

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 1, 59—69

Besedilo prejeto/Received:07/2018; Sprejeto/Accepted:01/2019

UDK/UDC: 17.023:27-426

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/01/Gorsak>

Bernard Goršak

Ali je situacijska etika lahko krščanska etika?

Can Situation Ethics Be Christian Ethics?

Povzetek: Posinodalna apostolska spodbuda *Amoris laetitia* papeža Frančiška je bila deležna precej kritik, povzetih tudi v pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. V prispevku se osredotočamo zgolj na vprašanja, ki se porajajo v zvezi z možnimi etičnimi interpretacijami nekaterih odlomkov te spodbude. Predmet našega zanimanja je vprašanje, ali se s tem dokumentom situacijska etika v okvirih katoliškega nauka ne samo dovoljuje, ampak postavlja kot eden izmed njegovih nosilcev? Na to se navezuje vprašanje, ali je situacijska etika, kot jo je utemeljil njen avtor J. Fletcher, sploh lahko krščanska etika oziroma, kateri so pogoji, da situacijska etika postane krščanska etika? Prispevek ponuja odgovore na navedena vprašanja predvsem v okvirih tako imenovane trilateralne krščanske situacijske etike, ki v ospredje postavlja odnos z drugim preko Boga. Zagovarjamo stališče, da je v Svetem pismu dovolj argumentov, ki potrjujejo tovrstni pristop k etičnemu vrednotenju.

Ključne besede: situacijska etika, trilateralna krščanska situacijska etika, krščanska morala

Abstract: The post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* of the Pope Francis received much criticism, many of them included in in the letter *Correctio filialis de haeresibus propagatis*. In this article, we focus only on the questions, which arise in connection to possible ethical interpretations of some of the exhortation's passages. The subject of our interest is hence the question, whether, with this document, situation ethics has been, not only permitted within the Catholic teaching but rather affirmed as one of its pillars? This is linked to the question, whether the situation ethics, as outlined by its author, J. Fletcher, can be Christian ethic in a first place; and respectively, under what preconditions it may become Christian ethic? The article offers some answers to these questions, especially within the context of a so-called trilateral Christian situation ethics, which emphasizes the relationship with the other through God. We argue that the Holy Scripture includes grounds for sufficient arguments, which validate this kind of ethical appraisal.

Key words: situation ethics, trilateral Christian situation ethics, Christian morality

1. Uvod

Namen prispevka ni teološko polemiziranje z apostolsko spodbudo *Amoris laetitia* (Frančišek 2016), pač pa obravnava situacijske etike v luči svetopisemskega učenja in sodobnega krščanskega nauka. Nekatero izmed polemik, ki so se pojavile po objavi te spodbude in ki se nanašajo predvsem na vprašanje, ali se z njo situacijska etika ne uvaja kot ena izmed nosilnih etik sodobnega učenja Rimokatoliške cerkve, nam služijo predvsem kot potrditev naše domneve, da je to vprašanje – ali je situacijska etika sploh lahko krščanska etika – resnično aktualno in da zahteva podrobnejši razmislek. V pismu *Correctio filialis de haeresibus propagatis* (Aardweg van den et al. 2017) njegovi avtorji prečesavajo spodbudo in izpostavljajo tiste odstavke, za katere se jim zdi, da učenje katoliške Cerkve izražajo napačno. Primer razvezanih in ponovno poročenih ter njihovega položaja znotraj katoliške Cerkve (o čemer v spodbudi govori odstavek 297) nam služi kot povod za razmišljanje o vprašanju, ali je z vidika krščanske etike upravičeno učiti, da je nemoralnost in/ali grešnost nekega stanja treba razumeti situacijsko, ne pa absolutno normativno.¹

Mulcahy (2017) v svoji kritiki kot še posebej problematična navaja poleg tega odstavka še odstavek 301 in 303 spodbude. Tako na primer meni, da odstavek 301 govori o tem, da je določena oseba pač lahko v neki »konkretni situaciji«, pri čemer nima druge možnosti, kot da živi v smrtnem grehu – in je tako v tem grešnem stanju opravičena, čeprav se zaveda, da s tem greši. Nadalje še meni, da papež Frančišek na tem mestu trdi, da kdo lahko to dojema celo tako, kot da Bog želi, da ostaja v svojem grešnem položaju. Te trditve Mulcahy sooča z učenjem papeža Janeza Pavla II. v encikliki *Veritas splendor* in meni, da sta si oba dokumenta v teološkem smislu popolnoma nasprotujoča. V odstavku 103 te enciklike namreč beremo, da je zelo velika napaka meniti, da je učenje Cerkve zgolj nek »ideal«, ki se v svojem izvajanju prilagaja konkretnim človeškim zmožnostim (Janez Pavel II. 1999, 91). V nadaljevanju Mulchany navaja še odstavek 81 enciklike, ki pravi, da okoliščine in nameni po zaslugi njegovega objekta nikakor ne morejo transformirati intrinzično zlega dejanja v dejanje, ki je »subjektivno« dobro ali ki ga je moč zagovarjati kot neko izbiro. Mulchany pa trdi, da je prav takšno »transformacijo« zlega dejanja v dobrega mogoče razbrati iz odstavkov 303 in 301 apostolske spodbude *Amoris laetitia*. Kot dodaten argument za svojo trditev Mulchany navaja še odstavek 67 in 52 iz enciklike *Vera in razum* papeža Janeza Pavla II., ki trdita, da se določeno intrinzično zlo (slabo) dejanje na noben način ne more spremeniti v nekaj, kar bi v določenih okoliščinah lahko bila celo Božja volja.

Janez Pavel II. torej trdno zagovarja stališče, da v okvirih učenja katoliške Cerkve nikoli in na noben način ni upravičeno storiti moralno slabega dejanja za dosego moralno dobrega cilja. Situacijska etika, kot jo je zasnoval Joseph Fletcher (1967), se s tem učenjem ne strinja, saj sta zanjo na primer evtanazija in preprečevanje razmnoževanja umsko prizadetih lahko v določenih primerih nekaj, kar je dobro,

¹ »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj so v takem ali drugačnem položaju.« (Frančišek 2016, 180–181)

saj prinaša največje dobro za človeka oziroma omogoča najvišjo stopnjo agape kot edinega intrinzično dobrega načela – to pa da je edini smiselni kriterij etičnega razsojanja. V tem smislu se sprašujemo ali torej znotraj katoliške Cerkve obstajajo različne razlage o teološkem značaju situacijske etike in kateri pogoji bi morali biti izpolnjeni, da bi situacijska etika sploh lahko bila krščanska etika?

2. Različnost etičnih izhodišč

Splošna etična načela bi naj bila za razliko od moralnih načel vrednostni aksiomi in kot takšna neodvisna od konkretnega družbeno-zgodovinskega konteksta. Kljub temu pa ne moremo mimo dejstva, da so razumevanja, interpretacije in posledično tudi implementacije teh načel neposredno in prvenstveno odvisne od razumevanja bistva človeka. Če je človek skladno s svetopisemskim izročilom bogupodoben (1 Mz 1,27; Jak 3,9: 1 Jn 3,2), torej božji otrok z večnima dušo in duhom (DanD 2,86; Iz 55,3; 1 Tes 5,23; Ps 22,26; 23,6; Prd 12,7, Dan 12,2-3; Mt 25,46; 1 Kor 15,12), potem so interpretacije aksiomatično postavljenih etičnih maksim, ki zadevajo človeka, nujno drugačne, kot če človeka dojemamo zgolj kot slepo evolucijsko naključje, brez vsakršnega notranjega ali zunanjega telosa oziroma kot rezultat mehanske kavzalnosti genskega determinizma.

Najprej se moramo zato vprašati, ali so pri etičnem presojanju posledice pomembne ali ne? Deontologi trdijo, da niso: če se ne sme krasti (ker je kraja etično slabo dejanje), se pač nikoli ne sme krasti – pa četudi se zaradi tega umre od lakote. A celo teologija pravi, da včasih lahko izbiramo le med večjim in manjšim zlom. Tomaž Akvinski (2006, 5692–5693) v *Teološki sumi* glede tega izpostavlja pomen epikije (epikeia, epieikeia), etičnega načela, ki pravi, da je v določenih primerih pravičnejše prekršiti zakon, kot pa se ravnati strogo po njem. Za T. Akvinskega je epikija krepost, a pred tem navaja tri ugovore proti tej trditvi. Prvi ugovor pravi, da nekaj ne more biti krepost, če odpravlja drugo krepost – in pravičnost zakona je takšna krepost. Drugi ugovor pravi, da epikija sodi o zakonu, sodnik pa mora vedno soditi po zakonu, ne o zakonu. Tretji ugovor pravi, da voljo zakonodajalca lahko interpretira le suveren dežele, ne pa kdor koli. A na to T. Akvinski odgovarja, da so zakoni skupki posameznosti, pri čemer pa so te posameznosti »brezštevilne v svoji različnosti« in zato »ni mogoče opredeliti zakonskih določil tako, da bi lahko veljala za prav vsak posamezni primer«. To ponazarja s primerom obveznega vračanja lastnine, ki je bila shranjena pri tretji osebi: če bi nekdo, za katerega se ve, da ima napade blaznosti, zahteval od osebe, pri kateri je shranil orožje, da mu ga vrne, mu ta oseba ne bi smela ugoditi – če bi videla, da ga zahteva v stanju blaznosti. Dodaja še, da epikija ne odpravlja pravičnosti in drugih načel, ki so vodila zakonodajalca pri pisanju zakona, ampak ravna v skladu z njimi in zato takšne izjeme ne morejo biti proti volji zakonodajalca. Pri epikiji se tako sodi ne o samem zakonu, temveč, ali je neko konkretno posameznost zajel ali ne. Zakoni torej veljajo za vse primere, za katere lahko veljajo, če jih zajemajo. Za pri-

mere, ki jih zakoni ne zajemajo, pa se pri etičnem odločanju spoštujejo načela zakonov, med njimi predvsem pravičnost.²

Kaj torej sploh sme prevzeti vlogo etičnega kategoričnega imperativa oziroma vrhovnega načela etike? Kant kot deontolog trdi (1981, 434–436), da je to načelo načelo univerzalnosti; da je to tisto dejanje in odločanje, za katerega se sme soditi, da bi lahko postalo univerzalni zakon.³ Vendar pa krščanstvo temu lahko upravičeno ugovarja, saj če nekdo uresničuje to načelo zgolj iz lastne svobodne volje, če torej svoje svobodne volje svobodno ne podredi Volji, ki je onkraj njega, potem je možno med drugim tudi to, kar je dolga stoletja veljalo za povsem legalno in se ni zdelo niti najmanj etično sporno: da je nekdo v popolni lasti drugega, da imamo sužnja in njegovega lastnika. Sužnjelastništvo ni bilo sporno Aristotelu, Platonu, pa tudi ne krščanskemu cesarju Konstantinu – bilo je sestavni naravni in etično nesporni del njihovega sveta. Ob takšnih etičnih izhodiščih – zakaj ne bi bile zakonite (etične) potem tudi prostitucija, evgenika, evtanazija ...?

3. Trilateralna krščanska situacijska etika

Naša teza je, da prave odgovore na ta vprašanja ponuja četrta etika – če je prva etika deontološka, druga teleološka in tretja etika vrednot. Pri četrtri gre za odgovore, ki jih ponuja trilateralna krščanska situacijska etika. S svojo predhodnico, situacijsko etiko ali »novo moralo«, kot jo je še poimenoval njen avtor J. Fletcher (1967), ima nekatera skupna izhodišča etičnega vrednotenja: okoliščine so pomembne za etično presojo in ljubezenski odnos nalaga predvsem delovanje in manj čustvovanje. Vendarle pa je po našem mnenju Fletcher pri svojem utemeljevanju situacijske etike ostal na pol poti, saj je kljub temu, da je za njen osnovni kriterij postuliral (krščansko bratsko) ljubezen, s svojo definicijo agape (43–45) zagrešil zdrs v pavšalnost in antropocentrični redukcionizem – predvsem s tem, ko je v središče odnosa postavil človeka in človeško ljubezen. Njegova situacijska etika tako morda niti ne zasluži naziva krščanska, saj v center postavlja človeka, ne Kristusa. Ta situacijska etika (takšna agape) je zgolj humanistična, antropocentrična. Tega se Fletcher vsaj deloma zaveda, zato imenu ne dodaja pridevnika krščanska. Njegova ambicija je na sicer krščanskih izhodiščih, točneje na idealu bratske agape, izpeljati splošno etiko oziroma »new morality«. Najvišje dobro (*summum bonum*) je najprej in predvsem dobro človeka. S tem je ta etika personalistična, ne eksistencialistična – a dodaja, da je papež Pij XII. ta dva pojma napačno interpretiral kot sinonima (33).

² T. Akvinski zagovarja, da se naravni zakon lahko spremeni na dva načina: z dodajanjem ali odvzemanjem. V obeh pa zakon ostaja nespremenjen, kar zadeva prve principe. Sekundarni principi, ki so natančnejši sklepi, izvedeni iz prvih principov, se tudi ne spreminjajo, razen v posameznih izjemnih primerih zaradi posebnih okoliščin (Akvinski 2006, 3713). Prvi princip je na primer *synderesis*, načelo, da je treba delati dobro in se ogibati slabega.

³ Kant meni, da se racionalno bitje v izrazu svoje svobodne volje mora vedno videti kot zakonodajalec v kraljestvu ciljev oziroma smotrov. Moralnost svobodne volje je v njegovi zmožnosti biti (delovati kot) univerzalni zakonodajalec. Iz tega nato izpeljuje tudi pojem dolžnosti, ki predstavlja praktično nujnost. (Kant 1981, 413–436)

Po mnenju več avtorjev, ki jih citira Fletcher, ljubezen (agape) naj ne bi bila čustvo, s čimer se napačno mnogokrat zamenjuje, ampak definitivni način volje za dejanja v odnosu do drugega (definite attitude of the will). Takšen agape tudi ni ne philia ne eros (48–49). Za verujočega kristjana namreč hipostaza njegove biti ni nikoli v njem samem, niti v sočloveku, ampak je lahko le v Bogu. Resnica, ki izhaja iz Boga, ki je Ljubezen in Prapočelo vsega, je, da ne živimo in umremo zase, ampak v Bogu (Rim 14,8). Za kristjana njegovo življenje ne pripada njemu samemu, ampak Bogu: »Kajti ne živim več jaz, ampak živi Kristus v meni« (Gal 2,20); in »... za visoko ceno ste bili odkupljeni« (1 Kor 6,20; 7,23). Bog je lahko Alfa in Omega (Raz 1,8; 21,6; 22,13) le v absolutnem smislu. Torej je Bog za kristjana Alfa in Omega, tudi kar zadeva vse njegove odnose – ni primera, položaja ali situacije, iz katere bi lahko ali smel biti izločen. Fletcher je to dejstvo, čeprav je bil sprva kristjan (pozneje se je deklariral za ateista), hote ali nehote premalo upošteval. Zanj je bila zgolj medčloveška ljubezen kot kriterij etičnega razsojanja povsem zadoštna.⁴

Ko je Bog premalo vključen ali ko je celo izključen, potem ostaja relacija zgolj dvostranska in kot takšna za nas ne more biti več dovolj dober kriterij etičnega razsojanja v okvirih krščanske etike, čeprav se utemeljuje na tako imenovani ljubezni. Ko je utemeljena tako, je veliko prehitro pripravljena dopustiti kot etično sprejemljivo tudi npr. evtanazijo in to pod pretvezo ljubezni: jaz ljubim svojega umirajočega trpečega očeta in on mene ljubi prav tako močno, in oba se strinjava – zato je etično, da skrajšava njegovo veliko trpljenje tako, da se mu konča življenje. S krščanskega vidika je problem te etike, da takšna ljubezen med očetom in sinom ni iz Resnice, saj v presojanje ni bil vključen tudi Bog, ki je (edina) Resnica. Takšna ljubezen je le privid, slab približek Ljubezni, tako definirana agape ni ljubezen, ki bi smela biti merilo krščanske etičnosti, ampak je bolj kot ne le izgovor za sebičnost. Takšen odnos odraža zgolj naravno, človeško ljubezen – za katero pa Kierkegaard pravi, da je lahko le groba popačitev tega, kar Ljubezen dejansko je:

»Naravna ljubezen v človeku ni tisto večno ... Brezbožno je, kadar si človek upa vzeti za primero Boga, češ da na podoben način ljubi sebe ali drugega oziroma se pusti ljubiti od drugega ... Edino kadar imaš Boga rajši kot vse drugo, boš ljubil bližnjega v drugem človeku ... Odnos do Boga je tisti razpoznavni znak, po katerem se prepozna ljubezen do ljudi. Dokler me ljubezenski odnos ne vodi k Bogu in dokler jaz sam v ljubezni drugega ne vodim k Bogu, vse dotlej moja ljubezen ni prava ...«. (Kierkegaard 2012, 27–28; 78–79; 50–57; 141–145; 160)

Drugi kot mene-določujoči dejavnik, saj me edini lahko od-stavi, premakne iz ničnosti moje biti, je poglobljena tema etike E. Levinasa (1998, 39–40). Tako utemeljena etika je po njegovem mnenju tudi edini pravi temelj nove filozofije. Pri Levinasu, ki je izhajal iz tradicije judovskega talmuda, je odnos vedno bilateralen. Boga v njem zasledimo le posredno, nikoli eksplicitno kot hipostazo – oziroma Bog

⁴ V krščanstvu Ljubezen ≠ ljubezen.

v tem odnosu z Drugim nima konstitutivnega značaja, značaja nujnega pogoja. Prav zato se drugi vedno piše kot Drugi, torej kot Absolut. Tudi njegova etika želi biti predvsem nadkonfesionalna, splošna, humanistična – s tem pa nujno nekrščanska. Levinas namreč pravi:

»Sam obstoj je zaradi intencionalnosti oživiljen s smislom, ki je prvotni ontološki smisel ničnosti. /.../ Toda obstoj v samem dogodku obstajanja, v tesnobi, pomeni ničnost. /.../ Vztrajam na neosebni povedki »je«⁵ ... V tem ni ne veselja ne darežljivosti: to je šum, ki prihaja po popolnem zanikanju šuma.« (33; 37)

Pristno krščanska situacijska etika to relacijo postavlja v trikotnik: jaz–Bog–drugi. V središču odnosa ni človek, ampak Bog. Moj odnos do drugega lahko poteka le preko Boga, nikoli brez njega, nikoli zgolj direktno k drugi osebi. Pri tovrstnem etičnem razsojanju se zato moramo vprašati, kaj bi na našem mestu verjetno storil Jezus. Vprašati se moramo, kako moj odnos do drugega vpliva na njegov odnos do Boga. V konkretnem primeru, ki smo ga omenili, se moramo vprašati, ali ni naša želja po manjšanju trpljenja na smrt bolnega očeta v bistvu egoistična in ali ni morda očetovo trpljenje (in skupaj z njim tudi naše) v skladu z Božjimi načrti, saj se Božja milost lahko izliva na ljudi tudi zaradi osmiselitve trpljenja trpečega.

4. »Krščanska« razumnost

Na tem mestu se moramo vsaj na kratko dotakniti vprašanja »razumnosti«, točneje »krščanske razumnosti«. Naša trditev, da je v okvirih krščanske situacijske etike morda celo razumno razumeti trpljenje kot nekaj smiselnega, se običajnemu razumu upira kot nekaj povsem nelogičnega. D. B. Hart, ugledni filozof in teolog, piše:

»V krščanskem izročilu so razum cenili kot visoko in dragoceno stvar /.../, ker je bil notranje povezan z dostojanstvom bitij, ustvarjenih po Božji podobi; in ker je bilo tako /.../, da je razum vedno tudi moralnost in da je za to, da bi um postal docela razumski, potrebna ljubezen do bližnjega« (Hart 2013, 283).

S tem se strinjamo, a le deloma. Kako je namreč v tem kontekstu mogoče razumeti na primer kot moralen oziroma pravičen razum, ki vidi smisel v trpljenju? Razum, kot ga opisuje Hart, je lahko moralen in pravičen, vendar nikoli v svoji sekularni definiciji. Zato je prejšnjemu citatu po našem mnenju nujno treba dodati določujoči pridevnik: »V krščanskem izročilu so krščansko razumljen razum cenili ...«

Philippe Nemo v predgovoru h knjigi *Etika in neskončno* pravi:

⁵ Levinas v »je« (*es gibt*) ni videl daru, kot Heidegger, ampak je zanj povedek dogodek biti z Drugim – in v tem je edini smoter (kot intenca). V tem je tudi bistvo Levinasove metafizike kot etike (Levinas 1998, 33; 37).

»Kajti prvo vprašanje, tisto prek katerega se bit razpoči ter človeško postane ›drugače od biti‹ in hkrati transcendenca svetlu, je vprašanje, brez katerega je vse drugo nečimernost in praznost – to prvo vprašanje je pravičnost«. (Nemo, v: Levinas 1988, 22)

Pravičnost (moralnost) implicira poštenost, a tudi modrost. Če je prvo vprašanje pravičnost, mora drugo vprašanje biti modrost. In če je modrost ter z njo neločljivo povezan moralni razum resnično ključnega pomena, da se doseže pravičnost že na zemlji, potem lahko upravičeno domnevamo, da bo tudi Sveto pismo tako pomembno vprašanje obravnavalo izdatno.

In res. Med 73 knjigami Svetega pisma bi le težko našli kakšno, ki modrosti (razuma) ne bi obravnavala vsaj posredno, če že ne kot eno od svojih vodilnih tem. Ključno pa je spoznanje, da je za resnično (krščansko) modrost nujni predpogoj strah Božji, ponižnost (Prg 1,10; 3,7; 9,10; 15,33; Sir 1,14; 1,16; 1,18; 1,27; 11,1; 19,20; 2 Sam 23,3; 2 Krn 26,5; Ps 36,2; 111,10; Job 4,6 28,28; Jak, 1,5-8; Iz 33,6; Prd 12,13; 2 Kor 7,1; Rim 3,9-18) in da je krščanska modrost tuja, nasprotna sekularni modrosti, to je modrosti, ki želi biti modra brez Boga (1 Kor 1,19-31; 3,19-20; Iz 29,14; Jer 8,9; Kol 2,2-3; Jak 3,17; Job 37,24; Prg 2,6; 3,5; Ps 37,30-31; 119,104; Dan 2,21; Mt 11,25; Lk 10,21).

Kaj pomeni strah Božji v praktičnem smislu, kako se manifestira navzven, v vsakdanjem življenju? Modrost, ki se napaja iz strahu Božjega, postane ljubezen. Takšna modrost-ljubezen ne vidi več le sebe, tudi ne vidi drugega kot Drugega (če se ozremo zopet na E. Levinasa), ampak vidi vedno in povsod le trikotnik jaz–Bog–drugi, ki izhaja iz svetopisemske zapovedi ljubezni: ljubiti je treba svojega Boga in svojega bližnjega kot ljubimo sebe. Vmes ni nikjer postavljen pogojnik, kot to mnogokrat želijo interpretirati eisegeti⁶ svetopisemskih besedil (Mr 12,32-33). Iz relacije izpustijo Boga in zagotavljajo, da je celotno bistvo Jezusove zapovedi povzeto v »Ljubi svojega bližnjega«, kar pa ne drži. Gre za inherentno (ontološko) korelacijo med vsemi tremi deli tega trikotnika, saj sicer več ne moremo govoriti o krščanski, ampak samo še o (nepopolni) človeški ljubezni.⁷

5. Svetopisemski primeri situacijske etike

Po našem mnenju v Svetem pismu lahko najdemo, če se v obravnavano tematiko poglobimo, precej primerov situacijske etike. Morda je prvi primer dvakratna zapoved, naj napolnijo zemljo Adamu in Evi ter Noetovim sinovom (1 Mz 1,28; 1 Mz 9,1), saj te zapovedi ni bilo mogoče izpolniti brez spolnih odnosov med brati in sestrami ter bratranci in sestričnami – incest pa je seveda eden največjih gre-

⁶ Termin je skovan iz *eisegesis*, kot antipod *eksegesis*, oziroma iz njega izpeljanemu izrazu *ekseget*.

⁷ Izrek svetega Avguščina »Ljubi in delaj, kar hočeš« (*Dilige et quod vis fac*) se prav tako pogosto zlorablja kot argument dozdevno krščanske utemeljitve zadostnosti ljubezni med zgolj človeškimi akterji. Sveti Avguštin je svoj izrek utemeljil na Ljubezni in ne na ljubezni, zato resnično ljubiti ne more hkrati pomeniti pozabiti na Boga.

hov, ki se kaznuje s smrtjo. Vendar pa to postane šele s tretjo Mojzesovo knjigo (3 Mz 18; 20). Abraham, Izak in Jakob so vsi poročili svoje bližnje sorodnice. Sara je bila Abrahamova polsestra (1 Mz 20,1-12), Rebeka je bila vnukinja brata Izakovega očeta (1 Mz 24,15), Rahela pa je bila hči Labána, brata Jakobove matere (1 Mz 29,10). Menimo, da je Bog zunaj polja človeškega presojanja, da se njegova dela ne morejo razmejevati na etična in neetična⁸. Zato morda zgornja zapoved o napolnitvi zemlje vendarle ne sodi v kategorijo relacijske etike in morda zato v ta seznam ne smemo vključiti tudi poboja kanaanskih ljudstev (4 Mz 21,3; 5 Mz 20,17; Apd 13,19; 2 Sam 24,17; 2 Kr 19,35), čeprav se zdi, da neposredno nasprotujejo zapovedi »Ne ubijaj«⁹. Podobno bi lahko veljalo tudi za zapoved »Ne delaj si rezane podobe ...« (2, Mz 20,4), ki se zdi, da nasprotuje ukazu, da se naj na skrinjo zaveže naredita dva zlata keruba (25,18), ter za ukaz Mojzesu, da naj naredi bronasto kačo na drogu (4 Mz 21,8-9).

Menimo, da je zagotovo dober primer svetopisemske situacijske etike znani dogodek kamenjanja vlačuge, kjer gre Jezus preko zakonov takrat še veljavne Mojzesove postave (5 Mz 22,20-21); to je tudi zelo nenavadna in tako etično kot teološko težko razumljiva obuditev že štiri dni mrtvega Lazarja (Jn 11); to so nenazadnje vsi čudeži, ki jih je Jezus storil na sabat. Jezus prav tako ne pohvali Marte, ampak Marijo, ki je prešla racionalno in tradicijsko pogojeno dojemanje nastalega položaja in ga začutila v neformalni, situacijski pojavnosti, v kateri je potrebno le eno (Lk 10, 38-41). Dalje, v določeni situaciji je pustiti (enega) demona v sebi lahko celo bolje, kot pa ga izgnati, saj potem lahko namesto njega dobimo vase sedem še hujših demonov (Mt 12,43-45; Lk 11, 24-26). Potem, Jezus Pilatu pravi, da ima pri njegovi obsodbi na smrt celo manjši greh, kot pa tisti, ki so ga izročili njemu v obsodbo (Jn 19,11). Apostol Pavel svojim učencem polaga na srce, naj se podredijo svojim gostiteljem in tistim, ki jih nagovarjajo, da bi jih pridobili za vero v Kristusa (1 Kor 8,13; 1 Kor 9,20-21; Apd 16,3). Tako se prepreči pohujšanje svojega brata in se mu izkaže ljubezen iz vere (ne pa po veri).

Naslednji primeri svetopisemske situacijske etike so po našem mnenju še: »Ni namreč vse vsem v prid, ni vsaka duša zadovoljna s čimersibodi« (Sir 37,28), »Vsem sem postal vse ...« (1 Kor 9,19- 23);¹⁰ »Veselite se s tistimi, ki se veselijo, in jokajte s tistimi, ki jočejo« (Rim 12,15); »Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda za

⁸ Kot svetopisemska potrditev tega nam lahko služi kar celotna Jobova knjiga. Na tem mestu je treba opozoriti na nevarnost, da se od tega, da ne moremo soditi Boga, lahko kaj hitro preskoči na sklep, da torej sploh nima nobenega smisla razlagati si Božjo voljo, saj je človeški volji popolnoma tuja. In ker je Božja docela nespoznavna, nam ostane zgolj človeška volja – tudi kot edina merodajna v smislu moralnega odločanja. Vendar pa gre pri tem za razliko med zakaj in kako. Človek se ne sme spraševati, zakaj je Božja volja takšna in ne drugačna, ampak se mora spraševati, kaj je Božja volja. Slednja je v celoti razodeta v Svetem pismu, zlasti še evangelijih.

⁹ Zakaj je bilo po volji Boga pokončanih kar sedem narodov v kanaanski deželi, je že dolgo velik kamen spotike za marsikaterega verujočega, pa tudi za številne neverne kritike krščanstva ter Svetega pisma. Razlago za to po našem mnenju ponujajo nekateri zunajbiblični spisi, zlasti Enohova knjiga, a tudi samo Sveto pismo: ta etnocid je potrebno razumeti v luči zlasti 1 Mz 3,15 in 1 Mz 26,4 ter tudi (ali predvsem) 1 Mz 6.

¹⁰ Menimo, da je to eden najpomembnejših odlomkov, ki razkriva prisotnost in značaj trilateralne situacijske etike v Svetem pismu.

nekaj časa ... To pravim iz prizanesljivosti, ni pa ukaz« (1 Kor 7,5); potem »Kdor ni z menoj, je proti meni; in kdor z menoj ne zbira, raztresa« (Mt 12,30), a na drugem mestu beremo »Kdor ni proti nam, je za nas« (Mr 9,40; paradoks, ki ga lahko razrešuje le trilateralna situacijska etika). Na drugem mestu lahko beremo: »Kajti nobeden med nami ne živi zase ...« (Rim 14,7); »Vem in sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič sólo na sebi nečisto; a če kdo misli, da je kaj nečisto, je zanj nečisto. Če je torej tvoj brat užaloščen zaradi tega, kar ješ, ne ravnaš več v skladu z ljubeznijo« (Rim 14,14-15); »Nikar ne razdiraj Božjega dela zaradi jedi! Vse stvari so sicer čiste, vendar pa je slabo za človeka, če z jedjo koga pohujšuje.« (Rim 14,20); »Tega vam ne pravim, ker ne bi imeli pravice do tega, ampak zato, da se vam sami postavimo za zgled, ki naj bi ga posnemali« (2 Tes 3,9). Jožef bi ob novici, da je noseča, moral Marijo zapustiti, a je ni (Mt 1,19-24); zatem, kar nekaj citatov je o tem, da je bolje biti pohabljen, kot pa grešiti in se pogubiti (Mt 5,29-30; Mt 18,8-9 Mr 9,43-47). O svojem odhodu Jezus pravi »... za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7). Samson ubije sebe, da bi s tem kaznoval krivičnike (Sod 16,28-30). David je imel v prešuštni zvezi z Urijevo ženo sina Salomona in iz te linije je izšel Jezus (Mt 1,6-16). Sari je moralo prej umreti več mož, da je prišel Tobija, ki ji je bil namenjen že pred veki (Tob 6,14-18). Živi naj raje sledijo Jezusovemu nauku, zato »naj mrtvi pokopljejo mrtve« (Mt 8,22; Lk 9,60). Abraham je imel Hagaro, egiptovsko dekle,¹¹ ki mu je rodila Izmaela, ki je Gospod blagoslovil in je bil Izakov starejši polbrat. Bolje se je odločiti za hudobijo moškega, ki je manjša kot hudobija ženske (Sir 42,14). Kdor najde zaklad, je bolje, da gre in proda vse, kar ima, ter kupi njivo na kateri je skrit zaklad (Mt 13,44). V tem smislu razumemo tudi odlomek »Nosite bremena drug drugemu ...« (Gal 6,2). Zagotovo sodi sem Marijin odgovor »Glej, Gospodova služabnica sem ...« (Lk 1,38); potem tudi znana Jezusova pripoved o služenju drugemu: »... Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 35-45). Nadalje je to tudi odlomek »Če ... ne postanete kakor otroci ...« (Mt, 18, 3); ter znani priliki o izgubljenem sinu (Lk 15,11-32) in bogatem mladeniču: »Še eno ti manjka: prodaj vse ...« (Lk 18,22). Svetopisemsko situacijsko je tudi nenavadno »dopuščanje« sobivanja plevela ljuljke s pšenico (Mt 13,25-40) in prekletje smokve (Mr 11,21). Nedvomno pa v to skupino svetopisemskih primerov sodijo še blagri z govora na gori, saj je v določenem primeru (če se zavedamo prihodnjega plačila v nebesih) dobro biti ubog, žalosten, lačen, preganjan, zasramovan (Mt 5; Lk 6,20-23), ter prilika o usmiljenem Samarijanu (Lk 10,29-37). Sem pa končno lahko prištejemo tudi Jezusovo učenje, da v primeru nespoštovanja njegovega nauka nekdo lahko ima greh ali pa ga nima – odvisno od tega, ali je ta nekdo »slep« in »gluh« ali pa ni (Jn 9,41; 15,22-24); ter, da je po Gospodovi volji za Pavla bolje, da ima satanovega angela v sebi, kot pa, da bi se prevzel.¹²

¹¹ V Ezrovi knjigi beremo, da bi se Izraelci morali ločevati od ostalih ljudstev in se z njimi ne mešati (Ezr 9).

¹² Biti močan, ko si slaboten, se sliši kot oksimoron, ki pa postane znotraj trilateralne svetopisemske situacijske etike razumljiv. Pavel vse, kar počne, počne zaradi drugega, zaradi bližnjega, ki mu na ta način lahko bolje pomaga do odrešenja. Odlomku namreč sledi poglavje o Pavlovi skrbi za cerkev v Korintu.

Mnogo od zgoraj naštetega povzema prerokba Jeremije: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in v njih srce jo bom zapisal ...« (Jer 31,33). Človek namreč od Kristusa naprej presoja po novozaveznem srcu, ne več po hladnem starozaveznem razumu. Za zapovedmi zdaj lahko prepozna Dobro in Ljubezen (Alfo in Omega), ne pa racionalnost obligacijskega zakonika, ki zapoveduje oko za oko in zob za zob. To pa je po našem mnenju samo bistvo trilateralne krščanske situacijske etike.

6. Sklep

Z vidika etike, kot smo jo opredelili zgoraj, kdo ima torej prav – nekdanji papež Janez Pavel II. ali papež Frančišek? Zagotovo nima prav Joseph Fletcher s svojo definicijo relativne, pragmatične in personalne situacijske etike, ki pod krinko le dvostranske agape v določenih okoliščinah dovoljuje tudi evgeniko, evtanazijo, abortus in zmanjševanje populacije. Vendar, ali je Frančiškova misel »Nihče ne sme biti za vedno obsojen, kajti to ni logika evangelija! Pri tem ne mislim samo na ločene, ki živijo v novi zvezi, temveč na vse, naj se nahajajo v takem ali drugačnem položaju« (Frančišek 2016, 180–181) lahko mišljena še kako drugače kot situacijsko? In če da, ali je ta situacijskost bližje situacijski etiki J. Fletcherja ali vendarle svetopisemski trilateralni situacijski etiki, kot smo jo orisali zgoraj? Naš odgovor na prvo vprašanje je »ne«, na drugo pa, da je Frančiškova misel skoraj zagotovo bližje slednji, tudi kot epikija. Kot takšna pa se nam ne kaže več kot nujno nasprotna učenju svetega Janeza Pavla II. Težava, ki je podlaga mnogih kritik, je tako sama interpretacija oziroma razumevanje prave ločnice med eno in drugo etiko, hkrati pa togost v dojemanju situacije, neredko izhajajoča iz pretirano statične predstave o Bogu in črkobralskega razumevanja Svetega pisma, zlasti Stare zaveze.

Če na kratko povzamemo najpomembnejše: glede na vse navedeno lahko zagovarjamo le trilateralno ontologijo. Prvič torej ontologijo kot tako, in drugič, ontologijo, ki konstituira jaz šele preko trilateralne (trimerne) relacije jaz–Bog–drugi. Zato je prepoved metafizike v utemeljevanju vsakršne sekularne etike – kar zagovarjajo mnogi sodobni filozofi, sociologi, etiki in drugi avtorji – velika ovira za to, da bi se sekularna etika lahko povsem približala krščanski.¹³ Resda zlasti znotraj evangeličanskega izročila etičnost ravnanja ni pogojena s strogo konfesionalno pripadnostjo in svetopisemska etika je lahko primerna nadkonfesionalna podlaga v mnogih splošnoetičnih razmislekih. Kljub vsemu pa prepad v razmerju do laično-sekularne etike ostaja: celovitosti krščanske etike brez upoštevanja resničnosti človekove biti, ki je podarjena od Pred-Biti, preprosto ne more biti. Zato resnično krščanski (katoliški) etos nikoli ne bo del nekega »višjega« sinkretistično-eklektičnega svetovnega etosa, v katerem se kot v nekakšnem etičnem talilnem loncu enakopravno stapljajo in ena v drugo zlivajo prav vse etike tega sveta, marveč lahko za verujočega velja le obratno: vsaka druga etika tega sveta je lahko le bolj-

¹³ Kant to razume povsem drugače: »But in order to discover this connection we must, /... /, take a step into metaphysics, /... /, we must enter the metaphysics of morals.« (Kant 1981, 426)

ši ali slabši približek krščanskega etosa. Takšna etična drža sicer ni ravno samoumevna. To dokazuje že dejstvo, da v delu Projekt Weltethos intenco ustvarjanja enotnega planetarnega etosa zagovarja celo tako znani teolog, kot je H. Küng (1991).

Popolnost človeka oziroma »popolni humanizem«, kot ga razumemo, torej nikakor ni pozitivistični razsvetljevsko-liberalni humanizem, ki si prizadeva »za dobro brez Boga«, za človeka »svobodnega spon« vsakršne na veri temelječe identitete, ki bi bila vezana na kar koli zunaj njega samega. Tak popolni humanizem, kolikor bolj spoštuje človeka v njegovi resnični celovitosti, v njegovi resnični »popolnosti« – kot to definira D. B. Hart (2013, 213) –, lahko razume sebe in drugega le skozi Boga.

Reference

- Aardweg, Gerard J. M. van den, et al.** 2017. *Correctio filialis*. <http://www.correctiofilialis.org/signatories/> (pridobljeno 16. 7. 2018).
- Akvinski, Tomaž.** 2006. *The Summa Theologica*. http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (pridobljeno 20. 1. 2019).
- Almond, Brenda, ur.** 1995. *Introducing applied ethics*. Zbornik. Oxford: Cambridge: Blackwell.
- Fletcher, Joseph.** 1967. *Moral responsibility: situation ethics at work*. Philadelphia: Westminster Press.
- Frančišek.** 2016. *Radost ljubezni [Amoris laetitia]*. Postsinodalna apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Hart, David Bentley.** 2013. *Ateistične zablode: krščanska revolucija in njeni modni sovražniki*. Ljubljana: KUD Logos.
- Hribar, Tine.** 2017. *Nesmrtnost in neumrljivost: Krščanska posmrtna nesmrtnost*. Zv. 2. Ljubljana: Slovenska matica.
- Janez Pavel II.** 1999. *Vera in razum*. Cerkevni dokumenti 80. Ljubljana: Družina.
- Kant, Immanuel.** 1981. *Grounding for the metaphysics of morals*. 2. izd. Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kierkegaard, Søren.** 2012. *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Küng, Hans.** 1991. *Projekt Weltethos*. 3. Aufl. München: Piper.
- Levinas, Emmanuel.** 1998. *Etika in neskončno: Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Mulchany, Tom.** 2017. *Why Amoris laetitia is much worse than originally thought*. Catholic strength. November. <https://catholicstrength.com/2017/11/02/why-amoris-laetitia-is-much-worse-than-originally-thought/> (pridobljeno 16. 7. 2018)
- Stein, Edith.** 2015. *Končna in večna bit: poskus vzpona do smisla biti*. Ljubljana: Družina.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze.** 2008. Slovenski standardni prevod. 8. ponatis. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.