
S. Doppelhammer


J. D.


N. D.


N. D.

QUAESTIUNCULAE MORALES*

1) Smijemo li izricati sudove o Kristu koliko je nosilac ljudske naravi prescrin nirajući od božanske naravi u istoj božanskoj hipotetskoj Ako smijemo, možemo li u Kristu s gledišta ljudske naravi naći vrhovni razlog za tumačenje moralnog reda DP str. 178—179.

Na to sam odgovorio u BS 1964, str. 56—7. 65—66 i u DP str. 174—175. Pitanje spada na kristologiju, ovdje se primijetuje na način izražavanja, a presudno je za odgovor na postavljeni pitanje.

Utjelovljena Riječ subsistira u dvostrukoj naravi, ujedinjenima inconfuse, inconvertibilter, sine permixture, pa tako moramo i govo—

*) Uz napis glasila Dobri Pastor (Sarajevo 1966) str. 177—195. Osvrćem se samo na pitanja koja mogu ući u objektivnu moralnu problematiku.
riti. Koliko je potrebno računati na jedinstvo osobe, toliko i na dualitet naravi (Denz 295). Vlastitosti ljudske naravi nikako ne pripisujemo božanskoj naravi, vlastitosti božanske naravi participativno pripisujemo ljudskoj. Slijedi: »Ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esses increatum aut omnipotentem, nulla modo de humana natura dicuntur« (Sv. Toma III, 16,5 ad 3). Dijelavnost božanske naravi razlikuje se od djelavnosti ljudske naravi. Dvije vrste djelavnosti ne preduciraju jedinstvo osobe, jer ljudska djelavnost u Kristu je instrumentalne naravi (III P, 19,1).

Kada izričemo o Kristu ono što ne možemo prenijeti na božanski narav, služimo se klažulom »secundum humanam naturam« ili: s ljudska ljudske naravi. Tako rečemo da je počeo čigirati (III, 16,9 i 10); da je stvorenje (ib id., 16,8); da je podložan Ocu, manji od Oca (ibid. 20); da dijeli milost samo instrumentaliter (ibid. 8,1 ad 1); da ne čini čovjeka blaženim, nego da ga vodi u blaženstvo (ibid. 59,2 ad 2); da je nekom vrsti hrišća mogao htjeti drugo nego Bog (ibid. 18,5) itd.


Kao što Krist, s ljudska ljudske naravi, koliko je »in forma servi«, nikako ne može biti i proglašen svemogućim, tako mu ne možemo pripisati najvišu vlast institucije moralnog reda, kontrolu nad tim redom, sankcije za izvršavanje ili neizvršavanje najvišeg suca itd. To spada na nestvoreno, vrhovno gospodstvo, a to je zajedničko Trojstvu. Vrhovni nosilac ili subjekt najviše instance može biti samo nosilac božanske naravi. Krist s ljudska ljudske naravi, s ljudske svršnosti, vidljivosti itd, ne može nam pružiti arhitektonsku ideju moralke, koja traži najviše opravdanje, najviši dovoljan razlog iznad kojega nema instance, jer je iznad njega s ljudska ljudske naravi vrhovništvo božanske naravi. Ljudska narav u Kristu nema vlastite personalnosti nego existir in persona Verbi (III 2,2).

2) Treba li u osnovnu tvrdnju kristocentrista uvesti neku distinkciju?

Ako Kristu uzmoemo cjelovito, otkud mu pripada da doista bude vrhovna norma i vrhovni cilj moralnog reda te arhitektonska ideja moralke?

— Ovaj upit se postavlja prema DP str. 179 pod b).


749
losnim darom. Šesto: naglašuje se kristocentrizam koliko se život pojedinog kršćana i život Crkve s Božijim narodom odvija u znaku Kristova prisustva, osobito pod zračenjem Kristova uskrsnuća. Pri tome, razumijemo se, treba pažiti da se ne pridaje Kristu kao posebnoj osobi što je vlastito tori Trinitat, a što se pridaje njemu racione humanitatis; da to bude u ovisnosti i podređenosti božanskoj naravi, jer i od uskrsnulog Krista preko prosvlajene ljudske naravi dolaze blagodati na ljude kao preko instrumentum divinitatis (III, 56.1 ad 3).

Osnovno, dakle tvrdnju kristocentrizma treba shvatiti u duhu postavljenih distinkcija. Ni Krist kao vidljiv u ljudskoj naravi, ni Krist kao patroni i žrtva ne može biti vrhovna norma, apsolutno središte ni posve zadnji cilj moralke, jer s tog gledišta iznad njega opstoji viša instanca, naime božanska narav, jedan Bog, Trojstvo. Djela Božja ad extra su zajednička Trojstvu, gdje je sve jedno »ubi non obviat relationis oppositione«.

Možemo li Krista uzeti »cjelovito? Možemo ne samo cjelovito nego i sastavljeno, jer »licet sit ibi unus substantis est tamen ibi alia et alia ratio substanti. Et sic dictur persona composita, inquantum unus duobus subsistit« (III, 2.4). Uvjet je važan: nikada u ljudskoj naravi ne tražiti najvišu instancu, vrhovnu normu, pojam koji ne bi bio sveden na viši pojam, jer ljudska narav to ne podnosi (III, 16.5 ad 3). Tako rečemo da je prvotni i najviši uzrok našega otkupljenja Trojstvo (III, 48.5) ili Bog, u jedinstvu božanske naravi, dok »actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad actum humanam« (III, 48.6).

Kako god uzele Krista, ovu razliku treba uvijek opsluživati, jer beskrajna snaga i vrijednost Kristovih djela dolazi od božanske naravi. Zato kristocentrična moralna ima svoje najviši opravdanje i nalazi svoju arhitektonsku ideju u podređenosti teocentričnoj moralci i u nju je treba uklopiti. O tome sam pisao u BS str. 58, u DP str. 166, osobito 168—170 i u BS na str. 71, kao i u člancima o istom predmetu u navedenim na istom mjestu.


Odgovorim sam i u BS na str. 62, 67, u DP na str. 171. Uzimam znanost ne u pozitivističkom smislu niti isključivo po pozitivnoj metodi, nego koliko je cogitatio per acusas propter quam res est et non potest aliter se habere. To znači o znanosti koliko se spoznaja rezolvira na vrhovne razloge koji nam odgovaraju proptet quiud se nešto tvrdi da je tako, a ne samo nam se kaže quia ili da je nešto tako. To znači da se postavlja pitanje znanosti s filozofskog gledišta. Sto to konkretnije znači? Da bude »philosophia scholastica, due et magistro Aquinate, in usum ipsius sacrae disciplinae conversa« (Pijo XI, u Officium omnium, od I. VIII 1922). U tom smislu se reče da je dužnost teologije, dakle i moralke, svoditi svoje zaključke na »altissimam causam« (I P, 1.6). Ostale službe filozofije u teologiji iznesene su i u enciklico Aeterni patris Lava XIII.

Koja je to »altissimam causam? To ne može biti niti Krist uzet zasebno kao osoba, niti cjelovito kao osoba u dvjema naravima, jer božanska narav u Kristu prema ljudskoj naravi ima prvenstveno, odnosi se prema njoj kao glavni uzrok prema početkom, a božanska narav Kristova zajednička je i drugim osobama Trojstva. To znači da vrhovna instancija moralnog reda i vrhovna ili arhitektonska ideja moralke kao znanosti može biti samo Bog koliko je u božanskoj naravi jedan. To je »altissimam causam«. Svoditi na nj zaključke u moralici znači tretirati moralu kao znanost.


Na to sam također odgovorio u BS na str. 62—65 te u DP str. 167, i drugdje. Crkveno Učiteljstvo izrazuje se ovako: »Norma obiectiva moralitatis est lex aeterna et lex naturalis necnon leges positivae aeternae legi consonae; norma subjectiva moralitatis est conscientia« (Denz Indx syst. K le). Vječni zakon je
kao Božja namisao koja odražava Božju narav. On se zrcali u čovječjem razumu, u naravnom moralnom zakonu, koji odražava čovječju narav i njene strukturne odnose (I—I, 71,6: 19,4). I nadnaravni red u čovjeku ima svoje zakone, zato će norma moralnosti za kršćanina biti u zahtjevima i tih zakona nadnaravnog reda, koji predstavljaju nadnaravni ili objavljeni moral.

Tako se izrazio i Pijo XII. Krist užimajući ljudsku narav potvrdio je njeno dostojanstvo kao temelj i pravilo moralnoga reda (br. 6303, u izdanju Savignat-Utz-Groner). Konkretno, lako i sigurno može se kršćanski moralni zakon naći u zako nu Stvoriteljevu usadenu u srcu svakog čovjeka, i u Objavi (br. 1799). Otkupitelj je povjero i taj naravni zakon i taj objavljeni zakon Crkvi, da o njima propovijeda, da ih razjašnjuje i predaje potomstvu bez pogreške i preinake. Božji um odražuje Božju narav, ljudski razum odražava ljudsku narav kao odsjev ili iskrca, neko sudionisvo u savršenstvu božanske naravi. Zato Pijo XII govoriti: »Osnovne obaveze moralnог zakona temelje se na bitnosti, na naravi čovječjoj i na njenim bitnim odnosima, te vrijede posvuda gdje se nađe čovjek« (isti mj.).

A nadnaravni moral i njegove obaveze? »Osnovne obaveze kršćanskog zakona, koliko one prelaze obaveze naravneg zakona, temelje se na bitnosti nadnaravnog reda ustanovljena od božanskog Otkupitelja«. To su odnosi čovjeka prema Bogu, bližnjemu, tisti i drugi. Koji je cilj moralke? Pijo XII odgovarati: »Da odredi svjesni, unutarnji i vanjski stav čovjekov prema osnovnim obavezama koje proizlaze iz bitnih odnosa ljudske naravi prema Bogu i religiji« (br. 5420). Norma moralnosti naravneg reda je struktura naravi, norma moralnosti nadnaravnog reda je struktura nadnaravi koliko prelazi narav, ali narav je ona instanca na koju se treba obrazirati kao na kriterij prosuđivanja što je dobro, što zlo.

Isto tako i vrhovni princip naravnog i nadnaravnog morala možemo formulirati zajedno. To je princip: »Bonum est faciendum — malum vi tandum«, »Bonum« i naravno i nad naravno, što odgovara naravnim i nadnaravnim vrednotama. Kao što ništa nije izvjesno nego per reduc tionem na najviši princip spekula tivnog reda, tako se sve istine mor alnog reda moraju svesti na naj viši princip moralnog reda da dobiju svoju čvrstoću, svoje svjetlo, svoje opravdanje (I—II 94,2). Reducirati moral na najviši pojam ili označiti mu najvišu normu ili naći moralci vrhovnu, arhitektonsku ideju — svede se na jedno.


Potpuno je očito da se dva reda spoznaje i dva reda vrednota razlikuju po svom izvoru i po svom objektu, ali razlikovati ne znači cijepati, jer je jedan Bog vrhovni izvor naravi i nadnaravi. Između tih redu va nema kontradikcije. »Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oporet quod naturalis ratio subservit fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsoquitur cartitiae« (I P, 1,8 ad 2).

Norma naravnog i nadnaravnog morala osniva se na naravi jednog i drugog reda. Moralni red ima svoju objektivnu zakuonitost. Neovisno o tome što ljudi misle, neovisno o bi lo kojim prolaznim okolnostima, taj objektivni moralni red je posve muždan, općeobvezantan, i, konačno jednak za sve (II Vat. sabor u »Inter miraclica« br. 6; Ivan XXIII u MetM br. 205). A kako bi se moglo govoriti o moralci kao znanost biolo naravnog bilo nadnaravnog moralnog reda, kada ne bi opstojao taj objek tivni red, utemeljen na bitnostima ljudske i božanske naravi? Na mužnim vezama čovječje naravi s Bogom i bližnjim?

Možemo zajedno formulirati normu morala s naravnog i s nadnaravnog gledišta ne samo stoga što narav ne ruši narav, vjera ne ruši razum, teologija ne ruši filozofiju, nego i stoga što Sv. pismo naglašava da naravnom moralnom zakonu i objavljenom zakonu treba priznati istu važnost i obavezu (vidi tumače na Rim 2,14).

Uostalom, u Sv. pismu je formuliran vrhovni princip naravnog morala (Mt 7,12; Lk 6,31) s izričitom napomenom da se u tome nalazi sav Zakon i Proroci. Ta formulacija je neposredan izvod iz onog principa: Dobro treba činiti, zlo izbjegavati. Možemo dakle reći da je norma mo-
ralnosti Božji zakon koji nam je poznat bilo preko naravnog razuma, koji je kao otisak ili slika toga zakaona, bilo preko "aliqüalem revelationem superaditam" (I-II, 19,4 ad 3). Tako se izrazio i Pijo XII kad je rekao da obaveze kršćanskog zakona prelaze obaveze naravnog zakona, ali da se i one temelje na bitnosti, razumije se, nadnaravnog reda.

Jedan od podrijeđenih ciljeva Utjelovljenja bio je i taj da u Kristu vidimo uzor savršenstva, kreposti i milosti (III, I 2). Međutim, njegov život i djelovanje treba prosuđivati u svjetlu najviše, božanske norme jednog Boga, u jedinstvu božanske naravi. Krist je došao da izvrši povjeru službu (Lv 18,9), da izvrši naredbu (Heb 10,9), misiju života na zemlji (Lv 4,34), ali i on je morao svoju volju upriličiti višoj instanciji (Lv 4,34), i ta viša instanca je ona vrhovna instanca, kojoj će sve biti podložno, kojoj će se podložiti i Krist "da bude Bog sve u svemu" (1 Kor 15,28). To znači da su uzvišena djela Kristova izvršena u granicama vremena i prostora, zato što njegov boravak na zemlji moramo svoditi na viši pojam, višu arhitektonsku ideju po kojoj ćemo da djela prosuđivati.


Na ovaj upit odgovorio sam u BS g. 1964. u vezi obnove moralke; u BS 1966. na str. 210, 216 itd. U dekretu «Optatam totius» br. 16 polazi se od »scientifica expositionis«, a što se tiče ostalih uvjeta, ti terete sva potmija ili sistem obrađivanja moralke. Pitanje je o »scientifica exposišio«. Sigurno je da Sabor ne ruši prošlost, nego da se na nju nadovezuje. Ne zabacuje spekulativnu metodu, nego se postavlja na čelo kao učitelja sv. Tomu, što vrijedi za dogmatiku i za moraliku. Sabor govoriti o usavršavanju moralke, a ne o suprotstavljanju tradicionalnoj. Ako moraliku želimo razlikovati od kregmatike i spekulativnoj od biblijske, doživljaju od znanstvene i sl., ona tri ostala uvjeta posve će se lako nadovezati na tradicionalnu teocentričnu moralku kao znanost, a neće joj se suprotstavljati, kao da je moralika kroz stoljeća hodala extra viam (vidi L. OSSER. ROM. 1964. od 12. VII, br. 159). Krist o-staje uvijek kao podređena norma, kao središte kršćanskog života, kao put k blaženstvu, u smislu onoga »Bog sve u svemu«.


Na ovo sam odgovorio u BS 1964. str. 63, u DP str. 173 i gore pod br. 5. Davno je Gracijan ustvrdio da se verni naravni zakon nalaze u Sv. pismu, a očito je da se u Sv. pismu nalaze mnogi propisi »supra naturem« (I-II, 94,4 ad 1), povisio najvišeg principa moralnog reda. Što Sv. pismo donosi naravnom moralu? Popunja, tumači, određuje što je neodređeno i sl, ali ga ne ističe (ist. mj 5 ad 1).

Za svaki dijalog traži se zajednička platforma, zajednički jezik. Veći dio čovječanstva ne priznaje Sv. pismo. Dijalog je moguće samo na baži objektivnog reda morala (I P 1,8; CG, I 9), na baži filozofsko-znanstvene metode pozivom na naravni moralni zakon. Tako se i s muslimanima može dijalogizirati stoga što cijene moralni red i štiju Boga (u deklaraciji Nostra aetate, br. 3).


Priznajemo, dakle, Kristu prevažnu i najizlavniju ulogu u poslu spasenja, ali izolirano uzeti, on ne može biti auktoričitivni, naiviši kriterij, ni zadnji forum u spasanju, u blaženstvu čovječjem nego u zajednici božanske naravi s ostalim osobama
Trostva, jer je općenito pravilo da quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitate (III, 59,6). Zato recimo: »Solius Dei est sui participatio animalor um beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, inquantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est« (III P. 2 ad 2).

Glavno je, dakle, uvijek Kristovu ulogu shvaćati ovisno o primljenoj vlasti od Boga, a moralku ne suprotstavljati teocentričnoj ni tradicionalnoj, o čemu sam pisao u BS 1964., str. 58—59., i iznio protivne tvrdnje nekih u DP str. 168—169.

9) Mora li i kršćanska moralka započeti s pitanjem zadnjeg čovječeg cilja? Jer je dovoljno zato negdje govoriti o zadnjem cilju ili to pitanje treba postaviti na čelo moralke? (Vidi DP str. 185 po cc).

Kako se ima shvatiti sveobuhvatni i potpuno zadnji cilj tj. slava Božja i podređeni zadnji cilj spomenuto sam u kat. Moralka, I, br. 14. Na upit odgovorio sam u BS 1964., str. 68 i DP str. 165 i drugdje za svakog čovjeka, pa i za kršćanina, vrijedi istina da bez spoznaje zadnjeg cilja života nema težnje, nema svršetka, nema mira ni smisla djelovanja (I—II, 1,4). Nije dovoljno negdje spomenuti to pitanje, nego neektikata traži da se od toga počne kao od »primum in intentione et ultimum in executione«. Time moralka prvo svoju solidnu odlaznu i dolaznu točku, po kojoj se sve prosuđuje. To je zahtjev strukture ljudske duše.

10) Ima li temelja da se govor o nekoj »novoj moralci«? Ne opaži li se opća orijentacija prema kristocentričnoj moralci? Vidi DP str. 195.

Na pitanje sam odgovorio s više strane u BS 1966., str. 208 i drugdje. Što Pape shvaćaju pod izrazom »nova moralka« označio sam na str. 214, označio i smjernice za obnovu moralke na str. 215 i dalje. Nikakva zamjera da se ostvaruje orijentacija prema doživljajnoj, krišmatičnoj, biblijskoj kristocentričnoj moralci u podređenosti teocentričkoj, ali uvijek stojim na stanovisu da se moralka kao znanost u filozofskom smislu, dakle kao znanost koja svoji zaključke na najviši pojam, traži najviše opravdanje, prosuđuje

dobro i zlo po najvišem kriteriju, rukovodi nas k najvišem cilju itd. može jedino sistematizirati u vidu vrhovništva jednakosti božanskih osoba u božanskoj naravi. Ta božanska narav imala je u sebi ujedinjenu u jedinstvu osobe ljudskog narava, ona je instrumentum ad unitatem hypothesis pethrina, ali ta je ljudska narav tako ujedinjena da su njene vlastitosti ostale u ljudskoj specifičnosti (III P, 2, 1 ad 3), na liniji stvorenja. Uzeta pak u cjelini ili u cjelovito shvaćenom Kristu, njeno vrhovništvo dolazi od božanske narave, neovisno od toga da li netko prescindira od toga ili ne.

11) Da li kljeričke osobe i današnja morala davanje svoje spise na crkvene cenzure? Ovaj se upit postavlja u vezi DP str. 186, gdje se poziva na štamparske greške i na dužnosti stručnjaka.


Sto se tiče mojih spisa o kristocentričnoj moralci, navedenih u BS 1964., str. 71. u noti, mogu reći da su prošli sve pregledne te da su ih stručnjaci odobrili za tisak bez zamjera.

Štamparskih grešaka ima posvuda, pa i u DP. To je neka posljedica na pošast. Ima ih čak i u izdanjima II Var. sabora, npr. u izdanju Dehoniana na str. 323, i drugdje, i to u trećem izdanju. Možda brzina i oporećenost izdavačke djelatnosti dovodi do površnosti tiskara.

Da završim. O ovim pitanjima ne želim više raspravljati, jer sam dovoljno očitovalo svoje misljenje u navedenim člancima. Način tretiranja u DP nije lako dovesti u vezu s pojmom dijaloga, čak ni sa stručnom polemikom, još manje s akademskim načinom raspravljanja. A da i ne govorim kako je onakav postupak teško spojiti s pozivom jednog savjetnika u moralnim pitanjima i s dužnosću kršćanske ljubavi.

Dr J. Kuničić