

Izvirni znanstveni članek (1.01)
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 2,345—359
 UDK: 27-42:272-732.2-284
 Besedilo prejeto: 06/2016; sprejeto: 09/2016

Ivan Janež Štubec

»Nepravilni primeri« partnerskih zvez in načelo postopnosti, »gradualnosti«

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda papeža Frančiška *Amoris Laetitia/Radost ljubezni* je odprla nekatere moralnoteološke teme, ki že več desetletij zaposlujejo teologe in cerkveno učiteljstvo. Eden ključnih pojmov sta v tem kontekstu naravni moralni zakon in njegovo razumevanje oziroma njegova uporaba za utemeljevanje moralnih norm. V prispevku najprej analitično pokažemo na hermenevtični ključ Frančiškovega dokumenta, ki odpira možnosti za razprave na področju moralne teologije oziroma jih celo spodbuja. V drugem delu je predstavljena *gradualnost* razumevanja naravnega moralnega zakona v nekaterih cerkvenih dokumentih in pri nekaterih teologih. Pojem *epikija* kaže na moralnoteološko tradicijo, ki omogoča reševanje tako imenovanih »nepravilnih primerov«. Avtor nakazuje možnost uporabe načela *gradualnosti* ne samo, ko govorimo o osebni rasti in razvoju moralnega subjekta, ampak tudi ko je pomembno spoznanje o tem, kaj je naravni moralni zakon in kaj vsebujejo moralne norme.

Ključne besede: postopnost, gradualnost, naravni moralni zakon, narava, oseba, svoboda, epikija, nepravilni primeri, hermenevtika, zgodovinskost, kultura, norme

Abstract: »Irregular examples« of Partnerships and the Principle of »Gradualness«

The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* by Pope Francis has opened themes in moral theology that have occupied theologians and the Magisterium of the Church for several decades. A key concept in this context is the natural moral law, our understanding of it and its application for justification of moral norms. The present study first analyzes Francis' document in terms of hermeneutical key, which makes possible or even encourages discussions in the field of moral theology. Second, it presents the »gradualness« of understanding of the natural moral law in some Church documents and writings by some theologians. The concept of *epikeia* shows moral theological tradition that enables resolution of so-called »irregular examples.« The author suggests the use of the principle of »gradualness« not only for the case of personal growth and development of the moral subject but also for the knowledge about the natural moral law and the contents of moral norms.

Key words: gradualness, natural moral law, nature, person, freedom, epikeia, irregular examples, hermeneutics, historicity, culture, norms

Sinodalni proces, ki ga je sprožil papež Frančišek, je doživel veliko javno zanimanje. V ospredju so bila seveda najbolj aktualna in za laično javnost najbolj zanimiva vprašanja, kakor sta položaj ponovno poročenih oseb (kristjanov) in njihov dostop do obhajila. Takšne in druge konkretne primere papež imenuje »nepravilni primeri«. Ti primeri in njihova pastoralna praksa zahtevajo resno teološko, predvsem moralnoteološko refleksijo. V razpravi tako želimo najprej pokazati na merila, ki naj jih moralni teolog upošteva, potem ko je izšla *Radost ljubezni*. Vprašanje je namreč, ali niso moralni teologi v zadnjih desetletjih dejansko že razmišljali in delovali v tej smeri. Tudi cerkveno učiteljstvo je prek svojih komisij odpiralo nekatera ključna vprašanja in iskalo primerne odgovore na moralnoteološke dileme. Tako bomo pokazali dejansko na kontinuiteto aktualne spodbude in poprejšnjih cerkvenih dokumentov in na potrditev nekaterih stališč pomembnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. To nas končno privede do obuditve spomina na pojem »epikija«, ki nam omogoča, da nakažemo vprašanje postopnosti ne samo na ravni subjekta in njegove osebne rasti, ampak tudi na ravni postopne izboljšave norm in pravil. V tem duhu se postavlja vprašanje, ali ni možno in celo nujno, govoriti o postopnosti na ravni normativnosti.

1. Ključi za razumevanje Frančiškove posinodalne apostolske spodbude o zakonu in o družini

Papež Frančišek v posinodalni apostolski spodbudi *Radost ljubezni* (RL) ne govori kot dogmatik, tudi ne kot pravnik in kot moralni teolog. Govori kot pastir, ki ima pred očmi ljudi, konkretne osebe, katerim želi prinašati odrešenjsko sporočilo evangelija, to je: predvsem oznanilo božjega usmiljenja in ne »božje discipline«. Lahko bi rekli, da govori in nagovarja predvsem tiste, ki se doživljajo kot žrtev cerkvene discipline, pravil, zahtev ali pa so tudi žrtev socialnih in kulturnih okoliščin, ne nazadnje morda svojih nepremišljenih in slabih odločitev. Nekako imamo opravka z dvema vrstama žrtev. Po eni strani so to pastoralni delavci, ki so ujeti v legalistično-birokratske sheme svoje pastorale. Po drugi strani pa so to osebe, ki so zaradi tega zapustile Cerkev ali celo vero v Boga ali so žrtev svojega lastnega prepričanja o tem, kdo in kakšen je Bog, oziroma žrtev socialnega in kulturnega okolja, ki jim ne omogoča, da bi v svojem poznavanju napredovali in ga razvijali.

V točki 308 pod naslovom Logika pastoralnega usmiljenja papež zelo jasno pove, da »razume tiste, ki imajo raje strožjo pastoralo, ki ne daje nobenega povoda za kakršnokoli zmedo. Vendar iskreno mislim, da si je Jezus Kristus želel Cerkev, ki je pozorna na dobro, ki ga Sveti Duh razširja sredi slabosti in bolehnosti, mater, ki z jasnostjo izraža svoj objektivni nauk in se hkrati »ne odpove« /.../ možnemu dobremu, čeprav tvega, da se umaže s cestnim blatom.« To potrdi v točki 312, ko govori o logiki dokumenta, ki bi naj vodila Cerkev v pastoralnem življenju; pravi: »da so neustrezni vsi teološki pojmi, ki postavljajo pod vprašaj samo božjo vse-mogočnost in še posebej njegovo usmiljenje ...To nam daje okvir in ozračje, ki nam branita, da bi pri govorjenju o najkočljivejših temah razvijali hladno pisarniško

moralo, in nas nasprotno postavljata v kontekst pastoralnega razločevanja, polnega usmiljene ljubezni, ki se vedno nagiba k temu, da bi razumela, odpuščala, spremljala, upala in predvsem vključevala. To je logika, ki mora v Cerkvii prevladovati, da bomo izkusili tudi, kako je mogoče odpreti srce tistim, ki živijo na najbolj obupnih obrobjih življenja.«

S to opredelitvijo je papež postavil ključ za interpretacijo moralnih dilem, ki so povezane z zakonskim in družinskim življenjem. To je hermenevtični ključ, ki postavlja človeka kot osebo in njegovo vest pred in nad normo ali pravilom oziroma disciplino.

V tem istem kontekstu papež tudi daje napotilo moralnim teologom. »Učenje moralne teologije ne bi smelo prenehati iti v tej smeri, kajti čeprav drži, da je treba paziti na neokrnjeno celovitost moralnega nauka Cerkve, je treba posebno pozornost posvetiti poudarjanju in spodbujanju k najvišjim in najbolj središnim vrednotam evangelija, posebno k prvenstvu ljubezni kot odgovora na zastojno pobudo božje ljubezni.« (RL 311)

V duhu povedanega je že v drugem poglavju spodbude izrečena tudi kritika družinske in zakonske pastore, ki je pogosto v Cerkvii »predstavljala zakon tako, da je njegov združitveni namen /.../ prekrilo skoraj izključno poudarjanje dolžnosti posredovanja življenja« (36). Kritika leti tudi na preveč abstraktne teološke ideale zakona, »ki je bil skoraj umetno skonstruiran in zelo oddaljen od konkretne situacije in dejanskih možnosti sodobnih družin. Ta pretirana idealizacija, predvsem ko nismo prebujali zaupanja v milost, zakona ni naredila bolj zaželenega in privlačnega, temveč prav nasprotno ... Namesto da bi zakon predstavljali kot dinamično pot rasti in uresničitve, smo govorili o njem kot o bremenu, ki ga je potrebno nositi vse življenje. Prav tako le s težavo dopustimo vernikom, ki po svoji vesti odgovarjajo na evangelij, kakor spričo mnogih omejitev najboljše morejo in razvijajo svojo sposobnost razločevanja v situacijah, v katerih odpovejo vsi vzorci. Poklicani smo k temu, da vest ljudi oblikujemo, ne pa da jo skušamo nadomestiti.« (37)

Vsemu temu je treba dodati še druge fragmentarne opombe in opozorila, ki jih najdemo na različnih mestih tega dokumenta. Frančišek takoj na začetku svoje analize položaja zakona in družine govori o »pozornosti do konkretne stvarnosti« (31), o »analitičnem in vsestranskem pristopu« (32) k družinski problematiki, o nemoči avtoritete in o moči argumenta oziroma razlogih za odločitev za zakon in družino (35). Dalje zagovarja interdisciplinarni pristop k zakonski in družinski problematiki, pri tem pa posebej izpostavi prispevek psiholoških, medicinskih in socialnih znanosti (204).

Z vidika moralne teologije smemo skleniti, da je papež Frančišek popolnoma na liniji pokoncilskega razvoja moralne teologije, ki se je osvobajala pretesne povezanosti s pravom, postajala vedno bolj biblično utemeljena, vključevala druge vede in njihova spoznanja, še posebno na področju tako imenovane aplikativne morale. Postavljala je božje usmiljenje in ljubezen kot zadnji kriterij presojanja, tudi pri zakramentu sprave. Iskala je različne načine utemeljevanja svojih etičnih in moralnih usmeritev v sodobnih filozofskih in socioloških teorijah in pokazala na

njihovo povezanost z duhom evangelija. Predvsem pa se je moralna teologija približala teologiji duhovnosti in s tem postavila na prvo mesto človekovo izkušnjo Boga in ne Boga kot idejo, svetovni nazor ali celo ideologijo, oziroma še slabše: kot policaja, ki kontrolira izpolnjevanje cerkvenih predpisov. Prav tako je moralna teologija postavila v ospredje človekovo vest in odločanje po vesti, ne pa objektivne norme in njene heteronomne – od zunaj naložene – narave. V tem smislu in v tem duhu lahko sklenemo, da je dokument in z njim celotni sinodalni proces upravičil pričakovanja in na ravni cerkvenega učiteljstva potrdil pot, ki jo hodi večina moralnih teologov po drugem vatikanskem koncilu. Potrdil je pričakovanja, ki jih je prebudila že napoved sinode o družini. Kakor ugotavlja Igor Bahovec, bo in je »posebna pozornost namenjena ubogim«, »logiki služenja in ne moči«, »zamenjavi paradigme«, »absolutni novosti, presenečenju Svetega Duha« (Bahovec 2014, 459). Do neke mere pa se je uresničilo tudi to, kar si je želel in zapisal v svojem članku kardinal Kasper, ki je primerjal stanje duha med zadnjim koncilom in pred sinodo, ko si je postavil vprašanje, ali je »tudi pri našem problemu možen nadaljnji razvoj, ki ne bi odpravil zavezujočega izročila vere, pač pa bi storil korak naprej in poglobil novejša izročila« (Kasper 2014, 52).

2. Pastoralne usmeritve

Najprej je treba podčrtati, da je večina dokumenta usmerjena v pozitivno, biblično in duhovno razlago zakonske zveze in družine. Od devetih poglavij jih je pet, ki poglobljajo in razlagajo teologijo zakona in družine. Za ta poglavja je na mestu kritična pripomba, da so nekoliko razvlečena in nesistematična. Na začetku šestega poglavja, ki je posvečeno pastoralnim vidikom, je rečeno, da smo vsi poklicani k »razvijanju novih pastoralnih metod«. Pri tem pa je pomembno, da ni poudarek na zunanjih, ampak na notranjih vidikih smisla in pomena zakona in družine, zato se od »vse Cerkve zahteva misijonarsko spreobrnjenje«. (RL 200)

Močan poudarek daje papež pripravi duhovniških kandidatov, ki morajo pridobiti ustrezno človeško zrelost in vsestransko izobrazbo, če hočejo ustrezno spremljati pastoralno pripravo na zakon in zakonske skupine. Na tem mestu je zanimiv in nekoliko zunaj konteksta, kakor nekakšen torzo, zapisan stavek, da je za pastoralno družino »lahko koristna tudi izkušnja dolgega vzhodnega izročila poročenih duhovnikov« (202).

V naslednjih poglavjih se papež osredotoči predvsem na pastoralno spremljanje zakoncev in družin v vseh fazah njihovega razvoja, od priprave na zakon do spremljanja v prvih letih zakona. V tem delu svoje razmišljanje konča z ugotovitvijo, »da je morda največja naloga moškega in ženske v ljubezni, da drug drugemu omogočita, da on postane bolj moški in ona bolj ženska. Pustiti rasti pomeni drugemu pomagati, da se oblikuje v svoji lastni istovetnosti. Zato je ljubezen neke vrste rokodelstvo.« (221)

Kar zadeva rojstvo otrok in njihovo število, Frančišek citira Pastoralno konstitucijo Cerkve v sedanjem svetu, ki pravi: »Zakonci si s skupnim preudarkom in pri-

zadevnostjo ustvarijo pravo sodbo: pri tem bodo upoštevali tako lastni blagor kakor tudi blagor otrok, naj bodo že rojeni ali pa šele pričakovani; upoštevali bodo tako gmotne kakor tudi duhovne razmere svoje dobe in svojega življenjskega položaja; končno bodo upoštevali blagor družinske skupnosti, svetne družbe in Cerkev same. To sodbo si morajo zakonci pred Bogom ustvariti sami.« (RL 222; GS 50)

Osmo poglavje je naslovljeno s ključnimi besedami papeževe pastoralne metode: »Spremljanje, razlikovanje in vključevanje krhkosti«. V tem poglavju so izpostavljeni tako imenovani »nepravilni primeri«, kakor jim pravi papež. Najprej pa govori o »zakonu postopnosti« (Bordeyne, 2015, 407-415) v dušnem pastirstvu in se s tem dotakne ene najbolj žgočih tem in vprašanj, ali namreč lahko govorimo o načelu postopnosti (gradualnosti) v razvoju vsakega človeka in zakonske zveze, zgolj ko imamo v mislih osebni razvoj, ali pa je to načelo veljavno tudi za norme in zakone, ki se razvijajo in spreminjajo.

V točki 295 tako beremo: »Glede tega je sv. Janez Pavel II. predlagal premislek o tako imenovanem »zakonu postopnosti« (*lex gradualitatis*: zakon v tem kontekstu označuje zapoved, op. ur.), kajti vedel je, da človek spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti.«¹ Na tem mestu se Frančišek sklicuje na apostolsko pismo o družini Janeza Pavla II. in nadaljuje: »Ne gre za »postopnost zakona« (*gradualitas legis*, op. ur.), temveč postopnost v ustreznem izvrševanju svobodnega ravnanja ljudi, ki niso sposobni razumeti, ceniti ali v celoti izpolnjevati objektivne zahteve zakona.« Tako se papež dotakne ene ključnih tem, ki je bila v sinodalnem procesu deležna zelo nasprotujočih si stališč (Aymans 2015).

To je namreč vprašanje, ali se niso nekateri moralni zakoni v Cerkvi postopno (gradualno) spreminjali. Številni teologi so v svojih študijah dokazovali prav to (Thomasset 2015), da je Cerkev nekatere pomembne moralne norme spreminjala in dopolnjevala, kakor je, recimo, vprašanje smrtne kazni in ne nazadnje tudi zakonodaje, ki zadeva namen zakonske zveze.

Zanimivo je, da se papež do tega vprašanja posebej ne opredeli in da dejansko pusti odprto razpravo, sklicujoč se na Janeza Pavla II., ki je načelo »postopnosti postave« zavrnil z argumentom, češ da v božji postavi ne obstajajo različne stopnje in vrste zapovedi. To seveda drži, vprašanje pa je, kako razumemo božjo postavo; kaj pa cerkvena, državna ali kaka druga postava? Ključno vprašanje, ki se v moralni teologiji odpira in se o njem razpravlja vse od zadnjega koncila dalje, je, kako razumeti odnos med razodetimi, torej božjimi zapovedmi in človeškimi, prigradnimi, zgodovinsko in kulturno povzročenimi. In v tem kontekstu je vreden razmislek o gradualnosti – postopnosti – ne samo pri spoznanju moralnega subjekta, ampak tudi pri normativnosti, ki se postavlja znotraj krščanskega konteksta.

¹ »Toda človek, ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti ... Zato tako imenovane postave postopnosti ali postopne poti ne moremo enačiti z postopnostjo postave same, kakor da bi v božji postavi obstajale različne stopnje in vrste zapovedi glede na različne ljudi in razmere.« (Janez Pavel II., Apostolsko pismo *O družini* 34, v: RL 294)

Ko se papež v dokumentu loti tako imenovanih »nepravilnih primerov«, opozori na logiko vključevanja, ki bi nas morala voditi pri pastoralni teži oseb. V tej zvezi zapiše dokaj konkretno navodilo: »Glede načina, kako ravnati z različnimi tako imenovanimi »nepravilnimi primeri«, so sinodalni očetje dosegli splošno soglasje, ki ga tu podpiram: »V skladu s svojim pastoralnim pristopom ima Cerkev nalogo, da tistim, ki so poročeni samo civilno ali so ločeni in ponovno poročeni ali preprosto živijo skupaj, pokaže božjo pedagogiko milosti v njihovem življenju in jim pomaga doseči polnost božjega načrta«, kar je z močjo Svetega Duha vedno mogoče.« (RL 297) In nadaljuje v naslednji točki: »Zato je treba razlikovati, katere od različnih oblik izključenosti, ki so ta čas v veljavi na bogoslužnem, pastoralnem, vzgojnem in institucionalnem področju, je mogoče odpraviti.« (299) Posebej je tudi rečeno, da ta dokument ne želi zadev tako urejati, da bi bilo to v pravnem smislu uporabno v vseh primerih (300). Ampak je to pot spremljanje in razločevanje, ki naj vernikom omogoči rast in razvoj za polnejšo udeležbo v življenju Cerkve (300).

S tem stališčem papež jasno prepušča škofom in duhovnikom ter samim vernikom, da svoj položaj presojuje samostojno in svobodno glede na vsa stališča, ki jih zagovarja Cerkev. Če je po eni strani prav, da se daje avtonomija tistim, ki konkretne primere najbolj poznajo, je po drugi strani tudi res, da papež na ta način vidi izhod v situaciji, ko med sinodalnimi očeti ni bilo dovolj velikega soglasja o te vrste vprašanjih. Vsekakor pa dokument ne zapira prostora, ampak ga pušča odprtega nadaljnjim razpravam in iskanju rešitev.

Pomembno stališče zasledimo tudi v točki 301; tu se ugotavlja, »da se vsi, ki živijo v kakršnemkoli »nepravilnem primeru«, ne nahajajo v stanju smrtnega greha in niso izgubili posvečujoče milosti«. S čim vse je človek lahko omejen pri svojem spoznanju, navaja Katekizem katoliške Cerkve v točki 1735, ki ga papež na tem mestu citira.² To pomeni, da papež dejansko ne vidi v vseh »nepravilnih primerih« a priori stanja smrtnega greha, kakor se je to trdilo še nedolgo tega.

Takoj za tem nam dokument postreže z »normami razločevanja«. Papež se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je učil, da splošne norme ne morejo povzeti vseh konkretnih primerov (*lex valet ut in pluribus*; Demmer 1985, 69), čeprav pomenijo dobro, ki jo moramo vedno upoštevati. Z drugo besedo, norme so zaradi človeka in ne človek zaradi norm. V skladu s celotno logiko dokumenta papež daje prednost človeku in njegovi vesti, ob tem pa ves čas opozarja: to ne pomeni, da ni objektivne resnice, ki ji moramo ostati zvesti.

V točki 305 se tako Frančišek sklicuje na Mednarodno teološko komisijo, ki je v svojem dokumentu *V iskanju univerzalne etike – nov pogled na moralni zakon* ugotovila, da »naravnega zakona ni mogoče predstaviti kot že izdelan sklop pravil, ki se a priori postavljajo pred moralni subjekt, ampak je vir objektivnega navdih za njegov proces odločanja, ki je eminentno oseben«. Zaradi različnih omejenosti in olajševalnih okoliščin je zato Cerkev dolžna ljudem v takšnih situacijah pomagati. »Razločevanje mora pomagati k temu, da se sredi omejitev najdejo možnosti

² »Prištevnost in odgovornost za kako dejanje morajo zmanjšati ali celo odpraviti nevednost, nepazljivost, nasilje, strah, navade, čezmerna čustva in drugi psihični in družbeni dejavniki.« (KKC 1735)

poti za odgovor Bogu in za rast sredi omejitev.« (RL 304) Na tem mestu resda v opombi – a vendarle – papež pusti odprta vrata za delitev zakramentov v tako imenovanih »nepravilnih primerih«, ko zapiše: »V nekaterih primerih so lahko pomoč zakramenti. ›Zato spominjam duhovnike, da spoved ne sme biti mučilnica, ampak kraj Gospodovega usmiljenja.« (Apostolska spodbuda *Veselje evangelija* 44; v: AAS 105 (2013), 1038 in 1039) Podobna primerjava velja za evharistijo, ki ni nagrada popolnim, ampak velikodušno zdravilo in hrana nemočnim (prav tam, 47: 1039).« (RL 305)

Pri pastoralni usmeritvi je spodbuda popolnoma jasna, to je obrat od strogega, janzenističnega izpolnjevanja norm in pravil k človeku in k njegovi vesti, ki sta vedno odprta za izpopolnjevanje in dopolnjevanje svojih uvidov. Na tej poti potrebuje človek spremljanje in pomoč, ki je lahko tudi zakramentalna (spoved in evharistija). Saj je posebej rečeno, da je treba ugotoviti, katere dosedanje normativne oblike izključenosti na področju bogoslužja, pastorage, vzgoje in institucionalnosti je mogoče izboljšati in spremeniti. Papež torej ne poziva, da se razmisli o spremembi norme, ki govori o nerazvezanosti zakonske zveze, ampak o spremembi norm, ki niso ne božjeppravna in ne naravnopravna na navedenih področjih. Na tem mestu pa pušča odprto vprašanje, kako razumeti naravni moralni zakon, ki je eden od ključnih pojmov v moralnoteološki tradiciji.

3. Novi pogled na naravni moralni zakon

3.1 Zgodovinskost spoznanja

Mednarodna teološka komisija je v času papeža Benedikta XVI. v svojem razmisleku o *Novih pogledih na naravni moralni zakon* izhajala iz predpostavke, »da so posamezniki in človeške skupnosti v luči razuma sposobni spoznati temeljne smernice moralnega delovanja, skladno z naravo človeškega subjekta, in jih izraziti na normativen način v obliki predpisov in zapovedi« (9). Kakor v spremni besedi pozvame Globokar, je teološka komisija sledila štirim vidikom: verjamejo, da lahko »naravni moralni zakon služi kot skupni temelj pri iskanju globalne etike«, poudarjajo, »da ne smemo naravnega moralnega zakona razumeti statično, da torej ne gre za seznam dokončnih in nespremenljivih norm«, ker to predstavlja »nazoren odmik od statičnega, racionalističnega in objektivističnega neosholastičnega pojmovanja naravnega zakona«, poudarijo »kristološko utemeljitev naravnega zakona« in »kot temeljno etično načelo se izpostavlja spoštovanje dostojanstva vsake človeške osebe« (Mednarodna teološka komisija 2010, 89–90).

Teološka komisija je dejansko v dveh točkah tega dokumenta zelo jasna in nedvoumna, ko spomni na »zgodovinskost naravnega zakona«. Pri tem se sklicuje na Tomaža Akvinskega, ki je v delu *Summa Theologiae* zapisal: »Praktični razum se ukvarja s prigodnimi (kontingentnimi) resničnostmi, v katerih se uresničuje človeška dejavnost. Čeprav je v splošnih načelih določena nujnost, kolikor bolj se ukvarjajo s podrobnimi zadevami, toliko več je nedorečenosti. /.../ Na področju

delovanja resnica in praktična pravilnost nista isti v vseh posebnih primerih, ampak samo v splošnih načelih; v tistih pa, za katere je pravilnost enaka v lastnih dejanjih, je ne poznajo vsi enako. /.../ In tukaj, kolikor globlje se spustimo v podrobnosti, toliko bolj se povečuje nedorečenost.« (STH Ia–IIae, q. 94, a. 4; prim. Mednarodna teološka komisija 2010, 44).

Iz tega sledi, da na področju moralnosti ni mogoče ostati na ravni abstraktnosti dejanj in norm, ampak se je treba spustiti v njihovo konkretnost, to pa ima za posledico upoštevanje »okolščin in spremenljivost ter negotovost«. To pomeni nadalje, da je naravni moralni zakon lahko v različnih kulturah in znotraj iste kulture prevzel »različne oblike«. »Tak razvoj včasih vodi v boljše razumevanje moralne zahteve« ali v »nove ocene uveljavljenih posebnih pravil«. »Taka perspektiva upošteva zgodovinsko naravnega zakona, katerega konkretni načini uporabe se lahko s časom spreminjajo. /.../ Moralist mora poseči po kombiniranih virih teologije, filozofije, pa tudi po humanističnih, ekonomskih in bioloških znanostih, da bi dobro poznal stanje in pravilno prepoznal konkretne potrebe človekovega dostojanstva.« Mednarodna teološka komisija našteje štiri primere iz katoliške tradicije, ki so doživeli te vrste spremembe: razumevanje suženjstva, posojila z obrestmi, dvoboj in smrtna kazen (2010, 53–54). Škoda, da niso dodali še spolne etike in – kot posledica tega – zakonske in družinske etike. Kakšen razvoj je doživelo to področje, je v eni od novejših študij pokazal Arnold Angenendt, ki v sklepu svoje novejši knjige med drugim ugotavlja: »Zgodovina prakticirane spolnosti je v resnici polna nasilja, grozot in prestrašenosti. /.../ Pomislimo samo na to, kakšno moč je včasih imel argument raztresanja moškega semena (dokler je veljajo prepričanje, da je v njem celotni človek, op. av.), ali kakšno vlogo je pri vprašanju splava imelo stališče o tem, kdaj zarodek dobi dušo, ali kako je napačna eksegeza imela onanijo za prekleto.« (Angenendt 2015, 240)

Na podlagi takšnega gledanja na naravni moralni zakon se postavi vprašanje, s kakšno metodo je mogoče priti do razlikovanja med tistimi vidiki tega zakona, ki ohranjajo svojo univerzalnost, nespremenljivost, nadčasovno veljavnost, in onimi, ki so odvisni od sprememb oziroma dopolnitev. Kakor hitro namreč govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinsko in kulturno povzročenem zakonu, lahko predpostavimo, da imamo tudi pri tem načelo gradualnosti.

3.2 Sveto pismo in morala

Najprej je glede tega treba spomniti na stališča papeške biblične komisije, ki je že leta 2008 pripravila obširno študijo o Svetem pismu in morali.

V sklepu svojega dokumenta je namreč biblična komisija med prvimi vprašanji za prihodnost zapisala, da »nekateri problemi ostajajo odprti. Naj opozorimo samo na pojem »naravni zakon«, katerega zameetek naj bi našli pri Pavlu (prim. Rim 1,18–32; 2,14–15), ki pa vsaj v svoji tradicionalni obliki vključuje zunajsvetopisemske filozofske kategorije.« (159) Članom komisije je torej po večletnem preučevanju vloge Svetega pisma za področje morale jasno, da nekateri pojmi zahtevajo nadaljnjo temeljito razpravo v duhu dialoga med teologi in drugimi znanstveniki.

Komisija in njen takratni nadrejeni predsednik kardinal Levada so se zavedali zgodovinske in kulturne povzročenosti nastajanja svetopisemskih besedil pred najmanj tisoč devetsto leti (Levadov predgovor), zato v Svetem pismu ni mogoče najti odgovorov na vsa sodobna vprašanja. »Razprava o moralnih normah z vidika Svetega pisma ne more biti omejena na norme same na sebi, ampak mora biti vedno vključena v svetopisemsko vizijo človeškega bivanja,« ugotavlja kardinal v predgovoru.

Komisija v svojih izhodiščih poudari, da je moralni nauk bistveni del oznanila Cerkve, vendar ne na prvem, ampak na drugem mestu. Tega nauka ni mogoče razumeti zunaj odnosa človek – Bog in tudi ne brez duhovnega izkustva, ki ima višek v osebnem srečanju z Jezusom Kristusom. Komisija si je zato zadala dva cilja. Najprej je treba postaviti moralo v kontekst biblične antropologije in teologije. Drugi, bolj praktični cilj pa je povezan s težavo, da »Svetega pisma ni lahko ustrezno uporabljati, kadar iščemo navdih za poglobitev razmišljanja o morali ali sestavine odgovora na občutljiva moralna vprašanja ali okoliščine. Kljub temu pa Sveto pismo bralcu daje na razpolago nekatere metodološke kriterije, ki lahko olajšajo to pot.« (2009, 3)

Tako si v drugem delu dokumenta komisija spričo dejstva globalne komunikacije in razvoja znanosti in dejstva, da imajo kdaj tudi »prepričani verniki vtis, da nekatere gotovosti iz preteklosti ne veljajo več«, zastavilo vprašanje, »kaj torej storiti, kadar Sveto pismo ne daje celostnih odgovorov. In kako vključiti svetopisemske smernice, kadar je za oblikovanje moralnega stališča glede takih vprašanj treba poseči po teološkem, razumskem in znanstvenem razmišljanju?« (92)

Komisija se je zavedala teže tega dela spričo dejstva, da »smo skozi čas priče tudi različnemu razvoju in prečiščevanju moralne občutljivosti in motivacij. Vse to nakazuje na potrebo po opredelitvi metodoloških kriterijev (meril), ki bi omogočili uporabo Svetega pisma na moralnem področju, upoštevajoč njegove teološke vsebine, zapletenost literarne sestave in kanonično razsežnost. V ta namen bomo posebej upoštevali nov način branja Stare zaveze, ki ga je uvedla Nova zaveza, pri čemer se bomo čim bolj natančno držali kategorij povezanosti, nepovezanosti in napredka, ki zaznamujejo razmerje med obema zavezama.« (92) Ti kriteriji so: skladnost s svetopisemskim pogledom na človeka, skladnost z Jezusovim vzorom, ujemanje, nasprotovanje, napredovanje, skupnostna razsežnost, smotrnost, razločevanje. V bistvu se je komisija ravnala po dokumentu iz leta 1993, ki je kritično ovrednotil različne metode interpretacije Svetega pisma v Cerkvi, a hkrati tudi potrdil njihovo veljavo, tako zgodovinskokritično kakor literarnometodološko in hermenevtično.

Še posebno zadnje je pomembno za moralno področje, saj med drugim po Gadamerju omogoča zlivanje horizontov preteklosti in sedanjosti. Za to je pomembno predrazumevanje izhodišč (kulture, zgodovine, jezika), na katerih temeljita naše razumevanje in razumevanje avtorja preteklega besedila. Razlagalec mora stopiti v pogovor s stvarnostjo, o kateri govori besedilo in s katero se sooča v sedanjosti. Ali po Ricoeurju: pomen besedila je v polnosti dosežen, če je aktualiziran v življe-

nju bralcev, ki ga sprejmejo. »Biblično spoznanje se ne sme ustaviti pri jeziku, temveč naj poskuša doseči stvarnost, o kateri govori besedilo.« (Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi 2000, 62) Papeška biblična komisija je nedvoumno zavzela pozitivno stališče do sodobnih metod interpretacije Svetega pisma, ki nam omogočajo, da globlje prodremo do »stvarnosti« bibličnega besedila in do stvarnosti konkretnega moralnega problema, s katerim smo soočeni v sedanjosti.

4. Hermenevtika in odgovornost za norme

4.1 Metoda hermenevtike, naravni zakon in oseba

Moralni teolog Klaus Demmer je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja govoril o etični hermenevtiki, katere cilj je, da pomaga pri razumevanju norm tako, da te norme postanejo zavezujoče v vesti. Hermenevtika išče odgovor na vprašanje, kateremu smiselnemu cilju neka določena norma sledi, katere dobrine želi zavarovati in na kakšen konkreten način naj bi se to zgodilo. Zavarovanost dobrin z normami je posledica hierarhije dobrin na podlagi kriterija nujnosti in odličnosti dobrine. A tudi to ni dovolj, saj sta od nenehnega preverjanja odvisna tudi vsebina in način delovanja, torej materija in forma. In končno je treba preveriti, ali je v normi delovanja tudi navzoča strategija delovanja in v kakšni obliki. Na kratko: samo če je neka norma teoretično in praktično aplikativna v svojem osnovnem namenu, jo lahko razumemo in odgovorno z njo ravnamo (Demmer 1985, 59).

Hermenevtika izvorno meri na rekonstrukcijo zgodovinskega nastajanja moralnih nravnih predstav o vrednotah, ki so navzoče ali v principih, ali v normah, ali v zakonih. S hermenevtično metodo se obnovi zgodovina delovanja v nenehnem prekrivanju obzorij med preteklim in sedanjim, med ohranjanjem in kritiko oziroma razvojem. Takšen pogled hermenevtike ne ustreza popolnoma razumevanju zgodovine, ki je vgrajena v tradicionalni nraveni moralni uvid. Če se izhaja iz immanentne zgodovinskosti nravnega uvida, potem se mora hermenevtika spustiti na področje kompleksnega procesa posredovanja med uvidi v vrednote, smislom in njegovimi antropološkimi implikacijami. Pri tem pa je treba vključiti tudi zunanje okoliščine, v katerih sta navzoča svoboda in uvid. Celoto je treba imeti pred očmi. Hermenevtika je dnevno delo vsakega posameznika in je kot takšna bolj ali manj korektno izpeljana.

Hermenevtike ni mogoče razumeti in uresničiti brez izkustva. Izkustvo pa nam ne ponuja materiala samo za razumevanje predmeta, okoliščin in empirično preverjenih pogojev. To je en vidik. Vsaka resnica in njej pripisano spoznanje kažeta na zanju značilno izkušnjo. Če govorimo o moralni izkušnji, potem mislimo na tisto, ki je z moralnim uvidom na priobčljiv način predstavljena v normi delovanja (Globokar 2013, 32–41). Moralni uvid se mora preveriti v praksi. Norma mora biti praktično aplikativna, drugače nima pomena. Praktičnost pa ne sme biti omejena na goli okvir delovanja, ampak je pomembno razširjanje sposobnosti svobode, v smislu čim boljšega preseganja konfliktov. Etična hermenevtika se obrača torej

neposredno na izkušnjo vesti. Govorimo o nenehno navzočem vprašanju, ali smo dovolj storili, ali nismo morda ostali za možnostmi, ki nam jih ponuja svoboda. Vest vsekakor deluje kot kontrolna instanca (Demmer 1985, 61–62).

Podobno kakor Demmer ugotavlja tudi Wilhelm Korff, da norme zaradi svoje splošne narave ne morejo vključevati celotnega spektra. Ne morejo vključevati vseh individualnih, pa tudi drugih posebnih situacij ne, enako ne celotne ustvarjalnosti in novosti na polju vseh procesov vrednotenja. Norme – kakor vse druge oblike zahtev – potrebujejo zadnjega nosilca, zadnjo instanco legitimnosti. To sta razum delujočega subjekta kot takšen in v njem navzoča zahteva moralne svobode. Kjerkoli je norma v nasprotju z razumom delujočega subjekta, kjer mu prilagodljivost normi pomeni oviro za izboljšanje, to subjekt doživi kot izziv za svojo moralno svobodo. Izkustvo svobode in pričakovani pritisk norme lahko privedeta do napetostnega položaj med obema. Moralna svoboda se ne uresničuje zgolj v poslušnosti in podrejenosti normam. Lahko se uresničuje tako, da se moralni subjekt odpove poslušnosti normi, ali ker se obstoječa norma razume legalistično in je za to omejena v svojem dometu, ali ker je stopila v veljavo z zahtevo, ki preostalemu delu človekovega delovanja pomeni neki določen pritisk, ali pa tudi zato, ker ni zmožna dovolj predstavljati tiste uvide, ki so bili pogoj za njeno posplošenost, univerzalnost in občo veljavnost. Zato norme potrebuje vedno novo opredelitev. Na tej predpostavki tako norme niso gospodar vesti, ampak so v njeni službi. Za vzpostavljanje ravnovesja med normativno negibčnostjo, oddaljenostjo od realnosti in odtujenost od konkretnih situacij na eni strani in osebno svobodo moralnega subjekta na drugi strani potrebujemo epikijo, sklene Korff (1982, 66–70).

Moralni teolog Cataldo Zuccaro našo problematiko obravnava pod naslovom Naravni zakon: zgodovinski in absoluten. V tem kontekstu ugotavlja: če zgodovino razumemo ne samo kot sosledje dogodkov, ampak kot trajno živeto izkušnjo, ki je odvisna od interpretacije v sedanosti, potem lahko preteklo izkušnjo prenesemo v sedanjo situacijo na nov in vedno bolj ustrezen način, ki odgovarja na sedanje potrebe in probleme ljudi. Odprtost moralnega subjekta do resničnosti ne more biti drugačna kakor progresivna, zato lahko govorimo o *legge della gradualita*, ki je konstitutivna za človeka, ne samo v psihološkem smislu, ampak tudi v metafizičnem smislu, saj je uvid v realnost sorazmeren s človekovo zrelostjo in s stopnjo njegovega spoznanja. (Zuccaro 1993, 115–150)

Zuccaro postavi tezo, »da je temeljna moralna vrednost naravnega zakona v bistvu svoboda in oseba kot taka, ki predstavlja stičišče obeh stvarnosti. Med njima ni kontradikcije, saj se naravni zakon lahko razume kot osebo na njeni poti progresivne humanizacije in svobode. Kot možnost osebe, da samo sebe ustvarjalno in odgovorno določa na tej poti, da se določa kot etični subjekt.« (148)

Dopolnjevanje naravnega zakona in svobode vključuje priznanje osebe in njeno aktualizacijo v vsej njeni resničnosti, ne samo na teoretični ravni, ampak na osebni način. Za to je temeljnega pomena relacijska odprtost osebe. Na način, da je prav v sprejemanju in v priznavanju medsebojne vzajemnosti vzpostavljena njena ustvarjalna svoboda, in tako se vse bolj izpopolnjuje naravni zakon. Na tej poti

kristjan ne more pozabiti in zanemariti, da ima naravni zakon poseben pomen kot samointerpretacija moralnega subjekta, ki je odvisen od režima svobode milosti.

Relativna in prehodna struktura naravnega zakona in svobode je njuna forma. Oba imata za osebo neki določen pomen in poslanstvo. V teološkem smislu se to pravi, da je poslanstvo v uresničevanju človeškega dostojanstva, to pa se dogaja po poti ljubezenskega služenja, ki je namen in cilj naravnega zakona in svobode ... Obstaja torej hermenevitično pretakanje med dvema resničnostma, med svobodo in naravnim zakonom. Zakon in svoboda sta pojma, ki nastopata v dialogu med človekom in Bogom, pa tudi v človekovem prizadevanju za humano delovanje v odnosu do samega sebe in do okolja, za katero je soodgovoren ... Obstaja samo ena možnost: zakon svobode ali svoboda zakona, konča avtor. (149).

4.2 Epikija³

Moralnoteološka tradicija torej pozna pojem in način, kako se išče ravnovesje med vzpostavljeno normo in ustvarjalnim moralnim subjektom. Tako govorimo o epikiji kot kreposti, ki nastopi ob koliziji med pozitivnim in naravnim pravom. Epikija je merilo za vajo v legalni pravičnosti, pomeni enakovredno višje pravilo za človekova dejanja. To je krepost, ki razsoja, v katerem posameznem primeru ni treba izpolniti pozitivnega zakona (*virtus iustitiae melioris*). Epikija torej dela izjeme pri izpolnitvi pozitivnih zakonov, in to v primerih, ko se ugotovi, da bi bila izpolnitev škodljiva, krivična, moralno nemogoča, nesmiselna. Z njo se ne želi izigravati zakone, ampak določiti, kaj je v konkretnem primeru bolje od izpolnitve zakona.

Epikija nasprotuje izpolnjevanju zakona po črki; izraža se kot pripravljenost in usposobljenost posameznega človeka (moralnega subjekta), da popravi fragmentarnost pozitivnega zakona. Noben pozitivni zakon ni popoln. Vsak zakon mora upoštevati nove situacije, ki niso bile predvidene v času, ko je bil zakon sprejet. Epikija je zmožnost boljšega upoštevanja dejanske situacije; pozitivni zakon se zaradi črke postave preprosto ne more odzvati na posebnosti posameznega primera.

Epikija je torej na eni strani krepost, na drugi strani pa zmožnost presojanja o tem, kaj je pravi cilj zakona in kaj je njegova resnična zahteva v neki določeni konkretni situaciji. Odgovoren človek (moralni subjekt) se ne zadovolji s pozitivnim zakonom, ampak si prizadeva odkriti, kaj je pravzaprav tisti pravi notranji pomen zakona; razkriti hoče resnični cilj (*telos*) zakona. V tem smislu želi odgovoren človek dejansko dopolniti in popraviti pozitivni zakon v luči resnične zahteve, ki iz teksta zakona ni neposredno razvidna. Govorimo o večji pravičnosti, kakor je tista, ki je zapisana v zakonu.

Z uporabo epikije posameznik izraža svojo zrelost na področju uporabnosti pozitivnega zakona. Pomembna je njegovo odgovornost do smisla nekega zakona in ne samo do črke zakona. Z vidika odgovornosti za smisel in cilj (finalnost) zakona je treba epikijo osvetliti s treh vidikov:

³ Gr. *epieikeia* pomeni pristojnost, dostojnost, krotkost, prizanašanje, blagost, prijaznost. Pri Rimljanih je obstajala zavest, da je lahko dobesedno izpolnjevanje zakonov krivično (*summum ius summa iniuria*). Zato so ravnali pragmatično, tako da so pravičnosti zadostili s čim bolj natančnim preudarkom, pretehtanostjo in primernostjo (*aequitas*).

a) Krepost epikije ni kršitev zakona. Epikija vključuje vidik presežnosti zakona, ki je vpisana v sam zakon (razen če to že v principu ni krivičen zakon). Zahteva več, kakor predvideva predpisani zakon. Epikija je odgovorna korektura zakona, ki lahko zahteva manj ali več kakor predvideva zakon, vedno upoštevajoč smisel zakona kot takšnega; tisti več je osebna in angažirana odgovornost, da se izpolni smisel zakona.

b) Kreposti epikije na drugi strani ustreza odgovornost za delovanje pravnega reda v družbi. V tem smislu vsebuje epikija neko kritiko klasičnega aksioma: »Skrb za smotrnost zakona je stvar zakonodajalca in ne posameznega naslovljenca« (*Finis legis non cadit sub lege*). Posameznik (državljan) mora aplicirati pisani zakon, ne sme pa popravljati smotrnosti zakona, kakršno je predvidel zakonodajalec. S tega zornega kota je epikija demokratična krepost, kajti posamezni državljan si ne dovoli odvzeti svoje svobode. Hkrati mora upoštevati solidarnost, saj je tudi zakonodaja posledica solidarnosti, soodgovornost do zakonodajalca pa pomeni solidarnost z njim.

c) Epikija kot krepost se poraja iz kreposti opreznosti oziroma previdnosti. To je zmožnost presojanja zahtev v dani situaciji, razširitev obzorja prek sedanosti v prihodnost. Tomaž Akvinski pravi: »Previden človek je tisti, ki gleda v prihodnost« (*Homo prudens est porro videns*). Takšen človek ve presojati in tehtati posledice tako glede na poslušnost zakonu kakor glede na epikijo, ki je korektivni vidik predpisa (Štuhec 2009).

Tako metoda hermenevtike kakor krepost epikije sta v službi razlikovanja kot enega od kriterijev, ki jih papež Frančišek postavlja kot smer za pastoralno delovanje odgovornih v Cerkvi. Zdi se, da je ta pot osvobajanja moralnih norm od stroge legalnosti in od stopnje veljavnosti neke določene naravnomooralne norme težka in polna preprek, ne glede na to, da nam tradicija sama v kreposti epikije ponuja model za reševanje konkretnih in subjektivno povzročenih primerov, v katerih se znajde človek kot omejeno bitje sredi časa in prostora in zaradi prizadetosti od grešnega stanja.

5. Sklep

»Nepravilni primeri« partnerskih zvez, kakor jih imenuje papež Frančišek, imajo možnost za vključevanje v cerkveno občestvo ne samo po zadnjih papeževih posegih na tem področju, ampak že na podlagi tradicionalne moralnoteološke doktrine. Zagovarjal jo je tudi Tomaž Akvinski, zavedajoč se omejenih možnosti zakonodaje in vseh pravil, ki urejajo skupno življenje. Na tej ravni ni nobenega večjega problema in vprašanja, ki ga ne bi bilo mogoče rešiti, če dajemo osebi prednost pred pravilom ali normo. Tudi vprašanje postopne rasti in razvoja moralnega subjekta na kateremkoli področju vere ali morale ni sporno, saj je cerkveno učiteljstvo bolj ali manj usklajeno glede tega, da smemo govoriti o načelu postopnosti ali *gradualnosti*.

Večji in za zdaj nerazrešen, pa tudi brez usklajenosti mnenj pa sta problem in vprašanje, katere norme ali pravila opredeljujemo za božja ali naravnopravna oziroma kako daleč in kako globoko sega razodeta resnica v moralno resnico. Če govorimo o naravnem moralnem zakonu kot o zgodovinskem in kulturnem, ne da bi s tem zanikali njegovo univerzalnost, absolutnost ali celo božjepravnost, se upravičeno postavi vprašanje, ali ne obstaja tudi *gradualnost* pri spoznanjih pravil, norm ali načel oziroma principov, ki veljajo za božje in za naravnopravne? Ali ni mogoče prav z uporabo hermenevtike odkriti, kako so se nekateri zakoni in pravila postopno spreminjali in razvijali v skladu s spoznanji, ki jih je imel človek ali Cerkev kot skupnost v nekem določenem zgodovinskem kontekstu, v katerem sta se interpretirala razodetje in narava. Kolikor je človekova narava tudi svobodna narava, s katero je človek udeležen v božji svobodi, toliko lahko govorimo tudi o človekovi ustvarjalni svobodi na področju moralnih norm. Stopnja, obseg in domet te svobode so integralni del vsakokratne opredelitve razodetja in narave, kot posledica tega: naravnega moralnega zakona. In ker vemo za primere, ko se je posamezna normativa znotraj Cerkve spremenila tako, da se je sprememba zgodila prav zaradi drugačne opredelitve narave, človekove narave, lahko sklepamo, da govorimo o postopnosti – *gradualnosti* – pravil in ne samo o postopnosti spoznanja pri osebah.

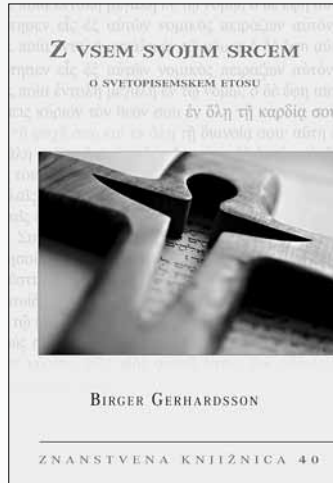
V okrožnici *Sijaj resnice* Janez Pavel II. v točkah od 46 do 53 obravnava to tematično odnosa med svobodo in naravo. Med drugim je dana pomembna opredelitev npravnega moralnega zakona, ki je na tem mestu vzeta iz okrožnic *Humanae vitae* in *Navodilo o daru življenja*. Rečeno je: »Naravni moralni zakon izraža in predpisuje cilje, pravice in dolžnosti, ki temeljijo na telesni in duhovni naravi človeške osebe. 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.« (SR 50)

Če torej opredeljujemo naravni moralni zakon kot »razumski red«, se zdi smiselno razmisliti o *gradualnosti* tega razumskega reda, brez nevarnosti relativizma in individualizma, ampak s ciljem in z namenom, da človeka kot osebnostno naravo čimbolj večplastno in vsestransko upoštevamo, ko predpisujemo moralna pravila, ki naj bi vodila in pomagala do človekove bogopodobnosti ali svetosti.

Reference

- Angenendt, Arnold.** 2015. *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum: Von den Anfängen bis heute*. Münster: Aschendorf Verlag.
- Aymans, Winfried, ur.** 2015. *11 Kardinale zu Ehe und Familie*. Freiburg: Herder.
- Bahovec, Igor.** 2014. Izzivi vaticanskega pripravjalnega dokumenta sinode o družini. *Bogoslovni vestnik* 74:449–460.
- Bordeyne, Philippe.** 2015. Upoštevanje postopnosti v moralnem življenju. *Bogoslovni vestnik* 75:407–415.
- Demmer, Klaus.** 1985. *Deuten und handeln*. Freiburg: Herder.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Posinodalna apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.

- Globokar, Roman.** 2013. *Teološka etika*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Kasper, Walter.** 2014. *Evangelij družine in nova evangelizacija Evrope*. Ljubljana: Družina.
- Korff, Wilhelm.** 1982. Norm und Gewissensfreiheit. V: Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff in Herman Ringeling, ur. *Handbuch der christlichen Ethik*. Zv. 3, 66–77. Freiburg: Herder.
- Mednarodna teološka komisija.** 2010. *V iskanju univerzalne etike: Nov pogled na naravni moralni zakon*. Ljubljana: Družina.
- Papeška biblična komisija.** 2000. *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi*. Ljubljana: Družina.
- — —. 2009. *Sveto pismo in morala*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2009. Epikija. V: Ivan J. Štuhec in Anton Mlinar, ur. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva. CD-ROM.
- Thomasset, Alain.** 2015. Berücksichtigung der Geschichte und der biografischen Entwicklungen in Ethik und Pastoral der Familie. V: Hans Langendorfer, Olivier Ribadeau Dumas in Erwin Tanner, ur. *Theologie der Liebe*. Freiburg: Herder.
- Zuccaro, Cataldo.** 1995. *Morale fondamentale*. Bologna: Dehoniano.



Birger Gerhardsson

Z vsem svojim srcem: o svetopisemskem etosu

Švedski protestantski ekseget Birger Gerhardsson (1926–2013) je večino svojega življenja posvetil raziskovanju življenja prvih krščanskih skupnosti. Zanimal se je predvsem za razvoj ustnega izročila v judovskih in krščanskih občestvih ter za njegovo prehajanje v razne zapisane oblike. Njegova glavna dela so prevedena v več svetovnih jezikov.

Ni veliko del, ki bi se ukvarjala z biblično etiko na sintetični ravni, zato je tem bolj dragoceno Gerhardssonovo delo »Z vsem svojim srcem«, O svetopisemskem etosu, ki želi na strnjen način predstaviti glavne vidike življenja in delovanja po svetopisemskih načelih. Sam naslov knjige se navezuje na temeljno zapoved Svetega pisma: »Ljubi Gospoda svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo« (5 Mz 6,5), ki ima osrednje mesto tudi v Jezusovem evangeljskem oznanilu (Mt 22,37 vzp.). Avtor gradi svoje raziskave na diahroni metodi ob upoštevanju celovitosti posameznega bibličnega avtorja. V zaključku ustvari sintezo, kjer pokaže na rdečo nit biblične etične tradicije, ki se je izgrajevala od Mojzesa in prerokov, po Jezusu in njegovih učencih do apostola Pavla in Janezove šole.

Gerhardssonovo delo o bibličnem etosu pomeni pomembno obogatitev slovenskega duhovnega prostora tako na strokovno-biblični kot na etični ravni.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2014. 152 str. ISBN 978-961-6844-34-5. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si