

Etika i religija, uvjerenje i ponašanje

Razmišljanja na marginama jedne knjige¹

Jasna ČURKOVIĆ-NIMAC, Željko TANJIĆ, Gordan ČRPIĆ, *Vjersko uvjerenje i moralno ponašanje. Teorijska rasprava i empirijska analiza o utjecaju religije na moral u hrvatskom društvu*, Zagreb, Hrvatsko katoličko sveučilište – Kršćanska sadašnjost, 2016, 269 str.

Stjepan Kušar

stjepan.kusar@gmail.com

Ova sadržajno i izgledom vrijedna i lijepa knjiga predstavlja nam se kao troplet triju tema: etike, religije i sociologije. Nakon što je dan sažet i supstancijalan pregled glavnih etičkih teorija koje su danas prisutne »na sceni«, ukratko se tematizira religija i njezine funkcije kao i njezin odnos s etikom, a u završnom dijelu doneseni su rezultati sociološkog istraživanja o tome utječe li religija i kako (tj. kršćansko vjersko uvjerenje) na moralno ponašanje u hrvatskom društvu. Po samoj svojoj impostaciji knjiga je interdisciplinarno sročena, uzorno dokumentirana i popraćena popisom literature koja uvodi zainteresiranog čitatelja u dublju prouku načelih i obrazloženih pitanja, hipoteza i odgovora, a tomu je dodan ne samo popis imena i pojmova nego i mali leksikon tehničkih termina koji se u knjizi javljaju. Time knjiga postaje također prikladno štivo za one koji su tek na početku svojeg studija društvenih znanosti te su svjesni da valja gledati preko njihova usko uzetog stručnog okvira i proširiti vidokrug prema etičkim i religioznim pitanjima i temama.

Ako bismo iz ovoga htjeli izvući temeljnu potku knjige, mogli bismo reći da joj je ona antropološka: u središtu joj je čovjek koji se individualno odlučuje i djeluje, ali u društvu i u spletu raznih uvjerenja – ovdje je uzeto u razmatranje njegovo religiozno kršćansko uvjerenje te se gleda gdje i kako ono utječe na mo-

¹ Ovo je prošireni i doradeni tekst izgovoren na predstavljanju knjige 12. prosinca 2016. u Zagrebu. Druga dva predstavljača, prof. dr. Ivan Rogić i prof. dr. Stjepan Baloban predstavili su knjigu pod sociologijskim, teologijskim i interdisciplinarnim vidikom.

ralno ponašanje (na osobnoj i društvenoj razini), odnosno ne utječe. Drugim riječima: kako ljudi slijede ili ne slijede svoje religiozno uvjerenje *in moralibus*.

Kad je riječ o religioznom uvjerenju, autori u uvodu jasno ističu da je riječ o kršćanstvu, u prvom redu u njegovoj katoličkoj inačici i to na tlu Republike Hrvatske. Autori, osim toga, također ističu da je njihovo osobno religiozno uvjerenje kršćansko te da ga ne kane kriti. Uz to oni ne samo afirmiraju nego i djelom pokazuju kako to ne određuje njihovu znanstvenu metodu niti dobivene rezultate. U interpretaciji pak rezultata njihovo se uvjerenje osjeća, ali im se ne može predbaciti da time falsificiraju rezultate. Naprotiv, jasno se sagledavaju okviri unutar kojih su oni »čitljivi« i razumljivi.

U ovome što slijedi ne kanimo ulaziti u diskusiju iznesenih prikaza, stavova i zaključaka. Naprotiv, oslanjajući se na ono što knjiga sadrži i daje na uvid pokušat ćemo izdvojiti neka pitanja koja se u njoj samo javljaju ili iz nje logički proizlaze te o njima razmisliti. Drugim riječima, knjigu uzimamo ne kao kraj i zaključak koji nešto bilancira (npr. raskorak između vjerskog uvjerenja i moralnog ponašanja građana Hrvatske), nego kao djelo koje upravo izaziva daljnje promišljanje u njoj postavljenih tema, pitanja i rezultata.

Pod tim ćemo vidikom izdvojiti tri smjera u koja nam knjiga upućuje pitanja i usmjeruje razmišljanja. Ima ih dakako više, ali nam se ova za tu priliku čine posebno važnima. Kao prvo, kako stoji s odnosom religije i etike: je li njihova veza nužna, tj. dana samom naravi stvari koje su u pitanju ili je pak povijesno nastala te što iz odgovora slijedi? Knjiga pokazuje, napose u prvom dijelu, da se etika kao filozofska refleksija na moralnu ili ćudorednu praksu ljudi dade misliti i kao odvojena od vjerskog uvjerenja i kao povezana s religioznim stilom života ljudi. Međutim, pokazuje se i granica etike i religije tamo gdje se postavlja pitanje krivnje i zla te oprostjenja i nade. Odatle se otvara prostor za drugi korak našeg razmišljanja koje sada zadire u samo središte kršćanskog vjerskog stava i ponašanja kad ih promišljamo ne u perspektivi faktično danog kršćanskog svijeta ili društva, odnosno njegovih relikata, nego u perspektivi evanđelja uzetog kao izvora i temelja kršćanske vjere i njezina etosa. Ovdje name našu pozornost – u skladu s tematikom knjige – zaokuplja pitanje odnosa pravednosti i ljubavi kao dviju temeljnih biblijskih (u našem slučaju u prvom redu novozavjetnih) kategorija u kojima valja promišljati život i djelovanje čovjeka kao pojedinca i kao člana ljudskog društva. Na to se nadovezuje treći korak: faktičan raskorak vjerskog uvjerenja i moralnog ponašanja u hrvatskih građana upućuje nas na problematiku prenošenja kršćanskog vrijednosnog sustava (prethodno bi trebalo razmisliti pod kojim se uvjetom u ovom kontekstu o nečem takvom kao »sustavu« uopće smije i može razložno govoriti).

Valja nam dakle razmotriti ovo troje: odnos religije i etike, odnos pravednosti i ljubavi te raskorak vjere i morala koji nam nameće pitanje o tradiranju kršćanskog etosa.

I.

Promotrimo najprije ukratko vezu etike i religije, morala i vjere. Izgleda nam samo po sebi razumljivim da ta veza postoji oduvijek i da je u naravi obiju strana to da su tijesno povezane te da je novovjekovno, i već ranije antičko-grčko, odvajanje obiju strana povijesnim razvitkom prouzročeno stanje. Ako je pak za vjerovati Karlu Jaspersu i njegovoj konstataciji tzv. aksijalnog ili osovinskog vremena kao i diskusiji koju je on naknadno u 70-im godinama prošlog stoljeća i kasnije izazvao,² stvari stoje drukčije. Osovinsko vrijeme smješta se sredinom prvog pretkršćanskog tisućljeća (oko 6. i 5. stoljeća pr. Kr.). Dubinski preobrazbeni duhovni procesi u svim velikim kulturama tog vremena – najvećim dijelom neovisni jedni o drugima – rezultirali su, prema Jaspersu, postupnim napuštanjem vodeće uloge mitskog mišljenja u korist sustavne refleksije o temeljnim uvjetima čovječe egzistencije u prirodi i povijesti. Te promjene vezane su uz povijesne osobe čija su nam imena poznata iz povijesno zajamčene predaje: u Kini Lao-ce i Konfucije, u Indiji Buda i nastanak budizma (koji je imao povratna djelovanja na njemu prethodnu religioznost vedske epohe), u Perziji Zoroaster (Zaratustra), u Palestini neki veliki i mali proroci (Izaija, Jeremija, Amos, Hošea i dr.), u Grčkoj tragičari i predsokratici (Heraklit, Pitagora i dr.) te kritika i promišljanje mita. Odjeci tih početnih promjena osjećaju se u susljednim stoljećima.

S obzirom na našu temu – religija i etika, moral i vjera (ne idemo za preciznim i obuhvatnim distinkcijama ta dva para pojmova) – promjena se daje karakterizirati kako slijedi: u predaksijalnom vremenu bitan religijski interes bio je u tome da si čovjek (uvijek mišljen u krilu svoje zajednice) priskrbi blagonaklonost bogova žrtvama i općenito strogom opservacijom obreda i religijskog kalendara te se tako izbjegnu kazne božanstava. Društva su doduše imala svoje moralne kodekse koji su regulirali ponašanje ljudi u njihovim uzajamnim i kolektivnim odnosima, ali ti kodeksi nisu bili religiozno sankcionirani, tj. nije postojala uska veza između religije i morala. U osovinskom se pak vremenu brzo i posvuda proširila ideja da si ljudi zaslužuju svoj zemaljski, i pogotovo onostrani, udes svojim ponašanjem (tj. moralnim postupanjem) ovdje na zemlji; npr. u hinduizmu i budizmu silom neosobnog principa koji regulira slijed reinkarnacija sve do konačnog izbavljenja ili »utrnuća«, a u židovstvu i u kasnijem kršćanstvu uz ideju osobnog Boga javlja se ideja uskrsnuća te ideja nagrade i kazne. Ne ulazeći u daljnja nužna razlikovanja i pojedinosti može se reći da su glavne točke diskontinuiteta predaksijalnog i aksijalnog vremena u sljedećem: veza religije i morala je bitna tako da su obje strane nerazdjeljivo povezane (što ne priječi da ih se može razlikovati); uz to ide proces diferencijacije i odvajanja

² Usp. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949. O naknadnoj diskusiji usp. Hans Joas, *Was ist Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel, 2014.

političke vlasti od one religiozne, što može ići sve do sukoba između njih kao u starozavjetnom Izraelu i u Judejskom kraljevstvu, te postupan prodor vjeronjavanja u jednoga Boga. – Ovdje se usredotočujemo samo na prvi spomenuti moment.

Tijesna, upravo bitna veza vjere i morala vidljiva je u povijesti kršćanstva, ali je snalazi stanoviti lom početkom novog vijeka. Modernitet koji počinje s novovjekovljem pokazuje – između ostalog također uslijed religijskih ratova – da za utemeljenje najprije prava, a onda i etike, ne samo da nije potrebno pozivati se na religiju, tj. na kršćanstvo i njegovo evanđelje, nego to nije ni poželjno stoga što u ime istog Boga i Isusa Krista kršćani ratuju jedni protiv drugih. Temelj zajedničkog života i ponašanja u društvu traži se drugdje: u čovječjem razumu koji je zajednički svima. Ponovo se otkriva prirodno (ili naravno) pravo, a etici nije potrebna religija – ili možda ipak jest, ali u specifičnom segmentu njezina sadržaja, naime u poimanju Boga i moralnih načela i normi kao Božjih zapovijedi, ako se ovima kani dati neki apsolutni temelj. Jer ovaj ne može biti dan u samom čovjeku koji nije apsolutan nego je sa svih strana uvjetovan (usp. Kantovu poziciju i Bog kao postulat čistog praktičnog uma). Dakako, ide i bez toga u utilitarizmu i konsekvencijalizmu. O svemu tome, kao i o mogućim suprotnim polazištima, pregled etičkih teorija u prvom dijelu knjige daje jasan informativan prikaz.

S druge pak strane gledano valja reći da religija ne ide bez morala: njihov povijesni spoj u aksijalnom vremenu za religiju ostaje neodrecivim. Ovdje vrijedi podsjetiti na to da su za religiju bitne tri odrednice: postojanje »utemeljiteljske pripovijesti« (u kršćanstvu: navještaj evanđelja – radosne vijesti – o Isusu koji je Krist), kult ili obredna praksa (u kršćanstvu: bogoslužje i razne bogoštovne prakse, npr. molitva) te praksa i način života ili etos (tj. etos kršćanske zajednice): po tome vjernici kao pojedinci i kao zajednica (Crkva) izražavaju i učvršćuju svoj novi identitet koji se temelji na prethodna dva momenta i koji društvenom okolišu daje na uvid novost tog »novog života«, njegovu društvenu i etičku razliku, kako o tome u samu zoru kršćanstva lijepo svjedoči *Pismo Diognetu*.

Vjera i moral, dakle, tvore u kršćanstvu cjelinu čije se komponente daju razlikovati, ali se ne smiju razdvajati.³ Do tog se uvida ne dolazi pukim uspoređivanjem svaki puta kontingentnih (slučajnih) sustava i učenja s obje strane. Nasuprot tomu, u sferu onog religioznog i u sferu onog etičkog valja ući ondje gdje se one »zgušnjaju« u svaki puta konkretnoj osobnoj situaciji, tj. u faktičnoj moralnoj odluci pojedinca i u njegovu faktičnom odnosu prema apsolutu (Bogu) koji ga se bezuvjetno tiče. U oba slučaja u igri je cijeli čovjek, a ne samo neka njegova osobna sposobnost (mišljenje, volja, osjećaj): cjelina svih njegovih sposobnosti ujedno – on sâm. Ne postoji neka sfera koja bi bila iznad etičke i

³ Usput: isto tako ne dolazi u obzir da se religija (prosvjetiteljski) svede na etiku ili na nekakvog privremenog »odgajatelja ljudskog roda« (G. E. Lessing) dok ovaj nije došao do svoje (prosvjetiteljske) pameti pa mu sada štaka više nisu potrebne da bi hodao...

religiozne sfere. Odatle slijedi da je moguće učiniti samo jedno: dati da jedna stupi pred drugu, da se susretne te se pritom odredi njihov uzajamni odnos. Riječ je o dvije motrilačke geste, nesvodive jedna na drugu: odnos religioznog i etičkog gleda se s religioznog i s etičkog žarišta čovječje egzistencije, ali uvijek u istaknutoj konkretnosti izvršenja etičkog i religioznog čina.

Gledajući s religioznog žarišta može se reći da ono religiozno ima ovu bitnu tendenciju i svrhu: svojim zrakama ne samo obasjati nego i prožeti sav život cijele osobe i time proizvesti temeljitu i obuhvatnu njezinu preobrazbu te je uvijek iznova pročišćavati i utvrđivati u njezinu sebedepredanju Bogu koji je na razne načine privlači i oslovljuje u dubini njezina bića. Živa religioznost hoće odjelotvoriti i držati djelatnim živ etos, »običaj-karakter«, te se predstavlja kao put; primjerice, u židovstvu je Zakon (Tora) put (Ps 25, 10; 27, 11), a i kršćanstvo se na početku predstavlja kao »put« kojim valja »ići«, a ne kao neki sustav nauka i postupanja (Dj 9, 2; 18, 25; 22, 4.14.22; usp. Iv 14, 4-6). Gledano pak s etičkog žarišta vidi se da čovjek u činu razlučivanja i odlučivanja postupa u svjetlu svojeg intimnog uviđanja ili svojevrsnog znanja o tome tko je on sâm zapravo, kako on treba biti te kao koji i kao što je on u svojoj jedinstvenoj i neponovljivoj stvarnosti mišljen; na tome on mjeri svoje faktično stanje. Pritom on apsolutnost ili bezuvjetno važenje svojih etičkih koordinata ne daje samom sebi nego ona proizlazi iz njegova susreta s apsolutnim. Bio taj apsolutni kriterij posredovan religioznom tradicijom, bio on probuđen u iskonskoj čovjekovoj savjesti, on uvijek mora biti takoreći pretopljen u istini čovjekova osobnog odnosa s Bogom, odnosa u kojem se ozbiljuje čovjekova osobna bit. Davanje je ovdje pokret koji ide iz religioznog žarišta, a primanje je uzvratni pokret koji ide od etičkog žarišta egzistencije.

Time nipošto ne afirmiramo moralnu heteronomiju (»zakon drugoga«) na račun moralne autonomije (subjekt je sebi zakon, »samozakonost«). U konkretnom religioznom odnosu ta alternativa ne postoji: sav smisao uzajamnosti odnosa Boga (apsoluta) i čovjeka upravo jest u tome da se Bog ne želi nametnuti ili prinuditi osobu da ga prihvati; on hoće biti *slobodno* prihvaćen. Bog daje nešto (u kršćanstvu: on daje samog sebe u Isusu Kristu) da to bude prihvaćeno i usvojeno (Zakon, Put-Istina-Život), ali *on ne daje* prihvaćanje i usvajanje – to nije njegovo djelo, to je autonoman čin čovjeka, iz temelja njegov vlastit i neiznudiv. U tome je teonomija ili »Božji zakon«; Bog ne traži recipročnost, nego on računa sa slobodnim odgovorom koji je izraz čovjekove najvlastitije slobode. Ulazeći u rizik odnosa Bog se objavljuje čovjeku i ujedno objavljuje čovjeka njemu samom u njegovim mogućnostima. U svjetlu teonomije čovjek dopijeva posvema k sebi jer je pri svojem stvariteljskom Iskonu. O tome na svoj način svjedoče završne stranice drugog i trećeg dijela knjige.

Na to rečeno dosljedno se nadovezuje nužnost promišljanja *granica* onog etičkog, granica koje se pokazuju u kontekstu iskustva krivnje i zla. Odatle se – gledano iz kršćanske perspektive – također otvara povezanost onog etičkog

s religioznim. Čini se da iskustvo krivnje i grijeha pokazuje granicu preko koje etički moment ne može ići jer se učinjeno djelo ne može učiniti neučinjenim niti se promašeni život može učiniti nepromašenim; etički moment izriče samo pravorijek o stanju stvari te da, poštujući načelo pravednosti, treba snositi posljedice, moralne, pravne i sve druge. Pa čak ako i onaj koji je opterećen svojom krivicom postane dionikom oprostjenja krivice od strane onoga o kojeg se ogriješio, time nije ukinuta zbiljnost skrivljenosti: ostaje faktum da se krivnja dogodila – ona ne može biti neučinjenom. To je stanje krajnje zaoštreno jer je moralni zahtjev bezuvjetno obvezatan, a čovjek se o njega nepovratno ogriješio. Čovjek je u svojoj samosvijesti kao podvostručen: jedno je da on faktično jest (tj. kriv), a drugo da on treba biti (pravedan). Ima li ovdje izlaza? Radikalnije pitano: kako je moguće da zao čovjek postane dobar? Kako zlo stablo može dati dobre plodove? Prema Kantu izlaz bi bio u vjeri uma i u nadi uma: koliko god sklonost zlu u čovjeku bila duboka, još je temeljnija i dublja u njemu raspoložенost za dobro; koliko god zlo bilo »radikalno«, čovjek je načelno i dalje otvoren za apel savjesti i za činidbu dobra. Etika se otvara prema religiji čija je svrha obnova čovjeka.

To nam valja konkretizirati u izričito kršćanskom kontekstu. Za etiku je počinjeno zlodjelo (krivnja, grijeh) čin slobode.⁴ Čak ako je nakon »zločina« uslijedila »kazna« i dana »zadovoljština«, pitanje: čemu se onaj koji je u krivici smije nadati, ostaje u etici bez odgovora. On se ne može pozvati na pravednost i u ime pravednosti zahtijevati oprostjenje; oprostjenje nije zahtjev pravednosti, nego je slobodan i ničim iznudiv dar.

Da bi se na ovo pitanje dobio odgovor, potrebno je krivca i njegovu krivicu, grešnika i njegov grijeh, zločinca i njegov zločin, smjestiti u polje obećanja novog života i pod znak nade da će mu novi život doista pasti u dio (pri čemu se – to treba jasno istaknuti – ne ukida etički i pravni slijed: zločin – kazna – zadovoljština). To krivac-grešnik-zločinac ne može sam sebi reći i dati, to mu (ako toga ima) treba biti izvana, od drugih, naviješteno, ponuđeno i dano. Tu se čovjekova etičnost otvara prema religiji – imamo u vidu kršćanski navještaj oprostjenja, pomirenja i novog života. Slušatelj navještaja pozvan je staviti sebe-grešnika i svoja zla djela pred Boga. Riječima psalma: »Tebi, samom tebi ja sam zgriješio i učinio što je zlo pred tobom« (Ps 51, 5-6). Čudoredno priznanje krivice postaje ispovijed grijeha. Čovjek-grešnik time napušta moralističku iluziju moralne svijesti koja ga optužuje i koja ga u grizodušju drži zarobljenim u prošlosti. Po ispovijedi grijeha pred Bogom on ulazi u ozračje obećanja preobrazbe »starog« u »novog« čovjeka: zaziv Bogu, s uključenim kajanjem, početak je novog odnosa s Bogom-oprosnikom i aktivirana je nada u novu budućnost.

⁴ Formalno i »kantovski« moglo bi se reći ovako: zlo djelo je zlo jer se u njemu objektivira izvrnutost odnosa maksime ili pravila djelovanja prema čudorednom zakonu ili kategoričkom imperativu (tj. oni nisu u skladu), npr. u njegovoj drugoj formulaciji: »Djeluj tako kao da maksima tvog djelovanja treba tvojom voljom postati opći prirodni zakon!«

S tim je povezana riječ ili gesta prema onome koji je povrijeđen: znak žaljenja i molba za oprostjenje. To je minimalan izraz zadovoljštine. Uz to, prema potrebi, ide i forenzička strana stvari u koju ovdje ne ulazimo...

Drugim riječima: religiozna vjera ne gleda u smjeru prošlosti i njezin problem nije početak zla i grijeha (moralist stavlja krivicu na teret slobode i njezinih čina u prošlosti), nego njihov kraj. Vjera po prorocima uključuje kraj grijeha i zla u svoju epopeju nadanja i u ekonomiju obećanja; s Isusom Kristom ona ga uključuje u navještaj o Ocu koji je već unaprijed izišao ususret svojoj izgubljenoj djeci; s pogledom na Isusa Krista apostol Pavao to izražava zakonom preobilja: »Gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost« (Rim 5, 20). Tu je temelj i razlog zašto je pogled vjere na povijesne događaje individualnog i kolektivnog života i pogled na ljude bitno dobrohotan: to je pogled nade za ljude i za njihovu povijest, usprkos svemu, »u nadi protiv svake nade« (Rim 4, 18).

Moralni se dakle prekršaj i izokretanje ćudorednog zakona kvalitativno mijenja i to time što čovjek u svojem priznanju grijeha napušta svoju (urođenu?, stečenu?) preuzetnost da bude apsolutnim gospodarem svojeg života te se odriče čak i želje za samodopadnom pravednošću. Puka moralna svijest ne zna za to, religiozna svijest – navezana na Boga – iskušava to i zna. Stoga je umjerno zaključiti ovaj dio našeg izlaganja navođenjem završnog odlomka drugog poglavlja naše knjige; ondje naime čitamo:

»integracija [...] ćudoredne slobode i njezinih rezultata u epopeju nadanja nema za pogled etike samo neku pobočnu, u najboljem slučaju motivirajuću funkciju. Integracija o kojoj je riječ sa svoje strane također utemeljuje etiku i stavlja je u njezinu slobodu. Ona naime oslobađa čovjeka i njegovo djelovanje od očekivanja da se sam mora pobrinuti za ćudoredno uspjeti život, usprkos bespuću i granicama onog etičkog« (str. 120).

Spomenuta integracija

»otvara mogućnost stvaranja novih početaka u 'starom svijetu' te s tim povezanu nadu u oprostjenje; ona također oslobađa čovjeka za to da se odvaži na etos 'veće pravednosti' koja nadilazi zahtjev ćudorednog zakona time što ga u ljubavi preobilno ispunjava. Pritom se otkriva kako je religiji bitno vlastito to da ona svoju etičku funkciju *samo* onda (i tako dugo) primjereno ispunja *ako* (i dok) nije jedino njome određena, tj. na nju svedena; religija je naime *više* od toga« (str. 120).

II.

Odnos religije i etike, prema kojem nas knjiga upućuje, dade se sagledati konkretnije ako uzmemo u razmatranje dvije temeljne sfere koje se prožimaju u čovječjoj egzistenciji i koje zadiru u samo središte religije i etike: riječ je o

pravednosti i o ljubavi. Nema ljudskog života bez njih, one su nosivi elementi također kršćanskog etosa.

Pravednost u redovitom slučaju znači društvenu praksu ili postupanje, poistovjećeno s institucijom suda, koje ima svoje okolnosti u kojima se obavlja, svoje komunikacijske kanale i svoj način argumentiranja. Ovdje, kao i u individualnom životu i u međuosobnim odnosima, u pitanju je ideal pravednosti koja se uglavnom poistovjećuje s distributivnom ili razdiobenom pravednošću: *suum cuique tribuere* – dati svakome što ga ide, što je njegovo. U sudbenoj praksi stvar je relativno jednostavna: slični se slučajevi obrađuju na sličan način; pred zakonom smo svi jednaki – imamo spoj pravednosti i jednakosti. Stvar je delikatnija kad je u pitanju nejednaka distribucija, kao npr. pri plaći, posjedu, autoritetu, odgovornosti, časti... Načelo jednakosti tu se primjenjuje proporcionalno, tj. ovisno o doprinosu koji dotični ljudi pridonose u društvu pazeći pritom – prema J. Rawlsu – da povećanju prednosti jedne strane odgovara umanjeno manjka ili slabosti na drugoj strani; maksimizirati minimalni dio kao postupak u kojem se, barem u teoriji, ozbiljuje distributivna pravednost u naše doba. U tome je formalizam pravednosti, kako na strani sudbene pravednosti tako i na strani pravične raspodjele prava i dobitka ili zarade, u korist svakog pojedinca u društvu. U oba slučaja načelo pravednosti zahtijeva odgovarajuću argumentaciju. Ukratko: pravednost argumentira i ide za tim da se činom odjelotvori.

Kako je s ljubavlju? Ljubav ne argumentira. Ona samim svojim postojanjem, svojom zbiljom, govori onome kome je darovana, kome se otvorila: »Kako je dobro što postojiš!« Ljubav je komparativ potvrđivanja egzistencije. Time ona izaziva uzdarje, a da s njime uopće ne računa. Ljubav nema računice.

»Ljubav je velikodušna, dobrostiva je ljubav, ne zavidi, ljubav se ne hvasta, ne nadima se; nije nepristojna, ne traži svoje, nije razdražljiva, ne pamti zlo; ne raduje se nepravdi, a raduje se istini; sve pokriva, sve vjeruje, svemu se nada, sve podnosi. Ljubav nikad ne prestaje« (1 Kor 13, 4-8).

To je poetika ljubavi, tj. opis toga kako ona jest i kako djeluje, što čini. Sad se razumije i to zašto joj nije potrebno argumentiranje – ona je sama iz sebe očita i razumljiva. Ona, kad čovjeka snađe, najprije izaziva čuđenje – i to ono koje nikad ne prestaje. A potom motivira na djelovanje.

Ipak dakle, koliko god pravednost i ljubav bile različite, jedno im je zajedničko: one su usmjerene na djelovanje, one se ispunjuju u djelu. A u djelu se otkriva dobro samo. Tu su na djelu dvije različite ekonomije, tj. zakonitosti koje skupa drže kuću čovječjeg opstanka: ekonomija ekvivalencije i ekonomija preobilja, tj. dara. Jedna dijeli jednako jednakima i razmjerno nejednakima idući za podizanjem i jačanjem najslabijih. Drugoj je vlastita ekonomija preobilnog darivanja bez računice. Je li moguć njihov spoj i u čemu se on sastoji?

Pitanje je na mjestu jer se u pravilu pravednost i ljubav, u inerciji našeg pozemljarskog egzistiranja, uglavnom uzimaju i doživljuju odvojeno. No izvorno

gledano one su spojene, kako se to lijepo daje razvidjeti u Novom zavjetu, u Govoru na gori kod Mateja, odnosno u Govoru u ravnici kod Luke. Obje su predstavljene kao nalog, zakon: zapovijed nove pravednosti i zapovijed nove ljubavi. »Kako želite da ljudi vama čine, tako činite i vi njima« (Lk 6, 31; Mt 7, 12) – to je zlatno pravilo postupanja, ekonomija ekvivalencije. »Ljubite svoje neprijatelje, dobro činite svojim mrziteljima...« (Lk 6, 27; Mt 5, 44) – to je nova zapovijed ljubavi po uzoru na držanje Boga koji se u svojem postupanju ne da uvjetovati ni dobrotom dobroga ni zloćom zloga (Mt 5, 45) nego je naprosto dobar, milosrdan, savršen.

Ovdje se spitićemo: kako je uopće moguće zapovijedati ljubav? Jest moguće i razložno samo pod jednom pretpostavkom: pod pretpostavkom ekonomije dara koja se očituje u stvaranju i u spasenju. Stvoriti znači dati da nešto bude (kozmos, priroda, čovjek...) i držati to u postojanju. Stvoriteljska je gesta u tome da Bog postavlja čovjeka sučelice sebi kao partnera kojemu je povjereno sve stvoreno; stvaranje je davanje i dar koji uključuje rizik odnosa... I to je »vrlo dobro«, kako svjedoči biblijska knjiga Postanka na kraju prvog poglavlja. Spas pak je poruka evanđelja o Božjem praštanju: tu se Bog čovjeku otkriva kao izvor čovjeku neslućenih i nepoznatih mogućnosti – upravo onako kako to pokazuje Matej u Govoru na gori. Čovjeku je omogućeno da čini Božja djela: Jer ti je dano, daj i ti! Jer ti je oprošteno, praštaj i ti! Jer si dionik ljubavi, posreduj da-lje također prema neprijateljima! Bog je čovjeku izvor neslućenih mogućnosti. Bog je u stanju prihvatiti i podnijeti naše ljudsko neprihvatanje i nepodnošenje nas samih, onih nama sličnih i njega samog kao Boga – i još nam pritom izići ususret i otvoriti nam prostor za nov iskorak prema njemu i prema drugima, nama sličnima.⁵

Po novoj zapovijedi ljubavi zlatno se pravilo spašava da ne postane trgovinom: *Do ut des*, dam ti da mi daš. Vrijedi obrnuto: Budući da si obdaren, daruj i ti dalje! Tako dar egzistencije i novog života po praštanju postaje izvorom obveze: ljubav rađa moral! Taj se moral ne iscrpljuje u logici ekvivalencije, jednakosti u pravednosti, nego – poštujući je – ide dalje i prelazi u logiku preobilja: Ondje gdje je zlo izobilovalo, još većma izobiluje nada; gdje se umnožio grijeh, još većma izobilova milost (Rim 5, 20). Pravednost nije ukinuta po ljubavi, nego postaje mjestom na kojem se ljubav udjelotvoruje u smjeru preobilja dara praštanja, milosrđa, prihvaćanja, velikodušnosti... Može se reći: pravednost je preobilno ispunjena.

Ljubav dakle ne suspendira pravednost, nego pravednost postaje nuždan medij ljubavi koja u svojem djelovanju preobilno ispunjuje pravednost. Budući

⁵ U mnogim psalmima i drugdje u Bibliji prisutni izljevi bijesa i želje za osvetom na račun neprijatelja izraz su uvjerenja da nepravda i zlo jesu to isto također pred Bogom i za Boga i ujedno apel da svijet bude bez toga – onako kako ga je Bog zamislio. To da si čovjek ne može stvari drukčije zamisliti negoli tako da se »iskorijene zlikovci« ni u čemu ne prejudicira Božje postupanje, kako je to dobro vidljivo u Kristovu primjeru. No Bog ne brani da mu čovjek slobodno izrazi što osjeća i što mu je na srcu – i poziva ga na drukčiji put!

da je ljubav nad-moralna, ona doduše nužno ulazi u sferu djelovanja i očituje se u djelima, ali u svojim djelima nadilazi mjeru pravednosti. Tako logika preobilja reaffirmira logiku ekvivalencije te na tragu zlatnog pravila ide preko nje sve do u ljubav prema neprijateljima.⁶ Spoj nove zapovijedi i zlatnog pravila sprječava da ljubav ne postane suspenzija etike i da zlatno pravilo ne postane trgovinom. Drugim riječima: budući da sam obdaren, ja dajem tako da ne zna ljevica što čini desnica, ne isključujući nikoga.

Odatle biva razvidnom zadaća filozofije i teologije – svake od njih s njezina vlastitog stajališta: pokazati da je i kako je nestabilna ravnoteža zapovijedi ljubavi i zlatnog pravila uspostavljena i održavana samo u konkretnom moralnom sudu u kojem osoba razlučuje vrijednosti i motive i u kojem se ona odlučuje za djelo. Ona se ozbiljuje u kontekstu svakodnevnog postupanja na međuosobnom planu, ali i na razini društva, u njegovim pravnim i političkim institucijama, na primjer implementacijom sućuti i velikodušnosti u sve kodove ponašanja, pa i u kontekstu kaznenog prava, a pogotovo društvene pravednosti. To je savršeno racionalna zadaća – jako teška i nikad do kraja izvediva, ali nužna ako nam je stalo do održanja i rasta čovječnosti čovjeka.⁷

U svemu izrečenome krije se presudno pitanje: gdje i kako iskusiti da je egzistencija dar? Ili drugim riječima i imajući u vidu raskorak između kršćanskog vjerskog uvjerenja i moralnog ponašanja: kako ide posredovanje kršćanskog vjerovanja, odnosno evanđelja tako da težeći k logici preobilja postane dušom djelovanja i ponašanja koje o njemu – evanđelju – svjedoči?

III.

O toj su temi napisane biblioteke knjiga; ovdje se kanim ograničiti samo na jedan vid te tematike: kojim kanalima teče komunikacija vrijednosti u našem ljudskom životu općenito (to bi onda trebalo vrijediti i za komunikaciju evanđelja kao baze novog stila života, odnosno kršćanskog etosa) i što bi se odatle moglo reći o spomenutom raskoraku?

Pravednost i ljubav glavni su i nosivi stupovi kršćanskog etosa. Taj pak nije nastao kao program koji se kani ostvariti u danom ljudskom društvu, nego je izrastao iz vjere u Isusa Krista i u Boga kojeg je on navijestio i poruku o kojem je sazeo u novo Božje ime: Otac. Kristov lik, postupanje, nauk i udes tvore jedinstveno žarište iz kojeg prosijava svjetlo kršćanskog etosa koji je u stanju u sebe integrirati probrani set vrijednosti ljudskih kultura i dati im novo usmjerenje i

⁶ Ljubav koja se očituje npr. u praštanju nepravde i nasilja ne stavlja izvan snage pravednu sankciju nedjela; o tome svjedoči npr. oproštenje Ivana Pavla II. svojem atentatoru, što međutim nije značilo i ne može značiti da ovaj ne treba izdržati pravednu dosudenu kaznu.

⁷ Ovaj drugi odlomak mnogo duguje dijalektici ljubavi i pravednosti razrađenoj u: Paul Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen, 1990.

smisao: u njihovu prakticanju na planu individualnog i kolektivnog života one *ujedno* postaju dijelom puta koji vodi čovjeka k Bogu, u onu čovjeku neizmislivu i apsolutnu budućnost koju samo Bog jamči i daje. Samim time kršćanski se etos ozbiljuje u polju napetosti između »već da« i »još ne«: čovjek (uzet kao pojedinac i u krilu zajednice ujedno) *već* je stavljen u novo stanje »djece Božje« (»sinovi u Sinu«, kako kaže sv. Hilarije; usp. Gal 4, 4-7!) koje se ima potvrđivati i utvrđivati u kršćanstvu kao stilu života; ali to *još nije* definitivno stanje, *još* smo na putu prema onom definitivnom koje je sažeto u sintagmi Božje vladavine ili »kraljevstva Božjeg«.

Kršćanski čovjek u svojem etosu i u toj napetosti u stanju je ispunjavati zapovijed ljubavi na polju pravednosti: iz preobilja Božjeg praštanja i dara on takoreći jednim pogledom uviđa ujedno da ne smije pasti ispod zahtjeva pravednosti i da je pozvan i da je u stanju ispuniti taj zahtjev preobilno – između ostalog npr. također u praštanju i u žrtvi za drugoga. Primjer ljudi poput Gandhija pokazuje da to pripada u polje realnih ljudskih mogućnosti koje nisu ograničene na kršćanski etos; a primjer kršćana poput Majke Terezije i brojnih drugih (u prošlosti i u sadašnjosti, a nadamo se i u budućnosti) potvrđuje valjanost i poželjnost tog etosa.

Ako je dakle svaki kršćanin pozvan na to i ako je to načelno u dohvatu svakog čovjeka – jer za svakog je čovjeka Bog izvor neslučenih mogućnosti – zašto postupanje u skladu s kršćanskim etosom pokazuje raskorake poput onih koje je detektiralo istraživanje u knjizi kojom se sada bavimo i koji su vidljivi također oku onoga koji nije društveni znanstvenik? Razloga ima mnogo, a ovdje i sada nije ni mjesto ni vrijeme da se njima bavimo. Želio bih im se ipak donekle približiti okolnim putem i u obliku radne hipoteze i to na tragu pitanja o tome kako se komunicira etos u društvu. Odatle se potom dadu izvesti daljnja pitanja o tome gdje su na djelu eventualne smetnje i zapreke u njegovu prenošenju.

A priori treba biti jasno da nema i neće biti kršćanskog etosa ako ne bude bilo kršćana, ne kao neke tradicijske skupine, nego kao onih kojima je Isus Krist i njegovo evanđelje u srcu i pred očima i to stoga jer valja piti iz samog izvora kršćanskog etosa, ako ga se želi držati živim i privlačnim.⁸

⁸ To se daje tematizirati također pod vidikom duhovnosti shvaćene kao nastojanja da se živi u skladu s izabranim vrijednostima onog ljudskog kao takvog (u kršćanstvu iskušano i razumljeno u svjetlu evanđelja); to se nastojanje ozbiljuje u svaki puta različitim kulturnim i društvenim okolnostima. – Ovo što u tekstu dalje slijedi treba dopuniti i produbiti promišljanjem krize kršćanstva koje je svoj institucionalni društveni i kulturni lik već davno našlo u Crkvi (»pocrkvenjeno« kršćanstvo, F.-X. Kaufmann). Ta kriza pogađa dosadašnji povijesni lik temeljnog kršćanskog konsenzusa kako se taj izražavao u svojoj crkvenoj formi. Raspada se naime monokulturalan lik Crkve koji je do sada stoljećima kulturološki omogućivao identifikaciju vjernika s evanđeljem na institucionalnoj i na osobnoj razini. Suočeni smo s presudnim pitanjem: kako je moguća identifikacija s evanđeljem u suvremenim društvenim i kulturnim uvjetima, u nas i drugdje u tzv. globaliziranom svijetu? [usp. Peter Hünermann, Dis-soziation der Kirche? Schwindende Möglichkeiten der Identifikation mit dem Evangelium, *Theologische Quartalschrift*, 190 (2010) 4, 291-303].

Ne ulazeći u složena i nužna komunikologijska pitanja – stvar u kojoj nemam nikakvih kompetencija – čini mi se da se daje za ovu priliku dostatno opisati splet uzajamno povezanih momenata kroz koje ide komunikacija etosa, odnosno komunikacija moralnih vrijednosti koje su bitne za osobni, međuosobni i društveni život čovjeka. Svi momenti koje kanimo opisati jednako su važni i neodrecivi; tek svi skupa omogućuju uspješno prenošenje ili predavanje etosa.

Kao prvo, tu je *jezik* kao diskurs koji opisuje te argumentirano i kritički obrazlaže etos i njegove izvore. Jezik se međutim ne ograničuje samo na manje ili više apstraktan diskurs koji ima cilj razumski otvoriti ono o čemu je riječ, nego se on služi također sredstvima slikovitog izražavanja, poezijom, pripovijedanjem i retoričkim figurama kako bi što cjelovitije prenio dani sadržaj. Sve je to obilato na djelu u katehezi, vjeronauku, propovijedanju i pisanju o sadržajima kršćanske vjere. S te je strane kršćanski etos poznat, premda ostaje neodgovoreno i u ovom kontekstu neodgovorivo pitanje o kvaliteti ili površnosti tog jezika (koji je i kakav *logos* kršćanskog *etosa*?).

Sljedeći moment, povezan s jezikom, tvore *simboli* shvaćeni u širem smislu; oni pregnantno i dojmljivo sažimlju ono što se kani predati, dati dalje da bude usvojeno. Riječ je o djelima i postupcima koji zahvaćaju čovjeka u cjelini, tj. u njegovim osjećajnim, razumskim i voljnim sposobnostima, te mu kroz njih posreduju doživljaj i uvid u dotični etos i pojedine njegove vrijednosti. Djela likovne umjetnosti, uključujući film i fotografiju, uvijek prenose neku poruku bez obzira na intenciju autora; njihova poruka uvijek ima neki »višak smisla« koji se otvara gledatelju i koji ovaj spontano ili postupno, interpretirajući djelo, za sebe otkriva i usvaja. Slično je i s glazbenim djelima, primjerice s pjevanjem. Tu su onda i geste kojima se kroz tijelo izražava i komunicira primljeni ili tek samo evocirani smisao – dovoljno je sjetiti se liturgijskih gesta (sama liturgija je jedan veliki simbol-čin), ali i gesta koje rabimo u našem međuosobnom ophođenju: one prenose našu suživljenost ili nepodudarnost s ispovijedanim uvjerenjem i vrijednostima... I na kraju, tu su svi simboli kršćanstva, oni iz prirode (sunce, svjetlost, noć, voda, stablo...) i oni iz kulture (od križa do crkve, kruh i vino...) u kojima se sažimlje poruka evanđelja. Jesu li oni toliko isprofanizirani tako da govor svetog kroz njih ne dopire do ušiju suvremenika?

Jedno i drugo spomenuto »igra« na polju naše intersubjektivnosti, međuosobnosti, tj. »živi« u formama *zajedništvovanja zajednice* u kojoj se nalazimo, od obitelji preko srodstva, škole, radnog mjesta, gradske četvrti ili mjesta pa sve do šireg društva. Ljudska međuosobnost, diferencirano shvaćena, djeluje poput rezonancijske kutije koja pojačava ili smanjuje jasnoću i jačinu poruke; ona je mjesto gdje etos živi, gdje se on ozbiljuje ili falsificira, opovrgava. Tu nije riječ samo o formama zajedništvovanja nego još više o unutrašnjoj njihovoj kvaliteti, prihvaćenosti i sposobnosti davanja i primanja korekcije i kritike. Sućut i

dobrohotnost idu ovdje ruku pod ruku s iskrenošću i istinoljubivošću kao i sa sposobnošću prihvaćanja drugoga u uzajamnosti.

Uz intersubjektivnost bitno je vezan četvrti moment: *mjerodavni likovi* ljudi koji su u svojem načinu ili stilu života utjelovili i uvijek iznova utjelovljuju kršćanski etos. Tu se obično – i s pravom – upućuje na uzorne likove ljudskosti i kršćanske svetosti, ali ništa manje nisu važni oni najbliži s kojima dijelimo život: od roditelja do bliže i daljnje rodbine pa sve da predstojnika zajednice vjernika na svim razinama (primarni i sekundarni »drugi«), a ne treba izuzeti ni tzv. javne djelatnike u kulturi i politici. To je naime nužno stoga što se u suvremenosti svaka djelatnost u nevjerojatnom opsegu personalizira u javnosti; tzv. *people*-kultura sa svim svojim bizarnostima o tome bjelodano svjedoči. Ono što se do sada nazivalo privatnim životom javnih djelatnika (religioznih i nereligioznih, klerika i laika) postalo je javnošću. To nije nevažno za našu temu, premda valja imati na umu stanovitu medijsku izopaćenost za koju ono što je dobro više i nije neka važna vijest. Vijest, *scoop* – to je ono što izaziva pozornost, što direktno udara, šokira, uzbuđuje... Kakve to trajne posljedice ima za našu sposobnost primanja i usvajanja etosa i njegovih vrijednosti trebalo bi intenzivno istraživati longitudinalnim projektima. S obzirom pak na kršćanski etos Govor na gori je jasan: »Vi ste svjetlost svijeta. [...] neka svijetli vaša svjetlost pred ljudima da vide vaša dobra djela i slave Oca vašega koji je na nebesima« (Mt 5, 14.16).

Ako se s te točke promotri u istraživanju konstatiran raskorak između isповijedanog uvjerenja i faktičnog ponašanja te se pogleda na komunikacijske procese i kodove u kojima se kršćanski (i svaki drugi) etos prenosi i usvaja, može se reći da je na području jezika mnogo učinjeno i da se snažno inzistira na vjerskome znanju – koje se, čak i kad je usvojeno, brzo gubi. Možemo pretpostaviti da snaga simbola u medijskom metežu i halabuci ubrzano opada, u interakciji s njihovim nerazumijevanjem, jer je treći moment – forme zajedništvovanja u kojima se kršćanski etos doživljava kao vrijedan i poželjan – u veoma kritičnoj fazi. Demokracija naime, kao forma društva, neprestano sve »demokratizira«, tj. zahvaljujući rastućem individualizmu daje dojam da su vrijednosti stavljene na dispoziciju kao u supermarketu: pojedinac uzima što mu se čini potrebnim i poželjnim pazeći da se previše ne razlikuje od drugih pojedinaca oko sebe i u društvu kojih se redovito kreće. Dakako da i život pod komunizmom ima svog utjecaja, ali sličnih raskoraka ima i drugdje diljem Europe gdje nije bilo komunizma. Mjerodavni pak likovi, pogotovo ako je riječ o svecima (treba uzeti u račun i način kako su bili predstavljeni!), percipirani su s raznih razloga u skladu s uzrečicom: *sunt admirandi, sed non sequendi* – treba im se diviti, ali ne i nasljedovati ih. S tim bi dakako bilo drukčije kad bismo imali kršćanske zajednice u kojima je kršćanski etos sama po sebi razumljiva stvar.

Problem se ukratko dade formulirati ovako: kako izgleda kršćanska zajednica i kako je izgrađivati u suvremenom svijetu u kojem kršćanski etos nije

zajamčen tradicijom ni stanjem društva, nego apelira na savjest i slobodu svake osobe kao njezina nova mogućnost bivovanja i djelovanja?

S odgovorom na to pitanje muče se mnogi; nije ovdje mjesto da se o tome govori, tim više što su mnogi kompetentni o tome rekli ono što treba reći. No i dalje se ostaje na razini jezika... Ovo ovdje rečeno o komunikaciji etosa neka bude dovoljno kao tema o kojoj valja razmišljati i razgovarati te također vidjeti što se stvarno događa i čini, što se poduzima i što se propušta poduzeti. U svakom slučaju trebalo bi biti jasno: ako tek fragmentarno poznajemo i još fragmentarnije prihvaćamo kršćanski etos, nećemo biti u stanju da ga istaknemo kao nešto vrijedno i potrebno te da ga dalje predamo. I drugo: ako nema mjesta gdje ga se može što cjelovitije doživjeti, proces njegova predavanja i usvajanja ne može uspjeti. A spomenuti raskorak samo će se jače učvršćivati i povećavati.

Kušamo li jednim pogledom obuhvatiti tri perspektive razmišljanja koje nam je naša knjiga otvorila – odnos religije i etike, odnos pravednosti i ljubavi te raskorak vjere i morala koji nam nameće pitanje o tradiranju kršćanskog etosa – brzo uočavamo da nas to upućuje u smjeru neke vrste fundamentalne antropologije: na potrebu novog promišljanje čovjekova čovještva i njegove čovječnosti. Pritom treba uzeti u obzir sve što nam suvremene znanosti o čovjeku i o ljudskom društvu daju znati. One međutim ne dopiru do onog bitnog i temeljnog: do *smisla čovjeka* kao takvog. Pretpostavljaju li one to možda prešutno kao nešto što već ima svoj odgovor? Ili je to za njih nešto posve nevažno? Ako je to tako za same znanosti (voli se reći da su »vrijednosno neutralne«), kako stvar s tim stoji kod onih ljudi koji se njima bave: je li to i znanstvenicima isto tako nevažno, »vrijednosno neutralno«? Kako god to bilo, zbog svoje nužne specijalističke usmjerenosti i metodologijske ograničenosti znanosti, odnosno znanstvenici, nerijetko podliježu napasti apsolutizacije partikularnog gledišta i rezultata koji se s dotičnog gledišta dobivaju. Religija pak i etika, pravednost i ljubav uključuju u pitanje smisla čovjeka i pokazuju da on nije zatvoren u imanenciju ovog svijeta i da je pod apelom istine i dobra, što mu otvara prostor u kojem on može iskoračiti preko sebe, nadići sebe u samopredanju drugom čovjeku i onom apsolutno Drugom, Bogu. Čovještvo čovjeka, njegova narav, nalazi svoj vrhunski izraz u čovječnosti čovjeka, u njegovu postupanju i u njegovim djelima, u onome u čemu on nadilazi samoga sebe. Odatle se neizbježno nameće potreba i otvara mogućnost da ga razumijemo ponajprije i upravo s te strane njegova bića – povijesna zadaća koje se uvijek iznova moramo laćati baš zato jer smo povijesna bića.