključno mesto, kjer sovpadajo moralna, vest in načela pravičnosti. Na tej točki se vidi, kaj pomeni iskanje resnice: resnica ni »objektivna« ali »subjektivna«, pač pa resnica o človeku, ki išče resnico o sebi. Svoboda vesti in vere, ki je ena od temeljnih postavk *Splošne deklaracije o človekovih pravicah* (18. člen), izraža prepričanje, da je bistvo svobodnega izražanja vere človekovo iskanje

resnice o sebi, pa tudi, »da je človek sposoben najti resnico le, če se vsi ljudje združijo v njenem iskanju« (Häring 2001, I, 222). Praktični vidiki tega prepričanja se kažejo na različnih ravneh. Odločitev Cerkve na drugem vatikanskem koncilu, da tudi sama začne braniti svobodo vesti in vere, je znamenje časa. Če nekoč teologija in teologi niso kaj dosti razmišljali o vesti – to je o zgodovinski razsežnosti krščanskega nauka – in so zlahka pristajali na nezgodovinsko interpretacijo (moralnega) nauka, se danes ne morejo izogniti očitni pobudi Cerkve, da se vprašajo po ljubezni do resnice pri posameznih ljudeh. Izjava o verski svobodi drugega vatikanskega koncila *Dignitatis humanae* ne zamolči protislovij v zvezi s tem naukom, na primer tega, da so bili zagovorniki verske svobode znotraj Cerkve še sredi 20. stol. zaradi svojega prepričanja izpostavljeni hudim pritiskom. To jasno kaže na tisti pomen svobode vesti in vere, ki vidi v tem napredek v razumevanju evangelija, družbenih zakonitosti in kultur.

Zavzemanje za svobodno iskanje resnice poudarja pomen relativne avtonomnosti posameznih področij človeškega življenja, zlasti jasne razmejitve cerkvene in civilne sfere, ter hkrati tudi opredeli cerkveno vladanje *kot* služenje. Verska svoboda ima dva med seboj komplementarna pomena: na eni strani ni nikogar dovoljeno siliti v prepričanje, o katerem sam ni gotov, na drugi strani pa je zavest, da je svoboden le človek, ki verjame, in da lahko le tak da svoj prispevek občestvu Cerkve ali družbi. Kolikor bolj si bo Cerkev prizadevala za spoštovanje vesti posameznih ljudi, toliko bolj bodo tudi verujoči videli, da je njihovo dostojanstvo odvisno od iskanja resnice v skladu s pošteno vestjo.

Poudarjanje svobode vesti in vere v okviru moralne teologije ne vodi jo neki drugi nameni, na primer da bi na ta način »dokazovala« pravilnost svojega nauka, pač pa soodgovornost vseh za bolj aktivno udeležbo v družbenem življenju. Gre preprosto za večje zaupanje človeku in za večjo spoštljivost do vseh ljudi.

5. Mejne in ciljne zapovedi

5.1 Človekova zgodovinskost

V obširnem poglavju *Izročilo, zakon, norma in okoliščine* v prvem zvezku priročnika *Svobodni v Kristusu* B. Häring (2001, I, 243–298) razpravlja o razmerju med brezčasno moralo in človekovo zgodovinskostjo. Pokaže na največji paradoks tega razmerja, na učlovečenje večne Besede v konkretni zgodovini. Jezusova življenjska zgodba je edinstven primer razločevanja med odrešenjsko zgodovino in zgodovino »neodrešene solidarnosti«, ki je stremela za *status quo*, in sicer za ceno svobode vesti in zvestobe.

V zgodovini katoliške moralne teologije se je veliko energije izgubilo za obrambo stališč in vsebin, ki so v stoletjih zameglile izvirno sporočilo Svetega pisma. Tako je vprašanje naravnega moralnega zakona, ki je dediščina grške filozofske šole. Medtem ko se je svetopisemsko izročilo naslanjalo na to, da je postava zapisana v človekovem srcu (Rim 2,11–15), se pravi, da postava človeku ni naložena od zunaj, se je rimsko pravno izročilo naslanjalo na pravni sistem vladajočega razreda, ki je bil merilo pri sprejemanju tujih izročil in navad oziroma pravilo pri podrejanju tujih navad rimskemu pravu, ki zagotavlja mir (*pax Romana*). V rimskem pravu je šlo za oblast in nadzor. Cilj zakonov je bil nadzorovati cesarstvo in udušiti pri tujih narodih vsako upanje na samostojnost in enakopravnost. Državna zakonodaja je bila ravno dovolj prožna, da je povezovala dežele med seboj. Toda to izročilo ni botrovalo uveljavitvi človekovih pravic, ki se ravno tako sklicuje na naravni zakon. Izročilo človekovih pravic se sklicuje na naravni (moralni) zakon, ki upošteva vse ljudi kot enakopravne.

Podobno je vprašanje o človekovi naravi. Svetopisemsko izročilo govori o človeku pred Bogom v redu milosti. Ni mogoče govoriti o *čisti naravi* oziroma o človeku, izoliranem iz konkretne zgodovine. Zgrešeno je razmišljati o človekovi naravi kot nečem, kar nam je dostopno z razumom, in pri tem odmisлити lastno identiteto, ki doživlja postavo v svojem srcu. Čeprav je prehod od narave kot danosti do narave kot sposobnosti spoznanja in opredeljevanja norm eno najbolj zapletenih vprašanj, si ni mogoče predstavljati, da bi lahko vero oznanjali brez moralnih zahtev, ki sledijo iz vere. Ničemur namreč ne koristi, če si za izhodišče vzamemo *čisto* naravo in razmišljamo o tem, če obstajajo npravne vsebine, za katere bi se lahko človek opravičil, češ da jih ne more spoznati. Zato je temeljno stališče razodetja glede človeške narave v tem, da človek ni zgolj naravno bitje, ampak tudi ustvarjalec kulture. Zato je prva naloga normativne etike poznavanje človeške narave kot človeške poklicanosti. Podobno kot je tesna vez med naravo kot danostjo in poklicanostjo, je tesna – čeprav nikakor ne lahka naloga – povezanost med človekovo individualnostjo (eksistencialni vidik) in občestvom oziroma solidarnostjo.

5.2 Zgodovinska razsežnost naravnega moralnega zakona

Medtem ko je definicija naravnega zakona pri Aristotelu osredotočena na lastno vrednost stvari in prvenstveno nima zgodovinske razsežnosti, tudi če govori o človekovi naravi, pa naravni moralni zakon izraža človekovo zgodovinsko razsežnost in zgodovinsko zavest. Danes se jasno zavedamo, da zgodovinsko mišljenje bistveno izvira iz judovsko-krščanskega izročila, to je zgodovine Boga med ljudmi. Grška filozofija si je zgodovino predstavljala kot ciklično ponavljanje, ki nekako posne-

ma letne čase. Judovsko-krščansko pojmovanje vidi v zgodovini enkratno in neponovljivo prepletanje med človekovim iskanjem resnice o samem sebi in svojo družbeno naravo. Sodobna dognanja znanosti o človeku in družbi osvetljujejo pomen medsebojnega odnosa med človekovimi sposobnostmi in konkretno situacijo, v kateri živi. Trajna prvina naravnega zakona je temeljno zaupanje v človeka v njegovem odnosu z dobrim in resničnim, tako da ni treba do potankosti izdelovati moralnih pravil, ampak predvsem postaviti jasno mejo človekovi samovolji. Najbolj znan primer norm naravnega zakona je *zlato pravilo* (Mt 7,12). *Splošna deklaracija človekovih pravic* iz leta 1948 povzema spoznanja o človeku na tak način, da lahko upamo, da je v njih vidik obvladovanja minimalen. Toda tudi glede tega splošnega dokumenta, ki izraža človekovo bistveno enakopravnost z vsemi ljudmi, se mnenja o tem, če pravice res povzemajo spoznanja o človeku v vseh kulturah, razhajajo (Arendt 2003, 354–384). Po mnenju teologov, ki so se posvečali razumevanju razmerja med naravnim moralnim zakonom in razodetjem, je za taka stališča kriva antropocentričnost, ki se ni pripravljena pogovarjati in tudi ni pripravljena sprejeti novih spoznanj. Za verujočega je Kristus kot pravi in novi človek eden izmed nas in ne po naravi nekaj več. Zato na preno človeka ne gleda kot na izpopolnitev *čiste* narave, pač pa kot na prvotno razmerje med človekom in Bogom oziroma svojo poklicanostjo. To je pomembno za razumevanje temeljnega ekumenskega procesa znotraj Cerkve, med cerkvami in med vernimi in nevernimi, na drugi strani pa tudi za razumevanje človekove temeljne etične odgovornosti, da daje prednost resničnemu in dobremu v vseh kulturah.

Posredno je to povezano z vprašanjem, kakšna je pristojnost cerkvenega učiteljstva v moralnih vprašanjih, in tudi z načeli klasične kazuistike. Moralni teologi so učiteljstvu dolžni ne le poslušnost, pač pa sodelovanje pri tem, da ne bi prišlo do ločitve vere in življenja ali do zamenjave med nemogočim etičnim idealom in absolutnostjo predpisa. Časovna pogojevnost moralnih norm moralnosti ne jemlje avtentičnosti, saj gre konec koncev za to, da človek kot posameznik ali kot član družbe ne izgubi zavesti, da je svoboden v sorazmerju s svojo zvestobo.

5.3 »Nemogoč etični ideal«

Različni pripomočki za odkrivanje norm v konkretni primerih se nanašajo na moralni dejavnik (krepostne etične teorije), na dejanje (deontologija) in na posledice ravnanja (konsekvencializem). Večino težav v klasični kazuistiki predstavlja dejstvo, da je utemeljevanje v katoliški moralni teologiji večinoma deontološko. To vodi k morali poslušnosti oziroma morali izključevanja. Morala odgovornosti povezuje deontološko metodo s krepostno kakor tudi s teleologijo, ki temelji na notranji na-

ravnosti stvari (naravni zakon). Z evangeljskega vidika gre za *nemogoč etični ideal*, ki so ga v nekem času dosegli svetniki, in je soočenje vseh zapovedi z zapovedjo ljubezni (Jn 15,21). Poudarja namreč, da je cilj posamičnih zapovedi ljubezen in zvestoba. Naglašanje zunanjih predpisov se prej ali slej izgubi v labirintu argumentiranja in »podkupljivosti« človeškega razuma.

Cilj normativne etike so torej: a) mejne zapovedi (prepovedi), ki jih je treba izpolnjevati, če hočemo ostati v ljubezni, in določajo najmanjše zahteve, in b) ciljne zapovedi, ki so normativni ideal in jih na primer izražajo Kristusovi blagri v govoru na gori. Težišče je torej v ciljnih zapovedih, kar pa nikakor ne pomeni, da niso zavezujoče. Mnogi moralisti poudarjajo, da gre še za en vidik *ciljnih* zapovedi, in sicer da bi krščanska etika razumela tudi kot poklicanost sodelovati na gospodarskem, kulturnem, družbenem in političnem področju. Tu bi morali odkrito govoriti o sočasni nesočasnosti, o relativno počasnem napredku humanističnih znanosti in o zamujenih priložnostih. To se neredko odraža tudi kot napetost med normo in svobodo v Cerkvi ter kot pripisovanje vlog posameznim teološkim disciplinam, na primer moralni teologiji, ki jih te nimajo. Moralna teologija ni podaljšek pretežno pravnega pojmovanja nraavnosti, pač pa je v službi celotne Cerkve, in sicer kot posredovalka med cerkvenim učiteljstvom in vsemi ljudmi.

6. Kazuistika za naš čas

Katoliška moralna teologija se je vedno zavedala pomena konteksta (okoliščin). Nekoliko presenečeni smo lahko, da je bila na prvem mestu oseba, ki sprejema odločitve, njena preteklost in njen prostor v življenju. Zagovorniki načel so pač menili, da gre za doslednost pri prehodu od splošnih načel na enkratni primer. Personalistična krščanska etika pa gleda na osebo z vidika medsebojne naravnosti vesti. Ne glede na to, kakšno utegne biti naše izhodišče, se ne moremo odreči ukvarjanju s kazuistiko. Kazuistika je na eni strani oblikovanje oseb, ki bodo sposobne prevzeti odgovornost, na drugi strani pa veda, ki ponuja kriterije, ki olajšajo odločanje v zapletenih situacijah. Kazuistika ne odvezuje od odgovornosti tistega, ki se odloča, ampak z nekakšno tipologijo izpostavi pomembne vidike, ki se v različnih okoliščinah pogosteje ponavljajo. Naša pozornost velja zlasti situacijam, v katerih prihaja do konflikta med vrednotami in dolžnostjo (Hare 1963, 48 sl.). Konkretna odločitev mora biti poskus, kako na najboljši možen način ustreči vrednotam, ki so predmet odločitve. Če neke vrednote v konfliktu z nujnejšimi in višjimi vrednotami ne moremo uresničiti, ne pomeni, da je ni potrebno upoštevati. Resno jo tehtamo in jo opustimo le glede na konflikt, ki je nastal, ne izključimo pa je iz življenjskega načrta in počakamo na pravi čas. Pri tem

je absolutno zavezujoče pravilo, da osebe ni dovoljeno žrtvovati stvarim in da ni dovoljeno manipulirati z vestjo drugih.

Pomen konteksta pretirano poudarjajo ideologije, ki se nagibajo k determinizmu. Teologija osvoboditve ima boljše obljube pri ostrih vesti glede konteksta. Pomen konteksta izstopi šele spričo neugodnih vplivov. Podpora posamezniku v neugodnih razmerah s strani moralnega občestva predstavlja velik problem. Čeprav bi si morali vsi prizadevati, da bi bili aktivni člani družbenih ali verskih skupin, in to dejansko ni zanemarljivo vprašanje, pa mnogi moralisti jemljejo moralno občestvo kot nekaj samoumevnega. Toda zaradi različnih vplivov konteksta moralno občestvo neredko marsikoga »pusti na cedilu«, ker nenadoma bolj zaupa splošnim pravilom in lastnemu ugledu kot osebi. Ta model Jezus obsodi (Mr 7,9).

Normalna situacijska etika lahko zrase samo iz ljubezni. Žal je legalistični model, ki blagor oseb žrtvuje v zameno za človeške predpise, neka bolj »normalen« in pogost tudi danes, čeprav nejasen, majav in totalitaren. Temu modelu je podobna prav tako majava skrajna situacijska etika, ki v prid zelo nejasno razumljene ljubezni postavlja na kocko najvišje vrednote. Njen najbolj dosleden predstavnik je bil Joseph Fletcher (1967). V resničnem svetu je situacijska etika, ki se sklicuje zgolj na ljubezen, nerealistična. Medtem pa vsi resni moralni teologi soglašajo, da je ljubezen najvišje počelo norm, zavedajoč se, da ljubezen neposredno ne poraja norm, pač pa daje normam trdnost in povezanost.

Prizadevanje za kazuistiko kot pristno etiko konteksta danes ni nič lažje kot v času spopada moralnih sistemov. Problem pluralizma v morali nastopi vedno, ko se zaradi kulturnega preloma tradicionalne norme in predpisi zazdijo neprilagojeni. Problem se nam danes zastavlja v veliko ostrejši obliki zaradi individualizma, srečanja mnogih kultur in permissivne družbe. V srečanju z drugimi kulturami je zahodni človek sicer postal bolj kritičen do prevladujočih tendenc v lastni kulturi, na drugi strani pa se je – najbrž tudi zaradi silovitega tehničnega napredka in zelo počasnega napredka humanističnih ved – premalo resno izostrila zavest o vplivu zgodovinskega konteksta, v katerem se je izoblikoval *zahodni* način mišljenja, jezik in velik del moralnih pogledov.

Mednarodna teološka komisija je leta 1973 objavila dokument *Vera in teološki pluralizem*, ki se je ukvarjal tudi z moralnimi vprašanji. Vendar je premalo pozornosti posvetila srečanjem drugih kultur. V srečanju z drugimi kulturami ne gre za to, da bi črtali posamezne norme ali način razumevanja v lastni kulturi, pač pa da bi se odprli etosu druge kulture in dojeli njegovo dinamiko in način podajanja.

Dejstvo pluralizma in različnih kultur je izostrilo pojmovanje absolutnosti norm. Absolutna norma je samo oseba, njena ustvarjalna zvestoba in svoboda. Vsa pravila so »absolutna« glede na zagotavljanje zvestobe in zanesljivosti, se pravi bistveno *relativna, odnosna*. Vsi bi se morali

prizadevati za to, da se ne bi množilo orožje v arzenalu zaslužnjanja vesti in da bi bolje razumeli vrednote, ki jih norme varujejo. Karl Barth in Joseph Sittler sta absolutne norme zavračala na osnovi absolutnega božjega gospostva; trdila sta, da lahko Bog od človeka zahteva vse, kar hoče, in da so torej absolutne moralne norme nesmiselne. S svojim mnenjem sta na neki način razlagala Abrahamovo žrtvovanje Izaka (1 Mz 22). Toda danes vemo, da eksegeza omogoča drugačno razlago. Že Pavlov nauk o nravnem razločevanju kaže, da mu ni do legalizma in da je situacijska etika stvar človeka, ki je sposoben soočiti se s konflikti. Marsikoga, ki je vzgojen legalistično, bi presenetilo stališče svetega Tomaža: ni ga bilo strah podčrtati, da formulacije zapovedi v dekalogu puščajo vprašanja odprta: »Tako so zapovedi dekaloga nespremenljive glede na pravičnost, ki jo izražajo; toda glede določila, kako jih je treba uporabiti v posameznih dejanjih (na primer, ali je to ali ono umor, kraja, zakonolom itn.), obstaja možnost spremembe« (*S. th.* I II q 100 ad 3). Tudi Alfonz Liguori je učil, da vse zapovedi naravnega moralnega zakona niso absolutne in da zaradi svojih časovno pogojenih formulacij dopuščajo epikijo. Epikija ne pomeni udobne poti, pač pa »pomeni izvzetje primera, če v določenem položaju lahko zanesljivo ali vsaj z veliko verjetnostjo presodimo, da zakonodajalec tega primera ni imel namena vključiti v zakon. Ne uporabljamo je le pri človeških zakonih, ampak tudi pri naravnih moralnih zakonih, kadar dejanje zaradi okoliščin ni obremenjeno z zlobnostjo« (*Theologia moralis* liber I, št. 201). Kazuistika zato ni takoj prekucniška, če podvomimo o tem, ali lahko konkretne norme na praktičnem področju zahtevajo veljavnost brez izjeme. Pri tem se lahko zanesemo, da bo zdrav človeški razum neposredno spoznal, da nekatere norme ne dopuščajo nikakršnih izjem, na primer prepoved bogokletja, posilstva, spolne promiskuitete, okrutnega kaznovanja otrok, mučenja.

Skrajna stališča, kot na primer stališče papeža Inocenca IV., ki je leta 1252 zaukazal mučenje, ali mnenje zagovornikov skrajne situacijske etike, češ da je ni stvari na svetu, ki je človek ne bi nikoli storil, se skrivajo v moralnem kompromisu in svobodi brez zvestobe. Včasih so k temu prispevali tudi teologi, ki so trdili, da ni sveta s prepoznavno stopnjo vrednot, pač pa da so vrednote v medsebojnem konfliktu. Na tem temelji Hartmannov postulativni ateizem (Hartmann 1935), ki povsem pokoplje pojem greha in smisel sprave. Nekaj drugega je konflikt dolžnosti, ki je posledica nepremišljenih trditev legalistov, da je absolutnih zapovedi veliko in da te ne prenesejo, da bi jih kdo postavljaj pod vprašaj. Konflikt vesti so s tem potisnili na subjektivno raven in soustvarjali zmedo. Pristno krščansko izročilo verjame v red vrednot s prepoznavno vrednostno lestvico; v primeru konflikta ne gre za žrtvovanje višje vrednote nižji. Norme nižje vrednostne ravni vest zavezujejo samo tako dolgo, dokler njihovo izpolnjevanje ne zadene ob višje in nujnejše vre-

dnote. To pa na drugi strani pomeni, da je moralna teologija v tej specifični vlogi dolžna skrbno izdelati okvir etike konflikta in kompromisa, ki bi natančneje formuliral norme, bolj upošteval življenjske izkušnje in vzgajal za »razvidnost vrednot«. Pri tem bi morala posvečati veliko pozornost zakonitosti rasti in postopnemu spreobrnjenju.

Kot primer lahko služi navodilo svetega Pavla glede suženjstva. Po eni strani zahteva korenito spremembo odnosa med gospodarjem in sužnjem, po drugi strani se sprijazni s sužnjelastniškim redom. Ob tem lahko rečemo le naslednje: Tisti teologi, ki so še v 19. stoletju zagovarjali sužnjelastniški red, so se po krivici sklicevali na Pavla, kajti Pavel bi gotovo aktivno sodeloval pri izkoreninjenju suženjstva, če bi to dopuščale časovne okoliščine. Mnogo bolj nevarne so sodobne razprave o splavu, kajti tu se neredko srečujeta skrajna situacijska etika, ki priporoča splav, in legalizem, ki se ukvarja samo z grehom in tudi sicer ne kaže kakšne občutljivosti za splav, saj meče v isti koš tudi kontracepcijo in sterilizacijo. Večina moralnih teologov soglaša, da mora kristjan storiti vse, da zaščiti nedolžno, zlasti še nerojeno življenje. Vrednota življenja naj bi tako nagovorila vest vseh ljudi, da bi lahko pričakovali trajno pričevanje ne le v vprašanju splava, pač pa tudi v vzgoji za mir, v zavračanju vojne, v večji solidarnosti z lačnimi, v ustrezni spolni vzgoji, v podpiranju družin in zaščiti bodočih mater. Na tem danes tako perečem primeru lahko pokažemo, kaj pomeni, da naša civilizacija v celoti sloni na prepovedi ubijanja in da morajo formulacije zapovedi v konkretnih primerih upoštevati spremembo razumevanja sveta in miselnosti, in sicer zlasti tam, kjer danes nekoga ni treba pustiti umreti, če lahko premišljeno ravnanje reši življenje (terapevtski splav).

Sklep

V moralni teologiji, ki se ukvarja s posameznimi primeri oziroma dela »na terenu«, je bistveno vprašanje, kakšen je odnos med odrešenjskim spoznanjem in oblastniško vednostjo. Smisel je seveda v tem, da odrešenjsko spoznanje prečiščuje oblastniško vednost. To nasprotje se vleče že skozi vso zgodovino odrešenja; z drugimi besedami: zgodovina odrešenja razkrinkava nasprotje med oblastniško vednostjo in odrešenjskim spoznanjem, ki je doseglo svoj vrh na izročitvi Jezusa Kristusa duhovnikom.

Odgovoriti bi morali na eno temeljnih vprašanj zadnjih desetletij v Cerkvi, in sicer na to, kakšna je dejanska vloga morale in etike v cerkvenem vodstvu oziroma v t. i. »sloju duhovnikov«, in na eno temeljnih vprašanj na civilnem področju, kakšno je razmerje med etičnim in pravnim vidikom človekovih pravic, če je *Splošna izjava človekovih pravic* – z dodatkom v šestdesetih letih, znanima kot človekove pravice druge in tretje generacije – dejanski poskus enakopravnega obravnavanja

morale, etike in prava. Ker se kazuistika večinoma nanaša na notranje cerkveno področje, gre večinoma za *antiohijski spor* med Pavlom in Petrom (prim. Gal 1,7–2,21; Apd 15,1–21) oziroma za težavno vzdrževanje napetosti med spreobrnjenjem in ozkim moralističnim pojmovanjem pokorščine. Odgovor na zgornje vprašanje je protest zoper vsak poskus uveljavljanja vere ali verskih predpisov s sklicevanjem na razodetje, kar je hkrati polnoletna pokorščina in etika odgovornosti.

V zgodovini krščanstva je kar nekaj obdobj, ki zaradi sodobne krize v moralni teologiji kličejo po bolj natančni in pogumni analizi. Konstantinsko obdobje je s privilegiji, s katerimi je oblast nagradila škofe, vero vpreglo v državni voz. V teku stoletij se je posvetni vidik cerkvene oblasti sakraliziral do te mere, da so postale tudi najvišje funkcije v Cerkvi igrača v rokah knezov in dinastij. Nasprotni primeri, kot papeža Gregor VII. in Inocenc III., samo potrjujeta usoden vpliv nesorazmerja med vladanjem in služenjem. Najnižjo točko je Cerkev dosegla z bulo Bonifacija VIII. *Unam Sanctam* (1302), ki zemeljsko vladanje zgovorno poimenuje z »mečem«. Na duhovnem področju je ta meč predstavljala *Congregatio Sancti Officii* s t. i. »rimsko teologijo«. Njegovo ostrino so občutili tudi še veliki teologi 19. in 20. stoletja (Newman, Sailer, Hirscher, Linsemann, De Lubac, Congar, Rahner, Balthasar). Disciplinski ukrepi so se sicer osredotočili na dogmatike, saj so bili moralisti popolnoma neustvarjalni. Spomenik strogosti in neustvarjalnosti moralistov je okrožnica Pija XI. *Casti conubii* (1930). Pritisk na teologe je popustil pod Janezom XXIII., toda po drugem vatikanskem koncilu se je začel ponovno stopnjevati tudi ali zlasti na moralne teologe. Povod je bila interpretacija okrožnice *Humanae vitae* in preverjanje stališča teologov do tega besedila. Viharen izbruh krize predstavlja Kölnska izjava leta 1989 (Häring 1989), ki je bila odgovor na poskus »rimskih« moralistov na kongresu ob 20-letnici okrožnice *Humanae vitae* novembra 1988, ki so hoteli temu besedilu pripisati značaj nezmotljivosti.

Jedro krize je (bilo) nesorazmerje med oblastnim in odrešenjskim znanjem. Povsem odločilno je, kako razumemo vest, njeno vlogo v osebni življenju (lastno razumevanje etike) in vzajemnost vesti mnogih ter njihovo medsebojno naravnost. Rigoristična kazuistika je bila ob sodelovanju strogih spovednikov ter povsem neustvarjalnih moralistov odgovorna za nastanek t. i. nadjaza, vsiljenih oblastnih struktur »podrejenim« bodisi v strogi družinski vzgoji bodisi v avtoritarnem cerkvenem občestvu. Mnogo večji problem kot sekularizacija in laicizem so t. i. ekleziogene nevroze, ki so se globoko zakoreninile v osebnost vernih. Teologija osvoboditve se je poskusila s tem pojavom srečati na kolektivni ravni. Spodbujala je preproste ljudi, naj si pridobijo ustrezno držo vesti. Na osebni ravni to čaka na potrpežljivo delo, in sicer najprej pri tistih, ki so se tudi sami hoteli okoristiti z močjo religije.

Za času primerno razumevanje kazuistike je nedvomno pomembno upoštevati izjavo drugega vatikanskega koncila o vesti (GS 16). To besedilo je pomembno zlasti zato, ker vzajemnost vesti (mnogih) obravnava kot učni proces, moralno oziroma etično problematiko pa postavlja v zgodovinski proces. Na to je opozorila Kölnska izjava, ki nikakor ni samo kritika, ampak globoka želja mnogih, da bi prišli do resnega dialoga med ljudmi. »Kjerkoli grozi, da bo kdo zaradi pretiranih zahtev pokorščine v vesti izgubil pogum za zvestobo svoji vesti, smo brezpogojno dolžni z vso jasnostjo povedati svoje pomisleke in zaskrbljenost« (Häring 2001, I, 379). Cerkev bi pri obvladovanju nasprotij morala biti vzor za nenasilno razreševanje v družbi, gospodarstvu, državi, mednarodni politiki. Konfliktne položaje in njihove vzroke ter spremljajoče pojave je treba povedati odkrito, ne da bi koga očrnili. Najprej gre za pomoč resnice, izgovorjene v ljubezni, tudi če je resnica boleča, drugič gre za globoko sočutje z drugim, tudi nasprotnikom v sporu, in sicer tako, da bi lahko bil sopotnik v iskanju smiselne rešitve.

Literatura:

- Almond, B. 1998. *Exploring Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Ambrose, A. in Lazerowitz, M. 2002. *G. E. Moore*. London: Routledge.
- Case, S. L. 2002. *Textbook of Research Ethics: Theory and Practice*. New York: Kluwer Academic Press.
- Demmer, K. 1985. *Deuten und Handeln*. Freiburg: Universitätsverlag.
- Fletcher, J. 1967. *Moral ohne Normen*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Häring, B. 2001. *Svobodni v Kristusu*. Celje: Mohorjeva družba.
- Häring, B. 1989. *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Freiburg: Herder.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hartmann, N. 1935. *Ethik*. Berlin: Gruyter.
- Heidbrink, H. 1996. *Einführung in die Moralphyschologie*. Weinheim: Beltz Psychologie Verlag.
- Höpfl, H. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State: C.1540–1630*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonsen, A. R. in Toulmin, St. E. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Arcturus, J. 1961. *Casus conscientiae: Propositi ac resoluti a pluribus theologis et canonistis urbis*. Casale Monferrato: Marietti.
- Jüttemann, G. 1990. *Komparative Kasuistik*. Heidelberg: Roland Ansager.
- Kirk, K. E. 1999. *Conscience and Its Problems: An Introduction to Casuistry*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Leites, E. 2002. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mausbach, J. 1959 (1901). *Katholische Moraltheologie*. Münster: Aschendorf.
- Mieth, D. 2000. *Erzählen und Moral*. Tübingen: Attempto.
- Miller, R. B. 1996. *Casuistry and Modern Ethics: A Poetics of Practical Reasoning*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moore, G. E. 1993. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge UP.
- Nola, K. 1966. *Kazuistika: slučajevi savjesti iz zapovijedi*. Makarska: Franjevačka Visoka Bogoslovija.
- Prümmer, D. M. 1961. *Manuale Theologiae moralis*, Barcinone: Herder.