

RASPRAVE I ČLANCI

Mislav Kutleša

BOŽANSKI ZAKON U ARHITEKTURI TEOLOGALNIH KREPOSTI

Doc. dr. sc. Mislav Kutleša

Katolički bogoslovni fakultet – Zagreb

UDK: [241.3+241.51]: [172.3+342.72]211.5[72.01][314.647.5+321.72/.73]

[222/228+232+234.2+241.1+248][0.000.241.6+0.000.232]

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 11. travnja 2018.

U posljednjih 50-ak godina ili, možemo čak reći, od Drugog vatikanskog koncila osjeća se svojevrsna promjena u odnosu spram vjere i vjerskoga sadržaja, o čemu svjedoče brojni dokumenti Crkve i papa. Tako je novonastali kontekst zahtijevao odlučnu reakciju Crkve u svrhu osnaženja vjerskog osjećaja i odnosa spram Boga. U istome kontekstu istaknuo se sekularizam kao „avet“ koji je doprinio bijegu i nevjeri božanskim zakonima, što je u konačnici rezultiralo gubitkom osjećaja za grijeh i osjećaja za teologalne kreposti. Ti su uvjeti doprinijeli osvjetljavanju božanskih zakona kao nečemu puno višem od skupa propisa. Štoviše, božanski zakon očituje nam dvije bitne činjenice: Bog se objavljuje i Bog se dariva. Božanski zakon jest objava Božja i dar kojim se komunicira/daje čovjeku u Isusu Kristu i Duhu Svetom.

Ključne riječi: teologalne kreposti, Božanski zakon, narav.

UVOD

Imajući u vidu pojmove u naslovu rada, logično je da smo upućeni na postavljanje sljedećih pitanja: Je li moguće kontekstu moralne teologije, ili govora o moralu (kao znanstvenoj disciplini) i moralnosti (ljudskom ponašanju), priključiti i govor o arhitekturi, iako posve različitoj znanstvenoj disciplini (moral je sastavni dio humanističkih znanosti, dok je arhitektura dio tehničkih znanosti)? Na koji način povezati humanističku znanost i tehniku, tj. tehniku s vjerom i slobodom? Naime, dok prva govori o ljudskome ponašanju i djelovanju, druga govori o projektiranju objekata (npr. zgrade, mostovi...). Ono što nam se ipak čini kao poveznica, i u čemu se susreću, jest da obje znanstvene discipline predstavljaju potencijalnu umjetnost, tj. umijeće – umijeće življenja i umijeće projektiranja

No krenimo redom. *Veliki rječnik hrvatskoga jezika* izdvaja dva pojma – arhitektura i arhitektonika – te ih definira na sljedeći način: a) *arhitektura* je „djelatnost i

umijeće projektiranja“,¹ dok pojam b) *arhitektonika* znači „znanost o građevnim oblicima i stilovima“ i „strukturalni odnos dijelova kakve cjeline, unutrašnja zakonitost ili načelo“.² Oba pojma opisuju stvarnost koja se odnosi ponajprije na umijeće projektiranja, što svakako predstavlja pravu umjetnost, pri čemu posebice mislimo u onom sigurnosnom smislu (život i zdravlje ljudi). U tom smislu uvidamo kako se arhitektura ne odnosi samo i jedino na „obično“ projektiranje objekata nego na poštivanje strukturalnog odnosa dijelova kakve cjeline, na unutrašnju zakonitost ili načelo, na čemu se, u konačnici, utemeljuje poboljšanje kvalitete života pojedinaca i društva (doprinosi zajedništvu i sigurnosti). U toj činjenici nalazimo bitnu poveznicu s našom temom arhitekture teologalnih kreposti i uloge moralnih zakona na istome području. Naime, i pitanje moralnosti ne počiva samo na subjektivnim ili osobnim dojmovima i promišljanjima o dobru i zlu. Ljudsko djelovanje, kako bi zadržalo svoju moralnost i imalo status moralno dobrog, kvalitetnog i sigurnog, nužno mora počivati na nepromjenjivim načelima – na vječnom Božjem zakonu (ovdje posebice mislimo na naravni čudoredni zakon i božanski zakon). Međutim, promišljanje o arhitekturi i arhitektonici želimo povezati s temeljima kršćanskog identiteta, tj. s teologalnim krepostima, i usmjeriti na njih. Sastavni je dio tradicionalnog katoličkog biblijsko-filozofsko-teološkog nauka kako teologalne kreposti, kao ulivene kreposti, predstavljaju dar Božji te kako se njima izgrađuje i ostvaruje zajedništvo s Bogom. Ako je tome tako, a vjerujemo i ispovijedamo da jest, onda nam pozornost privlači nekoliko ključnih pitanja: Jesu li nam uopće potrebni moralni zakoni ako već kao kršćani „posjedujemo“ teologalne kreposti i koja je, u konačnici, njihova svrha? Ono osobito dobiva na težini ako uzmemo u obzir naslov članka koji posebnu pozornost ipak posvećuje moralnim zakonima, i to još u svrhu arhitekture teologalnih kreposti. Kako je sve to spojivo i održivo danas i je li uopće moguće i potrebno modelirati teologalne kreposti ako svoj izvor imaju u Bogu i dio su njegove milosti? Zašto formirati ono što nam kao milost dolazi od Boga? Je li dopušteno govoriti o teologalnim krepostima kao nesavršenim darovima Božjim? To su samo neka od pitanja na koja ćemo tražiti odgovore u ovome radu. Navedena pitanja očituju široku lepezu raznih mogućnosti filozofsko-teološkog promišljanja: od onoga *biblijskoga* (kao iskustvenog tijekom povijesti spasenja) pa preko *antropološkoga* (čovjekov identitet) i *kristološkoga* (Krist kao izvor i mjera „novoga morala“) sve do *teodicejskoga* (Bog u teologalnim krepostima i božanskome zakonu).

Inspiraciju za ovaj članak, međutim, nalazimo i crpimo iz članka vrlo atraktivna i zanimljiva naslova „Krist kao arhitektonska ideja moralke“³ u autorstvu moralnog teologa Jordana Kuničića. U istome se zrcali nastojanje autora u doprinosu arhitekture, tj. obnove i daljnje izgradnje moralne teologije, što je, u konačnici, i poziv Drugog vatikanskog koncila.⁴ S tim u vezi i ovaj članak želi dati doprinos po tom pitanju. U tom smislu Kuničić naglašava sljedeće: „Taj cilj je za čovjeka konačna sreća života.

1 *Veliki rječnik hrvatskoga jezika*, Ljiljana Jojić gl. urednica, Školska knjiga, Zagreb, 2015., 42.

2 *Isto*.

3 Jordan KUNIČIĆ, Krist kao arhitektonska ideja moralke, u: *Bogoslovska smotra*, 34 (1964.) 1, 55-71.

4 Usp. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Optatam totius. Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika* (28. X. 1965.), br. 16, u: *Dokumenti*, Zagreb, ⁵1998.

Svako čovječje djelovanje koje vodi postizavanju te sreće smatrala je i smatra dobrim, a svaki čin koji odstranjuje čovjeka od postizavanja te životne sreće smatrala je i smatra zlim, nemoralnim. Bog je, dosljedno, cilj života i djelovanja, a u isto vrijeme kriterij ili norma po kojoj se prosuđuje da li je neki čin dobar ili zao. Bog, kao cilj i mjerilo života i djelovanja, za čovjeka je arhitektonska ideja, prema kojoj su klasični moralisti svrstavali, prosuđivali i iznosili pojedine točke i zaključke moralke.⁵ No kako pitanje moralnosti nije neko daleko, apstraktno i neosobno pitanje, o čemu svjedoči i Isusov razgovor s mladim bogatašem (usp. Mt 19,16-22), tada postaje i razvidno kako se pitanje morala i moralnog ponašanja/djelovanja odnosi na pitanje naravi, kako one Božje tako i one ljudske stvorene na sliku i priliku Božju. Po tom pitanju Kuničić nastavlja promišljanje: „(...) klasična moralka odgovarala je i odgovara da treba vršiti zapovijedi Kristove, zapovijedi Crkve (Mt 28,20; Lk 10,16), jer te su zapovijedi izraz volje Božje, apsolutnog dobra u sebi, cilja i mjerila čovječjeg života i djelovanja. Te zapovijedi odgovaraju čovječjoj i Božjoj naravi. One su kao kodifikacija onoga što traži harmonija svega. U zapovijedima je mudrost Premudroga i volja Svemogućega.“⁶ U tom smislu pitanje moralnoga ponašanja/djelovanja nije prepušteno osobnoj kreativnosti i odlukama dobra i zla nego ono izvire iz same naravi Božje, a koja u potpunosti podržava i nosi ljudsku narav stvorenu na njegovu sliku i priliku. Čini se da se ovdje najviše suočavamo s najtežim problemom moralne teologije, ali i teologije uopće: Kako pomiriti Božju volju i ljudsku narav ranjenu grijehom? Kako pomiriti i sjediniti Božju i ljudsku volju?

Čini nam se, stoga, nezamislivim i neprikladnim tumačiti i promatrati moralni zakon kao suvišan i kompleksan skup propisa kojim se ograničava ono što smatramo temeljnom moralnom vrijednošću i kriterijem svakog ljudskog djelovanja – sloboda i dostojanstvo. Vidjet ćemo kako je zakon, baš jer očituje Božju narav, u potpunom skladu s ljudskom naravi, počevši od njegove slobode i savjesti, koju vodi k punom ostvarenju u Bogu. Tako se u Kuničićevu promišljanju snažno reflektira nauk pape Pija XII.: „Čovjek je dužan podrediti svoje djelovanje volji Božjoj. Time čovjek teži prema Bogu, s njim se sjedinjuje. Zašto je Bog to odredio? To traži njegova narav, njeno beskrajno savršenstvo. Time je označena najviša instanca, vrhovno mjerilo za prosuđivanje da li je čin dobar ili zao. Ta vrhovna instanca jest vječna Božja zamisao, ona ‘ratio Dei’, koja svakom biću određuje narav, svakom činu zakonitost. Što odgovara toj Božjoj zamisli, naravi kako je od Boga realizirana kao odsjev Njegove naravi, to je dobro, što se toj naravi protivi te odstupa od Božje zamisli – zlo je.“⁷

5 Jordan KUNIČIĆ, *Krist kao arhitektonska ideja moralke*, 55.

6 *Isto*.

7 *Isto*, 62; PIO XII., *Musicae sacrae disciplina. Enciklika o sakralnoj glazbi* (25. XII. 1955.), u: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_25121955_musicae-sacrae.html (12. 2. 2018.).

1. POJAM VJERSKA SLOBODA U OKVIRU FORMACIJE KRŠĆANSKOG IDENTITETA U SUVREMENOM DEMOKRATSKOM I PLURALISTIČKOM OZRAČJU

Ranije navedena pitanja, međutim, nisu plod imaginacije, ili bujne imaginacije, već reakcija na iskustvo, na stvarnost u kojoj se teologalne kreposti nalaze danas, u današnjem suvremenom društvu demokratskoga karaktera. S tim u vezi i sama reakcija, u smislu traženja i pružanja odgovora na suvremene duhovno-moralne anomalije, traži istovremeno i znanstveni i vjerski pristup, s jasnom i argumentativnom strukturom. Naime, u kontekstu suvremenog demokratskoga društva nerijetko se čuje kako je temeljna vrednota takvoga društva pluralizam; iako se može govoriti o različitom sadržaju pluralizma (mišljenja, filozofija, pogled na svijet i društvo, moralne norme...), ovdje osobito smjeramo na vjerski pluralizam (gotovo da više ne postoji takva homogena vjerska sredina ili društvo koje bi obilježila samo jedna vjera, osim države Vatikan). Iako pluralizam može potencijalno predstavljati izvor velikog bogatstva za društvo jer omogućava svim članovima da misle drugačije, da izmjenjuju iskustva obogaćujući sredinu, ipak se čini kako takvo društvo nerijetko prati tolerancija (shvaćena kao cenzura vjere u javnom diskursu kako se netko ne bi osjećao ugrožen ili povrijeđen) kao „pomirbena“ vrednota koja će povezivati ljude, doduše više na jednoj sekularnoj razini apstrahirajući od onoga religijskoga. U takvom je kontekstu i pitanje slobode kao prava na javno (ne)ispovijedanje vjere i tolerancije u istom kontekstu nesumnjivo zahvatilo i pitanje vjere. Vjera tako nije pošteđena nove opasnosti koja ju je već poprilično nagrizla, a riječ je o vjerskoj slobodi (koliko god to zvučalo apsurdno). Ovdje, međutim, ne mislimo na vjersku slobodu u smislu poštivanja tuđe vjere i njezina prakticiranja u svakodnevnicu već odnos prema vlastitoj vjeri (točnije, prema sadržaju vjere). Čini se kako u novonastalom političkom i kulturnom ambijentu vjerska sloboda, shvaćena ponajprije sekularistički u pluralističkome društvu, naglašava i tumači kao temeljno pravo svakog vjernika na osobne stavove, mišljenja i opredjeljenja bez obzira na sadržaj vjere (ovdje osobito mislimo na ono najizloženije: dogmu i moralni nauk). Događa se svojevrsan prijelaz od slobodna ispovijedanja i prakticiranja vjere u društvu do propitkivanja prihvatljivosti sadržaja vjere. Posljedica takvog sekularnog cenzuriranoga pristupa vjeri prividno se opravdava poštovanjem prema drugim religijama, pa i ateističkim stavovima i mišljenjima. Tako u svrhu zaštite općega dobra, kako bi se društvo zaštitilo od unutarnje podjele radi različitih moralnih stavova, društvo sve češće naglašava potrebu stvaranja nove društvene vrednote i izvora moralnih zakona, a posljedično i moralne paradigme – sekularizma, koji radije djeluje prema načelu: *ako Boga nema, sve je dopušteno* (F. M. Dostojevski, *Braća Karamazovi*). Sekularizam se tako istaknuo kao „religija pomirenja i jedinstva“ jer naglašava i „sponzorira“ dokidanje religijskih različitosti i mogućega neslaganja što će reći da se svakoj vjeri daje onoliko prostora javnog ispovijedanja i prakticiranja koliko je u suglasnosti sa sekularizmom, odnosno sekularizam daje mjeru vjeri i moralu. U tom se duhu sustavno počeo stvarati novi prostor stvaranja odnosa prema božanskome zakonu i njegovu shvaćanju/tumačenju, a posljedično i slobodu od dogme i nepromjenjivih

moralnih načela. Zakoni što ih Crkva trajno i brižljivo nosi u svome naručju tumači se isključivo kao skup propisa ili pravila koji podliježu evoluciji ili nekažnjivoj cenzuri ukoliko je to od općega dobra. Drugim riječima, božanski zakon dobiva kategoriju bontona, i ništa više od toga. Kršenje istoga ne bi se vrednovalo kao grijeh nego kao prijestup/pogreška koji nema veze s onostranim i vječnim (u smislu vječne nagrade ili kazne).

Naime, imajući u vidu tradicionalni nauk Crkve nailazimo na učenje o tome kako prava i cjelovita vjera označava potpuno i cjelovito prihvaćanje moralnog sadržaja što ga je Bog objavio: od Dekaloga do Isusa Krista. Nasuprot tome, vjerska sloboda shvaćena retorikom sekularizma i tolerantnog pluralizma, kao i pedagogijom iste, zapravo bi vodila k osobnim osjećajima vjere i prihvaćanja onih sadržaja vjere koji u nekom trenutku najviše odgovaraju pojedincu ili društvu. Ne samo da bi u tom smislu u potpunosti izostao cjelovit sadržaj vjere u vjeri pojedinca već bi izostale neke temeljne vrijednosti što ih vjera traži: vjernost i zahvalnost s obzirom na red spasenja. Time od teologalnih kreposti ne bi ostalo ništa vjerodostojno, trajno, plemenito i obogaćujuće, a posljedično ni od autentičnosti kršćanskog identiteta. Temeljenjem vjere i njezina sadržaja na vjerskoj slobodi u smislu moralne izbirljivosti⁸ vjera postaje isključivo ljudski čin i sekularistička duhovno-moralno prazna tvorevina. Štoviše, vjera iz koje su odstranjeni božanski zakoni gubi na svojoj vrijednosti i univerzalnosti jer briše Boga kao prvu zapovijed, a ljudsku osobu uvodi u stanje duhovno-moralnog ropstva, što će biti jasnije izloženo u drugom i trećem poglavlju. Retorika pluralizma, ispunjena pojmovima i vrednotama kao što su sloboda i tolerancija, u tom bi slučaju zahtijevala velik iskorak u odnosu prema sadržaju vjere. Naime, došlo bi do prijelaza od onoga božanskog/Božjeg, objavljenog, objektivnog i darovanog u ono što je subjektivno i isključivo ljudsko (ovdje osim onog osobnog/individualnog uključujemo i društvene konvencije prema kojima se uređuju odnosi unutar društva – prava i obveze). S tim u vezi uvidamo kako pitanje odnosa božanskoga zakona i kreposti nije neosobno i apstraktno pitanje već duboko antropološko pitanje koje nastoji zanijekati i promijeniti ono što je konstitutivno u čovjeku – slika i prilika Božja, koja u sebi uključuje ono najosnovnije kada su u pitanju moralnost i samoostvarenje: sloboda. Tako dolazimo do ključnog antropološkog pitanja: kako shvatiti i živjeti slobodu, a da čovjek ostvari kršćanski identitet i poziv na spasenje? Kako tumačiti i živjeti slobodu na način da čovjek sačuva dostojanstvo baštinka božanske naravi? Je li božanski zakon, i poslušnost istome, nijekanje slobode?

Kako u pitanjima arhitekture tako i u pitanjima vjere, vjerskog i kršćanskog života i identiteta, sloboda uzeta i tumačena kao oslobođenje od sadržaja vjere i nepromjenjivih moralnih načela pretvorila bi vjeru i slobodu u njihovu karikaturu istih jer utemeljena na laži i apsolutnoj nesigurnosti (pluralizam vođen tolerancijom promiče relativizam, a posljedično i moral bez univerzalne i imperativne istine).⁹ S tim u vezi

8 Pojam kojim ne želimo ukazati na necjelovitost u prihvaćanju zahtjeva i sadržaja vjere već samo na ono što osobu privlači u određenom trenutku, na određenom mjestu i za konkretnu situaciju.

9 Usp. Đuro HRANIĆ, Sloboda u Kristu, u: *Bogoslovska smotra*, 68 (1999.) 3, 363-378.

valja prihvatiti kao stvarnost kako su u kontekstu vjerske slobode i teologalne kreposti, a koje čine temelj ili kamen temeljac vjerskoga života, prepuštene samovolji i slobodnim odlukama i kreativnosti moralnoga subjekta – vjernika; i to unatoč činjenici da nas izvorno identitet „biti kršćanin“ upućuje na dvije stvarnosti: na Boga Stvoritelja, koji je stvorio čovjeka na svoju sliku i priliku, i Spasitelja/Otkupitelja koji nam je otvorio vrata vječnoga života omogućujući nam da budemo sinovi u Sinu. Dok je tradicionalno kršćanin prihvaćao kao istinu ono što od Boga dolazi (i na formalnoj i na materijalnoj razini), pluralizam je doprinio da se propitkuje i ono Božje te da se prihvaća samo ono što odgovara duhu vremena, odnosno osobnom i društvenom komforu. Možemo reći da je pluralizam među kršćanima razvio, takoreći, *kršćanski konformizam* koji prihvaća ono što pojedincu odgovara na osobnoj razini, a odbacuje ono što ne ulazi u osobne interese. U tom su smislu na prvome mjestu „stradali“ duhovno-moralni zahtjevi objavljenog Božjeg zakona, a koji su bili temelj razvoja teologalnih kreposti.¹⁰ U novonastalim okolnostima može se govoriti i o višestrukome rascjepu unutar kršćanskoga morala: rascjep između formalnog (vjerski i moralni nauk) i materijalnog (stvaran život) u moralu, kao i rascjep unutar formalnog (osobno slaganje ili neslaganje sa sadržajem vjere i moralnog nauka), što daje i određene konture vjerskog anarhizma. Ono, međutim, nije bila nepoznanica i u samome početku kršćanstva. Dovoljno je spomenuti svetoga Pavla čije su poslanice pune najrazličitijih duhovnih i moralnih opomena, savjeta i uputa vezanih za ponašanje kršćana koje nije uvijek odisalo dostojanstvenim životom vjere u Krista.¹¹ I u tom je kontekstu vidljivo kako zakon nije izgubio svoje značenje i smisao ako je uključen u red spasenja kao put pouke i trajna uranjanja u otajstvo Kristova života, muke, smrti i uskrsnuća.

Možemo, međutim, razmišljati i na drugačiji način, koji je jednako zastupljen. Naime, pred zahtjevima koji izviru iz kršćanske vjere čovjek današnjice sve više uočava zahtjevnost i težinu moralnih zakona što ih Crkva navješćuje i promiče jer se nerijetko doživljavaju kao ono što stoji u potpunoj kontradikciji s naravi osobe kao slobodnim bićem. U takvom novonastalom kontekstu, koji je prerastao i u kulturu današnjice, Stjepan Kušar 1996. godine objavljuje članak pod nazivom *Djelomično prihvaćanje vjere – kršćanstvo po izboru*.¹² U istoimenom članku Kušar ukazuje na sve rašireniji problem kršćana koji odnos prema vjeri tumače i određuju prema vlastitim nadahnućima, pri čemu vjera zadobiva više ljudski status i vrijednost negoli božanski dar kojim Bog privlači čovjeka u otajstvo vječnoga zajedništva već u trenucima čovječjeg ovozemaljskog života. Odnos prema vjeri Kušar tumači iz perspektive četiri znaka suvremenog doba koje je obilježilo i obilježava čovjeka i njegov odnos prema Bogu i

10 Korisno je spomenuti u tom kontekstu i Pavlovo viđenje kršćanstva koje svoju navjestiteljsku i svjedočansku snagu nalazi u pozivu i obvezi na „biti jedne misli“. „Biti jedne misli“ ostvarivo samo u jedino ukorijenjenošću u Kristu Gospodinu jest obveza, ali i sigurnost kršćanske zajednice jer doprinosi autentičnom razvoju, navještaju i svjedočenju teologalnih kreposti (usp. Rim 12,2,6; Fil 2,2). To za kršćanski svijet postaje jedini način kojim je moguće ostvariti poslanje u suvremenom svijetu i njegovoj evangelizaciji.

11 Ovdje možemo spomenuti one najpoznatije: Rim 12-15,13; 1Kor 5-9; 10,23-33; 11,1-16; Ef 4-6.

12 Stjepan KUŠAR, *Djelomično prihvaćanje vjere – kršćanstvo po izboru*, u: *Bogoslovska smotra*, 66 (1996.) 2-3, 319-345.

bližnjemu: *sekularizacija, pluralizam, individualizam i modernitet*.¹³ Unutar ova četiri znaka suvremenog doba teologalne se kreposti nalaze na svojevrsnoj „filozofsko-teološkoj“ obradi te je vjera definirana i određena kao ljudska vrednota iz koje se izvlači samo ono što je vrijedno za pojedinca i društvo u određenom trenutku, i ono što ne priječi življenje vlastite slobode. Tradicionalno gledajući, odnos prema vjeri propitkivao se polazeći od pitanja što ih Kušar postavlja, tj. „ne pita se samo kako kršćanska vjera i njezina poruka spasenja mogu opstati u našem vremenu i kako ona može za njega nešto značiti, nego još više: vjera mora biti življena i naviještena tako da se svaka epoha, pa tako i ova naša nađe suočena s pitanjem kako ona može opstati pred Bogom. Kršćanin će, dakle, ići za tim da afirmira primat Boga i njegova evanđelja u svakom, pa tako i u ovom vremenu.“¹⁴ Kršćanin po naravi svoga identiteta i pripadnosti Kristu traži prostor da vjera bude proživljena jer je to zahtjev onoga koji vjeru i ulijeva u ljudsko biće. Ona svoju proživljenost nalazi u prihvaćanju Božje volje izraženu u zapovijedima, a napose u predanom nasljedovanju osobe Isusa Krista. Proživljenost vjere može se u punini ostvariti samo u potpunijoj uživljenosti u osobu Isusa Krista, najsavšenijoj Božjoj objavi.

Međutim, kršćanstvo po izboru, kako nam predstavlja S. Kušar, ukazuje u svojoj negativnosti i obrnut fenomen. Ako se povijesni čovjek pitao kako ostvariti, živjeti i prenositi vjeru, današnji će se čovjek prije upitati kako opstati u vjeri, odnosno pitanje će biti usmjereno k vlastitoj slobodi, što je posebice vidljivo u nekim bioetičkim pitanjima, a među kojima posebno izdvajamo problem pobačaja. U tim okolnostima dolazimo do uvida kako se od vjere uzima samo ono što odgovara pojedincu, a što mu neće naškoditi slobodi i ljudskim pravima, a vjeru i osobu Isusa Krista tumači iz perspektive naivnog i sebeopravdavajućeg milosrđa. Iz istoga razloga problem eklekticizma, o kojemu govori Kušar, jest zapravo osiromašenje evanđelja koje se događa u svjesnu zanemarivanju Božjih zapovijedi koji su nositelji onog istinskog ljudskog u čovjeku.

Tako Kušar naglašava: „Nejasnoće bi se mogle izraziti pitanjima: znači li kršćanstvo po izboru to da se čovjek cjelovito opredjeljuje za kršćansku vjeru kao cjelinu, svjetlo koje cjelovito osvjetljava i prosvjetljuje njegov život? Ili je pak kršćanstvo po izboru naznaka određenog manje ili više raširenog eklekticizma u skladu s kojim čovjek-kršćanin u hrvatskome društvu slaže svoju kršćansku vjeru, birajući možda više iz njezine obredne nego navjestiteljske ponude one elemente koji mu u trenutačnoj egzistencijalnoj situaciji trebaju ili koje trenutačno vladajući nazor u društvu nameće, pa je njegovo kršćanstvo po izboru izraz kulturalne smještenosti i povijesnih uvjetovanosti našega naroda?“¹⁵ U drugom slučaju, u kojemu je kršćanstvo i kršćanska vjera odraz osobne ili društvene prilagođenosti i u kojemu se zahtjevima vjere pristupa logikom slagalice, vjera doživljava status zlatnog teleta jer konačan objekt takve vjere ostaje i njegov subjekt, tj. čovjek i društvo. Naime, ne treba zanemariti kako je današnje vrijeme uvelike uvjetovano i oblikovano različitim sadržajima me-

13 Usp. *Isto*, 322-324.

14 *Isto*, 321.

15 *Isto*, 320.

dijске propagande koja doprinosi sve većoj kulturi elitizma, slobode, ljudskih prava, a sustavni otpad od vjerske tradicije i kulture očituje se u tome da se vjera današnjeg čovjeka svela samo na ono obredno, a manje ili gotovo nikako na moralne zahtjeve u nasljedovanju osobe Isusa Krista. U tom se slučaju još malo oslonimo na razmišljanje o vrijednosti vjere u moralnim pitanjima u novonastalim okolnostima S. Kušara: „Već su filozofi shvatili da mu nije potrebno religijsko utemeljenje (Aristotel i Kant), jer on slijedi iz racionalno spoznatljive razumske ljudske naravi. Demokratska država nije čuvarica nikakvog morala, osim ako se on odnosi na javni red i mir; pritom je bolje govoriti o pravu. Kršćansko naviještanje u svezi s moralom ne percipira se više u društvu, uzetom globalno i u prosjeku, kao nešto što valja držati u čvrstoj povezanosti s evanđeljem, već kao nešto manje ili više prihvatljivo, već prema tome o čemu je riječ. Primjerice, seksualni moral općenito je doživljen kao neshvatljiv relikv prošlosti, a pitanje pravednosti i poštenja u društvu nastoji se kombinirati s promaknućima na ljestvici bogatstva, moći, časti i vlasti. Koliko tu još morala ostaje, nije potrebno opisivati. Dakle, što se tiče ljestvice kršćanskih moralnih vrijednosti, prosječni se Hrvat-katolik opet selektivno odnosi prema moralnom naviještanju Crkve. Kršćanska etika čovjeku je sve manje potrebna kao svjetlo za njegovo ponašanje i djelovanje; dovoljno mu je da se ravna po prešutnom društvenom konsenzusu koji može, ali ne mora, sadržavati elemente kršćanskog ćudoređa. Oni su u najboljem slučaju nazočni samo kao plutajući elementi koji se mogu kombinirati s drugim elementima. Kriteriji kombiniranja ne dolaze iz kršćanskog vjerovanja nego iz svijeta potreba i želja ‘odgajanih’ medijima, reklamom i društvenim trendom skupina u kojima se čovjek kreće.“¹⁶ Tu se ne možemo ne složiti s Kušarom jer i današnje društvo funkcionira na način da promiče različite, ali uvijek promjenjive, trendove kulture života u kojima pojedinac opstaje ukoliko je spreman ili sposoban prihvatiti takav trend života. U tim promjenjivostima uglavnom stradava ljudski moralni i duhovni razvoj jer mu nedostaje ono trajno svjetlo, Svjetlo od Svjetla, koje je u sebi nepromjenjivo i koje je jedino sposobno osigurati životnu sigurnost, sazrijevanje i zrelost očitovanu kao nesebičnu ljubav prema Bogu i čovjeku. Ta nepromjenjivost koja pruža životnu sigurnost jest sam Bog i moralni zakon koji osvjetljava čovjeku njegov poziv, nepovredivo dostojanstvo i vrijednost. Drugim riječima, ukazuje na činjenicu da je zakon u službi čovjeka, a ne čovjek u službi zakonu. Čovjek poštuje i čuva zakon jer zakon čuva njega.

2. OBJAVLJENI MORALNI ZAKON

Nastavno na prethodno poglavlje u kojemu smo nastojali ukratko ukazati na neke od suvremenih pristupa i tumačenja božanskoga zakona (shvaćen samo i isključivo kao skup promjenjivih pravila ili kao društvena konvencija), logičnim se slijedom upućujemo na temelje vjerskoga života gdje ćemo nastojati ukazati na povezanost, međusobnu upućenost i neodvojivost onoga u koga vjerujemo (Boga) i u što vjerujemo (sadržaj vjere). Čini nam se suvišno, barem u okvirima tradicionalne teologije, promi-

¹⁶ *Isto*, 331.

šljati o ovim postavkama, ali nas suvremeno tumačenje vjere, vjerske slobode i morala upućuje na novo promišljanje i traženje novog pristupa povezivanja vjere i morala. S obzirom na to da smo u prethodnom poglavlju ukazali na pluralističko tumačenje vjerske slobode kao slobode od nepromjenjivih načela odnosa vjere i morala, tada je i logično kako je novo tumačenje plod grijeha i grijehom ranjene ljudske naravi. Posljedica grijeha jest nesposobnost razlikovanja dobra od zla, odnosno gubitak osjećaja za grijeh. Gubitak se, između ostalog, može tumačiti i kao *habitus* sekularizma koji upravlja re-vrednovanjem stvorene stvarnosti, počevši od samoga čovjeka (identiteta, vrijednosti i dostojanstva) do stvarnosti koja nas okružuje (pri čemu posebno ističemo odnos prema bližnjemu: spolnost, brak i obitelj, eutanazija, pobačaj, društvene strukture, politika, ljudski zakoni...), čime je započeo gubiti i udio u božanskoj naravi, a u čemu teologalne kreposti nalaze svoj smisao.¹⁷ Odnos i ovisnost naravi o nadnaravi vjerojatno je najljepše opisao G. K. Chesterton koji veli: „Oduzmite nadnaravno i ostatak će vam protuprirodno.“¹⁸ U tom bi smislu naš drugi zadatak bio osvjetliti božanski zakon kao nešto više od skupa pravila ili moralnih normi, tj. kao objavu Boga Abrahama, Izakova i Jakovljeva, kao Boga Isusa Krista. Drugim riječima, Zakon je put objave Boga čiji se smisao iscrpljuje u redu spasenja.

U svrhu obnove ljudske naravi, vodeći je prema nadnaravnom, otkriva nam se nužnost otkrivanja biti i važnosti nadnaravi i upućivanja u promišljanje vrijednosti i značenja objavljenog zakona Božjeg u kontekstu odnosa s Bogom. Ono osobito dobiva na snazi ako svoj odnos prema Bogu vidimo kao nešto osobno, kao ono u što smo po milosti Božjoj osobno uvučeni slijedom osobnog iskustva Božjega zahvata. S tim je u vezi neizbježno drugo poglavlje posvetiti važnosti starozavjetne (Dekalog) i novozavjetne (Isus Krist) objave Božje, ukazujući na to kako božanski zakon nije nešto suvišno, a time ni nepotrebno ili podložno marginaliziranju ili isključivanju u kršćanskome moralnome životu, već sastavni i neodvojiv dio objave Boga živoga koji, počevši od starozavjetne objave pa sve do novozavjetne objave, objavljuje oslobođenje i spasenje židovskoga naroda i cijeloga čovječanstva konkretnim zahvatima u povijesti čovječanstva. U povijesti spasenja uvidjet ćemo kako riječi zapovijedi nisu samo puki skup različitih propisa i zapovijedi koji sankcioniraju protivna, nemoralna i neprihvatljiva ponašanja već čine sastavni dio Božje objave kojima čovjek ulazi u konkretan odnos s Bogom dajući odgovor na njegov prethodni zahvat i plan spasenja. U Bogu koji se objavljuje u povijesti spasenja nalazimo temelj, ali ponajprije prauzrok i prazvor moralnoga života čovjeka vjere koji moralnošću očituje zajedništvo s Bogom. Božja samoinicijativa djela spasenja jest uzrok drugoj inicijativi – odgovor izraelskoga naroda i čovječanstva.

Tako dokument *Biblija i moral* ukazuje na ovu neodvojivost govoreći: „Moral je druga po redu, iako nije drugorazredna. Ona prva i temeljna jest Božja inicijativa, koju teološki opisujemo uz pomoć riječi dar. U biblijskom shvaćanju moral je ukorijenjen

17 HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, Libreria Editrice Vaticana (za uporabu prijevoda na hrvatskom jeziku), *Katekizam Katoličke Crkve*, Zagreb, 1994., br. 1812.

18 Dale AHLQUIST, G. K. Chesterton. *The Apostle of common sense*, San Francisco, 2003., 39.

u prethodnom daru života, razuma i slobodne volje (stvaranje) i, nadasve, u potpunoj milosnoj ponudi privilegiranog, intimnog zajedništva s Bogom (savez). Moral nije na prvome mjestu čovjekov odgovor, nego objava Božjeg plana i Božji dar. Drugim riječima, prema Bibliji, moral dolazi poslije iskustva Boga.¹⁹ Time već unaprijed ukazujemo na dvije činjenice: 1) moral nije ljudska inicijativa nego Božja jer je Bog onaj koji oslobađajućom i spasenjskom milošću zahvaća čovjeka i njegov život. Bog ga poziva na dijalog i odnos. Mogli bismo na svojevrsan način reći kako je moralni život reakcija na objavu Božju koja nas osposobljava za istinit život, i 2) moralni život čovjeka, a koji u sebi nosi sastavni i neodvojiv dio Božje objave i spasenjskoga zahvata u ljudski život, ne podliježe ljudskoj samoinicijativi i kreativnoj samovolji i lažnom klanjanju već trajno podliježe Božjoj volji i planu spasenja. Objava zakona i moralnost utemeljene su na istoj stvarnosti – na spasenjskoj milosti Božjoj. Ovdje, međutim, ne dokidamo ljudsku slobodu jer je sastavni dio moralnosti ljudskoga bića i djelovanja, nego ukazujemo na to da je objavljenim zakonom zahvaćena ljudska sloboda, ali u smislu da ju zakon usmjerava pravcem spasenja kao ostvarenja iskonske ljudske radosti i naravi, tj. pravcem potpuna oslobođenja i spasenja kao osobne stvarnosti koja me poziva i bitno obvezuje. Ovaj bismo odnos možda najbolje razumjeli uz riječi svetoga Pavla: „Za slobodu nas Krist oslobodi“ (Gal 5,1). Čovjek na putu spasenja nije prepušten sam sebi, nije ostavljen, nego ga Bog u svojoj milosti, iskazanoj i zakonom, trajno održava u svojoj prisutnosti podržavajući njegov put prema trajnom ovozemaljskom i vječnom zajedništvu s Bogom. Zakonom što ga Bog objavljuje Bog na putu spasenja trajno podržava ono iskonsko zajedništvo što ga čovjek nosi u samome sebi s obzirom na to da je stvoren na sliku i priliku Božju. Putem zakona čovjek, u konačnici, nalazi i ostvaruje sama sebe jer nalazi ispunjenje smisla života.

Iako će se nadalje u radu kao cilj isticati čovjek i njegovo samoostvarenje, ipak će naša misao biti usmjerena na činjenicu kako se put i plan spasenja očituje samo i jedino Božjom inicijativom, a koji će potom prožimati moralnost ljudskoga ponašanja i djelovanja.

2.1. STAROZAVJETNI OBJAVLJENI MORALNI ZAKON

Služeći se terminom „starozavjetni objavljeni moral“ možda izričemo jednu vrlo široku stvarnost koja zahvaća i prožima cjelokupni Stari zavjet jer pridonosi oblikovanju kulta i moralnog života i suživota unutar židovskoga naroda, ali i odnos prema ne-židovskim narodima. Imajući, nadalje, u vidu kako je moral znanstvena disciplina koja se bavi proučavanjem ljudskoga ponašanja i djelovanja, tada bismo terminom moralna teologija izrekli kako je riječ o ljudskome ponašanju i djelovanju koje svoje temelje nalazi u apsolutnom Dobru, prauzvoru i prauzoru moralnosti – u Bogu. Tako moralno ponašanje i djelovanje postaje prvim zahtjevom što ga prvi čovjek upoznaje kako bi sačuvao svoj život u okvirima odnosa i zajedništva s Bogom: „Sa svakoga stabla u vrtu

19 PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i moral. Biblijski korijeni kršćanskog djelovanja*, Zagreb, 2010., br. 4.

slobodno jedi, ali sa stabla spoznajе dobra i zla da nisi jeo! U onaj dan u koji s njega okusiš, zacijelo ćeš umrijeti!“ (Post 1,16-17). Moralni izričaj ove zapovijedi upućuje nas na promišljanje o dvjema stvarnostima što stoje u uzajamnosti: sloboda i život. Tako nas navedena moralna poruka, pouka i zapovijed upućuju na još jednu stvarnost: čovjekov odnos prema Bogu izgrađuje se samo i jedino na temelju Božje volje očitovane u obliku zapovijedi jer sve što čovjek prima jest milost Božja, a i konačan joj je cilj vječno zajedništvo s Bogom, što je svakako u potpunom skladu s naravi Božjom i ljudskom kao slikom i prilikom Božjom. Time je prvi smisao objavljenog moralnog zakona odnos u zajedništvu čovjeka i Boga, čovjeka i čovjeka, čovjeka i cjelokupne stvorene stvarnosti što ju Bog povjerava čovjeku.

Međutim, kao najpoznatiji starozavjetni objavljeni moral navodimo Dekalog, koji zauzima središnje mjesto u židovskoj religiji i tradiciji. Osim što predstavlja Savez Boga i izraelskog naroda, istovremeno predstavlja glavni izvor u oblikovanju odnosa Izraela prema Bogu. Time bismo istaknuli kako je središnja odgovornost kojoj Dekalog doprinosi odgovoran odnos kao zahvalni odnos s obzirom na oslobođenje od egipatskog ropstva. Njegova vrednota, međutim, nije nepoznata ni kršćanskoj tradiciji. Dekalog je nerijetko temeljni „dokument“ ili *Magna charta* kojom se kršćani služe u pripremi za sakrament pomirenja kako bi preispitali vlastitu savjest i svoj odnos s Bogom. S tim u vezi Dekalog već u ovim uvodnim mislima predstavlja središnje mjesto oblikovanja odnosa s Bogom, a napose u židovstvu.

U biblijskome smislu odnos koji se stvara i razvija između Boga i čovjeka nije plod osobne inicijative čovjeka već ponajprije i ponajviše milost Božja. Govoreći o starozavjetnome moralu, nužno nas misao u prvome trenutku upućuje na Dekalog u kojemu nazrijevamo volju Božju oblikovanu kao moralni govor usmjeren moralnom ponašanju i djelovanju izraelskoga naroda. Time smo već ovim uvodnim riječima ukazali na prvu stvarnost objave Dekaloga – Izrael kao izabrani narod Božji. Nakon toga bila bi nam i dužnost ukazati na još nekoliko bitnih činjenica koje će nam pružiti jasniju sliku i kvalitetnije razumijevanje Dekaloga, odnosno 10 Božjih zapovijedi.

Prvo što bi bilo korisno jest istaknuti kontekstualni nastanak i objavu Dekaloga. Naime, kontekst je izlazak izraelskog naroda iz egipatskog ropstva i put prema obećanoj zemlji, pri čemu je nužno istaknuti obećanu zemlju kao konačnu svrhu cjelokupnog i dugog puta izraelskog naroda kroz pustinju. Obećana je zemlja tako novi znak što ga izraelski narod ima primiti, učvrstiti i baštiniti – zajedništvo s Bogom. Prema tome, Dekalog prima svoju moralnu vrijednost samo ako ga gledamo u perspektivi konačnoga cilja čovjeka vjere – vječni život u vječnom zajedništvu s Bogom. Iz istog razloga Dekalog, uz objavu Božju prigodom izlaska iz ropstva, ima središnju ulogu i važnost jer njime narod učvršćuje svoj položaj u odnosu s Bogom u procesu izabranja. Tako bi Dekalog imao ulogu zahvalnosti naroda, zahvalnosti što ju narod iskazuje poštivanjem odredbi što ih je Bog ispisao na ploče Saveza. Tako *Biblija i moral* naglašava: „Stvaranje i moralne implikacije koje odatle proizlaze prvotni su dar i ostaju temeljni dar Božji, ali nisu njegov jedini i posljednji dar. Osim u stvaranju Bog je očitovao svoju bezgraničnu dobrotu i obratio se svojim ljudskim stvorenjima posebno

u odabranju naroda Izraelova i u Savezu koji je sklopio s tim narodom, objavljujući u isto vrijeme ispravni put za ljudsko djelovanje.²⁰

U tom novonastalom kontekstu i situaciji u kojoj se našao izraelski narod u izabranju Dekalog poprima dvostruku kategoriju: dara i obveze jer se u njemu Bog objavljuje svome narodu, objavljuje mu na najkonkretniji način svoju narav, očituje mu ono što čovjek od samoga početka nosi u sebi kao krunu stvaranja – biti slikom i prilikom Božjom. Iz istoga razloga čini nam se posve neprikladnim uspoređivanje objavljenog božanskog zakona i ljudskog zakona. Naime, božanski zakon nije i ne može biti percipiran i vrednovan kao i svaki drugi zakon koji propisuje određena pravila ponašanja u obliku obaveza ili u obliku dopuštanja i zabrane jer Dekalog očituje narav Božju u koju čovjek može „učiti“ njegovim prihvaćanjem, uvažavanjem i konkretnim življenjem i praksom. Baš u tom smislu Dekalog postaje ono što će kasnije biti u osobi Isusa Krista – put. U tom slučaju *Biblija i moral* naglašava: „Daje dvostruki dar: s jedne strane on daje samog sebe kao Bog naroda koji se rađa, a s druge strane on daruje tom narodu ‘put’ – hod (‘derek’), tj. sredstvo za stupanje i ostanak u zajedništvu s Bogom, tj. kao odgovor darovati se Bogu.“²¹ No i ovdje taj moralni put poštivanjem i življenjem zakona nije i ne može biti shvaćen kao nešto što zaobilazi ili apstrahira od one prve primljene milosti Božje, a koja se odnosi na iskustvo Boga, na iskustvo što ga Izrael prima i doživljava pozitivno u izlasku iz ropstva i ulasku u obećanu zemlju. Tako Dekalog kao moralni put „ne zauzima prvo mjesto, nego on proizlazi iz iskustva Boga, iz spoznaje u biblijskom smislu, objavljen je u prvotnom događaju. Objavljeni moral nastavlja, takoreći, proces oslobođenja koji je otpočeo u pradogađaju izlaska: štiti i jamči stabilnost toga procesa.“²²

Povijest spasenja, međutim, prati činjenica koja je prisutna od samoga početka ostvarivanja spasenjskoga zahvata – Bog se otkriva.²³ Otkrivanje prate one riječi što ih je Bog izrekao Mojsiju: „Ja sam koji jesam.“ i „Ja sam Bog Abrahamov, Izakov i Jakovljevi.“ (usp. Izl 3,14-15). Otkrivanje, opet, nije samo ono što Bog govori tko je on u povijesti spasenja već, prema Dekalogu, otkriva nešto puno više, otkriva se ono po čemu će čovjek postati dionikom i baštinikom Boga,²⁴ Bog otkriva čovjeku svoju narav koju je čovjek, kao slika i prilika Božja, pozvan baštiniti ukoliko želi život i sreću sačuvati i baštiniti (usp. Pnz 30,15). Ostavivši, za početak, prve tri zapovijedi koje naglašavaju pripadnost i prihvaćanje Boga kao jedinoga pravoga Boga, izraelski narod po svim ostalim zapovijedima spoznaje i prepoznaje ono što Bog govori o sebi, o svojoj naravi, ono što će kasnije biti na najsavršeniji način očitovano u Isusu Kristu i ono što je Ivan apostol definirao: „Bog je ljubav!“ (1Iv 4,8). Poslušnošću Dekalogu ostvaruje se ono izvorno prožimanje Boga i čovjeka u slobodi²⁵ po uzoru na iskonsku

20 *Isto*, br. 14.

21 *Isto*, br. 16.

22 *Isto*, br. 20.

23 Usp. IVAN PAVAO II., *Veritatis splendor: Enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve*, Zagreb, 2008., br. 10.

24 Usp. *Isto*, br. 43.

25 Usp. *Isto*, br. 41.

sliku i paradigmu vjernosti Bogu i zapovijedima. Prema tome, zapovijedi što ih Bog izriče nisu čovjeku nepoznanica, tj. daleke i neosobne. One su sastavni dio stvarnosti što ju je Bog izrekao u trenutku stvaranja čovjeka kao svoje slike i prilike. Zapovijedi izriču Božju narav i čovjekov poziv da živi slobodu u ozračju svoje vlastite naravi što ju potvrđuje Dekalog. Za čovjeka baštiniti narav Božju nije novi poziv ili nova odgovornost nego iskonski poziv, ali se ovdje izriče na najkonkretniji način kako ne bi opet pao u stanje iz kojega ga je Bog izbavio – stanje ropstva. Po zakonu Bog se brine za čovječju narav, on ju podiže, obnavlja i oblikuje čovjekovu narav, on ga osposobljava za sebe. Dekalog izriče ono što je čovjeku zapravo najbliže, izriče istinu o njemu, o njegovoj naravi kao slike i prilike Božje, kao onoga koji je jedini među stvorenjima sposoban biti baštinikom božanskoga života. Dekalog time postaje put ostvarenja onoga najintimnijeg i najistinitijeg u čovjeku i za čovjeka. Time svakako doprinosimo oživljavanju činjenice kako su pristup Bogu, zajedništvo s Bogom i vječni život u Bogu ostvarivi samo po Bogu i njegovoj volji sadržanoj u zapovijedima. Zapovijedi time dobivaju novu težinu i vrijednost, a na čiju nas poslušnost potiče i obvezuje dar vjere. Potonja se, prema tome, ostvaruje i dobiva svoju najsavršeniju formu poslušnošću zapovijedima. Time sloboda nije okrnjena ili ograničena, ali je put k Bogu samo onakav kakvim ga Bog želi – kada je u potpunom skladu s njegovom naravi u kojoj čovjek, u konačnici, pogađa i ostvaruje bit vlastita života. Naime, čovjekov moralni život kao kreposni život ne počiva na osobnim nadahnućima čovjeka pojedinca ili društva, na jeftinim konsenzusima ili osjećajima, nego na božanskim i nadnaravnim temeljima.

„Pripadnost Dekaloga teološkom okviru Saveza prouzročuje podređenost deset zakona, kao što su naznačeni, pojmu samoga Zakona shvaćenog kao poklon, kao milosni dar Božji, globalni hod, jasno označeni put koji čini mogućim i olakšava temeljnu orijentaciju čovječanstva prema Bogu, prema prisutnosti, zajedništvu s njime, prema sreći, a ne bijedi, prema životu, a ne smrti.“²⁶ Time dolazimo do stvarnosti koja je zapravo činjenica na kojoj počiva moralnost i ljudsko moralno ponašanje i djelovanje, tj. kako je nemoguće govoriti o moralnosti ukoliko nedostaju nepromjenjiva i univerzalna načela na kojima počiva arhitektura i sigurnost vjerskoga života.

Novi rječnik moralne teologije proširuje smisao Dekaloga izričući sljedeće: „Dekalog, s jedne strane, odiše voljom Boga saveza te je u uskom odnosu sa spasenjem naroda započet u Egiptu; a s druge strane, vezano na prethodno, jest riječ upućena narodu koji je povezan s Bogom saveza.“²⁷ Ono što bismo mogli predstaviti kao znak kada je u pitanju uloga zakona jest činjenica očitovana i kao volja Božja, a odnosi se na stvarnost kako narod može egzistirati kao takav samo i jedino unutar zakona; unutar njega izraelski narod egzistira kao narod saveza u zajedništvu s Bogom.²⁸ Time zaključujemo kako teologalne kreposti nisu posve isključene u starozavjetnom božanskom zakonu. One su izražene u Dekalogu, ali je odnos prema njima više juridičkog i

26 PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i moral*, br. 27.

27 Giuseppe BARBAGLIO, Decalogo, u: Francesco COMPAGNONI – Gianni PIANA – Salvatore PRIVITERA (ur.), *Nuovo dizionario della teologia morale*, Milano, 1999., 210.

28 Usp. *Isto*.

izvanjskoga karaktera te će tek s novozavjetnom objavom u Isusu Kristu i daru Duha Svetoga zakon biti upisan u srce čovječje, odnosno bit će urezani darovi vjere, ufanja i ljubavi.

2.2. NOVOZAVJETNI OBJAVLJENI MORALNI ZAKON

Nastavno na starozavjetnu objavu Zakona, novozavjetni model poprima posve novu dimenziju odnosa što ga Bog stvara u odnosu na čovjeka, ali i odnos što ga Bog očekuje od čovjeka. Ono što želimo u ovome dijelu istaknuti jest nova metodologija s već starom i iskonskom željom Božjom – intimno zajedništvo čovjeka i Boga, u „biti jedno“ koje se ogleda u Kristovoj velikosvećeničkoj molitvi (usp. Iv 17,1-26). Teologalne kreposti nošene Dekalogom po Isusu Kristu više neće biti nošene Zakonom ili pločama saveza već će biti urezane/utisnute u ljudsko srce milošću Duha.

No za početak istaknimo ono što nam se, s obzirom na Zakon, čini ključnim – činjenicu da Isus nije došao dokinuti Zakon nego ga ispuniti, tj. biti njegovo ostvarenje. Gospodinova izjava ide u prilog već starozavjetnoj objavi Božje volje koja se otkriva u Dekalogu. Već smo ondje zapravo nastojali istaknuti kako nije posrijedi samo i jedino objava volje upućena čovjeku jer se volja veže uz konkretan sadržaj, a on se odnosi na Božju narav, narav koju dijeli s čovjekom stvarajući ga na svoju sliku i priliku. Prema tome, Bog nastavlja i dalje ostvarivati svoju vjernost Izraelu i svakom čovjeku, ali ovaj put svoju narav očituje na posve nov i neočekivan način – utjelovljenjem Sina Božjega Isusa Krista, pravoga Boga i pravoga čovjeka – što ga je navijestio prorok Jeremija (usp. Jr 31,31-34).

Nova objava što se ostvaruje po osobi i u osobi Isusa Krista sadržajno ostaje uvijek stara jer Božja volja, ali biva i nova jer Zakon postaje poosobljen, on postaje osoba u Isusu Kristu. Već je po prorokovu navještaju u Isusu Kristu obećan novi Savez, po kojemu Zakon dobiva nove značajke, a po njemu i odnos Boga prema čovjeku. Naime, „istinski i konačni život čovječanstva s Bogom, kada će zlo biti pobijeđeno, pravednost ponovno uspostavljena i ljudska čežnja za životom i mirom potpuno ostvarena, ostaje buduće iskustvo, ali konture te budućnosti – budućnost koja otkriva punu nakanu Božje volje za čovječanstvo – pomažu definirati što bi trebao biti ljudski život već u sadašnjosti. Prema tome, vrednote i kreposti, koje nas suobličuju volji Božjoj i koje će biti potpuno ostvarene i objavljene u budućem Božjem kraljevstvu, trebaju biti prakticirane već sada u onoj mjeri u kojoj je to moguće u grešnim i nesavršenim okolnostima života u sadašnjem vremenu.“²⁹ U tom smislu nalazimo puni smisao ovoga promišljanja jer nailazimo na neke činjenice onoga na što smo ukazali u prvome poglavlju te tako kršćanski identitet ne podliježe osobnoj „kreativnosti“ čovjeka već poniznoj i potpunoj poslušnosti i, u potpunom povjerenju, Bogu koji nam u Isusu Kristu daje nove konture Zakona, ali i mjere poslušnosti. Drugim riječima, kršćanski identitet podliježe novom Zakonu – Isusu Kristu, bilo s obzirom na sadržaj bilo s obzirom na mjeru. Ovdje možda i nije suvišno spomenuti i Gospodinov prigovor „novoj“

29 PAPINSKA BIBLIJSKA KOMISIJA, *Biblija i moral*, br. 43.

židovskoj vjeri i tradiciji: „Napustili ste zapovijed Božju, a držite se predaje ljudske. Još im govoraše: Lijepo! Dokidate Božju zapovijed da biste sačuvali svoju predaju“ (Mk 7,8-9). Oblikovanje vjere, stoga, podliježe samo i jedino onome što dolazi od Boga jer se po njemu, što smo već vidjeli u kontekstu starozavjetne objave, objavljuje Božja narav kao ono što je u potpunom skladu s ljudskim identitetom i dostojanstvom.

Iako se u odnosu starozavjetnog i novozavjetnog objavljenog morala krećemo u istome pravcu, ipak se ono ne ostvaruje na jednak način. U novozavjetnom postoji posve nova metodologija i posve nove značajke Zakona na kojima se utemeljuje i kojima se izgrađuje vjera. Naime, u Kristovu životu, koji je za kršćane i novi Zakon, nailazimo na objavu Boga kao milosrdna Oca koji oprašta grijeha. Naime, „po volji Božjoj Isus je došao i Bog je onaj koji želi milosrđe. Po Isusu Bog očituje svoje milosrđe i udjeljuje oprostjenje grijeha, ostvarujući bitnu karakteristiku novoga Saveza.“³⁰ Tako novi Zakon postaje zakonom pomirenja Boga i čovjeka i novim putem kojim čovjek ulazi u spoznaju Boga kao milosrdnog Oca, kao sastavni dio Kristova navještaja Radosne vijesti. Štoviše, novi je Zakon u službi navještaja i ostvarenja Radosne vijesti, a koji opet svoj vrhunac ostvaruje u Kristovoj mucii i smrti na križu. Po Isusu Kristu, osobito njegovom mukom i smrću, čovjek ne ostvaruje samo i jedino oprostjenje grijeha već Krist istovremeno objavljuje samoga sebe kao put novoga ostvarenja zajedništva s Bogom, odnosno put k Ocu pretpostavlja ponajprije zajedništvo s Kristom, s cjelovitim izvršavanjem onoga što je i sâm naložio svojim učenicima. Krist tako postaje središnjim mjestom duhovno-moralnoga života³¹ jer omogućava ostvarenje one poruke koja je, gledajući iz moralne perspektive, bila središnja poruka: „Budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski“ (Mt 5,48). A Očeva volja, koja vrhunac ljubavi i milosrđa ostvaruje na križu, jest i Kristov zakon jer predstavlja hranu kojom mu se hraniti (usp. Iv 4,34). Cjelokupan moralni navještaj valja, međutim, razumjeti u pravilnim okvirima. Naime, „Bog ljubi i spašava u Isusu, sinu iz Nazareta: u susretu s njime učenici prepoznaju da su ljubljani, da im je oprašteno i da su spašeni. Nisu ljubljani i spašeni jer su pravedni, već ljubljani i spašeni besplatno jer im se oprašta.“³² Zakon, dakle, valja shvaćati u posve novom ruhu, a to je ruho oprost kojim Bog spašava, podiže i obnavlja palo čovječanstvo pozivajući ga u obnovu odnosa, odnosa što ga Bog samoinicijativno započinje spasenjskim činom – mukom i smrću na križu i uskrsnućem – a čovjek odgovara slobodnim odgovorom i činom prijanjanja uz križ Kristov prihvaćajući oprostjenje obraćenjem i prihvaćanjem evanđelja.

Novi Zakon time dobiva značajke obnove zajedništva i odnosa Boga i čovjeka, ali i one značajke koje doprinose uređenju odnosa među ljudima jer u sebi nosi snagu pomirenja i milosrđa, oprostjenja i zajedništva, blizine i utjehe, mira i radosti, i karakteristike vječnoga života započetoga sada i ovdje u ovozemaljskom životu.

Uzevši u obzir sve do sada rečeno nailazimo na stvarnu vrijednost i smisao Zakona. Naime, iskustvo današnjega čovjeka najčešće nas upućuje na iskrivljenu vrijednost

30 *Isto*, br. 44.

31 *Usp. Isto*.

32 Sergio BASTIANEL, *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, 36.

Zakona, što se svakako nerijetko reflektira i spram božanskoga Zakona. Iskustvo je takvo da najčešće svjedoči kako je konačan smisao Zakona ograničavati i uskraćivati čovjeku slobodu življenja dara života (kad bi se barem život tumačio kao dar jer bi tada uvijek bdjela i svijest o onome koji nam je život i darovao, a što bi samo poticalo na odgovornost). Ova polovična iskustva što bi ih Chesterton nazvao herezom, jer teorija zakona leži na nedostatku cjelovite spoznaje ili pristupa, doprinijela su činjenici da su teologalne kreposti na kojima počiva kršćanski identitet i autentičnost doživjele svoju osiromašenost. S ciljem da i mi sami budemo u cijelosti istiniti, prethodna rečenica postaje neprihvatljivom. Teologalne kreposti ne mogu biti osiromašene ili siromašne jer svoje bogatstvo vuku od Boga, Bog se putem njih objavljuje i dariva čovjeku. Jedino uz što bismo mogli vezati pojam osiromašenja i siromaštva jesu čovjekova ponašanja i djelovanja u svijetu, osobito na području iskustva vjere, ufanja i ljubavi. Čovjek zapravo dokida i onesposobljava sama sebe, potpunije i cjelovitije iskustvo onoga što ga Bog daruje i ulijeva u ljudsku dušu dajući novi smisao i potpuniju vrednotu moralnosti ljudskoga ponašanja i djelovanja.

3. BOŽANSKI ZAKON KAO KOMUNIKACIJA BOŽJE NARAVI U OBLIKOVANJU TEOLOGALNIH KREPOSTI

Do sada smo istaknuli samo neke naznake onoga što božanski zakon predstavlja. No sada nam preostaje zadatak vidjeti kako povezati i dati odgovor s početka članka: je li potrebno govoriti o božanskome zakonu ako je kršćanin baštinik teologalnih kreposti (jer su ulivene od Boga)? Za početak, oslonimo se na ono što govori *Katekizam Katoličke Crkve* o teologalnim krepostima: „Ljudske kreposti ukorjenjuju se u bogoslovne kreposti koje prilagođuju moći čovjeka da može imati udjela u božanskoj naravi. Doista, bogoslovne se kreposti odnose izravno na Boga; potiču kršćane da žive u vezi s Presvetim Trojstvom. Trojedini Bog im je izvor, uzrok i objekt.“³³ Katekizamski opis teologalnih kreposti, s osobitim naglaskom na njihov objekt, ukazuje na to kako su kreposti usmjerene tome da kršćani otkrivaju i baštine božansku narav percipirajući ih kao poziv i odgovornost, ponajprije radi samih sebe. Božanska narav, gledajući iz perspektive kršćanske antropologije, nije nešto izvanjsko i nepoznato ljudskome biću već je, po Božjoj milosti, sastavni dio njegove naravi (čovjek je slika i prilika Božja); ono bitno podržava i nosi ljudsku narav. Bog od samoga događaja stvaranja očituje ono najočitije – Bog se daje ili, bolje reći, dijeli sama sebe s čovjekom. Štoviše, u Isusu Kristu na znatno se osobniji način, u odnosu na starozavjetnu objavu, ostvaruje razmjena dobra (ljudska je narav obnovljena i uzdignuta). Stoga da bismo kvalitetnije shvatili smisao i važnost božanskoga zakona, valja ga čitati pod drugim hermeneutičkim ključem – *teodicejskim*, jer stavlja naglasak na činjenicu kako objavljeni Zakon nije neosoban već vrlo osoban, on je osoba, posjeduje narav – božansku narav, koju Bog, u svojoj transcendenciji ljubavi i djelovanju *ad extra*, komunicira i udjeljuje čovjeku. Tako dolazimo do ključne vrijednosti Zakona – po njemu Bog očituje i dijeli

33 HRVATSKA BISKUPSKA KONFERENCIJA, *Katekizam Katoličke Crkve*, br. 1812.

svoju narav s čovjekom. Zakon time, kao što je prisutno u starozavjetnoj objavi, gubi početni juridički karakter (što je više plod ljudske percepcije), a zadobiva duhovni kojim se ostvaruje intimno jedinstvo Boga i čovjeka. Tek je u novozavjetnoj objavi ostvarena ta razmjena (*mirabile commercium* – „divna razmjena“)³⁴ na najsavršeniji način „u“ i „po“ Isusu Kristu i Duhu Svetome.³⁵ Stoga nam se i čini ključnim smisao i vrijednost božanskoga zakona promatrati i tumačiti iz one perspektive koja se i sama objavljuje u Zakonu – iz Božje. Tako s obzirom na Zakon Bog prije vlastite volje očituje svoju narav (on je Jedan u Trojstvu, on je jedinstvo u zajedništvu osoba, on je ljubav i vjernost, sloboda i uzajamnost u sebedarivanju), koja se potom čovjeku otkriva kao Zakon. Zakon je poziv i odgovornost.

Gotovo sve stranice Svetoga pisma, a napose od egipatskog sužanjstva, govore o jednoj iskonskoj želji i nastojanju čovjeka – dati/pronaći životne odgovore (Tko je? Odakle dolazi? Kamo ide? Koja je svrha njegova života? Koje je ispunjenje njegova života? Kako i u čemu ga ostvariti?). Tako u traganju za životnim odgovorima biblijski čovjek nastoji pronaći smisao i ispunjenje vlastitoga života, iskustvo koje na najradikalniji način doživljava tijekom egipatskoga sužanjstva. Ropstvo je bilo novo, promašeno, iskustvo onoga što traži. Pri tom je negativnom iskustvu, vjerojatno, doživio novu spoznaju – vrijednost i važnost slobode, odnosno da je temeljni zahtjev sačuvati, njegovati i promicati slobodu (ne samo u društvenom smislu, kao što je iskustvo sužanjstva, već i u osobnom smislu kao stanje duha, sloboda od grijeha i svakog oblika duhovno-tjelesnoga zla). Traženje odgovora zahtijevalo je otkrivanje smisla, tj. smisao si nije mogao dati već samo pronaći, jedino što treba jest objava.³⁶

U svjetlu starozavjetne i novozavjetne objave božanskoga zakona, u susretu i odnosu Boga i čovjeka, kako bi prihvatio udio u božanskoj naravi, čovjek je pozvan otkriti i spoznati prisutnost Boga, i u zapovijedima i u Isusu Kristu. U oba slučaja pred očima čovjeka ostvaruje se povijesna objava Boga živoga. Iz starozavjetne objave (Dekalog) u novozavjetnu objavu (Isus Krist) događa se najradikalniji prijelaz: iz *Deus absconditus* u *Deus revelatus*. Objava Božja / objavljeni Bog / Bog koji se objavio/ otkrio predstavlja novu mogućnost i novi poziv čovjeku na spoznaju Božje prisutnosti, Boga koji vlastitom otkrivanju, osim svoje blizine, očituje i daruje/dijeli vlastitu narav s čovjekom. Objavom svoga bića, osobito u Isusu Kristu, Bog je doprinio da bude u spoznatljiv na siguran i „transparentan“ način: „On, trajni lik Božji, nije se kao plijena držao svoje jednakosti s Bogom, nego sam sebe »opljeni« uzevši lik *sluge*, postavši

34 „Prema apologetima i kasnijim crkvenim ocima Bog ne djeluje nužno, nego apsolutno slobodno, u nesputanoj slobodi, tako da stvara i obnavlja ono stvoreno (spasenje) te time pokazuje svoje naume spasa i dobra za stvorenje. Ovo slobodno i osobno ophođenje Božje, koje sigurno ne otkriva manje savršeno i jasno Božje biće negoli to čini zaključivanje ljudskog umovanja, dostiže svoj vrhunac u utjelovljenju i u ostvarenju plana spasenja prema kojemu sam Bog prihvaća čovječstvo čovjeka da bi pobožanstvenio sve čovječanstvo. U objavi Božjoj po utjelovljenju Logosa na djelu je »divna razmjena« (*mirabile commercium*) između Boga i čovjeka koja nam otkriva Božje biće kao ljubav; tu se događa zbiljsko samoočitovanje Božje pred čovječanstvom.“ Stjepan KUŠAR, *Filozofija o Bogu*, Zagreb, 2001., 23.

35 Livio MELINA – José NORIEGA – Juan José PÉREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena, 2008., 587-588.

36 Usp. Stjepan KUŠAR, Tragovi transcendentnoga (I. dio), u: *Obnovljeni život*, 49 (1994.) 3-4, 305-319.

ljudima sličan; obličjem čovjeku nalik“ (Fil 2,6-7). Time samo doprinosimo činjenici koja je već ranije utvrđena, odnosno da se o božanskom Zakonu ne može govoriti na neosoban način već na vrlo osoban jer očituje narav Božju i progovara o njoj, o njenoj biti, a time i o Božjoj egzistenciji.³⁷ Zakon, jer je od Boga darovan i proglašen, jest svjedočanstvo koje svjedoči i progovara o Bogu. On je sav Božji govor koji je u potpunom skladu s njegovim redom stvaranja i spasenja. Slično ispovijeda i Pavao kada kaže: „Jer što se o Bogu može spoznati, očito im je: Bog im očitova. Uistinu, ono nevidljivo njegovo, vječna njegova moć i božanstvo, onamo od stvaranja svijeta, umom se po djelima razabire“ (Rim 1,19-20).

Na toj osnovici, u kojoj Bog putem Dekaloga objavljuje svoju bit pred izraelskim narodom na putu izlaska iz egipatskog ropstva, i iskustvo Boga u izlasku iz egipatskog ropstva i puta prema obećanoj zemlji,³⁸ donosimo prvi zaključak s obzirom na odnos Zakona i slobode: božanski Zakon ne ograničava slobodu već ju ispunjava i ostvaruje u pravom smislu riječi jer je u potpunom skladu s izvornom naravi ljudskom. Riječ je zapravo o onom osnovnom zahtjevu na kojemu je izraelski narod mogao služiti Bogu. Sloboda je bila preduvjet i osnovna čežnja Izraela. Tako se sloboda zrcali kao temelj vjere i vjernosti Bogu Abrahamovu, Izakovu i Jakovljevu, ali i obrnuto. Te su dvije vrijednosti i darovi Božji neodvojivi. No ovdje se ne radi samo o slobodi „od“ ropstva (jer takva sloboda opet doprinosi fragmentaciji ljudskog identiteta) već i o slobodi „za“ vrednotu, za Boga i narod, slobodi kao poklanjanju/darivanju/služenju Bogu i narodu. Sloboda koju je Izrael tražio i nalazio u onome koji ga bitno nadilazi i vodi prema obećanoj zemlji otkriva kako je sloboda Božja sloboda „za“, odnosno sloboda koja se daruje Izraelu i vodi na putu prema obećanoj zemlji. Naime, „za slobodu je konstitutivno to da ona stoji između konačnog i beskonačnog. Samo stoga što je ona otvorena prema beskonačnom, može ona biti slobodnom sučelice konačnom biću. To je razlog zašto sloboda ni u kojem unutarstvetskom susretu ne nalazi sebi odgovarajuće ispunjenje. Odatle ljudski život poprima onu svoju notu nemira i nespokoja. Čovjek može doći do ispunjenosti svojega slobodnog bića jedino ako se susretne s nekom slobodom koja neće biti bezuvjetna samo po svojem formalnom zahtjevu (kao što je to naša ljudska sloboda) nego i po svojem sadržajnom ispunjenju.“³⁹ Objava Božja u Dekalogu daje jasnu figuru ljudskoj slobodi jer „samo u susretu s apsolutnom slobodom čovjek bi mogao naći unutarnji mir i unutarnje ispunjenje, puninu slobode“,⁴⁰ a njome nalazi/spoznaje i ostvaruje sama sebe iskonskim pozivom na zajedništvo i suradnju s Bogom. U stvarnoj slobodi čovjek opet otkriva Božji govor kao govor koji je bitno utisnut u njegovo biće te kako Bog u njegovoj biti nije neosoban već je njegova slika utisnuta u njegovo biće. Time spoznaje samoga sebe kao Božje biće, kao biće koji svoj uzrok i izvor, kao i smisao i cilj, ima u Bogu kao Stvoritelju. Spoznaje

37 Usp. Stjepan KUŠAR, *Filozofija o Bogu*, 18-25.

38 Ovdje, međutim, želimo naznačiti kako se iskustvo slobode izgrađuje na Božjoj objavi, tj. na spoznatljivosti Boga koji se objavljuje. Spoznaja iskustvom izlaska iz ropstva prikazuje se kao osnovica slobode te su obje upućene jedna na drugu. Usp. *Isto*, 53-55.

39 *Isto*, 48.

40 *Isto*.

Božju transcendentnost kao božansko, ali i osobno svojstvo jer je slika i prilika Božja, što samo doprinosi činjenici da se odnos Boga i čovjeka ili čovjeka spram Boga ne može i ne smije gledati iz perspektive konkurentnosti već iz Božje transcendentnosti i izlaženja iz samoga sebe pozivajući čovjeka na suradnju. Naime, „Bog nije i ne može biti čovjekov konkurent – i obratno! Bog ne ugrožava i ne može ugrožavati čovjeka jer nije moguće misliti srazmjernost Boga i bića svijeta kao odnos isključivanja. Isključiti se mogu i međusobno ugroziti samo ona bića koja su na istoj razini bitka. Kad bi Bog isključivao svijet, onda bi bio na istoj razini s njima te bi mu se mogao protiviti.“⁴¹ No Bog nije na istoj razini sa svijetom i čovjekom, on ga bitno nadilazi, a posebice u slobodi koja je u Boga beskonačna, što je postalo očito u Isusovoj mucii i smrti na križu.⁴² Ta je sloboda u ljubavi, sloboda koja se bezuvjetno daruje, u konačnici postala razlogom ljudskoga spasenja i otkupljenja,⁴³ a time i razlogom teologalnih kreposti što ih Bog po Duhu Svetome upisuje u ljudsko srce.

U tome razaznajemo kako je pitanje beskonačnosti postalo ono najuzvišenije pitanje ljudske naravi. Za čovjeka lišenoga božanske naravi ljudska je narav trajan kamen spoticanja i padanja u stanje grijeha i antropološke egzistencijalne promašenosti (neostvorena biće). Tek u Bogu čovjek nalazi životne odgovore, i to ponajprije radi potpune komplementarnosti – susret konačnosti i beskonačnosti. Dok je u prijateljstvu i zajedništvu s ljudima (koje ne treba zanemariti) trajno ostao neostvorene naravi, tek je u Bogu čovjek pronašao ispunjenje. Tek u Bogu možemo govoriti o čovjeku kao neograničenu biću. Drugim riječima, čovjekova neograničenost nije vlastita čovjeku već Bogu, a svoju neograničenost doživljava i ostvaruje tek u Bogu, u jedinstvu s Bogom, poštujući njegovu svetu volju: „bez mene ne možete učiniti ništa“ (Iv 15,5) i „Bog u svojoj dobrohotnosti izvodi u vama i htjeti i djelovati“ (Fil 2,13). Darivajuća sloboda u ljubavi ostvarila je vrhunski odgovor na sva čovjekova životna traganja, na traženje odgovora na bitna egzistencijalna pitanja, jer se tek u Kristovu najradikalnijem darivanju (smrt na križu) ostvarila najjasnija objava („Zaista, ovaj čovjek bijaše Sin Božji.“ Mk 15,39) i najsavršenije sjedinjenje Boga i čovjeka (dar Duha Svetoga) kojim su teologalne kreposti upisane/urezane u srce čovječje. U tim okolnostima božanski Zakon nije izgubio svoju vrednotu i smisao već, kao očitovanje Božje naravi i volje, ostaje trajna smjernica prisutna radi odgoja ljudske naravi ranjene grijehom, a posljedično sklone gubitku osjećaja za nadnaravno, i oblikovanja teologalnih kreposti, tj. autentična kršćanskog identiteta. B. Häring u tom će slučaju, citirajući sv. Tomu, napomenuti sljedeće: „I tako je Duh Sveti Novi savez, jer u nama proizvodi (facit) ljubav koja je ispunjenje zakona.“⁴⁴

41 *Isto*, 83.

42 Stjepan KUŠAR, Tragovi transcendentnoga (II. dio), u: *Obnovljeni život*, 49 (1994.) 5, 474.

43 „Bog je neuvjetovan u svemu svojem bitku i djelovanju. To da on daje ljudima od punine svoje biti ima kao svoj razlog samu tu puninu, odnosno Božju dobrotu koja samu sebe razdaje i koja je samo blaženstvo i spas *bonum diffusivum sui*.“ Stjepan KUŠAR, *Filozofija o Bogu*, 96.

44 Bernard HÄRING, *Kristov zakon I.*, Zagreb, 256.

ZAKLJUČAK

U radu smo nastojali ukazati na neke nepobitne, ali zanemarene, činjenice koje su sastavni dio kršćanske duhovnosti i morala. Time i ovim člankom želimo doprinijeti današnjoj interdisciplinarnoj raspravi o važnosti, vrijednosti i ulozi zakona, a napose božanskog Zakona u odnosu na kršćanski autentični identitet i poziv. Tako je cjelokupni članak pratila nakana da se ukaže na sve bogatstvo božanskoga Zakona u kojemu ne nalazimo samo i jedino Božju objavu već nešto puno više i važnije s obzirom na palu i ranjenu ljudsku narav. Imajući u vidu kako s Isusom Kristom te njegovom mukom i smrću na križu čovjek dobiva od samoga Boga novu milost, obnovu Saveza i naravi, uočavamo kako se po Isusu Kristu, kao novozavjetnom zakonu, Bog i otkriva (na najsavršeniji način) i komunicira, tj. daruje. Taj nam se podatak i činjenica čine sastavnim i neodvojivim dijelom govora o daru i ulozi božanskoga Zakona. Bog se novozavjetnim zakonom u potpunosti darovao čovjeku s nakanom da budu jedno srce i jedna duša (usp. Dj 4,32). S tim u vezi božanski je Zakon u pravom smislu nositelj i podupiratelj ljudske naravi, a u skladu s time i ono što smo na početku članka spomenuli uz pojam arhitektonike, tj. „unutrašnje zakonitosti i načela“ na kojima počiva sigurnost ljudske naravi i njezino ostvarenje.

DIVINE LAW IN THE ARCHITECTURE OF THEOLOGICAL VIRTUES

ABSTRACT

In the last 50 years, or we can even say since the Second Vatican Council, there is a kind of change in relation towards faith and religious content, as evidenced by numerous papal and Church documents. The newly-created context required a decisive reaction of the Church in order to strengthen the religious feeling of the faithful and their relationship with God. In the same context secularism became prominent as a “specter” that contributed to the escape and the disbelief of divine laws, what ultimately resulted in the loss of the sense of guilt for sins and the loss of the sense for theological virtues. These conditions have contributed to illuminating divine laws as something much higher than a set of regulations. Moreover, divine law reveals two essential facts to us: God is revealing and giving himself. The divine law is the revelation of God and the gift through which God communicates / gives himself to the human being in Jesus Christ and in the Holy Spirit.

Key words: Theological Virtues, Divine Law, Nature.