

UDK: 27-426:332.852

1.02 pregledni znanstveni članek

Jakob Piletič

magistrski študent teologije (Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani)

NEZADOSTNOST PREMOŽENJA PRI DOSEGANJU VEČNE BLAŽENOSTI – »VISIO DEI«: AKVINČEV POGLED NA PROBLEM PREMOŽENJA IN VLOGA CERKVE

IZVLEČEK: V pričujočem članku želimo pokazati in dokazati nezadostnost premoženja pri doseganju blaženosti na podlagi spisov svetega Tomaža Akvinskega. Blaženost je dveh vrst: nepopolna, ki jo je mogoče doseči že z etičnim življenjem, k čemur pripomorejo tudi dobrine tega sveta; in popolna, ki predstavlja dovršitev človekovega življenja preko ljubezni do Boga in bližnjega ter končno vodi v zrenje Boga v večnosti. Cerkev ima nalogo, da svojim vernim pomaga doseči to blaženost, najprej z naukom, a tudi bogoslužjem in moralnim zgledom. Cerkev za svoje delovanje kljub vsemu potrebuje premoženje, da lahko izvršuje svoje poslanstvo. Toda premoženje ne sme postati njen smoter in cilj oziroma telos, pač pa zgolj orodje pri njenem dušnopastirskem in karitativnem delovanju.

JEL KLASIFIKACIJSKA KODA: B11, I31, Z12

KLJUČNE BESEDE: blaženost, sreča, »beatitudo«, Tomaž Akvinski, »visio Dei«, blaženo zrenje Boga, premoženje

INSUFFICIENCY OF WEALTH IN ACHIEVING THE PERFECT BLESSEDNESS – »VISIO DEI«: AQUINAS' VIEW ON THE PROBLEM

OF WEALTH AND THE ROLE OF THE CHURCH

ABSTRACT: In the present article we seek to show and proof the insufficiency of wealth in achieving the blessedness, according to the writings of St. Thomas Aquinas. Beatitude is twofold: imperfect which is achievable by ethical way of life, and perfect which represents – through the love for God and neighbour – a completion of the human life and leads to the beatific vision of God. The Church has a mission of helping her faithful to obtain that blessedness, firstly by her magisterium, but also by liturgy and moral example. For her mission, the Church after all needs some wealth, although wealth should not become her aim and goal or telos, but solely a tool for her pastoral and charitable work.

JEL CLASSIFICATION CODE: B11, I31, Z12

KEYWORDS: blessedness, happiness, »beatitudo«, Thomas Aquinas, »visio Dei«, beatific vision of God, wealth

UVOD

Kaj je smoter človekovega življenja? Ali ne to, da je srečen, blažen?¹¹ Toda kako to doseči? Kaj je blaženost? To so ena temeljnih vprašanj, ki filozofsko misel vznemirjajo že tisočletja, od klasične grške filozofije do zgodnjekrščanske in pravzaprav – sicer v različnih oblikah in z različnimi poudarki – vse do danes. Izvor srečnosti oziroma blaženosti so filozofi iskali vsepovsod: od mirnega življenja, izogibanja bolečin (epikurejci) in stroge askeze (kiniki) do meditacije, krepostnega življenja (Aristotel) in »εὐδαιμονία(ς)«.

Tudi sveti Tomaž Akvinski, eden vodilnih krščanskih filozofov in ponos katoliške teologije, se v svojih spisih ni izognil temu vprašanju. Dobršen delež njegovega poglobitnega dela z naslovom Teološka suma (Summa Theologica) je namreč bolj ali manj neposredno

povezan prav s tem vprašanjem. Sveti Tomaž Akvinski poudarja, da je (po)polnost človekovega življenja v celoti dosežena v zrenju Boga, k čemur pa ne pripomore materialno bogastvo oziroma premoženje. Pri vprašanju odnosa med premoženjem in Katoliško Cerkvijo (v nadaljevanju Cerkev) se je treba najprej vprašati po njeni namenskosti. Temeljni namen Cerkve je zveličanje duš, to pa je zrenje Boga in dosega »srečne večnosti«, večne blaženosti. (KKC, 211) Po zakramentih namreč lahko duša doseže zveličanje. Akvinec v Filozofski sumi (Summa contra gentiles) pravi, da so zakramenti Cerkve zdravila (»remedia«), »po katerih je koristnost ('beneficium') Kristusove smrti«, ki je »universalis causa humanae salutis«, »nekako pridružena« vernikom«. (ScG IV, c. 56.1) Glavno opravilo Cerkve so končno zakramenti, ki jih Kristus sam deli po svoji Cerkvi in torej po njenih služabnikih, ki za izvrševanje dušnega pastirstva potrebujejo vsaj nekaj premoženja.¹² Premoženje gre torej razumeti zgolj kot sredstvo in nikakor cilj sleherne dejavnosti Cerkve, in sicer kot hierarhične strukture, ki predstavlja in zlasti po zakramentih vodi »božje ljudstvo« k zrenju Boga. Zrenje Boga je v polnosti končno mogoče šele po zemeljskem življenju, v večnosti.

Pri tem bomo poskušali zagovarjati tezo, da Cerkev sme in celo mora na neki način imeti nekaj premoženja, saj lahko le tako učinkovito izvršuje svoje poslanstvo, pri čemer pa od premoženja ni absolutno odvisna, temveč lahko z njim le bolje deluje. V tem kontekstu je Cerkev razumljena kot skupnost in obenem institucija, ne kot skupek posameznikov ali manjših skupin. Slednje morajo namreč v nenavezanosti in preprostosti hoditi za Gospodom, kakor naroča Jezus Kristus: »Ničesar ne jemljite na pot, ne palice ne torbe ne kruha ne denarja; tudi ne imejte dveh oblek.« (Lk 9,3) Popolna blaženost torej ne izvira neposredno iz premoženja, pač pa spoznavanja Boga. Zato je ključnega pomena, da Cerkev kot institucija ne podleže mamljivosti kopičenja premoženja oziroma bogastva, temveč vedno poseduje le toliko, kolikor najbolj koristi njeni nalogi, njenemu dušnopastirskemu delovanju. Nikakor ni mogoče trditi, da mora po »božji volji« obstajati takšna Cerkev, ki ne bi ničesar imela ali posedovala. Nedvomno pa je mogoče trditi, da mora biti Cerkev kot skupnost oziroma celota vseh verujočih in obenem kot institucija prosta sleherne navezanosti na karkoli zemeljskega – tako na premoženje in časti kot tudi osebe, da bi

bila v polnosti prosta in svobodna za Gospoda, za služenje Bogu in »božjemu ljudstvu«. Od tod postane jasno, da premoženje samo po sebi ni zlo in je lahko celo koristno, lahko pa postane malik, če je postavljeno na mesto Boga.

Prav svetemu Tomažu je uspelo, da je s pojmi in izrazi klasične grške filozofije razlagal krščansko filozofijo, pri čemer mu je Aristotelov govor služil kot orodje »nove« krščanske filozofske in teološke misli, analize in sinteze (Copleston 1950, 302–304). Že Aristotel opozarja na nezadostnost premoženja pri doseganju popolne blaženosti. Po njegovem zgledu Akvinec na vprašanje o vzroku človekove blaženosti (STheol I^a–II^{ae}, q. 2 o.) odgovarja z osmimi členi oziroma odgovori, s katerimi izpostavlja osem morebitnih vzrokov blaženega življenja. Tako se sprašuje, ali človekova blaženost temelji na bogastvu (»in divitiis«), časti (»in honoribus«), slavi (»in gloria«), moči (»in potestate«), telesnem dobrem (»in aliquo corporis bono«), užitku (»in voluptate«), dušnem dobrem (»in aliquo bono animae«) ali na ustvarjenem dobrem (»in aliquo bono creato«).

V pričujočem članku se želimo podrobneje posvetiti prvemu možnemu vzroku in temelju blaženosti – premoženju oziroma bogastvu v odnosu do Cerkve. S Tomaževimi argumenti želimo posredno dokazati oziroma opravičiti premoženje Cerkve, ki služi in mora služiti njeni dušnopastirski dejavnosti.

»DUPLEX BEATITUDO – AMICITIA HOMINIS AD DEUM«¹³

Podobno kakor Aristotel višek in vrhunec, najvišje človekovo dobro, dopolnitev in izpolnitev človekovega življenja prepoznava v sreči (»εὐδαιμονία«),¹⁴ tako tudi Akvinec v »beatitudo« prepoznava popolnost človekovega življenja. »V blaženosti je poslednja človekova popolnost.«¹⁵ (STheol I, q. 62 ad 3 & 4 c.; q. 73 a. 1 c.; I^a–II^{ae}, q. 3 ad 2 a. 4 & 6 c.) Pri tem gre dlje od Aristotela, ki razlikuje le med različnimi načini doseganja sreče oziroma popolne blaženosti. Akvinski tako uvaja dve vrsti blaženosti – naravno in nadnaravno. Tomaž Akvinski ločuje med

naravno, nepopolno blaženostjo in nadnaravno, popolno blaženostjo: »Duplex est beatitudo [hominis], una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit.« (I^a–II^{ae}, q. 4 a. 5 c.) – »Dvojna je [človekova] blaženost: ena nepopolna, ki je iz tega življenja, in druga popolna, ki jo sestavlja gledanje Boga.«

Pri Aristotelu je »beatitudo naturalis« hkrati že »beatitudo perfecta«, medtem ko Tomaž uvaja njuno medsebojno razliko. »Beatitudo perfecta« tako ni sestavljena iz opravljenega dela oziroma poslanstva v skladu s človeško naravo ali v krščanskem smislu »božjo voljo«, kakor zagovarja Aristotel, temveč se dovrši prav v zrenju Boga (»visio Dei«). Zgolj naravna blaženost tega življenja človekovega hrepenenja po blaženosti torej ne zadovolji v celoti, temveč se mora dovršiti v nadnaravni, popolni blaženosti.¹⁶ Kardinal Henri de Lubac v svojem članku trdi, da je »le večna blaženost prava blaženost ('beatitudo vera'), blaženost sama ('beatitudo per essentiam') in blaženost tout court« (2008, 609).

Nezadostnost »beatitudo naturalis« izvira iz dejstva, da človeško bitje ne more biti blaženo, vse dokler karkoli potrebuje ali po čemerkoli hrepeni in da je »popolnost katerekoli moči povezana z značilnostmi njegovega objekta« (STheol I^a–II^{ae}, q. 3 a. 8; Schreier in Whitaker 2010). Kaj predstavlja človekovo največjo »moč«, ki jo poseduje? Nedvomno je to razum, »intellectus« ali »vošč«, kakor so ga imenovali Grki, s katerim človek išče resnico in spoznava obstoj sleherne stvari. Ker pa so vsa bitja ustvarjena, mora torej razum, da lahko razločuje in umeva, izvirati iz nečesa, kar je neustvarjeno – neustvarjeno bitje pa je le Bog. Človek lahko torej popolno blaženost doseže v Bogu, in sicer preko iskanja resnice oziroma mišljenja, razmišljanja, razločevanja, ki se naposled konča v dospetju do izvora vsega, to je kontemplaciji oziroma zrenju Boga, kar je po Tomažu Akvinskem »beatitudo perfecta«.

Če Akvinčevo razlago nekoliko poenostavimo, lahko izluščimo naslednje premise:

1. Blaženost je popolno dobro (»bonum perfectum«), ki ne more biti doseženo, če obstaja še kaj, kar si človek želi (STheol I^a–II^{ae}, q. 5 a. 8).
2. Objekt volje oziroma poželenja je univerzalno dobro, kakor je

denimo univerzalna resnica objekt razuma.

3. Očitno je, da nič ne more docela zadovoljiti človekove volje, torej nič od zemeljskega dobrega ne more zagotoviti univerzalnega dobrega (»universale bonum«) (I^a–II^{ae}, q. 2 a. 8).
4. Ker nič zemeljskega ne more zagotoviti dobrega, nekaj pa ga mora, mora to nekaj biti Bog sam. Kajti vsako ustvarjeno oziroma zemeljsko bitje ima dobrot (»bonitas«) po deleženju (»per essentiam«), Bog pa je dobrot sama (»per se«) (I, q. 6 a. 1 & 2 & 3).

Sklep: poslednji konec človeškega življenja (»finis ultimus humanae vitae«) je blaženost v Bogu. Kasnejši komentatorji in uredniki Tomaževu misel tu povzamejo, rekoč: »Visio Dei per essentiam est tota essentia beatitudinis.« – »Zrenje Boga po esenci je totalna esenca blaženosti.« (prim. I., q. 1 ad 4 c.; III, q. 59 a. 1)¹⁷

Hrepenenje po (spo)znanju človeka žene k naslednjim naravnim počelom oziroma krepostim: »prudentia« (»φρόνησις«, razumnost), »temperantia« (»σωφροσύνη«, zmernost), »fortitudo« (»ἀνδρεία«, pogum) in vez vsega, ki je »iustitia« (»δικαιοσύνη«, pravičnost).¹⁸ Preko naštetih naravnih kreposti se hrepenenje po (spo)znanju dviga k trem nadnaravnim oziroma teologalnim krepostim: »fides« (»πίστις«, vera), »spes« (»ἐλπίς«, upanje) in »caritas« (»ἀγάπη«, ljubezen). Najodličnejša med teologalnimi krepostmi je, kakor piše že Pavel v Prvem pismu Korinčanom (1 Kor 13,13), prav »caritas«, to je ljubezen in dobrot. Dandanes s tem pojmom navadno nekoliko površno označujemo le dobrotelost do gmotno ubogih in jo strogo povezujemo s karitativnimi ustanovami ali pa jo večkrat razumemo celo napačno kot eros (»ἔρως«). Akvinec tega ne razume tako ozko – »caritas« oziroma »virtus caritatis« je namreč zanj krepost, ta pa primarno ne zadeva niti revščine in raznovrstnih materialnih potreb niti samozatajevanja. (Schrervish in Whitaker 2010)

Pri Akvincu je »caritas« najprej »virtus« (STheol II^a–II^{ae}, q. 23 o.; q. 23 a. 3), a ne samo to, temveč tudi »radix omnium virtutum« (I^a–II^{ae}, q. 62 ad 4 c.; q. 65 ad 5 a. 2 etc.) in »mater omnium virtutum« (I^a–II^{ae}, q. 62 ad 4 c.; II^a–II^{ae}, q. 23 ad 8 a. 3; q. 186 ad 7 a. 1), ki deleži na božji ljubezni (»participatio divinae caritatis«). »Caritas« kot karitativna ljubezen oziroma dobrot je torej ne le najodličnejša med vsemi krepostmi,

temveč tudi izvor vseh kreposti, ki človeka žene k njegovemu lastnemu počelu, udejanjenju lastne človeškosti. »Caritas« je oblika ljubezni, ki pomeni z milostjo napolnjen prijateljski odnos. Tovrstna ljubezen ne zadeva kakršnega koli človeškega oziroma prijateljskega odnosa, temveč gre za odnos človeka z Bogom, »caritas est hominis ad Deum«. (II^a–II^{ae}, q. 23 ad 1)

Od antike dalje je premoženje veljalo za znamenje božjega prijateljstva oziroma božje naklonjenosti. Toda v krščanstvu je pomen prijateljskega odnosa človeka z Bogom predvsem v bližanju Bogu in počivanju v njem (II^a–II^{ae}, q. 23; Schreivish in Whitaker 2010). Slehera krepost vodi k blaženosti, tako naravni kot tudi nadnaravni, in sicer v zavedanju tega, na kar opozarja apostol Pavel: »In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.« (1 Kor 13,3) Človeka torej dela blaženega prijateljski odnos z Bogom, ki ga vodi bližje k njemu.

Dandanes o dobrodelni oziroma karitativni ljubezni navadno razmišljamo kot o določenih dobrinah – udobju, zdravju, zavetju itd. Nasprotno pa jo Akvinec definira kot »dobro, ki ga želimo za vse tiste, ki jih ljubimo zaradi [božje] ljubezni« (STheol II^a–II^{ae}, q. 25 ad 2). Z drugimi besedami: karkoli dobrega storimo za druge zaradi (božje) ljubezni, kar moramo resnično zanje želeli, največje dobro, za katerega upamo, da ga lahko dosežejo, je ljubezen sama. »Caritas« je torej vrh človeškosti, ljubiti Boga pa ne izključuje ljubiti bližnjega. Prav nasprotno, ljubiti Boga je vzrok ljubezni do bližnjih, saj so ustvarjeni po božji podobi. Tomaž se o tem izreka takole: »Deus est principale obiectum caritatis, proximus autem ex caritate diligitur propter Deum.« – »Bog je glavni predmet ljubezni, bližnjega pa ljubimo iz ljubezni do Boga.« (II^a–II^{ae}, q. 23 ad 5 a. 1) Na drugem mestu pa: »Ljubezni do bližnjega ne moremo doseči drugače, kakor s tem, ko bližnjega ljubimo zaradi Boga.« (II^a–II^{ae}, q. 27 ad 8 s. c.) Od tod izhaja, da je na prvem mestu ljubezen do Boga, ki ji sledi ljubezen do bližnjega. »Caritas« je torej ljubezen do bližnjega v Bogu.

Skozi zgodovino je prihajalo do napačnega razlaganja te misli, zlasti takrat, ko so bile katoliške družbe priča razkoraku med (pre)udobnim življenjem klera in zlatimi oltarji na eni strani ter

umirajočimi reveži pred vrati cerkva na drugi. Ljubezen do Boga se mora najprej kazati prav v krepostnem življenju in nikakor v razkošju vsakdanjega življenja, ki prej sili v oddaljitev od Boga, kakor bližanje k njemu, pri čemer pa ima liturgični prostor svoje izvzeto in vzvišeno mesto (izvrševanje zakramentov). Kakšna je vloga Cerkve kot institucije in obenem kot skupnosti pri doseganju te popolne blaženosti oziroma zrenja Boga, ki bo v polnosti mogoče le v večnosti in ki nujno izvira iz popolne karitativne ljubezni do Boga in bližnjega? Odgovor je jasen, čeprav ne tudi enoznačen. Naloga Cerkve je v tem, da izpolnjuje »božjo voljo«, to je, da »vse ljudi pritegne h Kristusu« (Jn 12,32). Še več, Cerkev je oziroma mora vse bolj postajati »občestvo ljudi z Bogom« (KKC, 218). »Prvi namen Cerkve je torej: biti zakrament notranjega zedinjenja ljudi z Bogom.« (219) To aktivno željo po zrenju Boga, po »biti eno z njim«, po zakramentalnem združenju – četudi ob zavedanju, da to sedaj še ni mogoče, in vendar v upanju, da se bo to nekoč resnično zgodilo – mora Cerkev kot institucija in obenem kot skupnost vernikov pokazati tudi s karitativno dejavnostjo v najožjem pomenu, to je v »telesnih delih usmiljenja«, ki so eden izmed sadov karitativne ljubezni.

»IMPOSSIBILE EST BEATITUDINEM HOMINIS IN DIVITIIS CONSISTERE.«¹⁹

Premoženje je pomagalo ljudem preživeti, obenem pa je v njem mogoče prepoznavati znamenje človekove padle narave. Cerkveni očetje, med njimi najizraziteje Ambrož in Janez Zlatousti, zagovarjajo stališče, da je skupno in ne zasebno premoženje najbolj v skladu z »božjim načrtom«. Temu pritrjuje tudi Hieronim, veliki prevajalec Svetega pisma v latinski jezik, ko ob zagovarjanju potrebnosti skupnega premoženja trdi, da je »bogat človek bodisi tat ali pa sin tatu«. (Schrervish in Whitaker 2010)

Tomaž Akvinski kot član mendikantskega (ubožnega) reda pridigarjev in kot nekdo, ki je izhajal iz premožnejše družine, glede vprašanja premoženja ne zagovarja tako kategoričnih stališč. Poudarja sicer, da bogastvo ne vodi do sreče, a pri tem od Cerkve ne zahteva popolnega uboštva, kar ga razlikuje od nekaterih predstavnikov

srednjeveške frančiškanske filozofske šole. Akvinec ne zanika dobrnosti materialnih dobrin in – ob sklicevanju na Aristotela – pokaže, da materialnost oziroma dobrine, ki jih na podlagi Aristotela in Avguština enači z denarjem,²⁰ ne morejo zadovoljiti človekovega hrepenenja po blaženosti. (2010) Zemeljske oziroma materialne dobrine so lahko v odnosu do blaženosti nevtralne, lahko pa jo tudi ovirajo, ko se iz neurejene želje porodi hlepenje po dobičku ali časti.

Tradicionalni nauk asketike trdi, da je premoženje oziroma denar preveč »telesen« in ne dovolj »duhoven« ter posledično z vidika duhovne rasti zavrača kakršno koli povezanost z denarjem (2010). Tomaž Akvinski – deloma tudi zaradi svojega plemiškega izvora – tovrstnega nazora nikoli ne zavzame. V denarju samem ne vidi težave. Težavo namreč predstavlja denar, ki se skupaj s povečevanjem vpliva oziroma moči začneja kopičiti in vedno bolj prevzemati položaj največjega dobrega in posledično sreče. Jasno je torej, da Tomaž duhovno bogastvo postavlja nad svetno, vseeno pa ga ne zavrne kot nečesa, kar bi bilo samo po sebi slabo. Premoženje potemtakem lahko ovira duhovno rast, saj lahko ponuja lažno naslado samozadostnosti in povzroča varljiv občutek, da je bogoljubno življenje ob obilici denarja nepotrebno. Ko Akvinec v drugem delu druge knjige razpravlja o pohlepu in lakomnosti, o denarju izjavlja naslednje: »Denar je končno usmerjen k nečemu drugemu ('ad aliud'), vendar je uporaben tudi pri doseganju vseh praktičnih reči, vsebuje na neki način vse krepostno ('quodammodo virtute omnia'). In zato ima nekakšno podobnost ('quandam similitudinem') veselja.« (STheol II^a–II^{ae}, q. 118 a. 7 a. 2)

Človek ima v sebi napačno predstavo, da bo ob obilici premoženja, s katerim bo lahko zadovoljil vse svoje potrebe in želje, končno postal popolnoma neodvisen od ljudi okoli sebe in nenazadnje tudi od Boga samega ter posledično blažen. Akvinec pri tem razlikuje med končnimi (»concupiscentia finita«) in neskončnimi (»concupiscentia infinita«) željami. »Concupiscentia« v danem kontekstu ne označuje le telesne naslade in poželenja, temveč tudi vse, kar zadeva zemeljska hrepenenja po užitkih.²¹ Končne želje so želje po stvareh ali stanjih, ki so enkratna ali merljiva, neskončne pa po stvareh ali stanjih, ki so nemerljiva ali trajajoča, denimo zdravje. »Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem

divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitae.« – »Tisti, ki torej položijo svoj konec v premoženje, imajo neskončno poželenje; oni pa, ki hrepenijo po premoženju zaradi potreb življenja, hrepenijo po končni vsoti premoženja, zadovoljivi za potrebe življenja.« (I^a–II^{ae}, q. 30 a. 4 c.) Iz tega sledi, kakor smo omenili že zgoraj, da Tomaž Akvinski problematizira le nezdravo navezanost na denar, ki človeka obremeni in vodi stran od zavedanja svoje prave narave in ljubeče ter svobodne odvisnosti od Boga. Premoženje je torej škodljivo, če človek vanj preveč zaupa, če mu premoženje daje občutek neodvisnosti brez zaupanja v »božjo previdnost« in če po njem vedno bolj hrepeni.

Kakšno je torej razmerje med grehom in premoženjem? Premoženje oziroma denar kot tvarina ni grešna sama po sebi, temveč je človekovo posedovanje denarja mogoč vzrok nezdrave navezanosti nanj (»immoderatum amorem pecuniae«) in zato duhovni greh (»peccatum spirituale«). V tem primeru namreč lastno zadovoljevanje potreb in udobja, ki ga omogoča premoženje, postane malik, Bog pa izgubi svoje prvenstvo, ki ga mora nujno imeti. Akvinec razlikuje dve vrsti grehov, duhovne (»peccata spiritualia«) in mesene (»peccata carnalia«) grehe, ki se izkazujejo v užitkih: »Užitki pa so meseni in duhovni. Meseni so tisti, ki se vršijo v mesenem smislu kot užitki hrane ali spolni užitki; duhovni užitki pa, ki se vršijo le v bojazni duše ('sola animae apprehensione'). Potemtakem so tako imenovani meseni grehi tisti, ki se izvršijo v mesenih užitkih; duhovni pa tisti, ki se izvršijo v duhovnih užitkih brez užitkov mesa. Tovrsten je pohlep ('avaritia'); pohlepnejš je zadovoljen v tem, kar zadeva njega kot lastnika premoženja. Zato je pohlep duhovni greh.« (II^a–II^{ae}, q. 118 a. 6 c.) Od tod torej pohlep ne zadeva le mesenih razvajanj in užitkov, temveč predvsem pravo razumevanje ljubezni in navezanosti ter zamegljuje resnično in zastonjsko božjo ljubezen, ki je edini vzrok prave blaženosti in miru.

»Po bogastvu in moči in prijateljih nam je dana možnost ('facultas operandi'), da napravimo [kaj krepostnega].« Tomaž s tem nadgradi in razvije misel svetega Ambroža, ko povzame, da zasebno premoženje kristjanu ni nujno potrebno (II^a–II^{ae}, q. 129 a. 8), vendar lahko predstavlja pot zveličanja, če je nanj nenavezan in ga zna prav

uporabljati, to je pomagati revežem in delati dobro. Zasebno premoženje je torej legitimno, kar je poprej potrdil tudi koncil v Diospolisu leta 415, ki je obsodil zmotne nauke Pelagija, da premožen človek ne more biti odrešen razen v primeru, če se odpove svojemu premoženju. Človek ne sme posedovati premoženja sam zase, pač pa za skupnost, da ga je pripravljen deliti z drugimi. (Schrervish in Whitaker 2010) To je tudi izvor karitativne drže.

Premoženje slehernega kristjana bi torej moralo biti vedno na voljo za potrebe skupnosti. Isto velja tudi za premoženje Cerkve. Cerkev je namreč najprej »sklican zbor«, »ἐκκλησία«, skupnost (KKC, 212), ki je zaobjeta v Cerкви kot instituciji. Premoženje skupnosti Cerkve mora biti torej, da bi lahko izpolnjevalo »božjo voljo«, vedno na voljo za skupnost, za njene potrebe, za najbolj uboge in pomoči potrebne in nenazadnje za izvrševanje vzvišene naloge podeljevanja zakramentov. Na tej podlagi je nemogoče trditi, da bi Cerkev morala biti povsem brez premoženja. Kako bi sicer lahko izvrševala to, kar je dolžna izvrševati, opravljati dolžno božjo službo, deliti zakramente, »lačne nasičevati, žejne napajati, nage oblačiti«? Premoženje, če služi skupnosti in njenim potrebam, ni nasprotno »božji volji«, lahko pa to postane. Cerkev kot institucija in predstavnica skupnosti vernih pravzaprav mora posedovati vsaj nekaj premoženja, vendar toliko, da lahko z njim lahko vse bolj – ob pomoči »božje milosti« – posvečuje svoje vernike, jih vodi na pot svetosti oziroma hoje za Gospodom, da lahko tako naposled dosežejo večno blaženost in zrejo Boga iz obličja v obličje. Ostro pa je treba obsojati kakršno koli nepotrebno kopičenje premoženja, ki ne služi svojemu namenu, to je izvrševanju del usmiljenja.

ZAKLJUČEK

»Resnice, o katerih je pisal, so bile resničnosti, po katerih je živel.« (Copleston 1950, 304) Sveti Tomaž Akvinski ne obsoja premoženja, vse dokler to ne postane malik in uničuje duhovnega oziroma bogoljubnega življenja posameznika ali skupnosti, ki končno vodi do popolne blaženosti, ki je v zrenju Boga v večnosti. Premoženje lahko

človeka zaradi njegove padle narave zaslepi do te mere, da prezre svojo majhnost in pozabi na svobodno odvisnost od svojega Stvarnika, na ceno, ki jo je moral za človeški rod plačati Jezus Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo, ter se navda s praznim občutkom samozadostnosti in neodvisnosti, ki vodi v otopelost do potreb bližnjih, s tem pa tudi v greh zoper Boga samega. Kljub temu lahko premoženje – ki ga v ljubezni do Boga in zaradi njega tudi do bližnjega uporabljamo za karitativne namene – koristi k večji in tesnejši povezanosti z Bogom, kakor trdi apostol Jakob: »Vera brez del je mrtva.« (Jak 2,26)

Cerkev je torej lahko v polnosti Cerkev tudi v pomanjkanju, nedvomno pa ji lahko premoženje – ki ni cilj, temveč le sredstvo – pomaga k boljšemu in polnejšemu izpolnjevanju njenega poslanstva ter s tem življenja po evangeliju. Kljub nevarnostim je torej Cerkev legitimna lastnica premoženja, pri čemer je zaradi duhovnega blaga treba paziti, da ga ne prične kopičiti po nepotrebnem in brez jasnega pastoralnega razloga.

Akvincu, razpetemu med bogato družino in mendikantskim redom, je bilo dano spoznati, kaj je prava blaženost, ki je v zrenju Boga oziroma združenju z Bogom. V zavedanju svoje slabotne narave se je odločil slediti Kristusu v uboštvu dominikanskega reda kot pridigar in učitelj. Na podlagi njegove življenjske zgodbe je mogoče zaključiti, da je bolje imeti manj in s tem bolj gotovo in radikalno slediti Kristusu, kakor pa imeti veliko in biti v stalni nevarnosti, da se oddaljimo od edinega pravega in največjega bogastva, Kristusa.

KRATICE

I – pars prima (prvi del)

I^a–II^{ae} – prima secundae; prima pars secundae partis (prvi del drugega dela)

II^a–II^{ae} – secunda secundae; secunda pars secundae partis (drugi

del drugega dela)

III – pars tertia (tretji del)

a. – articulum (člen)

c. – in corpore articuli (v členu)

o. – totius articulus (celoten člen)

q. – questio (vprašanje)

ad 1./2./3. etc. – responsio ad primum/secundum/tertium etc.
(odgovor na prvi/drugi/tretji itd. ugovor)

REFERENCE

Aristotel. 1994. Nikomahova etika. Prev. Kajetan Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.

Coplestone, Frederick. 1950. History of Philosophy: Augustine to Scotus. London: Search Press.

De Lubac, Henri. 2008. Duplex hominis beatitudo. *Communio* 35, št. 4:599–612.

KKC – Katekizem Katoliške Cerkve. 1993. Prev. Anton Štrukelj. Ljubljana: Družina.

ScG – Summa contra gentiles. Akvinski, Tomaž. 1939. Summa contra gentiles – Suma protiv pogana. Prev. Augustin Pavlović. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Schrervish, Paul G., in Keith Whitaker. 2010. Wealth and the Will of God: Discerning the Use of Riches in the Service of Ultimate Purpose. Bloomington: Indiana University Press.

STheol – Summa Theologica. Akvinski, Tomaž. 1939. Summa Theologica de Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata. Rim: Domus Editorialis Marietti.