

Tonči Matulić, Zagreb

Problem pluralizma i moralna autonomija

Izazovi religijske i filozofijske fondacije etike u bioetici

Uvodna promišljanja

Pojam pluralizma uzima se u doslovnom značenju činjeničnog neslaganja oko vrijednosnih i moralnih pitanja što pogađaju društvo i pojedinca u suvremenim društvima s proklamiranom liberalnom demokracijom. Činjenični je pluralizam jedno od glavnih obilježja postmoderniteta, ali ne zbog toga što ga ranije ne bi bilo, nego zbog toga što ga postmodernitet prepoznaje kao uvjet mogućnosti svakodnevnog funkcioniranja društva. Činjenični je pluralizam stoga neupitan. Međutim, ono što je u takvim okolnostima upitno, jest rast individualizma u ophođenju s moralom kao društvenom veličinom. Postalo je uobičajeno da se pitanje o mogućnostima ublažavanja razorne moći činjeničnog pluralizma u suvremenom liberalno-demokratskom društvu vezuje uz strategiju. Strategija bi pretpostavljala dva definirana cilja. Prvi bi se cilj sastojao u pronalaženju minimalnog zajedničkog vrijednosnog nazivnika koji bi eventualno povezivao različite moralne pristupe. Drugi cilj bi se sastojao u traženju poštenog kompromisa. To bi značilo da se umjesto puritanskog zgražanja nad stanjem činjeničnog pluralizma poradi na projektu djelomične povezanosti svih moralnih pristupa.¹ Ako se na samom početku uklone bojazni od pada u relativizam, onda ovaj prijedlog nešto obećava. No, postavlja se ključno pitanje o mogućnostima njegove realizacije. Ostvarenje prvog cilja nameće se kao imperativ u društvenom kontekstu liberalne demokracije, tj. legitimiranog činjeničnog pluralizma. Ostvarenje drugog cilja iz više je razloga problematično. Dovoljno je spomenuti samo jedan. Što bi mogao značiti kompromis na moralnom području? Može li se iz iskustva činjeničnog pluralizma stvarati kompromis između dobra i zla, kako ih zamišljaju pojedinci i skupine? Nadalje, je li moguć kompromis između etike utemeljene na naravnom zakonu i etike utemeljene u emotivizmu? Logička povezanost među spomenutim ciljevima otkriva da poželjno ostvarenje prvoga cilja vodi ostvarenju drugoga cilja. U protivnom, oba cilja nemaju smisla. Čemu traženje minimalnog zajedničkog vrijednosnog nazivnika, tj. društvenog konsenzusa, ako ono nije u stanju polučiti dobrobit za pojedinca i društvo u cjelini?

Nadalje, pojam religije uzima se u užem i već određenom smislu, tj. kao cjelokupnu stvarnost obuhvaćenu zajedničkim imenom 'kršćanstvo'. Pojam filozofijske fondacije etike uzima se u smislu stvarne mogućnosti utemelje-

1

Usp. E. Soricelli, »Bioetica e pluralismo etico«, u: E. Agazzi (ur.), *Quale etica per la bio-*

etica?, Franco Angeli Libri, Milano 1990., str. 95–103, ovdje posebno str. 97–100.

nja i razrade jedne racionalne etike iz perspektive prvih i dokaznih načela teorijskog i praktičnog uma. Pojam religijske fondacije etike se uzima u smislu stvarne mogućnosti utemeljenja i razrade jedne također racionalne etike, ali pod formalnim vidom »kršćanske objave«. U slučaju filozofijske fondacije, etika je racionalna jer počiva na zakonitostima rigorozne metode deduktivnog i/ili induktivnog mišljenja, te slijedom logičke strukture etičkog govora argumentira o temelju, izvorima, biti, svrsi i smislu morala te konkretnoga ljudskog djelovanja i ponašanja. Zbog polivalentne vrijednosti razuma, filozofijsku fondaciju etike nije moguće shvatiti jednoznačno, a što se najlakše može potkrijepiti postojanjem različitih etičkih teorija. U slučaju religijske fondacije etike valja reći da takva etika ostaje također racionalna po uvjetima i kriterijima, tj. logički koherentna i argumentirana. Prema tome, religijska etika može bolovati od istih »bolesti« kao i filozofska etika. Važno je naglasiti da se »etički um« u kontekstu religijske fondacije zasniva kao »intellectus fidei«. To podrazumijeva da se etički um u racionalnim naporima otvara danostima kršćanske objave, uvažavajući dako racionalne uvide i ljudsko iskustvo. Vjera uvjetuje razum konstitutivno, jer se razum uz pomoć vjere otvara onim dimenzijama stvarnosti koje unutar granica čistoga i praktičnoga uma ostaje nedostupne. Stoga je važno istaknuti da tzv. »intellectus fidei« uopće ne umanjuje vrijednost umne spoznaje, već tu spoznaju pokušava, koliko stvarno može, transcendentno dimenzionirati i obogatiti sadržajima koja su mu vlastita. Prema tome, nema ni govora o posvemašnjem ukidanju ili o obezvrjeđivanju racionalne spoznaje. U središtu se nalazi samo jedna pretpostavka koja ističe da ljudski razum ima svoje prirodne granice. O tim se granicama ništa ne kaže, samo se konstatira da one postoje.

U kontekstu bioetike, problem se pluralizma komplicira zbog čestog nalaženja na implicitno, a ponekad i eksplicitno osporavanje prava religijski utemeljenoj etici da, i pored proklamiranih načela dijaloga i tolerancije, ravnopravno sudjeluje u rješavanju nagomilanih moralnih problema na polju biologijskih i medicinskih znanosti te ekologije. Mnogi smatraju da je bioetika po svojoj definiciji sekularna te da kao takva isključuje religiju. Svrha ovog doprinosa sastoji se u pokušaju da se taj problem donekle rasvijetli, bez pretenzija na konačno rješenje. Rješenje teorijskih problema povezanih s odnosom religije, odnosno teologije i sekularizma u kontekstu bioetike, nije svrha ovog doprinosa. Svrha mu se prvenstveno sastoji u analizi nekih pristupa, pojmova i koncepata koji stoje na samom početku problema činjeničnog pluralizma i moralne autonomije. Postignuti misaoni uvidi možda mogu poslužiti naknadno u rješavanju spomenutog problema i to na način koji bi u duhu proklamiranih načela dijaloga i tolerancije išao u smjeru stvaranja uvjeta i mogućnosti za miran suživot u pluralističkome društvu, ako je to ikako moguće.

Bioetika u žarištu činjeničnog pluralizma

Nastanak i početne razvojne korake bioetike nije moguće ni shvatiti niti zamisliti bez utjecaja i doprinosa religije u širem, te teologije u užem smislu. To je već opširno prezentirano na drugom mjestu te nema potrebe ponavljati isto.² Izrečeni sud danas nitko ne dovodi u pitanje, štoviše, on je gotovo općeprihvaćen.³ U sadašnjosti kao da se više ne želi valorizirati trajna vrijednost religijskih i teoloških doprinosa nastanku i razvoju bioetike, kao niti priznati važnost i pozvanost religije i teologije da sudjeluju u

razvoju i radu bioetike, nego baš suprotno. Naime, jasnim priznanjem onoga što je bilo na početku kao da se daje do znanja da u sadašnjosti stvari stoje bitno drukčije. Na tom su se planu pomaci dogodili nedugo nakon što je bioetika uspjela potvrditi samostalnost i opravdanost svojega postojanja. Američki filozof i pionir bioetike D. Callahan takvu je situaciju opisao ovako:

»U ranim su danima teolozi bili jaka snaga. Bili su jasni i više su poučavali o problemima (...). Međutim, filozofi koji su počeli shvaćati da bi i filozofija trebala nešto reći o stvarnom životu, unijeli su drukčiji skup pojmova i usmjerenja, drukčiji rječnik od teološke etike.«⁴

Američki pionir bioetike E. D. Pellegrino također je primijetio da, iako glasovi etičara religijske i teološke inspiracije od samih početka postojanja bioetike nisu uzmanjkali, a ne manjkaju ni danas, ipak je dominantna orijentacija bioetike postala sekularna, tj. nereligiozna, a ponekad čak i anti-religiozna. Neprestano se naglašuje da u moralno pluralističkom, demokratskom i raznolikom društvu, ljudski razum vezan uz religioznu vjeru ili uz moralni autoritet izvan čisto ljudskog određenja treba ostati privatna stvar. Osim toga, posljednjih se godina u čitavu moralnu filozofiju uvukao anti-fondacijski duh koji, oslonjen na trendove postmodernizma i dekonstrukcionizma, gaji veliku odbojnost prema svakom prizivu na metaetička pitanja, pogotovo na metaetička pitanja na kojima trajno insistira religijski utemeljena etika.⁵ Neosporna je činjenica da su religija i teologija nakon izraženog interesa sekularnih filozofa za bioetiku sve više odlazile u drugi plan, gubeći i snagu i utjecaj na razini društvene i bioetičke relevantnosti i atraktivnosti. Bioetika se s prolaskom vremena sve više potvrđivala kao strogo sekularna disciplina te je upravo kao takva prihvaćena u smislu foruma za javne moralne rasprave o medicinskim, biološkim i ekološkim izazovima. Stvari, međutim, ne izgledaju ništa bolje i optimističnije ni kad je riječ o stanju samoga sekularnog društva te o položaju etike i bioetike u njemu. Jedan od najiskrenijih, ali i najkonstruktivnijih opisa trenutačnog stanja stvari na polju filozofskih općenito, te etičkih i bioetičkih rasprava posebno, dao je američki filozof i bioetičar H. T. Engelhardt. On primjećuje da se

»... pokušaj podupiranja jednog sekularnog ekvivalenta zapadnom kršćanskom monoteizmu, kroz iznošenje na vidjelo jednog jedinstvenog moralnog i metafizičkog prikaza stvarnosti,

2

Usp. T. Matulić, *Bioetika*, Glas Koncila, Zagreb 2001., str. 333-405.

3

Usp. A. R. Jonsen, »The Theologians: Rediscovering the Tradition«, u: Isti, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York/Oxford 1998., str. 34-64; usp. L. Lorenzetti (ur.), *Teologia e bioetica laica*. Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 maggio 1991, Istituto Trentino di Cultura, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1994.; usp. R. Mordacci, »L'incerta vicenda della bioetica: Saggio di interpretazione sintetica«, u: G. Angelini i dr., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Edizioni Glossa, Milano 1998., str. 21-53, ovdje posebno, str. 22-31; usp. L. Walters, »La religione e la rinascita dell'etica medica negli Stati Uniti: 1965-1975«, u: E. E. Shelp (ur.), *Teologia e*

bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera, Edizioni Dehoniane, Bologna 1989., str. 37-55; usp. L. Biagi - R. Pegoraro (ur.), *Religioni e bioetica. Un confronto sugli inizi della vita*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1997.

4

D. Callahan, »Why America Accepted Bioethics«, predavanje održano u sklopu *Birth of Bioethics Conference*, Seattle (Wa.), September 23-24, 1992., transkript str. 354.

5

Usp. E. D. Pellegrino, »Epilogue: Religion and Bioethical Discourse«, u: Isti - A. I. Faden (ur.), *Jewish and Catholic Bioethics: An Ecumenical Dialogue*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1999., str. 139-145, ovdje posebno str. 139-140.

rascjepkao u politeizam perspektiva s kaosom moralnih različitosti i kakofonijom brojnih natjecateljskih moralnih priča.⁶

U tom opisu društvenog stanja stvari, za kojeg je bioetika postala lakmusov papir, itekako ima istine. Sekularna racionalnost trijumfirala je na svim razinama. Ona se, zbog lišenosti jednog metafizičkog uporišta, rascjepkala na bezbroj tipova racionalnosti među kojima, čini se, dva tipa igraju dominantnu ulogu. Jedan je tip cinična, a drugi instrumentalna racionalnost. Prva racionalnost sve izvrgava ruglu, a posebno ono što je vezano uz religiju i moralnu tradiciju u najširem smislu tih pojmova. Druga racionalnost pluta u moru problema, a da nije u stanju ponuditi prihvatljiva općedruštvena rješenja zbog otkaćenosti od solidnog temelja koji bi joj osiguravao uvjete objektivnosti i univerzalnosti. Nadalje, složenost suvremenih moralnih rasprava A. MacIntyre doslovno sažima u tri rečenice:

»Najupadljivije svojstvo suvremenog moralnog iskaza jest da većina iskaza izražava neslaganje, a najupadljivije svojstvo rasprava u kojim se to neslaganje izražava jest njihova nedovršenost. Time ne mislim toliko na to da te rasprave traju – iako je tako – već i na to da one očigledno ne mogu završiti. Čini se da ne postoji racionalan način kojim bi se u našoj kulturi osigurao složan moralni stav.«⁷

Legitimnost moralnog pluralizma nekima je poslužila kao paradigmatički znak za napuštanje koncepta »apsolutne bezuvjetnosti« na polju etičke teorije i utvrđivanja konkretne moralne norme djelovanja ili ponašanja.⁸ Čini se da jedina preostala apsolutna bezuvjetnost jest ona koja se krije iza trajnog osporavanja bilo kakve mogućnosti priziva na »apsolutnu bezuvjetnost« kao normativnu veličinu koja bi usmjeravala djelatni subjekt u moralnom vrednovanju i djelovanju. Nasuprot tome, autonomija djelatnog subjekta postala je jedinom legitimnom prizivnom instancijom koja je poprimila sva obilježja »apsolutne bezuvjetnosti«. Slijedom toga, na mjesto pretpostavljene objektivnosti došla je subjektivnost kao autonomna veličina shvaćena kao posljednja prizivna instancija apsolutne bezuvjetnosti u moralnom vrednovanju i djelovanju. Posljedično, moralno se vrednovanje sve više svodi na istančane formalno-logičke, gramatičke i sintaktičke analize moralnog jezika ispražnjenog objektivnim vrijednosnim sadržajima, dok se moralno djelovanje (ne)hotimično shvaća duhom kategoričkog imperativa kao potreba za potvrđivanjem autonomije djelatnog subjekta kojemu nitko i ništa ne smije stajati na putu realizacije onoga što je naumio ostvariti. U takvim okolnostima prethodno racionalno opravdanje moralnog djelovanja redovito igra malu ili nikakvu ulogu. Pravo na samoodređenje u konkretnim okolnostima uzdignuto je na razinu kategoričkog imperativa lišenog smisla. U takvim teorijskim i praktičnim okolnostima moralnog vrednovanja i djelovanja supstantivna filozofija ustupa mjesto analitičkom umu i logici, a etika biva progutanom od prava, ali ne od filozofije prava, nego od zakonskog okvira prava. Posljedično, filozofija se svodi na logiku, koja je samo znanost o zakonitostima mišljenja ukoliko je mišljeno. Prema tome, filozofija, kao uostalom i sve druge ljudske djelatnosti, treba logiku, a da istom nije puka logika. Isto se događa s etikom kao granom filozofije. Moralno se izvodi iz onoga što slijedi kao ispravan zaključak iz dobro postavljenih premisa. Nema nikakve sumnje da etika treba logiku jednako kao što je treba filozofija. No, problem se sastoji u tome da ni postavljene premise niti izvedeni zaključak ne pretpostavljaju ništa više od zaštite autonomije djelatnog subjekta koji traži prostor za konkretnu realizaciju svoje slobode,

tj. prava. Sve su slobode moralno legitimne ako nisu zakonski sankcionirane i ako ne kompromitiraju tuđe slobode, tj. prava.

Danas bioetika predstavlja mjesto na kojemu se, kao na rijetko kojem drugom društvenom ili akademskom forumu, može sudjelovati u igrokazu moralne kakofonije i moralnog kaosa. Tako se dolazi do tužne spoznaje da bi moralno neslaganje i nejasnoće glede racionalnih rješenja bioetičkih tema i dilema valjalo smatrati dijelom same definicije bioetike, a ne isključivo opisom sociološkog stanja u kojemu bioetika postoji i razvija se. Slijedom toga, opaža se da bioetika nije samo nastala u vremenu »socijalne marginalizacije kršćanskog morala, te razvoja globalne, sekularne i kozmopolitske kulture«,⁹ nego na svojim leđima također nosi teret sociološkog stanja u kojem se kao hitna zadaća nameće odgovor na pitanje o odnosu pluralizma, s jedne, te religijske i filozofijske fondacije bioetike, s druge strane. Traženje cjelovitog odgovora na postavljeno pitanje odvelo bi predaleko. Ipak, ne bi se smjelo smetnuti s uma da je bioetika nagovijestila buđenje etičke svijesti u suvremenom čovjeku, te da je cjelokupnu praktičnu filozofiju izvukla iz akademske margine i prenijela je u središte društvene pozornosti.¹⁰ Pojava moralnog kaosa, o čemu prilično dobro svjedoči bioetika, te (ne)službeno potiskivanje religije i teologije na margine bioetičkih aktivnosti, nipošto nisu dovoljni razlozi da se definitivno odustane od projekta bioetike. Možda je pretenciozna tvrdnja da se bioetika može nositi sa stanjem »neizlječivog pluralizma postmoderne«,¹¹ ali ne bi trebalo biti pesimističan, jer drukčijeg stanja zapravo više niti nema. To je naše stanje. *Fuga mundi* ne dolazi u obzir. Stoga se, posebno, bioetičaru teološke inspiracije nameće jedan imperativ. Naime, pozvan je da dijaloški otvoreno i kritički propituje radikalni imanentizam sekularne bioetike iz perspektive transcendencije i jednog metafizičkog uporišta, ako želi izbjeći da se zajedno sa sveprisutnom moralnom kakofonijom i moralnim kaosom raspadne i sam čovjek i društvo u kojemu živi. A. MacIntyre svojevremeno je stavio imperativ pred religiju, odnosno teologiju da ponudi kritiku sekularnog morala i sekularne kulture, ne bi li na taj način ista potvrdila svoju opravdanost sudjelovanja u suvremenim bioetičkim raspravama.¹² To je zahtjevan imperativ. Ali njegovo ostvarenje nije nemoguće.

6

H. T. Engelhardt, Jr., »Introduction: Bioethics as a Plural Noun«, u: Isti, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York/Oxford 1996., str. 5.

7

A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, London 1985., str. 6 [hrvatski prijevod: usp. Isti, *Za vrlinom. Studija o teoriji morala* (K. Bašić – S. Kikerec, preveli), KruZak, Zagreb 2002., str. 6].

8

Ozbiljna i korisna teorijska tumačenja koncepta »apsolutna bezuvjetnost« u kontekstu »jedinstva moralne savjesti« i »moralnog pluralizma« vidi u: J. Fuchs, »Das Absolute in der Moral«, u: *Stimmen der Zeit* 207 (1989), str. 825–838; usp. D. Mieth, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. We. 1977.; usp. G. J. Hughes, »Is Ethics One or Many?«, u: E. D. Pellegrino – J. P. Langan – J. Collins (ur.), *Catholic Perspectives on Medical Morals. Fo-*

undational Issues, Harvey, Dordrecht 1989., str. 173–196.

9

H. T. Engelhardt, Jr., »Preface«, u: Isti, *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse (NL) 2000., str. xiii.

10

Usp. S. E. Toulmin, »How Medical Ethics Saved the Life of Ethics«, u: J. P. De Marco – R. M. Fox (ur.), *New Directions in Ethics. Challenge of Applied Ethics*, Routledge & Kegan Paul, London 1986., str. 269–275.

11

H. T. Engelhardt, Jr., »Introduction: Bioethics as a Plural Noun«, u: *nav. mj.*, str. 9.

12

Usp. A. MacIntyre, »Theology, Ethics, and the Ethics of Medicine and Health Care«, u: *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 4 (1979), str. 435–443, ovdje, str. 435.

Ako je društveno stanje morala takvo kakvo jest, onda bi možda bilo prikladnije okrenuti se pojedincu. Ako se društvo guši u moralnom kaosu i koprcu u kakofoniji moralnog pluralizma, to još uopće ne znači da ama baš nijedan pojedinac nije u stanju izdići se iznad toga i shvatiti apsurd takvog stanja. Takvo stanje nikamo ne vodi, jer ono treba tek određeno vodstvo. Bez pronalazjenja zajedničkog slaganja oko temeljnih vrijednosti, bez kojih društvo jednostavno ne može normalno funkcionirati, svaki napor zaštite tih istih vrijednosti u društvu bit će osuđen na propast. Osim toga, valja ozbiljno uzeti u obzir fenomen agresivnosti, ali ne kod suvremenih kriminalaca, nego kod onih od kojih bi čovjek to najmanje očekivao. Naime, neoliberalni kozmopolitski moral postaje sve agresivniji u traženju načina da se nametne kao konačno rješenje moralnog kaosa i kakofonije u okvirima sekularne kulture i, posljedično, sekularne bioetike. Ta je činjenica svojevrsna kontradikcija, jer ranije opisano društveno stanje pod moralnim vidom baš njemu zahvaljuje svoje postojanje. I da se razumijemo. Nije baš sve tako čisto i nevino ni u dvorištu religije. Valja se donekle složiti s dobronamjernom kritikom na račun religijske fondacije bioetike, koja u prvi plan stavlja njezinu zagonetnost, jer se religija javlja u različitim povijesnim manifestacijama i oblicima, a svi oni nude vlastita moralna rješenja. Stoga kritika na račun činjeničnog pluralizma ne može zaobići niti religijski pluralizam u dvorištu »Zapadne civilizacije«, u kojoj je kršćanstvo igralo glavnu ulogu homogenizacije društva. Danas stvari stoje bitno drukčije. Osim toga, i religiju valja misliti u pluralu.¹³ Očekivani doprinosi religije bioetici zahtijevaju da bioetika također bude i interreligijski i ekumenski otvorena. Ekumenska otvorenost bioetike zahtijevana je i zbog činjeničnog pluralizma moralnih rješenja što ih na polju bioetike nude različite konfesije i religije, doprinoseći neminovno i/ili (ne)hotimično stvaranju moralne kakofonije i moralnog kaosa. Interreligijska i ekumenska otvorenost bioetike osigurala bi prostor za dijaloško traženje moralnih rješenja iz religijske perspektive. Teško je i zamisliti koliku bi moralnu težinu takva poruka imala u sekularnom društvu, u kojem vlada činjenični pluralizam obilježen kakofonijom moralnih glasova i kaosom moralnih rješenja. Međutim, rečeno uopće ne izražava stav o (ne)mogućnosti religije, odnosno teologije da ponudi konkretna rješenja za nagomilane bioetičke probleme, nego samo naglašuje višeslojnost pojma 'pluralizam' u suvremenom društvenom kontekstu. Bioetički problemi pogađaju i vjernike i nevjernike. I jedni i drugi tragaju za rješenjima. U globalizirajućem svijetu rješavanja moralnih problema treba uvažavati činjenicu višeslojne i raznolike manifestacije pluralizma. Bez toga se lako upada u jednostrano razumijevanje činjeničnog pluralizma, u smislu da je to stvar sociologije, filozofije, etike, politike, prava, itd., ali ne i religije, konfesije i teologije.

Religija i moralni pluralizam kao bioetički izazovi

Kritičko i dijaloško hvatanje u koštac s tezom koja jednostavno ističe da religija i teologija nemaju što tražiti u sekularnoj kulturi, posljedično, u sekularnoj fondaciji bioetike nije ni lako niti jednostavno. Konačni uspjeh nigdje nije zagarantiran. Izrečena teza predstavlja ujedno temeljno polazište sekularne svijesti u osporavanju prava religiji i teologiji da ponude jednu zaokruženu etičku teoriju koja bi vrijedila na polju bioetičke discipline. Ta tezi drži da je ideja autonomije nespojiva, štoviše, radikalno je suprot-

stavljena religiji i teologiji. Važno je ne ispustiti iz vida da je ranije iznesena dijagnoza socijalnog stanja u uzročno posljedičnoj vezi s povijesnim procesom sekularizacije, te krajnje radikalizacije ideje autonomije. Gubljenje iz vida mogućnosti da se na racionalan način dođe do zajedničkog rješenja suvremene moralne kakofonije i kaosa daje najbolje svjedočanstvo u prilog tvrdnji da je kucnuo čas da se ideja autonomije, posebno moralne autonomije, kritički promisli i stavi u adekvatne granice za čovjeka današnjice, tj. odraslog, samosvjesnog i slobodnog građanina. Rješenje sadašnjeg društvenog stanja nije moguće iznaći u daljnjoj radikalizaciji ideje moralne autonomije. Isto tako, nije ga moguće iznaći ni u obezvrjeđivanju ili negiranju ideje autonomije. Religija, odnosno teologija pretpostavljaju autonomiju. Ta tvrdnja nekima možda zvuči nevjerovatno, ali je istinita. Stoga se rješenje problema nalazi negdje u sredini. U nastavku se doprinosu prvenstveno fokusira na problem moralnog pluralizma, te na tumačenje i razumijevanje moralne autonomije općenito, kao i iz religijske, odnosno teološke perspektive, posebno.

Problem moralnog pluralizma i »svjetska etika«

Pod pluralizmom se smatra činjenično postojanje većeg broja normativnih rješenja za jedan te isti konkretni problem. Ta tvrdnja prevedena na moralni jezik upućuje na postojanje moralnog pluralizma, tj. činjeničnog stanja društva u kojemu se za jedan te isti moralni problem nude različita normativna rješenja i to u rasponu od strogo preskriptivnog – naravnoetičkog – do čisto deskriptivnog – analitičkog ili sociološkog – govora. Moralni pluralizam u postmodernom smislu ne označuje teorijsko polazište po kojemu postoji više povijesno oblikovanih morala. Takvo teorijsko polazište uvažava činjenicu da je konkretno i povijesno oblikovani moral sociološki, kulturološki i religijski uvjetovan na način trajne izgradnje, provjere, preinake, te napuštanja i traženja novih moralnih sadržaja koji se pretvaraju u konkretne norme ponašanja i djelovanja. U tom smislu moral više odgovara etosu s temeljnim značenjem određenog sadržaja cjelokupnog moralnog vrednovanja i djelovanja u određenom društvenom kontekstu. Prema tome, etos obuhvaća teorijsko objašnjenje praktičnog načina djelovanja i ponašanja, kao i zbroj svih ćudorednih, tj. pravnih i moralnih norma za konkretno djelovanje i ponašanje. Teorijska objašnjenja spadaju na moralnu filozofiju ili etiku koja, kao filozofska disciplina, pokušava istražiti zadnje temelje morala, te izraditi prikladnu argumentativnu metodologiju pomoću koje se vrednuje konkretno ljudsko djelovanje i ponašanje u odnosu na samo polazište, izvor i temelj morala. Praktična objašnjenja spadaju na konkretnu refleksiju djelatnog subjekta u danim okolnostima koji vrednuje svoje djelovanje i ponašanje u odnosu na moral što ga je usvojio, u smislu moralnog sustava ili kodeksa, koji opet sa svoje strane konačno utemeljuje i opravdanje pronalazi u istraženom i definiranom temelju i izvoru morala što ga je istražila etika. Valja stoga reći da je moral daleko stariji od etike. Nama poznata etika kao filozofska disciplina broji svoje godine od antičke filozofije, dok moral broji svoje godine od početka povijesti čo-

vječanstva. Iz povijesne perspektive gledano, poznato je da su se ljudska bića najprije ponašala u skladu s potrebama vlastitog opstanka i razmnožavanja, a potom su – prolaskom vremena i razvojem civilizacije – nastojala svoja ponašanja i djelovanja urediti prema nekim apriorno ili aposteriorno definiranim kriterijima i pravilima, stvarajući tako solidne pretpostavke za objektivno prosuđivanje dobrog i lošeg djelovanja, te ispravnog i neispravnog ponašanja u ljudskim zajednicama. Etika, kao praktična filozofija s pretenzijama normativnosti, objektivnosti i nepristranosti, pojavila se onda kad je trebalo racionalno obrazložiti sadržajnu i objektivnu dimenziju morala, ne bi li se izbjegli sukobi, nerazumijevanja i razilaženja u primitivnoj zajednici ili već formiranome društvu. Jednom riječju, etika je radila na projektu epistemologijske fondacije smisla i svrhe ljudskog djelovanja i ponašanja pod vidom nekog najopćenitijeg pojma (»dobro«, »sreća«, »blaženstvo«, »korist«) kao temeljne ideje vodilje u moralnom djelovanju i vrednovanju.¹⁴

Slijede neki važni zaključci što ih također treba kratko razjasniti. Najprije valja naglasiti da u današnjemu svijetu ne postoji jedan zajednički moral, barem ne dovršen u materijalnom i sadržajnom smislu i koji bi kao takav odjednom usmjeravao sve ljude u njihovu konkretnom djelovanju.¹⁵ Ideja jednog svjetskog morala, dakako u smislu ponuđenog projekta »jedne svjetske etike«,¹⁶ predstavlja tek jedan pokušaj da se pokaže što stoji u temeljima moralnog učenja, poput vezivnog moralnog tkiva svih svjetskih religija. Ta spoznaja, ipak, ne bi smjela nikoga spriječiti da jasno vidi sve postojeće moralne razlike na religijskoj karti svijeta, ali i u pojedinom društvu. Svjetski moral privlačna je i zamamljiva sintagma, no treba opetovano reći da takav moral niti stvarno postoji niti se vidi kako bi ga bilo moguće ostvariti, bilo u teorijskom ili sadržajnom smislu u sadašnjem svijetu s postojećim pluralizmom religijâ, konfesijâ i Crkava. U temeljima ideje »jedne svjetske etike« stoji snažan priziv na religiju/religije kao na odnosnu točku u razumijevanju racionalno postavljenih argumenata pomoću kojih bi se objektivirao smisao i sadržaj globalnog etike (ili etosa?). Istini za volju, trud je urodio jednim važnim i široko priznatim plodom, ali ipak takvim da je, uz izravno očitovanje minimuma moralnog slaganja među svim značajnijim svjetskim religijama,¹⁷ neizravno također potkrijepljena ranija tvrdnja da ne postoji jedan zajednički i dovršeni moral u sadržajnom smislu na globalnoj razini.¹⁸ O tom se problemu Joseph Ratzinger, katolički teolog i kardinal, izrazio ovim riječima:

»Nesumnjivo da ima smisla, štoviše, nužno je u našoj sadašnjoj situaciji tražiti osnovne sastavnice etičkih tradicija u različitim religijama i kulturama; u tom je smislu takav [H. Küngov, op. T.M.] pothvat sigurno važan i prikladan.«

Potom je dodao:

»Takvom etičkom minimumu, destiliranom iz različitih religija, nedostaje ponajprije obvezujuć karakter, unutarnji autoritet, za kojim ethos ima potrebu. Nedostaje mu također dostatna racionalna jasnoća, koja bi, prema mišljenju autora, gotovo trebala i morala nadomjestiti autoritet; potom mu nedostaje konkretnost, koja je jedina u stanju ethos učiniti djelotvornim.«¹⁹

Svemu usprkos, tema jedne svjetske etike jest, u to nema nikakve sumnje, veoma zanimljiva, a još je više izazovna za jednu nadolazeću budućnost čovječanstva u globaliziranome svijetu, u kojemu se stroge geografske i povijesne granice među religijama i kulturama s pripadajućim etosima sve

više brišu, čak do njihove krajnje relativizacije. Tolerantna i miroljubiva koezistencija »različitih« s »različitima« sve se više nameće kao *conditio sine qua non* za funkcioniranje pluralističkog društva u skladu s ljudskim dostojanstvom i njegovim temeljnim pravima. H. Küngu treba dati za pravo kada na više mjesta i u više navrata tvrdi da nema preživljavanja čovječanstva bez jednog svjetskog etosa, potom da nema pravoga svjetskoga mira bez mira među religijama, čemu slijedi tvrdnja da nema mira među religijama bez otvorenog dijaloga među njima.²⁰ Jer u novonastalim svjetskim okolnostima čisto fizička blizina onih koji različito vjeruju i misle ne može zauvijek ostaviti ravnodušnima njihova osobna religiozna, duhovna i moralna iskustva i praksu. Stoga je sasvim utemeljeno zapažanje da »Deklaracija prema svjetskoj etici« predstavlja početnu točku

»... dugog i napornog procesa stvaranja jednog svjetskog etosa. Kao što su pitanja ekologije ili razoružanja promijenila svijesti i omogućila postizanje nekakvog konsenzusa, tako bi i ova Deklaracija trebala poslužiti kao inspiracija ljudima da krenu u tom smjeru etičkog usuglašavanja na ostalim područjima.«²¹

U svemu je, ipak, važno ne zanemariti autorovu ideju da se tu uopće ne radi o stvaranju jedne svjetske ideologije ili superreligije. Religijsko-etički sinkretizam ne dolazi u obzir. Svjetski etos bi samo preuzeo one etičke sadržaje koji već jesu zajednički svim religijama. Tu se ne radi o postupku reduciranja religija na neki etički minimum, ma koliko on bio privlačan, nego o postupku traženja etičkog minimuma koji je već sada zajednički

14

Korisna štiva za svestranije produbljivanje ove tematike vidi u: W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.; usp. J.-P. Wils – D. Mieth (ur.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992.

15

Usp. J. Fuchs, »Etica mondiale oppure umanesimo secolare«, u: Isti, *Ricercando la verità morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996., str. 70–79, ovdje str. 70.

16

Usp. H. Küng, *Projekt Welthethos*, R. Piper GmbH & Co. KG, München 1990. [englesko izdanje: Isti, *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, The Continuum Publishing Company Press Ltd., London 1991.]. »Projekt svjetskog etosa/etike« našao je značajnog odjeka u Parlamentu svjetskih religija sa sjedištem u Chicagu, za čiju je narudžbu H. Küng izradio prijedlog nacrta »Deklaracije prema globalnoj etici«, koja je konačno usvojena 1993. godine.

17

Usp. The Parliament of the World's Religions, *Declaration Toward a Global Ethic*, Chicago (USA), September 4th 1993, u: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, The Continuum Publishing Company, New York 1993., str. 13–39 [hrvatsko izdanje Deklaracije: Parlament svjetskih religija, *Deklaracija o svjetskoj etici*

(M. Zovkić, preveo), Chicago (SAD) 4. rujna 1993., Hrvatski ogranak Svjetske konferencije religija za mir (WCRP), Zagreb].

18

Komentare spomenute Deklaracije iz različitih religijskih, konfesionalnih i crkvenih perspektiva vidi u: H. Küng (ur.), *Ja zum Welthethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, R. Piper GmbH & Co. KG, München 1995. [englesko izdanje: Isti (ur.) *Yes to a Global Ethic*, The Continuum Publishing Company, New York 1995.].

19

J. Ratzinger, »Libertà e verità«, u: Isti, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca del presente*, Edizioni Ares, Milano 1996., str. 13–36, ovdje str. 30 (emfaze su u tekstu).

20

Usp. Usp. H. Küng, *Projekt Welthethos*, nav. dj. Iznosenu naraciju Küng uporno i neumorno ističe kao polazne premise u svim svojim značajnijim djelima koja tematiziraju svjetske religije, ekumenski i međureligijski dijalog.

21

J. Grbac, »Pitanje univerzalne etike i univerzalne religije«, u: Isti (ur.), *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Zbornik radova znanstvenog simpozija održanog u Rijeci, 6.–7. prosinca 2002., »Josip Turčinović« d.o.o. – Teologija u Rijeci, Pazin/Rijeka 2003., str. 51–71, ovdje str. 56.

vječanstva. Iz povijesne perspektive gledano, poznato je da su se ljudska bića najprije ponašala u skladu s potrebama vlastitog opstanka i razmnožavanja, a potom su – prolaskom vremena i razvojem civilizacije – nastojala svoja ponašanja i djelovanja urediti prema nekim apriorno ili aposteriorno definiranim kriterijima i pravilima, stvarajući tako solidne pretpostavke za objektivno prosuđivanje dobrog i lošeg djelovanja, te ispravnog i neispravnog ponašanja u ljudskim zajednicama. Etika, kao praktična filozofija s pretenzijama normativnosti, objektivnosti i nepristranosti, pojavila se onda kad je trebalo racionalno obrazložiti sadržajnu i objektivnu dimenziju morala, ne bi li se izbjegli sukobi, nerazumijevanja i razilaženja u primitivnoj zajednici ili već formiranome društvu. Jednom riječju, etika je radila na projektu epistemologijske fondacije smisla i svrhe ljudskog djelovanja i ponašanja pod vidom nekog najopćenitijeg pojma («dobro», »sreća«, »blaženstvo«, »korist«) kao temeljne ideje vodilje u moralnom djelovanju i vrednovanju.¹⁴

Slijede neki važni zaključci što ih također treba kratko razjasniti. Najprije valja naglasiti da u današnjemu svijetu ne postoji jedan zajednički moral, barem ne dovršen u materijalnom i sadržajnom smislu i koji bi kao takav odjednom usmjeravao sve ljude u njihovu konkretnom djelovanju.¹⁵ Ideja jednog svjetskog morala, dakako u smislu ponuđenog projekta »jedne svjetske etike«,¹⁶ predstavlja tek jedan pokušaj da se pokaže što stoji u temeljima moralnog učenja, poput vezivnog moralnog tkiva svih svjetskih religija. Ta spoznaja, ipak, ne bi smjela nikoga spriječiti da jasno vidi sve postojeće moralne razlike na religijskoj karti svijeta, ali i u pojedinom društvu. Svjetski moral privlačna je i zamamljiva sintagma, no treba opetovano reći da takav moral niti stvarno postoji niti se vidi kako bi ga bilo moguće ostvariti, bilo u teorijskom ili sadržajnom smislu u sadašnjem svijetu s postojećim pluralizmom religijâ, konfesijâ i Crkava. U temeljima ideje »jedne svjetske etike« stoji snažan priziv na religiju/religije kao na odnosnu točku u razumijevanju racionalno postavljenih argumenata pomoću kojih bi se objektivirao smisao i sadržaj globalnog etike (ili etosa?). Istini za volju, trud je urodio jednim važnim i široko priznatim plodom, ali ipak takvim da je, uz izravno očitovanje minimuma moralnog slaganja među svim značajnijim svjetskim religijama,¹⁷ neizravno također potkrijepljena ranija tvrdnja da ne postoji jedan zajednički i dovršeni moral u sadržajnom smislu na globalnoj razini.¹⁸ O tom se problemu Joseph Ratzinger, katolički teolog i kardinal, izrazio ovim riječima:

»Nesumnjivo da ima smisla, štoviše, nužno je u našoj sadašnjoj situaciji tražiti osnovne sastavnice etičkih tradicija u različitim religijama i kulturama; u tom je smislu takav [H. Küngov, op. T.M.] pothvat sigurno važan i prikladan.«

Potom je dodao:

»Takvom etičkom minimumu, destiliranom iz različitih religija, nedostaje ponajprije obvezujući karakter, unutarnji autoritet, za kojim ethos ima potrebu. Nedostaje mu također dostatna racionalna jasnoća, koja bi, prema mišljenju autora, gotovo trebala i morala nadomjestiti autoritet; potom mu nedostaje konkretnost, koja je jedina u stanju ethos učiniti djelotvornim.«¹⁹

Svem u sprkos, tema jedne svjetske etike jest, u to nema nikakve sumnje, veoma zanimljiva, a još je više izazovna za jednu nadolazeću budućnost čovječanstva u globaliziranome svijetu, u kojemu se stroge geografske i povijesne granice među religijama i kulturama s pripadajućim etosima sve

više brišu, čak do njihove krajnje relativizacije. Tolerantna i miroljubiva koegzistencija »različitih« s »različitima« sve se više nameće kao *conditio sine qua non* za funkcioniranje pluralističkog društva u skladu s ljudskim dostojanstvom i njegovim temeljnim pravima. H. Küngu treba dati za pravo kada na više mjesta i u više navrata tvrdi da nema preživljavanja čovječanstva bez jednog svjetskog etosa, potom da nema pravoga svjetskoga mira bez mira među religijama, čemu slijedi tvrdnja da nema mira među religijama bez otvorenog dijaloga među njima.²⁰ Jer u novonastalim svjetskim okolnostima čisto fizička blizina onih koji različito vjeruju i misle ne može zauvijek ostaviti ravnodušnima njihova osobna religiozna, duhovna i moralna iskustva i praksu. Stoga je sasvim utemeljeno zapazanje da »Deklaracija prema svjetskoj etici« predstavlja početnu točku

»... dugog i napornog procesa stvaranja jednog svjetskog etosa. Kao što su pitanja ekologije ili razoružanja promijenila svijesti i omogućila postizanje nekakvog konsenzusa, tako bi i ova Deklaracija trebala poslužiti kao inspiracija ljudima da krenu u tom smjeru etičkog usuglašavanja na ostalim područjima.«²¹

U svemu je, ipak, važno ne zanemariti autorovu ideju da se tu uopće ne radi o stvaranju jedne svjetske ideologije ili superreligije. Religijsko-etički sinkretizam ne dolazi u obzir. Svjetski etos bi samo preuzeo one etičke sadržaje koji već jesu zajednički svim religijama. Tu se ne radi o postupku reduciranja religija na neki etički minimum, ma koliko on bio privlačan, nego o postupku traženja etičkog minimuma koji je već sada zajednički

14

Korisna štiva za svestranije produbljivanje ove tematike vidi u: W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.; usp. J.-P. Wils – D. Mieth (ur.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992.

15

Usp. J. Fuchs, »Etica mondiale oppure umanesimo secolare«, u: Isti, *Ricercando la verità morale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996., str. 70–79, ovdje str. 70.

16

Usp. H. Küng, *Projekt Weltethos*, R. Piper GmbH & Co. KG, München 1990. [englesko izdanje: Isti, *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*, The Continuum Publishing Company Press Ltd., London 1991.]. »Projekt svjetskog etosa/etike« našao je značajnog odjeka u Parlamentu svjetskih religija sa sjedištem u Chicagu, za čiju je narudžbu H. Küng izradio prijedlog nacrta »Deklaracije prema globalnoj etici«, koja je konačno usvojena 1993. godine.

17

Usp. The Parliament of the World's Religions, *Declaration Toward a Global Ethic*, Chicago (USA), September 4th 1993, u: H. Küng – K.-J. Kuschel (ur.), *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, The Continuum Publishing Company, New York 1993., str. 13–39 [hrvatsko izdanje Deklaracije: Parlament svjetskih religija, *Deklaracija o svjetskoj etici*

(M. Zovkić, preveo), Chicago (SAD) 4. rujna 1993., Hrvatski ogranak Svjetske konferencije religija za mir (WCRP), Zagreb].

18

Komentare spomenute Deklaracije iz različitih religijskih, konfesionalnih i crkvenih perspektiva vidi u: H. Küng (ur.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, R. Piper GmbH & Co. KG, München 1995. [englesko izdanje: Isti (ur.) *Yes to a Global Ethic*, The Continuum Publishing Company, New York 1995.].

19

J. Ratzinger, »Libertà e verità«, u: Isti, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca del presente*, Edizioni Ares, Milano 1996., str. 13–36, ovdje str. 30 (emfaze su u tekstu).

20

Usp. Usp. H. Küng, *Projekt Weltethos*, nav. dj. Iznosenu naraciju Küng uporno i neumorno ističe kao polazne premise u svim svojim značajnijim djelima koja tematiziraju svjetske religije, ekumenski i medureligijski dijalog.

21

J. Grbac, »Pitanje univerzalne etike i univerzalne religije«, u: Isti (ur.), *Kršćanska i/ili univerzalna etika*. Zbornik radova znanstvenog simpozija održanog u Rijeci, 6.–7. prosinca 2002., »Josip Turčinović« d.o.o. – Teologija u Rijeci, Pazin/Rijeka 2003., str. 51–71, ovdje str. 56.

svim religijama. Na taj način teološke, etičke i kulturalne posebnosti pojedine religije ostaju, jer one predstavljaju bît njezina nastanka i razvoja, njezinih sadržaja vjerovanja i življenja. Prema tome, ponuda svjetskog etosa ne pridržava sebi pravo na status nadinstitucije, u smislu jedne superetike, koja bi poništavala razlike i otvorila put prema stvaranju jedne superreligije ili čak ukidanju religija, zbog puke činjenice što izneseni sadržaji – u obliku etičkih načela – u Deklaraciji odgovaraju racionalnim zahtjevima naravnog moralnog zakona.

Ne ubij! Ne kradi! Ne laži! Ne živi seksualno razvratno! itd., izričajne su formule čija se vrijednost i obvezatnost itekako dade racionalno dokazivati i obrazlagati. Prema tome, ideja svjetskog etosa, kao »etičkog mjesta« okupljanja svih svjetskih religijâ, u konačnici bi mogla odgovarati ideji jedne filozofske – racionalne etike. Ta činjenica potvrđuje dvije stvari. Prvo, ideja religijske fondacije etike, a ovdje se poglavito misli na kršćansku ideju, ni u kojem slučaju nije prepuštena iracionalnom i/ili isključivo emocionalnom u čovjeku, nego pomno pazi na svoju racionalnu zasnovanost koju tumači u svjetlu univerzalne ljudske naravi. Drugo, univerzalna ljudska narav kao ishodišna točka za razumijevanje naravnog moralnog zakona igra odlučujuću ulogu u fondaciji religijske – kršćanske – etike. Prema tome, ako netko insistira na ideji nepomirljive razlike između univerzalno-filozofijske i univerzalno-religijske fondacije etike te, posljedično, i bioetike, pri čemu je najčešći slučaj da se religiji odriče bilo kakva mogućnost i pravo da razradi jednu univerzalnu etičku teoriju u pluralističkom društvu – onda takav stav nema veze s etikom kao takvom, nego poglavito s antropologijom kao takvom, tj. sa slikom o čovjeku. Ako neka filozofija niječe religiju, svodeći je primjerice na ideju opijuma za narod, antropološke iluzije ili kompleksa manje vrijednosti, jasno je da uz takvo radikalno nijekanje religije općenito nema mjesta ni za religijsku etiku posebno. Međutim, ako se religiju uzima ozbiljno – ali ne samo u smislu gole činjenice njezina postojanja nego prvenstveno u smislu i njezina stvarnog antropološkog određenja – onda je jasno da sva teološka određenja dotične religije niti mogu niti smiju prepustiti slučaju njezino antropološko određenje. Teologija pretpostavlja antropologiju, određujući je konstitutivno. Prema tome, razilaženja na planu filozofijske i religijske fondacije etike u bioetici ne tiču se ni etike niti bioetike kao takve, nego antropologije, ukoliko svaka sustavno razrađena etika pretpostavlja jednu antropologiju, tj. sliku o čovjeku.²² U svjetlu rečenoga lakše se može dovinuti do smisla ideje o nedostatku tzv. »unutarnjeg autoriteta«, o čemu zbori J. Ratzinger. Također je opravdana opaska koja ističe da

»... za svaku religiju i za svakog vjernika čisti naravni poredak ne postoji, jer sveobuhvatna istina obuhvaća i razum i istine povijesti spasenja, dakle istine vjere. Određena kontradikcija jest u tome što se kao temelj zahtijeva teološki konsenzus, a kasnije se etički konsenzus stvara samo na temeljima filozofske etike. Filozofska etika, međutim, nije dovoljna za postizanje etičkog konsenzusa koji će biti stvoren na religijskom konsenzusu. Djelovanje ljudskog razuma zamislivo je samo unutar raznih povijesnih moralnih sustava. Ti moralni sustavi, međutim, nisu samo razumski nego su obilježeni i vjerskim istinama i spoznajama. Oni su povijesno uvjetovani, dakle i relativni. I sam razum unutar tih sustava pokazuje svoju povijesnu relativnost. Ispada na kraju da bi univerzalni konsenzus, postignut na razini filozofske etike, pri svakom pokušaju da ga se primijeni u praksi pokazivao svoju povijesnu relativnost.«²³

U pozadini se skriva/otkriva problem pluralizma etikâ, kao povijesne činjenice, koji predstavlja bitnu prepreku na putu stvaranja univerzalnog etičkog konsenzusa. Ipak, daleko je važnije slijedeće. Ako čitava ideja svjet-

skog etosa počiva na filozofskim uvidima, tj. na uvidima univerzalnoga moralnog razuma, onda je pretpostavljeni religijski konsenzus gotovo pa suvišan zbog posvemašnjeg materijalnog i sadržajnog oslanjanja na povijesnom razumu i njegovoj sudbini. Ako pak čitava ideja svjetskog etosa počiva na bitno religijskim uvidima, a to su uvidi ljudskog razuma prosvjetljenog vjerskim istinama, onda je sveopći etički konsenzus nemoguć zbog činjeničnog postojanja religijskog i vjerskog pluralizma. U slučaju prvog »ako«, filozofija bi neminovno izvrgnula religije neprivatljivoj instrumentalizaciji zbog zahtijevanja religijskog konsenzusa bez imalo materijalnog i sadržajnog doprinosa religijâ kao religijâ u stvaranju etičkog konsenzusa. Valja imati na umu da bilo koja religijski utemeljena etika bitno pretpostavlja religiju ukoliko je religija, a ne samo ukoliko posjeduje određene filozofske implikacije. U slučaju drugog »ako«, religije bi tražile od filozofije nešto nemoguće, naime da na temelju etičkih uvida izvedenih iz povijesnog, pa stoga i relativnog moralnog razuma stvori univerzalno važeći etički konsenzus. Valja imati na umu da u kontekstu suvremenog činjeničnog pluralizma, kakav je prisutan u bioetičkim raspravama, većina filozofski utemeljenih etika pretpostavljaju razum ukoliko je autonoman i povijestan pa stoga i relativan, a ne ukoliko taj razum posjeduje određene religiozne implikacije. Time su barem naznačene dvije načelne primjedbe koje trenutno stoje na putu stvaranja jednog svjetskog etosa. Naravno da sve to ne umanjuje vrijednost činjenično potvrđenoj podudarnosti svih religija spram nekoliko temeljnih etičkih načela. Tu je važno imati na umu da ta etička načela itekako odgovaraju filozofskim uvidima moralnog razuma. U skladu s rečenim, religije bi gotovo pa bile suvišne. Također je važno imati na umu da spomenuta etička načela itekako odgovaraju teološkim uvidima moralnog razuma pojedinačnih religija, a što osobito vrijedi za kršćanstvo, u svjetlu njihovih vjerovanja. U skladu s rečenim, filozofija ili filozofije bi gotovo pa bile suvišne. Ali tu problemi ne prestaju, nego tek započinju.

Moralna autonomija između filozofije i religije

Za razliku od prethodnog pokušaja traženja etičkog konsenzusa među religijama i konfesijama, H. T. Engelhardt je za potrebe bioetike poradio na pronalaženju konsenzusa ili, točnije rečeno, jedne teorijske fondacije zajedničkog morala na temelju čisto sekularnog razumijevanja čovjeka i svijeta. U tom je kontekstu pojam »sekularan« u funkciji razgraničenja između moralnih načela koja svoje korijene vuku iz religije, te moralnih načela koja svoje korijene vuku iz razuma stavljenog u funkciju dogovora među ljudima kao racionalnim bićima. Sekularno je ono što je neutralno spram religioznih načela, uključujući pritom i posebna kvasi-religiozna gledišta. Sekularni moral, dakle, označuje onaj moral koji nema nikakve veze s religioznim moralom i religioznim pogledom na svijet, već isključivo ima veze

22

Razumljivo je, stoga, zašto je Kantova upitna trijada »što možemo znati, čemu se smijemo nadati, što trebamo činiti?«, na koncu biva okrunjena odlučujućim pitanjem »što je čovjek?«. Sustavno i iscrpno o antropološkim, bilo filozofijskim bilo teologijskim, implikacijama bioetike, vidi u: B. Mondin (ur.), *Antropologia e bioetica. Ricerca interdisciplinare sull'enigma uomo*. Atti del XVI Con-

vegno nazionale dell'A.D.I.F., Manoppello, 6-8 settembre 1996, Editrice Massimo, Milano 1997.

23

J. Grbac, »Pitanje univerzalne etike i univerzalne religije«, u: Isti (ur.), *Kršćanska i/ili univerzalna etika*, str. 58.

s »ljudskim« kao takvim. Engelhardt se nada da takvo određenje pojma 'sekularan' sadržava iste aspiracije za posvemašnjom autonomijom humana što ih je Prosvjetiteljstvo bilo stavilo sebi u zadaću. Radilo se o filozofskim aspiracijama na definiranje jednog pogleda na svijet utemeljenog na samom čovjeku kao takvom, odnosno na čovjeku lišenom svakog religioznog neprosvijećenog razumijevanja svih postojećih stvari, pa prema tome i morala.²⁴ Je li Prosvjetiteljstvo uspjelo u tom pothvatu? Teško je zanjekati izravnu povezanost između suvremenog etičkog pluralizma utemeljenog na filozofskom pluralizmu, s jedne, te sekularnog pluralizma kao društvene veličine koja se povijesno afirmirala kroz odbacivanje utjecaja religije na razne ljudske djelatnosti, s druge strane. No, isto je tako teško zanjekati povijesnu činjenicu koja se tiče dominantne kulture Srednjega Vijeka stvorene i čuvane od povijesno uobličenog kršćanstva u Crkvi koja se neprestano koprcala između dva ekstrema: između crkvene države i državne crkve. Iz takvih kulturoloških uvjeta nije bilo dovoljno ni uvidavnosti niti volje da se kasnije razabere ideja o teološkim temeljima zahtjeva nadolazećeg novovjekovnog čovjeka za opravdanom autonomijom i većim prostorom slobode osobne savjesti.²⁵ Trajna prisutnost otvorenih ili prikrivenih vjerskih sukoba u ono doba dala je dodatni poticaj traženju rješenja društvenih problema bez priziva na religiju, koja je očito bila mišljena kao glavni uzrok društvenih sukoba. U vremenu u kojemu su pretenzije religije na političku dominaciju osuđene i napuštene, pitanje o religijski utemeljenim moralnim stavovima javlja se neprestano s uvijek novim naglascima. Naime, ako religija danas ne smije biti ni shvaćena niti življena kao određena društveno-politička opcija, onda ostaje pitanje o tome kakav status imaju religijski utemeljeni moralni stavovi u konkretnome društvu? Služi li deklarativno opravdanje etičkog pluralizma svrsi da se iz pristojnosti javno ne negira postojanje religijski utemeljenih moralnih stavova, kao uostalom i svih ostalih, ali da se na društveno-političkoj razini onemogućuje njihova afirmacija u obliku društveno relevantnih normativnih rješenja?

Pluralizam moralâ uvjetovan je raznim čimbenicima. Jedan od važnijih, a ponekad i odlučujućih među svim čimbenicima jest religija. Već jednim letimičnim i površnim pogledom na svjetsku kartu religija moguće je doći do zaključka da se religija u svijetu otkriva kao pluralistička veličina, o čemu je već bilo neizravno govora ranije. Ne ulazeći u teorijske aspekte problema što ih sustavno obrađuju filozofija i teologija religije, načelno je ispravan stav po kojemu svaka religija nastoji oblikovati svoj moral u skladu sa svojim viđenjem razuma u svjetlu vjerskih istina. Ta spoznaja dovoljno potkrepljuje prethodnu tvrdnju da pluralizam moralâ duguje utjecajima koji su načelne, tj. vjerske, filozofske, svjetonazorske, ali i šire kulturološke prirode. Svaki moral, shvaćen kao praktični sustav moralnih normi i stavova, teži za teorijskim objašnjenjima, to jest za opravdanjem svoje utemeljenosti, objektivnosti i univerzalnosti. Opravdanje morala stoga počiva na temeljima etike kao znanosti o moralu. Postmoderni prepoznavanje i društveno legitimiranje stanja moralnog pluralizma, to jest priznavanja činjeničnih razlika glede moralnih stavova o jednom te istom moralnom problemu, dodatno se potencira sa stajališta evidencije pluralizma etikâ, koji opet svoj opstanak duguje pluralizmu filozofskih sustava koji svoju praktičnu, tj. društvenu relevantnost i učinkovitost potvrđuju fondacijom jedne zaokružene etičke teorije. Stoga je normalno da pojedina etička teorija svoje epistemološke, ontološke i antropološke elemente preuzima iz filo-

zofije čiji je, povratno, izravni proizvod. Obično se kaže da je Aristotel tvorca prve zaokružene i sustavno elaborirane etičke teorije koja počiva na trima fundamentalnim pojmovima. To su »najviše dobro« (grč. *upsiston agathon*, lat. *summum bonum*), »svrha« (grč. *télos*, lat. *finis*) i »krepost« ili »vrlina« (grč. *areté*, lat. *virtus*).²⁶ Ranija tvrdnja nema namjeru zanijekati povijesnu činjenicu da su i prije Aristotela postojali razni pokušaji teorijskog objašnjenja temelja, biti i svrhe morala.²⁷ Međutim, nakon Aristotela, a pogotovo kasnije tijekom razvoja novovjekovne filozofije, koja je skinula s vrata teologiju i stavila autonomiju na mjesto heteronomije, oblikovano je više različitih etičkih teorija. Kontraktualističke, utilitarističke i kantističke teorije obuhvaćaju najvažnije tvorbe moderne moralne filozofije koje u različitim misaonim varijantama traju do danas, a posebno su prepoznatljive na bioetičkom području. Važno je istaknuti da sve te etičke teorije vuku svoje korijene iz razdoblja u kojem se radilo na implicitnom ili eksplicitnom odbacivanju religije, odnosno vjere kao zadnje prizivne instancije u definiranju apsolutne moralne bezuvjetnosti na moralnom području. Ipak, nasljeđe kršćanske etike će i dalje, tj. i nakon uspostave novovjekovne moralne autonomije, igrati značajnu ulogu u davanju društveno relevantnih, bilo materijalnih bilo formalnih kriterija za vrednovanje ljudskog djelovanja i ponašanja. Ne bi se smjela zanijekati činjenica da je većina filozofa modernog doba bila egzistencijalno uronjena u povijesno oblikovanim kršćanskim društvima, a neki su od njih potjecali iz kršćanskih obitelji s primljenim kršćanskim odgojem.²⁸ Kršćanstvo im dakle nije bilo strano. Iz filozofskog opusa nekih filozofa razvidno je da im je upravo kršćanstvo predstavljalo glavnu inspiraciju i trajan izazov za promišljanje cjelokupne stvarnosti na drukčiji način. Iz današnje perspektive gledano, taj je novi način promišljanja sadržavao obilježja sekularizacije i autonomije. I. Kant može poslužiti kao primjer za izrečeno.

Razumijevanje povijesne pojave ili, preciznije rečeno, društvene legitimacije etičkog pluralizma utemeljenog u pluralizmu etikâ, treba povesti računa o epistemološkom pitanju statusa moralnog razuma. Ljudski je razum polivalentna veličina. Od naglašavanja radikalne autonomije uma, što se povijesno podudara sa spomenutim aspiracijama Prosvjetiteljstva, nastupila je sekularizacija svijeta i čovjeka koja je branila autonomiju svijeta i čovjeka spram religije, teologije i crkvenih autoriteta. Čovjek i njegov svijet tumačeni su u svjetlu autonomnoga uma oslobođenog od utjecaja kršćanstva i pretpostavljene heteronomije. U tom su procesu i novovjekovne pri-

24

Usp. isto, str. 22–31. Također usp. Isti, *The Foundations of Christian Bioethics*, str. 1–45, posebno bilješka br. 2, str. 45.

25

To će tek biti prihvaćeno i proglašeno na završetku Drugog vatikanskog koncila, *Pastoralna Konstitucija »Gaudium et spes« o Crkvi u suvremenom svijetu*, (7. prosinca 1965.), Dokumenti Drugog vatikanskog koncila, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1986., br. 36 (dalje = GS). Također usp. Isti, *Deklaracija »Dignitatis humanae« o vjerskoj slobodi*, br. 1–3.

26

Usp. Aristotel, *Nikomahova etika* (T. Ladan, preveo), Globus – SNL, Zagreb 1988.

27

O povijesti etike prije Aristotela korisni se uvidi mogu dobiti u: A. MacIntyre, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1998., str. 5–56.

28

U tom smislu od velike koristi može biti djelo: H. Küng, *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku* (T. Stamać, prevela), Naprijed, Zagreb 1987.

rodne znanosti dale značajan, ako ne i odlučujući doprinos. Slijedom toga, Kant je pretpostavljenu heteronomiju nadomjestio autonomijom morala. Moral je vlastitost čovjeka kao racionalnog i slobodnog bića, koji se kao takav potvrđuje autonomno, a ne teonomno. Moderna moralna filozofija najviše treba zahvaliti Kantu za konačnu afirmaciju moralne autonomije čovjeka.²⁹ Tijekom XVII. i XVIII. stoljeća pojam autonomije prvenstveno se koristio u političkim raspravama. No, tek se nakon Kanta, zahvaljujući prvenstveno njegovu originalnom moralnom rječniku i teoriji, pojam autonomije pojavljuje uz imenicu moral, određujući joj temeljni smisao. Kantovo objašnjenje autonomije ističe da u jedinstvenom iskustvu moralne dužnosti stoji »činjeničnost razuma«. Ta činjeničnost neupitno dokazuje da čovjek posjeduje takvu slobodu koja ga svrstava među stvari kakve su u sebi. Stoga ne iznenađuje činjenica da u kantovskom kraljevstvu moralne dužnosti, dakako radi same dužnosti, autonomija istovremeno obuhvaća i neovisnost i samo-zakonodavnu moć djelatnog subjekta. Sustavno povijesno-filozofsko istraživanje ideje autonomije J. B. Schneewinda, zorno pokazuje da je upravo Kant izumitelj autonomije u modernom značenju toga pojma.³⁰ J. Rohlsova povijesno-etička studija također potvrđuje da Kantovo povezivanje moralnog zakona sa samo-zakonodavstvom pojedinca najjasnije izriče modernu ideju autonomije.³¹ A. MacIntyre smatra da Kantova ideja autonomije navodi na zaključak da je svaki pojedinac samome sebi moralni autoritet. Ako je pojedinac u stanju prosuditi ispravnost božanskih zapovijedi, onda više nije potreban božanski autoritet da mu ukaže što treba činiti.³²

Ovaj doprinos nema za svrhu kritičko preispitivanje Kantove moralne filozofije, već samo konstatira neke povijesne uzroke suvremenom razilaženju glede mogućnosti religijske fondacije etike općenito. Kantova moralna filozofija predstavlja povijesnu prekretnicu. Nije s gorega prisjetiti se da je već u vremenu prethodećem Kantu izvršena kritika tradicionalnog poimanja morala vezanog zakonom pokornosti, poslušnosti (oboedientia). Ta je kritika bila uvjetovana kontekstom sveukupnih onodobnih društvenih promjena. Novootkrivena ideja moralnog samo-zakonodavstva stajala je u suprotnosti s tradicionalnom – religioznom – idejom zakonodavstva utvrđenog u skladu s hijerarhijskim modelom. U skladu s tim je modelom Bog vrhovni zakonodavac. Bog kao Vrhovno biće jest ujedno apsolutno biće. Kao takav, Bog je biće nadređeno ljudskim bićima. Stoga su Bog kao izvor razumske spoznaje, Bog kao zadnji temelj i izvor moralnog dobra i Bog kao prvi uvjet mogućnosti ljudske slobode, činili teološku okosnicu teorijskog i praktičnog tradicionalnog razumijevanja morala. Osim toga, u temeljima takvog razumijevanja morala nalazila se jedna detaljno razrađena antropologija koja je u sebi sadržavala sve teološke i filozofske elemente koji su potvrđivali čovjeka kao bogoslično biće, tj. kao osobu, s jedne, te kao eminentno racionalno i slobodno biće, s druge strane. Preuzimanje spoznajnih elemenata iz dvaju izvora, tj. iz objave i filozofije, isključivalo je bilo kakvo radikalno suprotstavljanje među njima. Bilo je vrijedno truda da ih se umjesto svađanja međusobno izmiruje. Čitava je stvar težila harmoniji u međuovisnosti različitih elemenata. Tako su elementi preuzimani iz dvaju izvora razmatrani pod vidom implicitnog proizlaženja i nadopunjavanja. Nije bilo ni govora o nekakvom isključivanju. Međutim, valja istaknuti da iako autonomija nije bila u središtu pozornosti, ona se ipak podrazumijevala u skladu s teološkim aksiomom »gratia supponit naturam et non destruit sed perficit eam«.

Moralna filozofija nakon Kanta neprestano je prolazila kroz progresivnu radikalizaciju ideje moralne autonomije djelatnog subjekta. Kritike na račun teonomne moralne heteronomije bivale su sve snažnije i otvorenije. Te su kritike nepovratno doprinosile napuštanju ideje Boga, kao i same religije, kao zadnje prizivne instancije na području moralne teorije i prakse. Ideja »Summum Bonum« nadomještena je drugim alternativnim idejama koje su dosljedno kultivirale moralnu autonomiju u duhu njezine nespojivosti s religijskim pristupima moralu. Taj je povijesni proces poznat i kao sekularizacija. On je postupno otkrivao svoje pravo lice i naličje. Lice tog procesa otkriva se kroz neslućenu radikalizaciju ideje autonomije na polju moralne filozofije. Njegovo se naličje otkriva kroz dijelom radikalno, dijelom nemušto odbacivanje ideje autonomije na polju religije i moralne teologije. Nije rijetkost da je filozof kršćanske inspiracije zauzeo stav po kojemu je ideja autonomije »protoreligijska stvar«, tj. da se iza ideje autonomije skriva »divinizacija jastva« i čisto »samoodređenje« pojedinca protiv onoga što religija sadržava u sebi.³³ Prema tome, osamostaljivanje humanuma na tragu povijesne afirmacije ideje autonomije na polju moralne filozofije predstavlja jedan vid uzroka suvremenom osporavanju prava religije, odnosno teologije da ponudi jednu zaokruženu etičku teoriju za područje bioetike. Povijesno odvajanje morala od religije, odnosno etike od teologije, koje se nije prestalo zaoštavati u postkantovskom razvoju moralne filozofije, predstavlja jedno od povijesnih ishodišta suvremenog problema u odnosima religije, odnosno teologije i bioetike. Danas uopće ne predstavlja nikakav izuzetak ako se naiđe na filozofsko osporavanje prava akademskoj teologiji da artikulira jednu etičku teoriju koja bi vrijedila za bioetičko područje, ali ne samo zato što je problematičan odnos teologije i bioetike nego i zato što je problematičan odnos teologije i etike općenito. Budući da je moral povijesno redefiniran u skladu s idejom autonomije, svako bi povezivanje morala i teonomne heteronomije posjeklo u korijenu smisao samoga morala kao autonomne veličine.³⁴ Međutim, bilo bi opasno zaboraviti slijedeće. Naime, i Kant je naglašavao postulat u skladu s kojim su sve moralne dužnosti zapravo božanske zapovijedi. S tim su u svezi istraživanja J. Schwertländera pokazala da kod Kanta autonomija nije shvaćena radikalno spram religije, kao što je to bio slučaj s kasnijim tumačenjima.

»Vjerojatno je da Kant nije shvatio autonomiju na moralnom području kao apsolutnu autonomiju, već kao poslušnu autonomiju te stoga otvorenu transcendenciji.«³⁵

29

Usp. R. Pohlmann, »Autonomie«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [J. Ritter (ur.)], Darmstadt, vol. I, str. 701-719.

30

Usp. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)/New York 1998., str. 438-507, ovdje posebno str. 483-487.

31

Usp. J. Rohls, *Storia dell'etica*, Il Mulino, Bologna 1995., str. 327-344, ovdje posebno str. 329-330 [naslov orig.: *Isti, Geschichte der Ethik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991.].

32

Usp. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics...*, str. 190-198, ovdje posebno str. 195.

33

Usp. R. Pohlmann, »Autonomie«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, str. 710-712.

34

Opširnije o tome vidi: usp. T. Matulić, *Bioetika*, str. 351-363.

35

J. Schwertländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1986., str. 167. Na tragu tog zaključka nalaze se također uvidi: J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy...*, str. 508-508; usp. J. Rohls, *Storia dell'etica*, str. 336-339.

Radikalizacija moralnog emancipacijskog zanosa nastupila je nakon Kanta. Moralna autonomija, primjerice kod Fichtea, shvaćena je kao čin kojim »ja« uspostavlja sebe samoga. »Ja« jest određeno samim sobom i nikako drukčije. U temelju određenja »ja« stoji logika apsolutne nemogućnosti da se to određenje dogodi posredstvom bilo koje druge stvari osim snagom samoga »ja«. ³⁶ Ideja autonomije skliznula je prema apsolutnom. Tako radikalizirana ideja autonomije teško može uključiti priziv na instanciju koja ne bi bila autonomno i samo-uspostavljeno »ja«. Ideja moralne autonomije će u kontekstu procesa sekularizacije, to jest povijesnog odvajanja religije od države, odnosno duhovne od svjetovne vlasti, sve više poprimiti negativna određenja upravo u smislu netrpeljivog stava javnog foruma spram svega što ima religijski predznak. Na načelnoj je razini korisno istaknuti da, svemu tome usprkos, ni kršćanstvo niti teologija nisu nespojivi s idejom autonomije. Naime, kršćanska religija i teologija pretpostavljaju autonomiju i od nje barem implicitno polaze u razmatranju svijeta, čovjeka i morala. Jer valja imati na umu da »povijest spasenja« istovremeno uključuje i povijesni svijet i božanski spasenjski zahvat u taj svijet.

Teonomne implikacije moralne autonomije

U kontekstu već rečenoga korisno je prisjetiti se da je već sv. Pavao u poslanici Rimljanima ustvrdio da

»... kad se god pogani, koji nemaju Zakona, po naravi drže Zakona, oni, i nemajući Zakona, sami su sebi Zakon: pokazuju da je ono što Zakon, nalaže, upisano u srcima njihovim. O tom svjedoči i njihova savjest, a i prosuđivanja kojima se među sobom optužuju ili brane.« ³⁷

Da bi se bolje shvatio smisao tih redaka, treba ukratko iznijeti barem neke ezzegetske zaključke o njima. Citirano predstavlja Pavlovo obraćanje poganima. Ta je tvrdnja utemeljena na uvjerenju po kojemu bi Pavao teško, obraćajući se samim kršćanima, upotrijebio izraz »po naravi« – (grč. φύσει). Da je riječ o kršćanima radije bi bio upotrijebio izraz »po duhu« (grč. πνεύματι). Pavao, međutim, ne govori o svim poganima, nego samo o nekima. To potvrđuje upotreba riječi ethne bez člana (grč. ἔθνη). Vjerojatno se izraz »po naravi« podudara sa značenjem »naravnog zakona« (lex naturalis). Pojam i smisao »naravnog zakona« veoma je vjerojatno preuzet iz stoičke filozofije. Glavno se učenje stoika temeljilo na načelu da je »život u skladu s naravi« normativan za čovjeka. Tako življen ljudski život mogao se odvijati samo snagom čvrste volje, upornom i trajnom vježbom. Prema svemu, u citatu je teško zanijekati utjecaj helenizma. Nikakvo čudo, ako je poznata činjenica da je helenizam vršio utjecaj na židovstvo još prije nego se sv. Pavao našao u situaciji da kršćansku poruku inkulturira u grčki svijet. Nadalje, koristeći se pojmom »savjest« (syneidesis), Pavao jasno potvrđuje da ljudi posjeduju sposobnost moralnog rasuđivanja. Sposobnost moralnog rasuđivanja baš se očituje u svjedočanstvu savjesti. Tako shvaćena savjest potvrđuje da ona nije nešto što bi bilo pridodano čovjeku izvana, već mu je savjest navlastita. Sposobnošću savjesnog prosuđivanja čovjek stvara pozitivan ili negativan sud o svojem ponašanju i djelovanju. Znanje o dobru i zlu stoga se pretpostavlja, inače upotreba sintagmi »po naravi« i »zakon samima sebi« ne bi imala smisla. Ako sada sve to dovedemo u vezu s jednom ranijom Pavlovom tvrdnjom koja kaže: »Jer, što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova«, ³⁸ jasno je da u ranijem citatu pod pojmovima »savjest« i »zakon samima sebi« Pavao misli na ljudski razum, kao što u

zadnjem citatu Pavao misli na mogućnost naravne spoznaje Boga, tj. pomoću prirodnog razuma. Koristeći izraze »po naravi« i »zakon samima sebi«, Pavao je kršćansku poruku inkulturirao u grčki način mišljenja i življenja, ali bez pretenzije da pritom dade jedan specifičan smisao tim izrazima. Pavao je govorio na način da bi ga najobičniji ljudi mogli razumjeti.³⁹ Stoga je suvišno tražiti da se tu shvati nešto što Pavao nije ni izričito rekao niti je htio reći. Naime, Pavao je samo rekao to da se Pogani »po naravi« drže Zakona, ali time nije rekao da ga se drže po prirodnoj prirođenosti ili »sami od sebe«, već samo da posjeduju sposobnost rasuđivanja, odnosno da posjeduju razum i da su, služeći se svojim razumom, u stanju razlikovati dobro i zlo. Sve je to poslužilo jednom točno određenom cilju što ga je Pavao htio ostvariti. Naime, Pogani za razliku od Židova nisu posjedovali Mojsijev zakon, stoga su oni bili »zakon samima sebi« i na taj način su svjedočili da ono što je upisano u njihovim srcima jest djelo Zakona. Drugim riječima, ono što su Pogani nosili u sebi bilo je isto ono što je od Židova zahtijevao Mojsijev zakon.

Iz relativno rijetko citiranog biblijskog mjesta razvidno je da kršćanstvo poznaje ideju autonomije. Odnos između kršćanstva i autonomije često pati od ideološki motiviranih stavova po kojima priziv na autonomiju u religijskom kontekstu znači »šurovanje« sa suvremenom neoliberalnom kulturom koja se trajno, mada većinom prešutno, poziva na autonomiju. Problem se ne sastoji u tome tko se na što poziva, već u tome tko što misli pod onim na što se poziva. Susret kršćanske objave i autonomije događa se na način teonomnog određenja autonomije. Autonomna savjest Pogana u stanju je autonomno razlikovati dobro i zlo. Ta spoznaja vis-à-vis Mojsijeva zakona potvrđuje da autonomija čovjeka nije apsolutna, nego je relativna, budući da određena teonomno, ali time nije ukinuta nego je samo ispravno dimenzionirana.⁴⁰ Prema tome, kršćanska objava ne ukida autonomiju, kao što neki misle, neovisno od toga dolazi li iz religioznog ili sekularnog konteksta. Objava samo vrši funkciju ispravnog dimenzioniranja autonomije u svjetlu spasenjskog poziva upućenog čovjeku koji mu komunicira vijest da se njegova konačna sreća korijeni s onu stranu stvorenih stvari. Kršćanstvo nije stalo na šturom pavlovskom objašnjenju autonomije. Sv. Toma Akvinski također je iznio korisne uvide po kojima se autonomija i moral u kršćanskom kontekstu ne isključuju, nego se međusobno inkluzivno uvjetuju. U uvodu »moralne teologije«, u kojemu objašnjava metodološke i sadržajne postavke moralno-teološkoga traktata, Akvinac ističe da je čovjek slika Božja. Ta mu tvrdnja predstavlja teološku podlogu za razumijevanje čo-

36

Usp. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach dem Prinzipien der Wissenschaftslehre*, u: *Sämtliche Werke* [I. H. Fichte, (ur.)], Leipzig (bez god.), vol. IV, str. 55-57.

37

Rim 2, 14-15.

38

Rim 1, 19.

39

Usp. R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. 2: *I primi predicatori cristiani*, Paideia Editrice, Brescia 1990., str. 70-72.

40

Dvije izvrsne studije o odnosu autonomije i teonomije u svjetlu kršćanske teologije dali su katolički teolozi Walter kardinal Kasper i Franz Böckle. Usp. W. Kasper, »Autonomia e teonomia«, u: *Isti, Teologia e Chiesa*, Editrice Queriniana, Brescia 1989., str. 155-182; također F. Böckle, »Theonome Autonomie. Zur Aufgabestellung einer fundamentalen Moraltheologie«, u: J. Gründel - V. Eid (ur.), *Humanum*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1972., str. 14-46.

vjeka kao slobodnog moralnog subjekta. Čovjeka shvaća kao »počelo vlastitih djelovanja«, kao biće obdareno »slobodnom voljom i gospodstvom na vlastitim djelovanjima« kao »zakon samome sebi«. ⁴¹ Upravo čovjek kao slika Božja uživa status potpune autonomije. Kao autonomno biće obdareno razumom, uronjeno je u svijet i njegovu povijest da odgovorno radi na poboljšanju sebe i svijeta oko sebe. Stoga je za čovjeka dobro ukorijenjeno u njegovoj slobodi. Sloboda se aktualizira racionalno. Najopćenitije načelo koje izražava konkretnu aktualizaciju ljudske slobode glasi: »id quod est secundum rectam rationem«, ili ono što je u skladu sa zdravim razumom. Konkretni moral, utemeljen i hranjen uzajamnim odnosom razuma i slobodne volje, za Akvinca jest »a ratione constitutum«. ⁴² Moral je moral utoliko što bitno označava specifično ljudsku djelatnost (*actus humanus*) kroz koju čovjek, obdaren slobodnom voljom, ostvaruje svoju egzistenciju u skladu s temeljnim zahtjevima razuma. Moral dakle označava onaj poredak što ga čovjek slobodno stvara uporabom praktičnog razuma u promišljanju i vrednovanju svojih konkretnih čina (»*ordo quem ratio considerando facit*«). ⁴³ Sve to jasno pokazuje da Akvinac pretpostavlja autonomiju u govoru o moralu, iako je ne tematizira *expresis verbis*. »Zakon samome sebi« potvrđuje čovjeka kao autonomno biće. U tom kontekstu ideja autonomije ne pretendira ni na status radikalnog odbacivanja niti na status poslušnog prihvaćanja Boga, nego samo razotkriva vrijednost čovjeka, kao slobodnog i razumskog bića pred Bogom, samim sobom i svijetom koji ga okružuje. Svako negiranje opravdane autonomije čovjeka označava *per se et simpliciter* neprihvatljivi antropološki redukcionizam. Ako bi priznanje opravdane autonomije čovjeka vodilo direktno u negiranje Boga, onda bi se tu radilo o iskrivljenom poimanju Boga. Naime, čovjek ne posjeduje status bogosličnosti zbog svoje materijalne (biološke), već duhovne (moralne) sličnosti. Duhovna je sličnost sadržana u slobodi i razumu, ali ih daleko nadilazi.

Sloboda i razum čovjeka određuju ontološki. To mu određenje priskrbiljuje poseban status među stvorenjima u prirodi, omogućujući mu da se izdigne iznad biološkog i nagonškog u sebi. Autonomija je, stoga, u Akvinca teonomno određena. Čovjekova autonomija proizlazi iz njegove bogosličnosti. No, bogosličnost nema funkciju ni ukidanja niti negiranja autonomije. Ona ima funkciju otvaranja prostora za što je moguće bolju, slobodniju, svjesniju i odgovorniju realizaciju ljudske egzistencije. Autonomija je stoga uopće pretpostavka za mogućnost govora o dobru za čovjeka. Bez pretpostavljene autonomije u govoru o moralu lako se upadne u nominalističko »ravnodušje slobode« (*libertas indifferentiae*) koje pitanje o dobru za čovjeka isključivo poistovjećuje s pitanjem o obvezi, dužnosti. Činjenje dobra, po tome, nije plod racionalne aktualizacije slobode, već izraz puke poslušnosti zakonu. ⁴⁴ Tako je obveza koju nameće zakon izvor cjelokupnog moralnog života. Dobro za čovjeka jest puko izvanjsko određenje stvari. Iza svega stoji volja Božja koja se otkriva u moralnom zakonu kao skupu božanskih zapovijedi što se čovjeku nameću kao obveze. Te su obveze izvanjske čovjeku. Štoviše, one su iracionalne i bez povezanosti s naravnim nagnućima čovjeka. Božanske su zapovijedi, kao objekti slobodne volje Božje, arbitrarne. To znači da bi i mržnja na Boga mogla biti dobra i zaslužna kad bi Bog zapovjedio da ga se mrzi. To je nužna posljedica razumijevanja slobodne volje kao otvorene slobode, to jest slobode koja pliva u ravnodušju do susreta sa suverenom Božjom voljom. Time bi se tomističko poimanje slobode kao aktualizacije racionalne spoznaje dobra zamijenilo nominalis-

tičkim poimanjem slobode kao stvarnosti otvorene za poslušno podlaganje obvezi bez mogućnosti da se obveza spozna u odgovornoj slobodi kao dobra.

Izvor i počelo svih obveza jest Bog. Odatle slijedi razumljivim razlog zašto se čovjek treba bespogovorno podlagati obvezi. Razlog je teološke prirode. Bog je tvorac svih obveza. Posljedično, u moralnom životu čovjeka nameće se samo jedna specifična krepost kao *conditio sine qua non* za ispravno ostvarenje moralnog djelovanja. To je krepost poslušnosti, i to prvenstveno poslušnost zakonu. Moralna krepost stoga nije dio unutarnjeg reda, već vanjskoga reda koji se nameće kao obveza. Krepost poslušnosti praktična je poslušnost zakonu, a krepost poslušnosti zakonu jest bespogovorno podvrgavanje slobodne volje dužnosti što ih izvana nameće zakon. Izvanjsko poštivanje objektiviranoga zakona stoga je po učenju nominalizma vrhunac savršenstva.⁴⁵ Sve to jasno potvrđuje da je ideja ravnodušne slobode potkopala tomističku ideju slobode za izvrsnost što je stajala u temeljima etike kreposti i sreće. Ta je činjenica uvjetovala pravu revoluciju, kako ističe S. Pinckaers, u samome poimanju osobe i moralnog djelovanja. Raskid s duhovnom naravi osobe i njezinim nagnućima, poglavito s urođenim nagnućem ka sreći, najznačajnija je posljedica te revolucije.⁴⁶ Osim toga, Akvinac u traktatu o zakonu nedvosmisleno ističe da pojam zakona treba shvatiti u analognom, a ne jednoznačnom smislu.⁴⁷ Ta spoznaja ima osobitu težinu u kontekstu temeljne diobe zakona na vječni, naravni i ljudski, te pozitivni ili objavljeni zakon.⁴⁸ Uvijek postoji opasnost da se različite razine zakona međusobno pomiješaju do njihova totalnog poistovjećivanja. Da bi se to izbjeglo, zakon valja misliti analognim, a ne jednoznačnim pojmovima. Tek je tada moguće shvatiti Akvinčevu tvrdnju da »proglašenje naravnog zakona duguje samoj činjenici da ga je Bog usadio u ljudske pameti da bi se naravno spoznao«. ⁴⁹ »Naravna spoznaja« nije ništa doli »sudjelovanje vječnog zakona u razumskom stvorenju«. ⁵⁰ Norme naravnoga zakona otkrivaju se snagom praktičnog razuma analogno spoznaji prvih dokaznih načela

41
Usp. T. Akvinski, *Sum. Theol.*, I–II, *Prologus*.

42
Isti, *Sum. Theol.*, I–II, q. 94, a. 1.

43
Usp. Isti, *Commentarium in primum librum ethicarum Aristotelis*, lectio 1 (emfaza je naša).

44
Kritičku analizu temeljnih postavki nominalizma u djelu franjevačkog teologa i filozofa Williama Ockhama, inače začetnika metafizičkog nominalizma, vidi u: L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguri. Saggi di storia della teologia morale moderna: 1300–1787*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1990., str. 170–188 (nasl. orig. *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguri. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300–1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae 1989.). O tome također ukratko: T. Matulić, »Bioetika i kazuistika. Kriza kazuistike i tzv. 'infraetike' unutar bioetike i sekularne moralnosti«, u: *Filozofska istraživanja* 90 (3/2003), str. 761–784, ovdje posebno str. 762–769.

45
Usp. S. Pinckaers, *Morality: The Catholic View*, Notre Dame Center for Ethics and Culture – St. Augustine's Press, South Bend (Ind.) 2001., str. 68–69, (nasl. orig. *La morale catholique*, Éd. du Cerf, Paris 1991.).

46
Usp. T. Akvinski, *Sum. Theol.*, I–II, q. 90.

47
Usp. Isti, *Sum. Theol.*, I–II, q. 91, aa. 1–6.

48
»Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam«, Isti, *Sum. Theol.*, I–II, q. 90, a. 4, ad 1.

49
»Participatio legis aeternae in creatura rationali«, Isti, *Sum. Theol.*, I–II, q. 91, a. 3, ad 1.

50
Usp. Isti, *Sum. Theol.*, I–II, q. 94, a. 2.

snagom spekulativnog razuma.⁵¹ Prvo načelo praktičnog razuma temelji se na ideji dobra, budući da je upravo dobro ono za čim teže sva bića. Stoga prvo načelo moralnog zakona kaže da dobro valja činiti i tražiti, a zlo izbje-
gavati.⁵² Već iz tih nekoliko natuknica o Akvinčevu tumačenju zakona lako se otkriva pretpostavljena autonomija. Tomistički realizam glede naravne
dobrote ljudske duhovne naravi predstavlja i danas veliki izazov za tumačenje i razumijevanje morala iz religijske perspektive. U temelju stoji koncept
ljudske naravi (*natura humana*) koji se udaljava od rigorističkog stoičkog
poimanja »života u skladu s naravi«, a približava se realističkom po kojemu
su ono činjenično »jest« i ono vrijednosno »trebati« veoma blizu. Akvin-
čevo je poimanje ljudske naravi optimistično. Ta je činjenica posebice vid-
ljiva iz ranije iznesenih natuknica o mjestu i ulozi razuma u spoznaji moral-
nog dobra. Normativnost ljudske naravi izbija iz ontološkog načela koje
kaže da djelovanje slijedi iz bitka (*agere sequitur esse*). Normativnost stoga
govori o stvari kakva bi trebala biti, a ne kakva doista jest. Međutim, tomi-
stički realizam u prvi plan ističe spoznaju da je povjerenje u čovjeka kakav
doista jest višestruko isplativo, jer je već naravni čovjek u stanju svojim raz-
umom spoznati što je dobro, a što zlo, činjenica koja se sasvim podudara s
Pavlovim stavom u Rim 2, 19. Tako naravni čovjek, kao razumsko i slo-
bodno biće, otkriva teološki status slike Božje. Svako ljudsko biće jest slika
Božja. Nijedno nije ni više ni manje od toga. Istina, te tvrdnje još ništa ne
govore o konkretnom moralnom sadržaju. One samo u duhu Akvinčeve
antropologije potvrđuju ontološko jedinstvo ljudske naravi i ljudske osobe
u konkretnom redu postojanja. Čovjek kao razumsko i slobodno biće jest
osoba. Osoba je slika Božja. Čovjeka kao osobu u naravnom redu stvari
valja misliti kao jedinstveno biće u različitosti i različito u jedinstvu bića.
Konkretno ljudsko biće jest stvarnost duhovnoga i materijalnog reda. Bio-
loško i osobno (duhovno) u konkretnom ljudskom biću uvjetuju se uza-
jamno na način da između njih nije moguće nacrtati empirijsku granicu
koja bi utvrđivala prijelaz iz biološkog u osobno, i obrnuto. Metafizička
narav osobe to ne dopušta. Osoba je stvar definicije, a ne interpretacije.
Svaki interpretativni zahvat u osobu treba voditi računa o bitnim implikaci-
jama što ih nameće metafizička narav osobe. Ta narav jednostavno kaže: ili
se jest osoba ili se nije osoba, trećega nema. Prema tome, kada se ovdje go-
vori o autonomiji čovjeka, misli se na pravdanu autonomiju osobe kao slike
Božje, koja je tako stvorena, a ne misli se na veličinu koja za goli egzisten-
cijalni opstanak zahtijeva oslobođenje od teonomnog određenja auto-
nomije.

U skladu s iznesenim premisama može se zaključiti da moralna autonomija
ne isključuje teonomiju, nego je pretpostavlja na analogan način kako to
moralna teonomija pretpostavlja autonomiju. Nekome se sve to može učini-
titi kao *circulum vitiosus*. Iz religijske perspektive nije tako, jer upravo to
predstavlja hermeneutički ključ za otkrivanje i razumijevanje odnosa osobe
i moralne autonomije, te odnosa osobe i konkretne moralne norme ponaša-
nja i djelovanja. Insistiranje na primatu istine nad slobodom na moralnom
području ima smisla samo kad je odnos autonomije i teonomije određen na
način da ne poništava opravdanu autonomiju čovjeka kao osobe. Preduvjet
za prihvaćanje istine jest aktualizacija slobode kroz afirmaciju razuma. Pri-
sila je jednostavno nespojiva s idejom same istine. Prisila bi značila sroza-
vanje teonomne ideje bogosličnosti ljudske osobe na razinu koja iz te iste
perspektive nije predviđena. Aktualizacija slobode stoga pretpostavlja afir-
maciju razuma. Posljedično, na temelju afirmacije razuma može se govoriti

o odgovornosti kao preduvjetu za prihvaćanje istine. Jer, naime, odgovornosti bez slobode nema. Govoriti o odgovornosti bez da je prethodno otkriven prostor slobode jest apsurdno. Međutim, prostor slobode moguć je samo ako je taj prostor prethodno racionalno istražen, otkriven, spoznat i vrednovan kao istinit. Prema tome, kao što teonomija pretpostavlja autonomiju, tako sloboda pretpostavlja razum, a odgovornost pretpostavlja i razum i slobodu. Sloboda bez odgovornosti vodi u anarhiju. Odgovornost bez slobode vodi u robovanje bezdušnim šablonama i klišejima. U okolnostima lišenim mogućnosti afirmacije osobne slobode kroz aktualizaciju razuma veoma je teško – pa makar to bilo uz veliku buku dokazivanja suprotnoga! – afirmirati teološku istinu o čovjeku kao bogosličnom biću. Zbog svega toga, suvremenu pluralističku kulturu valjalo bi više vrednovati i kao izazov religiji, a ne samo kao neprijateljsku opasnost.

Kao nikad prije u povijesti čovječanstva javila se prigoda za dokazivanje širine, dubine i visine autonomije čovjeka kao osobe u svjetlu njezine teonomne određenosti. »Intellectus fidei«, koji treba preispitati odnos autonomije i slobode osobe, kao bogoslične veličine, s jedne, te suvremene pluralističke kulture, s druge strane, dobiva zahtjevnju, ali neodgodivu zadaću. Pritom je važno imati na umu da prije svake ponude konačnog rješenja, religijsko tematiziranje odnosa reda stvaranja i reda spasenja treba uskladiti teološki na način prihvatljive, međusobno dopunjujuće i osmišljene dijalektike. Religijski utemeljena etika svoje ispravno polazište pronalazi u vjeri u stvaranje i spasenje. No, neki teško odolijevaju napasti suprotstavljanja reda stvaranja i reda spasenja. To se najbolje vidi iz načina na koji se tretira normativnost i objektivnost na moralnom području iz religijske perspektive. Ako je sve dano u povijesnom činu stvaranja, postavlja se pitanje o potrebi, a zatim i o učincima povijesnog čina spasenja? Religijski utemeljena etika ne može biti shvaćena samo kao skup zapovijedi i apsolutnih zabrana koje se doslovno preuzimaju iz određenih vrela, ne vodeći računa o njihovim sociološkim, kulturološkim, znanstvenim, etnološkim i psihološkim uvjetovanostima vremena njihova nastanka.⁵³ Tu je tvrdnju moguće ispravno shvatiti samo u svjetlu reda spasenja. Religijski utemeljena etika gubi smisao ako se poistovjeti s idejom zakona koji nešto zapovijeda i idejom slobode koja samo treba biti poslušna tome zakonu. Primjer nominalizma pokazuje da to više povlači sa sobom osiromašenje čovjeka kao osobe i bogosličnog bića nego što ga uzdiže, jer mu se umanjuje opravdana autonomija u redu stvaranja. Stvaranjem je čovjek stavljen u situaciju izazova slobode. Na taj je izazov čovjek odgovorio negativno, tj. pretvorio je slobodu u njezinu suprotnost – u ropstvo. Red spasenja ispravlja tu suprotnost, pokazujući da ispravno služenje slobodom nije stvar čovjekove vanjštine, nego nutrine. Kontekst izreke »za slobodu nas Krist oslobodi!«⁵⁴ želi potvrditi da se sloboda ne iscrpljuje u ideji oslobođenja od političkih i

51

»Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum«, Isti, *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a.2.

52

Usp. J. Fuchs, »1. Christian Ethics in a Secular Arena«, u: Isti, *Christian Ethics in a Secu-*

lar Arena, Georgetown University Press, Washington D.C. 1984., str. 3-14, ovdje posebno, str. 5-10.

53

Gal 5, 1a.

54

Usp. R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*. Vol. 2: *I primi predicatori cristiani*, str. 60.

društvenih danosti, već u ideji oslobođenja od ropstva grijehu i smrti. Prava sloboda stoga nije u vanjskoj emancipaciji od nedostataka društvenih potreba, od potlačenosti, od moći, od prisile i progona od strane moćnika, nego u unutarnjoj slobodi koja osigurava put do realizacije autentične čovječnosti u svjetlu konačnog ostvarenja i spasenja.⁵⁵ Suvremena individualistička kultura – koja je ideju emancipacije poistovjetila s totalnom eksteriorizacijom slobode, svodeći joj smisao na konkretne i izolirane izbore, poistovjećujući istom te izbore s pravima – proizvela je »religiju« pluralizma. Činjenični pluralizam predstavlja jedinstveni kulturni izazov za religijski utemeljenu etiku. Religijska bi etika trebala poraditi na dešifriranju kôda unutarnje emancipacije slobode od robovanja zakonima tijela i užitka. Spasenjski poziv jest poziv na realizaciju autentične čovječnosti. Pritom je važno da »ta sloboda ne bude izlikom tijela«,⁵⁶ jer

»... 'sve mi je dopušteno!' Ali – sve ne koristi. 'Sve mi je dopušteno!' Ali – neću da mnome ista ovlada.«⁵⁷

Zakon slobode jest stoga zakon duha, a ne zakon tijela i užitka. Drugim riječima, zakon slobode jest ono što čovjeku omogućuje oslobođenje na putu ostvarenja autentične čovječnosti. Ideja »autentične čovječnosti« iz kršćanske perspektive osmišljava se kristološki, jer je upravo u Isusu Kristu sadržana prava istina o čovjeku i njegovu svijetu.⁵⁸

Umjesto zaključka

Svaka kritika na račun religije, odnosno teologije kao nespojive s idejom autonomije jednostavno nije točna te, posljedično, nije prihvatljiva. Problem izbija iz pitanja o slobodi. Tim se kritikama na račun religije postižu neki drugi ciljevi, mimo teorijske i praktične rasprave o odnosu religije i autonomije. Danas je često prisutna ideološka zloupotreba autonomije koja u prvi plan ne stavlja objektivnu prosudbu odnosa religije i autonomije, već stavlja subjektivan stav po kojemu je religija sa svojim moralnim stavovima nepoželjna u sekularnom društvu. Te kritike proizlaze iz poimanja slobode kao emancipacije od raznih vanjskih pa tako i religijskih utjecaja, a što je samo jedna strana medalje. Naime, sve te kritike uopće ne vode računa o osloncima u poimanju slobode kao unutarnje emancipacije koja vodi do realizacije autentične čovječnosti. Istina, iza tih kritika na račun religije često se skrivaju opravdani strahovi od mogućih ponavljanja istih povijesnih utjecaja što ih je institucionalizirana religija nekoć imala na državnom i političkom području. U tom se kontekstu nerijetko ukazuje na klerikalizam kao simbol za nedopustiva posezanja religije u sferu svjetovnoga. Te je činjenice važno imati na umu. Međutim, ono što zaista nema nikakva opravdanja, te je stoga *sic et simpliciter* nedopustivo, jest to da se zajedno s prljavom vodom baci i dijete, to jest da se zajedno s onim što je bilo ili još uvijek jest negativno jednostrano odbacuje i nijeće i ono što je pozitivno. Gdje bi bio kraj nabravanju pozitivnih doprinosa što ih religijski utemeljena etika unosi u javnu arenu. U središtu takve etike stoji temeljna opcija za čovjeka kao osobu. Međutim, danas se prečesto nedopustivim generalizacijama pokušava obezvrijediti svaki doprinos religije u rješavanju gorućih moralnih problema. Redovito se polazi od načela da je vjera privatna stvar pojedinca. U tome je istinito samo to da je vjera osobna stvar pojedinca, to jest da vjera shvaćena kao osobni čin (*actus fidei*) određuje osobu egzistencijalno. Ta spoznaja isključuje mogućnost da bi čovjek mogao postojati po-

dijeljeno u smislu jedan dio za javno, a drugi za privatno djelovanje. Kao da bi se tu moglo raditi o dvama odijelima, jednom svečanom a drugom radnom. Naime, ono što je osobno to osoba nosi u sebi. Zbog toga je važno izbjeći totalno poistovjećivanje eventualnih pragmatičkih, političkih i ideoloških pretenzija svake institucionalizirane religije s izvornim smislom, sadržajima i zalaganjima religije oko promicanja i zaštite apsolutne vrijednosti ljudskog dostojanstva, kao i temeljnih etičkih načela poduprtih idejom apsolutne bezuvjetnosti koja se ukorjenjuje transcendentno, a sve to na korist i dobrobit svakog pojedinca i društva u cjelini.

Otkrivanje unutarnje emancipacije slobode od robovanja svim strastima, kao temeljnom preduvjetu za realizaciju autentične čovječnosti, ostaje glavni izazov svima onima koji se u javnim (bio)etičkim raspravama pozivaju na religiju, na njezin etos i njezine moralne poruke.

Tonči Matulić

The Issue of Pluralism and Moral Autonomy

Challenges of the Religious and Philosophical Foundations of Ethics in Bioethics

The existence of bioethics depends on dialogue and tolerance. The Dialogue, together with tolerance, has been imposed as an alternative to the exclusiveness and fundamentalism of various ideological inspirations. The basic peculiarity of the modern democratic societies is factual pluralism. If so-called pluralistic society could function, the dialogue and tolerance among partners in dialogue were required. The problems of pluralistic society has not overlooked the bioethics as a new discipline that grew up from matured consciousness about inadmissibility of status quo within relationships between natural, e.g. biological and medical sciences at one hand and the social sciences and humanities at the other. *Status quo* relationships between them has nurtured the idea that natural sciences are self-sufficient for resolving many ardent moral, value related, and social issues caused by themselves alone. It has also nurtured the idea that humanities, especially philosophy, are neither sufficient nor capable of resolving these problems. The reason for this position is found in the fragmentation of philosophy in various schools, systems, and value orientations. The described general framework of the present situation contains another important issue, namely the religious foundation of ethics, and consequently, of bioethics, and the relation of it to philosophical foundation of ethics, and consequently, of bioethics. On this issue various authors in the present bioethical debate gave different solutions. Some of these solutions are inadequate, and not only for theoretical but also for practical reasons. Namely, as said, bioethics depends on dialogue and tolerance, and there raises serious question about real openness to dialogue if religious or theological solutions for the field of bioethics must be kept out of bioethical debates. The history of moral thought in the Western culture reveals a profound yet subtle shift from the hegemony of the one moral vision to the pluralism of moral visions. It is this shift toward moral pluralism that has set the stage for the postmodern dilemma in ethics, a dilemma made evident in bioethics. This shift raises important questions about the moral authority of the state and society. This is time when the dominant orientation of bioethics has become secular, nonreligious, or even antireligious, always based on the idea of autonomy.

55

Gal 5, 13b.

56

1 Kor 6, 12.

57

Usp. GS, br. 10; br. 13; br. 22; br. 32; br. 39;
br. 45; br. 58.

But it also occurs at a fortuitous moment in the history of moral philosophy when secular ethics, itself, is also under critical scrutiny. Until thirty or so years ago, medical ethics still retained some remnant of its centuries-long connections with religion. Post-Enlightenment view on morality claimed that moral arguments based in religious traditions, Scripture, or church teachings were inadmissible in ethical discourse. In a morally pluralistic, democratic, and diverse society, human reason constrained by religious belief, or by moral authority beyond human determination, must be a private affair. If this description of the present state of affairs in the field of ethics and bioethics might have at least a general value, than it raises the question: In which direction should proceed ethical and bioethical debate on moral pluralism, including both sources of pluralism, that is one secular and the other religious, if one is incline to speak about ethics, consequently, about bioethics as a substantive and normative discipline? To answer this question we need to have some knowledge about the possible and indeed acceptable relationship between religion and autonomy in relation to the supposed theonomy or so called religious heteronomy.