

MORAL PREMA FILOZOFIJI I RELIGIJI

Radi se o nekom osmišljavanju moralnog fenomena. Može li mu se naći neka naučno-znanstvena podloga? Uokviriti ga u religiozne kategorije, a da ne pretrpi ništa od svoje unutrašnje vrijednosti? I kršćanski pojam morala postaje predmetom kritičnog preispitivanja. Može li se smanjiti antagonizam između ključnih moralnih vrednota: zakona i ljubavi? Ekstrinsecizma i interiorizma?

Prije svega, može se postaviti pitanje o stanovištu prema samom fenomenu ili činjenici moralne datosti. Moral egzistira. Jean Lacroix će reći da se moralni fenomen u čovjeku ispoljuje u trajnim konfliktima. Jer čovjek nije dogotovljen. On se trajno stvara i dogotavljuje. U tom poslu viša sfera u čovjeku nastoji nadilaziti onu nižu. Čovjek je pozvan da sam sebe prijede, nadide. Konflikti nastaju npr. time što čovjek goji uzvišene nakane, ali konstatira da se one ne ispunjavaju. To ga baca u neku neravnotežu. Gubitak ravnoteže svojstven je biću podložnom moralu. Kada će doista ta viša sfera potpuno umiriti konflikte zbog zahtjeva niže sfere? Kada će se u svijetu ostvariti na djelu zahtjevi viših vrednota?

Lacroix ide dalje. Na polju morala nalaze se velike disonance. Moralna drama opaža se na dnu čovječje nakane i čovječjeg djelovanja. U taj labirint nije moguće ući. Ima neizlječivih, skandaloznih pojava zla. Pokušati ući u taj misterij? Niti možeš niti smiješ. Smrt izgleda kao uništenje svakog plana, osujećivanje svake nakane, svakog rasta i afirmacije ljudske osobe.

Ali moralni fenomen je činjenica. U to ne sumnja nitko. Čovjek ga nalazi. Prima ga od čovječanstva. Zato se svaki pojedinac mora osjećati obvezanim na vjernost prema njemu. Prenosi se nasljedstvom, obrazovanjem, kulturom. Pojedinac je dijete povijesti. Čovjek je u sebi historijsko-moralno biće. Kada se u čovjeku probudi razum, on poslušom primi prošlost. Mrtvi upravljaju živima. Na taj način pojedinac odgovara povijesnom pozivu. Ispunja povijest. Moralno osmišljavanje kao da čovjeka dovršava, upotpunjuje.

Kada rečem da se u činjenicu moralnog fenomena ne sumnja, ne znači da svi tu činjenicu smatraju objektivnom. Neki svoje sav problem na subjekt. Ipak, ako moralni fenomen promatramo i s te ograničene perspektive, on traži formulaciju nekih moralnih normi. I u tome se svi slažu, barem općenito. Analizirajući te norme kako ih iznose razni govornici u ovom dijelu, dobiva se dojam da se kantizam trajno pojavljuje u raznim metamorfozama. Sjetimo se raznih formulacija kategoričkog imperativa: »Postupaj po takvoj maksimi da možeš htjeti da ona postane općim zakonom«, ili: »Tako postupaj da nijedan čovjek, ni u tebi ni u drugomu, ne bude tretiran kao puklo sredstvo, nego kao cilj«, ili: »Tako radi da odluka tvoje volje može postati općim zakonodavcem.«

U jednu riječ: nema nijednog sistema iznesenog na Tečaju, a da se ne svodi na koju od postojećih struja u etici. Čini se da čisto »znanstveno-deskriptivna« etika gubi pozicije. Sociološki pravac, još više pravac

autonomne etike, okupira prvo mjesto. Francis Jeanson je autonomiju doveo do vrhunca kad je rekao da se moralni problem sastoji u tome da se ubije Bog u nama, oko nas, posvuda, te taj izraz uopće izgubi smisao. Govornik je nastupio kao ateist, ali autonomiju morala zastupaju i drugi.

Napominjem da braniti autonomiju morala ne znači braniti anarhiju ili bezvlade. Naprotiv, svi se pozivaju na usklađivanje prava i dužnosti u intersubjektivnim odnosima. Autonomija etike uzima se prije svega u odnosu na transcendentnost, na Boga. Sinonim za autonomiju etike mogao bi biti ono što se naziva laička etika, naturalistička ili pozitivistička etika.

1. FILOZOFSKA FUNDIRANOST MORALKE

Pierre Trotignon direktno zahvaća u pitanje. Filozofija je kritička refleksija na moral u zbilji. Ta refleksija ne dopušta neke apstraktne norme moralnosti. Ona može jedino *kritički promatrati ponašanje* ljudi u objektivnom svijetu. Ni govora o pozivu na nešto ili nekoga u transcendentnosti, npr. na božanstvo ili na prirodni zakon. Osmišljavati moralnost pozivom na transcendentnost znači varati se i varati. Sve od čovjeka i na čovjeka kao vrhovnu instancu. U toj refleksiji je neka sloboda.

Međutim, egzistiraju i drugi. O tome treba voditi računa. Odnos jednog prema drugomu sačinjava intersubjektivni svijet. On je pun kontradikcija, nekih sukoba, nasilja. Moram gledati na zahtjeve socijalnog i političkog života. Da drugog čovjeka ne pretvorim u sredstvo. Ničiji život ne smije biti ugrožen.

Što to znači? Ja se nalazim i živim u svojim djelima ili činima. Talko i drugi. Ja reflektiram na ovu činjenicu, naime: socijalno-politički obziri i zakoni tište me da ne činim nikomu nasilja. Tako se u meni formira etička svijest kao nostalgija za okovanom i izrugivanom, odbačenom slobodom. U zbilji, dakle, moja je svijest alijenirana, prevrnutu. Ja sam odbačen. Zakon me svladava. Zakon intersubjektivnih odnosa.

Kako ću se osloboditi? Pozvan sam da prosudim da li bi moj način postupanja mogao postati općevažeće pravilo djelovanja. Time se oslobađam. Ali oslobađam i druge. Sinonim za to jest: čini sve što smatraš da pobratimljuje ljude, što ih čini slobodnima. Kada postanu slobodni, postat će i razumni. Time smo došli i do moralne norme, ali ona nije drugo nego »interiorizirano nasilje« nastanjeno u meni u obliku bezbojnog moralnog pravila.

Zašto te moralne norme nazivam nasiljem? — pita Trotignon. Jer u zbilji, u objektivnom svijetu intersubjektivnih odnosa, iz kojih crpem podatke za neposredni moral, nalazim da je moral nemoralno organiziran, i to na vrlo sistematski način. Evo primjera. Naređeno je: ne laži! Zapo- vjedaeno je: goji iskrenost. Optužen si. Sudac ti sudi. On zna da ne ćeš iskreno odgovoriti, a ti ne govoriš iskreno jer bi sebe doveo u rizik. Znači da neiskreno misliš i ti i sudac. Ali sudac se upire o zakone, on je izvršitelj zakona, potrebnih u svrhu zaštite interesa dominantne klase. Time je rečeno da onaj neposredni moral nije drugo nego negacija razuma,

negacija etičkih vrednota, iluzija morala. Lukavština učitelja da učvrsti dominaciju u srcu svoga roba.

Zato je rečeno da se čovjek vraća u svoju nutrinu. Filozofska analiza reflektira i svodi tu ideju u svoju kompletnu zbilju. Uokviruje ideju u ono imanentno u čovjeku, u totalitet iskustva, u jedinstvo svijesti o sebi. U toj nutrini otkrivam univerzalni princip, i u tom principu otkrivam odgovornost za traženje moralne vrednote. Ne traži od moralke, u slučaju etike, da ti reče što moraš činiti, ne, nauči od nje samo to da slobodno prosuđuješ postupke drugih ljudi i da prema tome udesiš svoj način postupanja.



Jasno je da takvo fundiranje moralke ima različit značaj od filozofskog fundiranja moralke u klasičnom smislu. Ipak, neka sličnost s Kantovom transcendentnom kritikom moralnog reda opstoji. Barem utoliko što se moralni red svodi na subjektivni princip djelovanja. Moralni zakon proizlazi iz same volje. Suština moralne maksime odmjeruje se prema harmoniji intersubjektivnog postupanja.

U nas je u posljednje vrijeme (B. S. 1966, br. 1, str. 7—17) izišao članak o filozofskom fundiranju moralke. Bez sumnje, Leclercq je tu fundiranost pravilno izveo. Ipak, to su još sheme tradicionalne filozofije koja današnjem antimetafizički orijentiranom mentalitetu malo govori. Time nije rečeno da takva fundiranost nema pravog oslona. Naprotiv. Teško je naći shodnije najviše nazivnike na koje bi se oslonila teoretska moralna zgrada.

Moje je mišljenje da u sistemu Pierrea Trotignona ima mnogo elemenata za dijaloziranje. Obzir prema intersubjektivnim odnosima valjano fundira moralno valoriziranje. To je potpuno u skladu s kršćanskom moralom. Pitanje nastaje da li valorizacija iz intersubjektivnih odnosa može predstavljati najdublji temelj i najviši nazivnik za konačnu fundiranost moralke. O tome sam raspravljao u prošlom članku.* Socijalna dimenzija podložna je (za kršćanina) vjerom obasjanom razumu. Takva je instanca viša, obuhvatnija, odlučujuća.

Ponavljam: dijalog je moguć. Nije li isti Trotignon karakterizirao slobodu u zbilji kao moralnu ispravnost, harmoniju s drugim ljudima? Nije li poštovanje čovjeka dosta jasno naglašeno? Da se čovjek nikada ne smije pretvoriti u sredstvo?

Možda bi katolički moralist štošta Trotignonu primijetio. On je npr. ustvrdio da nas poziv na transcendentnost pretvara u varaoce. Međutim, ne poziva li se i on na prirodnu socijalnu strukturu u kojoj neki čini neminovno dehumaniziraju (perverznosti, kriminal, izdajstvo naroda itd.)? Tu je neki dijalog otvoren. Ako poziv na transcendentnost vara, tada vara i njegov sistem, jer u društvenoj čovječjoj naravi nalazi se neovisno o našem promatranju veliki prostor za čine koji humaniziraju, dotično dehumaniziraju čovjeka.

* *Moral i ljudsko društvo*, »Crkva u svijetu«, br. 5/1967, str. 14—26.

Da se shvate neki paradoksalni izrazi govornikovi, treba se postaviti u njegovu optiku. Za njega je skrivena bitnost ljudskog života u nasilju (str. 98); pravila morala su za njega opresivno nasilje (str. 98). Ti i slični sudovi izrečeni su u idejnoj napeposti. Smisao tih izraza nije onaj uobičajeni, nego je to smisao samo iz jednog ugla. Razumljivo da se time gubi pogled u cjelinu, sintetički pogled. Bez sumnje, svaki zakon, koliko je on nametanje izvana moga načina postupanja kao da je meni neko nasilje, ali to nije napadaj razbojnika ili nekog silnika, to je izvanjska regulacija mog postupanja, a na meni je da tu izvanjsku ingerenciju za moje dobro ja doista *pretvorim u spontanu opciju*, u moj životni izbor za harmoniju društva i moju pravilnu afirmaciju.

I dijalog je moguć s drugih gledišta. Trotignon niječe filozofiji normativan karakter. A zar on isti ne dolazi do zaključka da je svaki pojedinac, oslobođen, pozvan da svoje refleksije pretvori u normativne kategorije? Alko to nije opstanak općevažećih moralnih norma u smislu poziva na transcendentnog Boga (MetM br. 205 sl), ipak je poziv na latentni prirodni zakon u društvenoj naravi čovjeka, na potrebu da se čuva društveni život, da se poštuje dostojanstvo čovjeka itd.

Za razumijevanje raznih sudova Trotignona i drugih govornika moram istaknuti jednu očiglednu činjenicu. U mnogih pisaca nalazimo načelni zazor od filozofskog i metafizičkog produbljivanja problema. Oni se zaustavljaju na nekoj perifernoj osobini, na sekundarnom fenomenu i stvaraju općenit sud. Periferiju bacaju u centar, centar na periferiju. Očito da nastaje poremećaj. Da cjelina trpi. Da sudovi formirani na takvim pozicijama ne mogu biti nego paradoksalni. Ali takav postupak nije na čast filozofiji koja je uvijek bila zainteresirana za ono što je prvo, bitno, općevažeće, najglavnije, o čemu ovise sva druga pridijevanja, itd. Alko se pak zaustavimo u deskriptivi, na empirizmu ili fenomenu, ne zaslužujemo u pravom smislu niti naziv filozofa.

2. MORAL I RELIGIJA

Odnos morala i religije bio je predmetom više-manje svih učesnika ovog kongresa. Ipak, u ovom dijelu nalazimo izravno ulaženje u ispitivanje tih odnosa. Svakaako je najinteresantniji nastup ateista Francisa Jeanson. Doista, uvjerljiv primjer kako se ateist može posve slobodno izražavati u krugu kršćana. Pluralističko uređenje današnjeg društva očekuje da se svačija riječ sasluša, i da se traže spojne točke.

Ima li tih spojnih točaka između ateista i kršćanina? I drugi su govornici ateisti, barem neki, ali Jeanson nastupa kao takav, u svojstvu ateista, ateista socijalističkog smjera. Evo njegovih glavnih ideja.

Govoriti o odnosu morala i religije znači priznavati Boga. Jeanson niječe Boga, religiju i svaki heteronomni moral. Uopće je nemoguće govoriti o objektivnoj uvjetovanosti morala. Sve je u svijetu relativno. Zadatak je čovjekov da izbaci Boga iz sebe i iz svijeta. To je najglavniji moralni zadatak. Ali moram stvoriti neke odnose s drugim ljudima? Da, i moram

naći čovjeka u čovjeku. Humanizirati sve svoje odnose s drugim čovjekom. Time će se humanizirati i preobraziti svijet. Bog poziva na neki već opstojeći moral. *Moral se stvara svaki dan i svaki čas* kada čovjek može doista reći drugom čovjeku: ljubim te — a da taj izraz ili ta deklaracija ne bude ironija. Poziv na heterogeni moral je priznanje da je svaki moral alijenacija.

Opstoji li u ovakvim uvjetima uopće još mogućnost nekog dijaloga s kršćanima? Opstoji. Dijalog se može kretati konkretno oko obnove svijeta, oko rada kao sredstva te obnove. Čovjeku je dostatan čovjek. Kako kršćani mogu govoriti o ljubavi prema Bogu, a nijesu ostvarili ljubav prema čovjeku? Prije treba ostvariti ljubav prema čovjeku da se može govoriti o ljubavi prema Bogu. Međutim, Jeanson osobno uopće odnos prema Bogu odbacuje, ali kršćanima upućuje tu zamjerku.



Na početku spominjem da i u ovom dijelu ima paradoksalnih sudova, nastalih na centriranju pažnje na jednu perifernu točku. Na taj način naglašuje se sporedno i to se karikira. Reći npr. da je Krist u mukama bio odijeljen od Božanstva (str. 116), ili da je buntovnik najmoralniji čovjek (str. 111), ili da je svaka teodiceja amoralna (ist. mj.) itd., ocjenjuje se kao pretjerano, nelogično, ali kult fenomena, zazor od metafizike kao da čovjeka sklanjaju na to da se na taj način idejno »iživi«, kompenzira dubinu jalkošću izraza, makar štetovala bitna istina.

Iz širokog područja problematike o odnosu između morala i religije tangirana su samo neka pitanja. Dok je Jeanson uopće odbacio svaki poziv na religiju, Lacroix postupa agnostički. Opstoje nerješivi problemi na području morala. Vjernici i nevjernici u jednakoj su situaciji. Religija ne dolazi kao neko nadodano, metafizičko tumačenje izvana. Niti religija može protumačiti što je neprotumačivo. Ipak, iako antifideist i racionalist, Lacroix priznaje da ga kršćanstvo zadovoljava. Kršćanstvo se nalazi na dnu egzistencije, ono posjeduje elementarne pozicije duha. Odabrali misterij kršćanskog Boga znači odreći se apsurdna i nadati se preporodu pojedinaca i čovječanstva. Religija pruža životu puninu, iako ne uklanja poteškoće ni neizvjesnosti.

Doista, za razumijevanje odnosa između morala i religije čovjek nailazi na velike poteškoće. Nije lako pozvati se na zbiljski život kršćanina, na život svakidašnjice. Religija ostaje u zraku, a život kršćanina u društvu, u svakidašnjem životu je rijetko uzoran. Zaključak je ovaj: postoji samo jedan moral, onaj ljudski, moral čovječanstva. Religiji se priznaje da umosi u taj moral onu unutarnju dimenziju kao neki drugi smisao a da ga pri tome ništa ne modificira, niti mu bilo što nadodaje. Tako zaključuju protivnici religije.

Sve te refleksije o odnosu morala i religije uključuju mnoga temeljna pitanja. A na njih u raspravama o kojima govorimo nije dan odgovor. To nedovoljno postavljanje i preciziranje pitanja upadljiv je defekt svih ovih rasprava. Čini mi se da je uputno voditi računa o ovim istinama:

a) Da li analiza fenomena morala može biti provedena, a da se na kraju ne stigne do pojma Boga i ne zaključi na njegovu egzistenciju? O tom sam raspravio u *Kat. moralci*, 1964, sv. I, br. 45. Metafizički govoreći, fenomen morala nema dovoljna tumačenja osim prizivom na Boga. Ipak, osjećaj moralne obaveze može se naći u čovjeku, a da ovaj nema izričite spoznaje o Bogu kao zasebnom biću. To znači da nije isti radijus religije i morala (ist. mj. br. 44). Bilo pozivom na Boga, bilo bez tog poziva, nije moguće zamisliti moral bez nekih općenužnih, općeobvezatnih norma morala (MetM br. 205-211). A da se i ne govori kako osmišljavanje morala jedino u vidu budućnosti nema solidna temelja, jer i svaki pojedinac i svaki historijski moment društva u toku posjeduju svoju zakonitost, svoja prava i dužnosti, te očekuju rješavanje pitanja *ovdje i sada*, kao što su oni ovdje i sada egzistentni.

b) Prevažno je također istaknuti da nije uputno govoriti o ingerenciji Božjoj u fenomen morala kao da Bog dolazi posve izvana, rekao bi Trotignon (str. 100), da dolazi kao tuđin, a čovjek da ostaje u stanju potištenoga. To je varka. Moglo bi se, idući tim putem, reći da su sve čovječje misli i osjećaji izvana, jer su potaknute ili mobilizirane podražajima izvana. Moralni red je u nama. Svjesni smo slobode, da možemo izabrati dobro, ali da imamo sposobnost izabrati i zlo. Svaki čovjek u sebi osjeća obavezu da slijedi dobro, a izbjegava zlo. U nutрини svakog čovjeka krije se uvjerenje da mora opstojati nagraditelj dobra, kaznitelj zla. U toj istoj nutрини svakog čovjeka rađa se pojam Boga, potreba Beskonačnog. Time religija i moral počivaju u dnu čovječje nutrine. Njihov je korijen isti.

c) Odstupanje od ideala u praksi života ne može ugroziti odnose između religije i morala, jer članovi nijedne stranke, pokreta, sistema i sl. ne žive tako da u detalje ostvaruju ono »idealno«. Patološke pojave svakodnevnog života bacaju sjenu na sve, pa i na najljepše misli i naide. Ideali se ne prljaju nedosljednošću čovjeka ostvaritelja kao što se ni sunce ne prlja zemaljskim blatom. Tražiti pak otkrivanje misterija s lica fenomena zla posve je bespredmetno, jer u čovjeku nije samo to zastrto velom. Čovjek je neshvatljiv bez misterija. Poznata je ona Pascalova izreka u vezi s iskonskim grijehom, naime, da je nerazumljiviji čovjek bez istine o iskonskom grijehu negoli je sam iskonski grijeh nerazumljiv.

d) Nije uputno govoriti o nekoj suprotnosti između prirodnog morala i religioznog morala. Ako se dogodi koja suprotnost, ta ne nastaje kao logična posljedica ili zakonit izvod iz premisa, nego se može pojaviti samo kao sofizam. Prava religija i istinski ljudski moral idu zajedno, jer, rekonsmo, isti im je korijen: Bog. On je usadio u čovječje srce sposobnost da sam čovjek uvidi i stvara moralni red, jer je čovjek pozvan da stvara red u svojim činima tako da svaki taj čin bude usmjeren i u skladu s postizavanjem konačne sreće. Isti je Bog koji stavlja u pokret moralni svijet i koji

će nagraditi njegove opsluživatelje. Čovjek je redatelj svoje djelatnosti, on je kao neki tvorac reda u sebi i oko sebe. Odgovoran je za red u svijetu, u društvu. Sve to u ime religije i u ime morala. Ovaj aktivni, stvaralački, odgovorni odnos čovjekov prema moralu, čini se, nije dovoljno naglasio Lacroix, dapače, kao da je upao u tradicionalizam ili neki moralni historicizam. Zašto zaniijekati svakom i pojedinom čovjeku da ima svoju sposobnost, svoje imanentne snage da se snađe na životnoj pozornici kada mora nastupiti kao moralno biće? Zar nije istina da ima pojedinaca koji osjećaju moralni poziv i protiv onoga što su naučili, vidjeli, što im se nametalo? Prema tome, ne smijemo osiromašivati čovjeka pod krinkom da ga želimo spasiti i afirmirati.

e) Više puta je rečeno da je dijalog između nevjernika i vjernika moguć na području prakse. Obojica se mogu naći za istim stolom, rješavati iste probleme, recimo probleme humanizacije (nahraniti gladne, podizati pismenost, smanjivati kriminal i sl.). Pitanje je pak da li je moguće voditi iskren i uspješan dijalog između kršćana i nevjernika na teoretskom polju, u idejnom redu.

U *Svescima — kršćanskoj sadašnjosti*, sv. 4—5, str. 89, dr Ivo Stipičić prihvaća ruku za autentičan dijalog između kršćana i marksista. Istinito je što dr Stipičić tvrdi da kategorijalni sadržaj osnovnih termina kod kršćana i marksista nije isti. Vidjeli smo gore da npr. neki svrstavaju i prirodni zakon u sferu transcendentnih kategorija, kao nešto tuđe i nametnuto, temeljem alijenacije. U svim tim raspravama kao da je jednoglasno naglašeno da je dijalog moguć na praktičnom području, a da idejne pozicije mogu ostati svakomu svojstvene.

Ne zaboravimo da se za autentičan dijalog traži da partneri uče jedan od drugoga i usvajaju ono dobro što posjeduje drugi tako da iz dijaloga nitko ne izlazi onakvim kakav je u nj ušao (ist. mj., citat iz Garaudyja). Dogmatski karakter svojstven je religijama uopće, pa i kršćanstvu. Kršćanstvo ne iznosi svoju naučnu imovinu kao apsolutni vlasnik, ono je mandatar, ono čuva i dijeli od onoga što je primilo da čuva i dijeli. Znači da nikako nije dovoljno svrstati »dušu« i »nebo« u svijet transcendencije da se nađe tvrdo tlo za dijalog s marksistima, kao da bi i oni »uskakali« u tu sferu. To više ne bi bio marksizam nego nešto drugo. Tada bi se dijalog vodio između nepoznanaca, između tuđina.

S idejama se ne paktira. Tu nema kompromisa ni transakcije. Treba biti iskren i to otvoreno priznati. Bolje s otvorenih pozicija i različitih stanovišta tražiti spojne ideje, pozornicu za zajednički stvarni i efikasn nastup nego sanjati o nestvarnom i neostvarivom jedinstvu na području ideja ili osnovnih načela. Recimo još otvorenije: marksizam ne će odstupiti od davanja prvenstva materiji i materijalnim faktorima života, od dijalektičnog materijalizma, a ni kršćanstvo od prvenstva duha. Da će se u tim osnovnim i teško svedivim pozicijama moći naći neke dodirne točke na periferiji istih različitih stanovišta te da će se i u samim izrazima moći naći neka zajednička točka zbliženja, to je jasno, ali takvo zbliženje ostat će sporedno, svakako neefikasno da se realizira ili inkarnira na djelu.

Ilustriram misao primjerom navedenim u gornjem tekstu. Nikada kršćanstvo nije kao takvo reduciralo svoju religiju ili vjeru na spiritualizam niti je potpuno zanemarilo brigu za ovaj svijet. To dokazuju sve strane povijesti kršćanstva. Međutim, *pojedini* kršćani u *pojedinih* povijesnim momentima naglašavali su više sad jednu, sad drugu stranu. Time je povijesno razdoblje u kojemu je dominirao taj naglasak primilo obilježje recimo pretjeranog spiritualizma, ali to ne možemo reći o autentičnom kršćanstvu. Ono je znalo i za Oca na nebesima i za kruh naš svagdašnji, za nebo i za zemlju. Koja korist uzeti to periferno, prolazno stanje, taj prolazni naglasak, te po njemu stvarati općenite sudove, izricati osude i sl.? U stanovištima koja se odnose kao JEST - NIJE, ili: NIJE - JEST, tj. u kontradiktornim stavovima nije lako naći zajedničku točku. Može se reći da bi dijalog u cilju nekog idejnog kompromisa bio posve iluzoran i beskoristan.

A što o nesvjesnom dijalogu? Marksisti i kršćani nalaze se u istoj državi, u istom narodu, gradu, selu. Bez sumnje, oni rade na istom području, ako npr. poučavaju neuke, odvrćaju od nemorala, potiču da se vrše dužnosti prema društvu itd. Tim se zajedničkim radom automatski ostvaruje neka vrst dijaloga, sastaju se u zajedničkom pothvatu. Ne znači da će kršćanin i marksist obavljati istu službu s istom nakanom ili motivacijom, to će uvoditi njihovu intrasubjektivnu razliku, ali njihove će se djelatnosti sastajati i promicati zajedničko dobro.

Hoćemo li izvesti zaključak da je tada izričiti dijalog suvišan? To bi bilo neispravno. Svaki je neposredni i živi dijalog koristan. Koristan ne samo jer se partneri bolje upoznaju, nego stoga što svaki takav dijalog otupljuje oštrice različitih stanovišta i zbližuje samim nastupom žive riječi sa svim drugim popratnim faktorima koji nesvjesno zbližuju.

Mislim da se ove misli potpuno slažu s mislima Ivana XXIII. Očito je da marksizam sadrži suštinski oprečna poimanja prirode, podrijetla i svrhe svijeta i čovjeka od onih što ih posjeduje kršćanstvo. »Teoretska se formulacija, nakon što je konačno dana, više ne mijenja.« To znači da o osnovnim stavovima ne može biti kompromisa, iako uvijek ostaje neka korist dijaloga. Što se tiče gospodarskog, kulturnog i političkog poslovanja stvar je drukčija. Tu se događaju stalne promjene, i tu je dijalog moguć i može dovesti do stvarnih rezultata (PinT br. 159). Isti papa iskreno priznaje: »Katolici neka naročito paze da uvijek ostanu sebi dosljedni i da se ne upuštaju u popustljive nagodbe s kojih bi štetovala cjelovitost vjere ili ćudoređa« (ist. mj. br. 157; MetM br. 239). S jedne strane, dakle, naglašuju se svojstveni i različiti stavovi, s druge se potiče na dijalog na djelu, jer, konačno, u tim pokretima može se naći nešto dobro i prihvatljivo.

Jedan primjer sve to dovoljno ilustrira. Ilustrira nam da je dijalog o pozicijama »JEST-NIJE« neuspješan, ali s pozicija samo *različita* gledišta moguć je barem djelomično. Marksisti vjeri ne priznaju pozitivne vrijednosti te smatraju da će odumrijeti prirodnom smrću čim bude realizirano socijalističko društvo. Ipak, priznaju joj razne usluge čovječanstvu u pothvatu humaniziranja čovjeka. U toj humanizaciji može se naći

točka uspješna dijaloga, ali privremeno, jer će, kako marksisti tvrde, religije nestati odumiranjem.

Još jedna opaska. Gore sam rekao kako nastaju paradoksalni sudovi, sofizmi i neistinite tvrdnje, recimo, kada se uzima pojedinačni fenomen pa se univerzalizira. To su greške i protiv logike. U navedenom članku citiraju se riječi Kellnera o stavu kršćanstva prema nacionalizmu te se apelira na univerzalnost kršćanstva. Mislim da se u tom stavu nalazi podsvjesno identificiranje nacionalizma i patriotizma, a to je očevidno neispravno. Ako to nije misao Kellnerova, tada nije upužno tvrditi da se nacionalizam poistovećivao s kršćanstvom. Jer ne samo da nacionalizam može biti fenomen pojedinaca ili pojedinih država, nego, uz gornju razliku između nacionalizma i patriotizma, treba istaknuti i autentični pojam univerzalnosti kršćanstva. Univerzalnost kršćanstva sinonim je za njezinu univerzalnu misiju spasenja. Čini mi se pretjeranim reći da se kršćanstvo mora vratiti univerzalnosti; to bi značilo da je bilo izdalo tu univerzalnost. A to nije ispravno tvrditi, barem generaliziranjem.

Završit ću još jednom s naglaskom na to da pokoncilska literatura nekako voli univerzalne sudove i osude na račun prošlosti kršćanstva. Ne radi se samo o grešci prema logici, prema pravilima indukcije i dedukcije, nego je i neka vrst nepravde, etičkog defekta i etičke manje vrijednosti.

3. OPRAVDANJE SPECIFIČNOG KRŠĆANSKOG MORALA

Kako se kršćanstvo odražava u konkretnoj egzistenciji kršćanina? — pita Jean Lacroix (str. 112). Neki kršćani smatraju da je kršćanstvo kao superiorni moral, u koji ulazi religija da mu pruži nadopunsku snagu, da ispuni praznine koje ostavlja prirodni moral ili etika. Za neke opet kršćanstvo se prebacuje na eshaton, živi u nadnaravi, uronjeno u atmosferu grijeha i otkupljenja. Grijeh ne ostaje, ima sredstava da se oprost. I tako ljubav ulazi kao pokretna i ujedinjujuća snaga.

Lacroix zaključuje: »Može se i mora se razlikovati etički svijet od moralnog svijeta, svijet slobode od svijeta milosti, jer tu razliku nameće potreba provođenja analize. Ali u konkretnoj egzistenciji ta se dva svijeta prožimaju, i, premda to nije ostvareno, ta dva svijeta bi se u idealnoj fazi poistovetila. Kada se kršćanstvo odražava u moralnosti, ono kršćaninu objavljuje uvijek živi misterij: u jednom je kretu sve milost i sve sloboda« (str. 118).

Doista, razlikovati ne znači odijeliti ili suprotstavljati. Prirodni moralni zakon nalazi se u kršćanskom moralu, etika se nalazi u moralci (vidi J. K.: ZNANOST SPASENJA, 1967, sv. I, br. 3, 4, 5). Zato se u kršćanskom moralu osjećaju teškoće, neka tajna, ali je u isto vrijeme on »otvoren«, on ima kamo interpelirati, na koga se pozvati. Idejom opraštanja, otkupljenja, i u svjetlu eshatona, kršćanski moral postaje osmišljen, opravdan. Kršćanski moral mora blistati u ljudskom moralu, popunjati ga, uzdizati ga.

Koji je živi razlog te preobrazbe prirodnog morala od kršćanskog? »Jer je u njemu prisutan Krist, Bogočovjek« (str. 1117). Kršćanski moral je život pod Kristovim okom, još više: život u Kristu. Kristov pogled, glas, poziv. I kršćanski moral će biti odaziv ili odgovor tom Kristovu pozivu, angažiranje za nebesku i zemaljsku sreću u svim vrstama djelatnosti, u svakom svjesno-hotično-slobodnom činu. Nema tu cijepanja, jer sinteza je zakon svakog života pa i kršćanskog.

Kršćanstvo odabire misterij. Radije nego apsurd. Taj misterij rasvjetljuje. Danas kao i prije. Kršćanstvo nije prošlost, ono živi, ono je Krist. U susretu s Kristom oživljuje sve ono apstraktno, općenito i anonimno što se krije u općim normama morala. Pogledaj samo kako kršćanstvo zadovoljava težnju za životom i vječnošću! Alko ti smetaju zakoni kršćanskog morala, sjeti se da su svi ti zakoni koncentrirani u zakonu ljubavi, svete ljubavi.

Evangelje nikada ne nameće kršćaninu zapovijed izvana. Na dnu srca pravog kršćanina gdje boravi zakon preobražen ljubavlju nalazi se Duh. On učvršćuje to sjedište, jer ga ispunja svetom slobodom. Duboki princip kršćanske etike jest princip *učvršćenja slobode u obliku zakona kao zahtjeva i poziva ljubavi*. Jer, ne zaboravimo, kršćanstvo se ne može odreći svijesti slabosti ljudske naravi, njezina oštećenja. To znači da zakon dolazi kao ruka prijatelja koji te iz ljubavi želi voditi zakonom da ti pomogne, da te podigne. Zakon se mora promatrati u ozračju ljubavi.

I ljubav se može zapovjediti. Kako? U Starom zavjetu naslućuje se da čovjek nema pristupa u ono što je SVETO nego samo čistim srcem doista slobodnog čovjeka. U Novom zavjetu zakon je nekako utjelovljen u Mističnom Tijelu Kristovu. Ulazi se vjerom, hrani se ljubavlju prema Bogu i bližnjemu kao jedinstvenom snagom ili svjetlom u dva refleksa, a sve se podržava svetim ufanjem u Duhu. Što su u toj perspektivi zakoni? To su više »igre ljubavi«, poticaji, pozivi.

Ne može se kršćanska ljubav proći bez zakona, jer bez zakona kao direktive ili pravca sve je neizvjesno, neodređeno, nerealno. Kako će ljubav reformirati svijet alko se reformatorska djelatnost ne drži nekog reda? Kako će kršćanin osjetiti olakšanje boli i patnja, alko ne shvati da je grijeh zaslužio kaznu, ali da je tu kaznu ljubav Otkupiteljeva pretvorila u faktor novog života? Kršćanska ljubav preobražava svu djelatnost kršćanina, ali kršćanin ne može biti sin ljubavi ako nije sin posluha.

Pogrešno je zahtijevati da kršćanin PRIJE mora realizirati ljubav prema bližnjemu da se može pozivati na ljubav prema Bogu, kako to čini Jeanson (str. 124). Zašto? Jer te dvije ljubavi nijesu, ne smiju biti odijeljene vremenskim razmakom. One idu usporedo i podređeno. Idu zajedno i traže istodobno ostvarenje. Nema prve bez druge. Zahtjev je kršćanske ljubavi prema Bogu da se ta ljubav očituje, realizira u vidljivom obliku, u ljubavi prema bližnjemu, u brizi za pravdu i ljubav u svijetu. Narav i milost, ljubav prema Bogu i bližnjemu ujedinjene su u svakom činu kršćanina ukrašena milošću. I svaki čin usmjeren ili finaliziran svetom nakanom postaje bremenit za vječnost.

ZAKLJUČAK

Programatske su riječi Pija XII: »Opstoji samo jedan pravi moral — moralka, jedna prava religija, jer samo *jedna* je temeljna i supstancijalna istina: Bog; moral i religija u *jednoj* objavi: Kristu; *jedan* moral i religija sačuvan i naučavan bez pogreške i bez praznina: u Katoličkoj crkvi« (u izd. Utz-Groner, br. 1670).

Te riječi bilo je potrebno i više puta navesti. One su za katoličkog moralista mjerodavne. Jedan moral, da, ali specifično kršćanski moral posjeduje svoje opravdanje i svoje jedinstvo kao takav samo u krugu kršćana. To je razumljivo, jer Krista ne priznaju Bogom nego samo kršćani, a tko zaniječe Kristu božansku narav, zanijekao mu je i ulogu mjerila ili vrhovnog kriterija u moralnom vrednovanju. S tog razloga nije moguće dijalogizirati s nevjernicima s gledišta specifično kršćanskog morala, jer su oprečne perspektive. Kršćanski Krist nije samo prorok, ni nosilac najuzvišenijeg morala u praksi, ni samo mistik, ni predstavnik najvišeg oblika kreposti itd., on je Bog.

Kada kršćanin dijalogizira o etičkim problemima s nekršćanima, s marksistima, jasno je da se može pozivati samo na zasade prirodnog morala. Tu će razum igrati presudnu ulogu. Ako je istina da je Aristotelov sistem najčudesniji i najutjecajniji misleni sistem što ga je ikada jedan čovjek sastavio, ujedno filozofski i naučni sistem, kako piše Branislav Petronijević (vidi izd. NIKOMAHOVA ETIKA, Beograd 1958. str. VII), možemo se ponositi što je tradicionalna kršćanska etika asimilirala zasade čovječjeg razuma na etičkom polju prema formulaciji preuzetoj od Aristotela.

Uostalom, svi drugi etički sistemi pokazuju takve defekte da navedene riječi primaju i svoje povijesno odobrenje i opravdanje, jer je Aristotelova etika etika ljudske naravi i njezinih strukturalnih odnosa, zato i univerzalna, i trajna, i čvrsta.

Jordan Kuničić OP

PROBLEM BOGA DANAS

Pred nekoliko godina napisao je francuski zvezdoznanac P. Couderc: »Od sada je nemoguće odijeliti kozmologiju od kozmogonije« (P. Couderc, L'Univers, Paris 1955, str. 5), to jest nemoguće je odijeliti opisivanje svemira kakav jest (kozmozologiju) od opisivanja njegove povijesti (kozmozogonije). S njim se slažu i mnogi drugi naučenjaci. Stoga se, prema njima, više ne nalazimo u svemiru kakav je zamišljao npr. Aristotel, to jest u svemiru bez razvoja i starosti. Čak se danas može proračunati otprilike koliko je stara ne samo živa materija nego i