
SLOBODA I ODGOVORNOST, TEMELJ KRŠĆANSKOGA
PONAŠANJA

Špiro Marasović, Split

UDK: 241.1
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 9/2005.

Sažetak

Suočen s izazovima relativizacije svake konfesionalne vjere i njoj pripadajućega morala, kao pukih simbola jednoga u sebi jedinstvenog religioznog čina, autor u ovom radu obrađuje temu "Sloboda i odgovornost kao temelj kršćanskoga ponašanja", tj. traži specifičnost kršćanskoga morala i na njemu temeljene tipično kršćanske odgovornosti. Da bi udovoljio postavljenoj zadaći, autor u prvom dijelu obrađuje najprije teološko određenje slobode, polazeći od njezina tri temeljna aspekta: antropološkoga, teološko-kristološkoga i soteriološko-eklezijalnog. S dobivenim pojmom slobode kao "oslobođene slobode", autor u drugom dijelu obrađuje problem tipično kršćanskoga djelovanja i određuje ga: 1. činjenicom da je za kršćanina "actus humanus" eshatološki simbol, 2. teologalnim utemeljenjem subjektivne (savjesti) i objektivne čudoredne norme(zakona), kao i spoznajom da je za kršćanina i tražena stručnost u poslu teologalna kategorija. Razrađujući pak, u trećem dijelu, problem tipično kršćanskoga djelovanja u odgovornoj slobodi, tj. tipično kršćanski pojam odgovornosti, autor je okvirno određuje u klasičnim koordinatama: u odnosu prema Bogu, samome sebi i bližnjemu, s time da odgovornost prema sebi temelji na kategoriji ljudskog dostojanstva i realnoj mogućnosti vlastitoga cjelovitoga razvoja, a odgovornost prema bližnjemu okvirno vidi na trima područjima: vjersko-duhovnom, socijalno-političkom i ekološkom. Zaključak je ovoga rada da postoji tipično kršćanski moral, pa onda i tipično kršćanska odgovornost, ali da "kršćanska odgovornost" i "odgovornost kršćanâ" nije jedno te isto. Stoga nije isključeno da upravo nekršćanski "život kršćana" služi kao dokaz onima koji tvrde da kršćanstvo ni na području morala nije nešto posebno u odnosu prema drugim svjetonazorima i religijama.

Ključne riječi: sloboda, odgovornost, "Božja slika", savjest, zakon, čudoređe, politika, sablazan.

Ma koliko se na prvi pogled činilo da je sloboda, kao odrednica čovjekova bića i kao vrednota, danas u civiliziranom društvu neupitna, ona to nije bila nikada, pa nije ni danas. Prijepori, naime, o tom je li čovjek u sebi autonomno biće obdareno mogućnošću izbora – što bi ugrubo bilo filozofsko određenje slobode – ili je on, poput svih ostalih bića u prirodi, u svojem djelovanju determiniran vanjskim i unutrašnjim uzrocima, ti prijepori uvelike određuju prošlost i sadašnjost svih civilizacija pa i zapadne. I ne radi se pritom samo o tome da od slobode apstrahiraju, odnosno slobodu jednostavno negiraju, primjerice, prirodoznanstvenici – zbog njima vlastita načina pristupa istraživanoj zbilji – već je taj determinizam danas djelatno prisutan i na humanističkoj razini pristupa ljudskoj zbilji, tj. kako u suvremenoj umjetnosti, posebice književnosti i teatru,¹ tako i u nekim filozofskim strujama.²

Dakako da je kršćanstvo nespojivo s determinističkom antropologijom, ali biblijsko i teološko poimanje slobode ne poklapaju se u potpunosti ni s onim filozofskim koje čovjeku, doduše, priznaje njegovu slobodu, ali pritom ima pred očima čovjeka kao izoliranoga subjekta, neovisna o Bogu. To pak znači da se kršćansko poimanje slobode ne svodi isključivo na *mogućnost izbora*, iako je ta definicija integralni dio i kršćanskoga poimanja slobode. Kršćanin, naime, živi onu slobodu – i u onoj slobodi – o kojoj govori Biblija i kršćanska teologija, slobodu koja je posljedica spasenjskoga djelovanja Isusa Krista i koja je oduvijek bila uokvirena milošću. Stoga nam, za razradu naše teme, najprije valja pitanje odrediti *kršćansko poimanje*

¹ Ilustrativna je u tom pogledu među književnim djelima, primjerice, pjesma D. Cesarića Srce, u kojoj pjesnik već u prvoj strofi slobodu proglašava smiješnom:

“Neprekinuti lanac srca vodi
Od našeg srca u davnu davninu.
Čuješ li grohot? To tvojoj slobodi
Smiju se pređi nestali u tminu”.

Usp. Dobriša Cesarić, *Pjesme, memoarska proza*, Zora, Matica hrvatska, Zagreb, 1976., str. 59.

² Jedan od tipičnih primjera filozofskoga determinizma jest marksizam. Marksistički mislilac Adam Schaff, tako, primjerice, piše sljedeće: “Nije ovde mesto za razmatranje objektivnih zakonitosti istorijskog razvitka i njihovog karaktera. Ovde nas ne interesuje to pitanje. Biće dovoljno ako samo konstatujemo da je priznavanje ovih zakonitosti u suprotnosti s koncepcijom autonomije ljudske jedinke u shvaćanju personalizma i egzistencijalizma. Alternativa je jasna: ili ćemo – dosledno razvijajući koncepciju o autonomiji ljudske jedinke – akceptirati voluntarizam u istoriji, ili se pak povlačimo pred tom konsekvencijom i prihvatamo neku varijantu teorije o objektivnim zakonitostima istorijskog razvitka, a tada se moramo odreći radikalne interpretacije autonomnosti ljudske jedinke.” A. Šaf, *Marksizam i ljudska jedinka*, Nolit, Beograd, 1967., str. 181.

slobode i na toj slobodi zatim odrediti kršćansko ponašanje kako bi se unutar njega mogla odrediti i kategorija specifično *kršćanske odgovornosti*.

1. TEOLOŠKO ODREĐENJE SLOBODE

Sukladno činjenici da kršćanska teologija ima dva izvora spoznaje: ljudski razum i Božju objavu, i teološko je poimanje slobode svojevrsna sinteza njezina filozofskoga i biblijskoga poimanja. Filozofski se sloboda, još od vremena starih Grka, poimlje kao autonomija, kao samouzročnost, tj. kao spontano djelovanje subjekta koje svoje uzroke nema izvan sebe, nego isključivo u sebi, i koje je, kao takvo, bitni dio određene naravi. Ta se sloboda pokazuje kao *sloboda od* nečega i kao *sloboda za* nešto, a njezinu je fenomenologiju filozofija opisala bitno kao *mogućnost izbora*, tj. kao: *libertas exercitii* (mogućnost izbora između djelovanja i nedjelovanja), *libertas contrarietatis* (mogućnost izbora između dviju vrijednosnih suprotnosti) i *libertas specificationis* (mogućnost izbora unutar različitih inačica iste vrijednosne odrednice).³

U Bibliji, međutim, ne postoji jedan i jedinstven pojam slobode. Dok, primjerice, u Starom zavjetu sloboda izražava uglavnom: a) *stanje suprotno onom u kojem se nalazi sluga i rob* (usp. Izl. 21, 2. 5; Lev 19, 20; Pnz 15, 12. 18 i sl.); b) *slobodu od poreza* (1 Sam 17, 25) i c) *političku slobodu* (1 Mak 14, 26), u Novom zavjetu takvo poimanje slobode ne igra nikakvu ulogu. Naprotiv, onodobna se podjela društva na robove i slobodne u NZ-u – posebice kod sv. Pavla – jednostavno prihvaća (usp. Flm 12-14; Kol 3, 22; Ef 6, 5; 1 Tim 6, 1; Tit 2, 9; 1 Pt 2, 18), ali ne stoga što bi kršćanstvo za takvo stanje bilo eventualno nezainteresirano, nego zbog vjere da je *na temelju Božjega spasenjskog djelovanja u Isusu Kristu za sve one koji su s njim vjerom i krštenjem povezani – bili oni robovi ili slobodni – nastupilo novo vrijeme i stanje nove slobode povezane s jednim novim redom* (usp. Ef 5, 6-9). U skladu s tako shvaćenom slobodom onda i taj pojam u NZ-u susrećemo u smislu: a) *nevezanosti na neki*

³ Na tu i takvu slobodu misli, primjerice, T. Akvinski kad piše sljedeće: "Jer o slobodnoj se volji govori kad netko nešto hoće ne po nužnosti, nego svojevrijedno; stoga je u nama slobodna volja gledom na to hoćemo li trčati ili hodati". Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, sv. I, Zagreb, 1993., str. 329.

propis (primjerice Isus i učenici slobodni su od plaćanja hramskoga poreza: Mt, 17, 26); b) *nevezanosti na neku osobu* (žena je slobodna od veze uz svoga muža nakon njegove smrti: 1 Kor 7, 39); c) *nevezanosti na neku stvar* (slobodu od Mojsijeva Zakona: Gal 2, 4; 4, 21-31; 5, 1; 5, 13; 2 Kor 3, 17; Rim 6, 14; 7, 2-4; 7, 6; 8, 14), odnosno d) *slobodu vjernika od grijeha i smrti* (Rim 6, 11; 6, 18. 22) i sl., ali riječ "sloboda" u nacionalno političkom smislu, odnosno kao izraz za slobodu volje, ne susrećemo u NZ-u.

1.1. Antropološki aspekt slobode

U svojoj enciklici *Veritatis splendor* Ivan Pavao II. to izražava ovako. "To je sloboda stvorenja, ili darovana sloboda, koju valja prihvatiti poput klice i odgovorno se potruditi da dozri. Ona je sastavni dio one slike stvaranja što utemeljuje dostojanstvo osobe: u njoj odjekuje izvorni poziv kojim Stvoritelj poziva čovjeka k istinskom Dobru, i još više, s objavom Krista, poziva ga da mu postane prijateljem sudjelujući u samome Božjem životu. Ona je ujedno neprenosivo samoposjedovanje i sveopće otvaranje svemu što postoji, izlaskom iz sebe otvara se spoznaji i ljubavi prema drugome. Sloboda ima, dakle, svoje korijene u istini o čovjeku a svoje ciljno usmjerenje u zajednici."⁴

Prilazeći upravo toj istini o čovjeku na sebi vlastit način, filozofija u ljudskoj slobodi razlikuje dvije razine: a) slobodu bitka ili subjektivnost, i b) slobodu ljudskih moći razuma i volje, što će reći da ona nije tek jedna od ljudskih sposobnosti kojima se čovjek tijekom svojega života služi, nego njegova transcendentalna odrednica po kojoj se on pojavljuje kao *osoba* i kao *subjekt*. A jer je subjekt i osoba, čovjek nema specifične odnose samo prema drugim ljudskim i inim bićima i stvarima, nego u prvom redu prema samom sebi, na čemu se temelji njegova samosvijest i njegova samoodgovornost. Zahvaljujući toj i takvoj subjektivnosti, čovjek je istinski izvor svojih čina. U toj i takvoj slobodi, odnosno u toj i takvoj subjektivnosti gnijezdi se ona jedincatost i osamljenost koja bitno određuje ljudsku osobnost.⁵ Taj pak specifični način ljudskog bivstvovanja kao *subjekta* ukazuje na to da se njegove temeljne moći, razum i volja, ne osmišljavaju prvotno nekim objektom, nego samim

⁴ VS, br. 86.

⁵ Usp.: Joseph Kardinal Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1997., str. 33.

nutarnjim ljudskim bitkom. Te moći su, naime, načini čovjekovoga samo-razvoja, izraz načina na koji on jedino može postojati. Kao temeljna čovjekova moć, sloboda se u čovjeku korijeni u onim njegovim dubinama u kojima se pojedine ljudske moći (htijenje i spoznaja) i dimenzije (duh, svijet, povijest, zajednica) nalaze još u međusobnom jedinstvu. Stoga klasična teologija kaže da je sloboda *facultas utriusque (scilicet rationis et voluntatis)*, odnosno njihova *potentia communis*.⁶

Međutim, ako ovako koncipiranu ljudsku slobodu apstrahiramo od svoje spomenute relacije prema Božjoj slobodi, zapadamo u *samovolju*,⁷ tj. do poimanja ljudske slobode kao apsolutne slobode, koja se u moralnom pogledu ne mora obazirati na moralno dobro i zlo, budući da ona sama, svojom suverenom odlukom, konstituira dobro i zlo. No takvo što katolička teologija odbacuje, budući da među prvim sadržajima Božje objave imamo poruku o tome kako je Bog "spoznaju dobra i zla" – što će reći određivanje što je dobro, a što zlo – rezervirao samo za sebe (Post 2, 16-17). Ivan Pavao II. u *Veritatis splendor* to jasno naglašava: "Čovjek je zacijelo slobodan, čim može razumjeti i prihvatiti zapovijedi Božje. I ima slobodu, jer može jesti 'sa svakoga stabla u vrtu'. Ali ta sloboda nije neograničena: mora se zaustaviti pred stablom 'spoznaje dobra i zla', budući da je pozvana prihvatiti moralni zakon što ga Bog daje čovjeku. Zapravo, baš u tome prihvaćanju sloboda čovjeka nalazi svoje istinsko i potpuno ostvarenje."⁸

Možemo zaključiti da filozofska antropologija, točnije, kršćanski personalizam, prihvaća slobodu kao temelj ljudske subjektivnosti, ljudske osobnosti i u sklopu toga njegove autonomnosti u svakom, pa i u moralnom pogledu, ali ne u apsolutnom, nego samo u relativnom smislu. Ne posjeduje, naime, ljudska sloboda takvu moralnu autonomiju da bi je ova učinila apsolutno suverenom, tj. takvom da – umjesto da vrijednosti na temelju spoznaje prihvaća ili odbacuje – te vrijednosti sama stvara.⁹

⁶ Opširnije o tome: J. B. Metz, *Freiheit*, u: Heinrich Fries (Hg.) *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Band I (A-K), Kösel-Verlag KG, München, 1962., str. 403-414.

⁷ Usp. s tim u svezi: T. Matulić, *Stanje postmodernoga moralnog subjekta*, u: *Nova prisutnost II* (2004.), br. 2, str. 191-215.

⁸ VS, br. 35

⁹ Usp.: VS, isto.

1.2. Teološko-kristološki aspekt slobode

Teološki smisao slobode na neki je način sinteza filozofskoga i biblijskoga, jer teologija uvažava i slobodu kao *mogućnost izbora* i slobodu kao *milosno darovano stanje pred Bogom*. U teološkom smislu, dakle, sloboda je ono što je skolastika nazvala *liberum arbitrium* (*slobodna odluka*), ali, kako je ona i jedan od brojnih pojmova kojima NZ izražava i dočarava Božje spasenjsko djelovanje na čovjeka po Isusu Kristu, sloboda je za teologiju u prvom redu vjernikova oslobođenost pred Bogom, odnosno stanje postojeće čovjekove spašenosti, koje taj čovjekov *liberum arbitrium* tek čini mogućim. Polazišna, naime, osnova kršćanske antropologije, iz koje se onda razumijeva i ljudska sloboda, jest spasenjsko Božje djelovanje unutar kojega se čovjek pojavljuje kao Božji partner. No to partnerstvo nije čovjeku nametnuto, nego ponuđeno, što će reći da ga čovjek može i prihvatiti i odbaciti. Ta mogućnost da se ponuđeno spasenje može i prihvatiti i odbaciti čovjekovu slobodnu odgovornost jednostavno pretpostavlja, premda se pozitivno opredjeljenje za ponuđeno spasenje nikad ne izdvaja iz milosnoga Božjeg djelovanja. Prihvaćanje, dakle, Božjega partnerstva pretpostavlja milost, ali njegovo eventualno odbacivanje ne isključuje osobnu odgovornost. Takvo poimanje slobode u svetopisamskoj je Objavi više implicite utkano, nego eksplicite razrađeno. Eksplicitniju razradu će obavljati crkveno Učiteljstvo tijekom konkretnog vršenja svoje službe. Tako, primjerice, crkveno Učiteljstvo *pozitivno* određuje slobodu kao *neotuđivi, tj. bitni element ljudske naravi i kao nužni preduvjet mogućnosti kako za stjecanje zasluga tako i za zaslugu kazne*, a da pritom ne ulazi u potanko određivanje što je sloboda u sebi.¹⁰ Jednako će tako crkveno Učiteljstvo slobodu odrediti *negativno*, tj. kao čovjekovu *slobodu od bilo koje i bilo kakve vanjske i unutarnje prisile*,¹¹ odnosno kao *slobodu od svakoga fatalizma, posebice od predestinacije na zlo*,¹² i sl.

Ne može se, dakle, govoriti o kršćanskom poimanju slobode, a da se pritom ne vodi računa o jedinstvenom odnosu između čovjeka i Boga, o odnosu uspostavljenom već samim stvaranjem, a na posebnu razinu uzdignutom otkupljenjem. Čovjek, naime, kao stvorenje – i to stvorenje koje je *Božja slika*, čemu kršćanska antropologija

¹⁰ Usp.: D 160a, 348, posebice 1065 i sl.

¹¹ Usp.: D 1039, 1041, 1066, 1094.

¹² Usp.: D 300, 316, 816, 827.

pridaje veliki značaj¹³ – postoji od iskona kao *bíće koje je pozvano* u postojanje i čije postojanje onda bitno određuje njegov *odziv*, tj. odnos posluha u odnosu prema Božjoj slobodi koja ga je u postojanje i dozvala. Dvije su, dakle, polazne osnove kršćanske antropologije za određivanje čovjekove slobode: a) činjenica da je stvoren na *Božju sliku*, i b) činjenica da se kao stvorenje odziva Božjem pozivu u postojanje da živi upravo na način kao *Njegova slika*. Odatle onda i spoznaja da čovjek pravo koristi svoju slobodu samo onda kad se njome *odziva Božjem pozivu* i da tek u takvom *odzivu* čovjek sam sebe ispravno *samoostvaruje*.¹⁴ Stoga s pravom naglašava J. B. Metz kad kaže: “Bog u svojoj suverenoj slobodi jest mjesto konkretne ‘mogućnosti’ ljudske slobode”.¹⁵ A to će reći da Bog svojom slobodom ne konkurrira ljudskoj slobodi, nego da Božja sloboda ljudsku slobodu čini tek mogućom. Kad, naime, suverena Božja sloboda ne bi trajno oslobađala ljudsku slobodu za ovakav odziv, ljudska bi se sloboda urušila u svoju vlastitu kontingentost, u grijeh i ništavilo.

Međutim, za onu i onakvu slobodu za koju i kakvu nas je *Bog stvorio*, za tu i takvu slobodu nas je *Krist oslobodio*. (Gal 5, 1). Jer samo Krist (Iv, 8, 36) i Kristova istina oslobađa (Iv 8, 32), i jer “sve stoji u njemu” (Kol 1, 17), u njemu se najbolje ostvaruje i ljudska sloboda. “Slobodi zato treba da bude oslobođena. Njezin je osloboditelj Krist: ‘za slobodu nas Krist oslobodi!’ (Gal 5,1).”¹⁶ Taj problem prožimanja filozofskoga i teološkoga pojma slobode, tj. slobode kao *mogućnosti izbora* i slobode kao *milošću od Boga darovanog stanja* koji je preduvjet mogućnosti bilo kojega pravog izbora, rješavali su na svoj način i patristika,¹⁷ i skolastika,¹⁸ no,

¹³ “Prava sloboda je izuzetan znak Božje slike u čovjeku.” GS, br. 17

¹⁴ Prema T. Akvinskom, čovjek je slobodan samo onda kada je u potpunosti raspoloživ za Boga, jer tek tada nagonski dio čovjekov, koji iznutra onemogućuje njegovu istinsku slobodu, ostaje u podređenom položaju. “*Qamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subdebantur.*” S. th. I, 94, 4.

¹⁵ J. B. Metz, *nav. dj.*, str. 405.

¹⁶ VS, 86.

¹⁷ Tu valja na poseban način istaknuti djelo sv. Augustina, posebice one njegove spise u kojima se razračunava s Pelagijem. No za našu je temu posebice značajna njegova rečenica: “Sloboda izbora ne biva oduzeta time što dobiva pomoć, nego dobiva pomoć jer nije oduzeta.” – Ep. 157, 2, 10. Nešto detaljnije o Augustinovu poimanju slobode, odnosno odnosa slobode i milosti, usp. Agostino Trape, *Uvod – teologija*, u: Aurelije Augustin, *O državi Božjoj – De civitate Dei*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982., str. LXXVII-LXXIX.

¹⁸ Osobito je sv. Toma nastojao taj problem riješiti pomoću Aristotelove filozofije, točnije pomoću pojmova principium i finis ultimus ljudskog samoostvarenja. Usp.: *In sent. II*, 25, 1,2 ad 4; S. th. I, II, 9, 4 i 6; II, II, 2, 9.

kako se ipak radi o misteriju slobode, kako Božje tako i ljudske, on se ni danas ne drži do kraja riješenim.¹⁹

1.3. Soteriološko-ekleziološki aspekt slobode

Već je spomenuto da je kršćansko poimanje slobode, kojemu je glavne temelje udario sv. apostol Pavao, u svojoj srži soteriološki određeno. "Biti slobodan soteriološki je iskaz: čovjek je prije, odnosno bez Krista u stanju ropstva. Ovakav pojam slobode vlastit je svim novozavjetnim spisima u kojima se govori o slobodi u teološkom smislu. Dakako, u pojedinim spisima postoje i različiti naglasci, uvjetovani svrhom i stilom samoga spisa."²⁰ Objava, naime, govori o tome kako se na početku povijesti čovjek poslužio svojom slobodom na kriv način, kako je raspolaganje samim sobom odvojio od vlastite raspoloživosti za Božju volju i tako se, otpavši od Boga, urušio u sama sebe, u neslobodu, grijeh i smrt. To se stanje u teologiji običava nazivati "izvornim grijehom", kojim čovjekova supstancijalna sloboda, doduše, nije u potpunosti razorena, već uvelike ranjena,²¹ ali ipak tako i toliko da se čovjek sam ne može njome poslužiti za bilo kakvo spasonosno djelovanje.²² Ljudsku slobodu je stoga, kao što je već rečeno, prethodno potrebno samu osloboditi, kako bi ona mogla biti ponovno prikladna za adekvatno djelovanje u smjeru spasenja. To oslobođenje ljudske slobode zbiva se isključivo pomoću nezaslužene Božje milosti,²³ koja daje "i htjeti i moći" (Fil 2, 13). Takvim se poimanjem slobode odbacuju podjednako i pelagijanizam u svim svojim nijansama, koji vjeruje u moć ljudske slobode bez Božje pomoći, kao i *servum arbitrium* kako su ga zastupali reformatori.²⁴

Ta oslobađajuća milost uvijek je milost Isusa Krista, jer On nas je oslobodio za slobodu (Gal 5, 1). Njegov Duh uprisutnjuje našu oslobođenu slobodu (usp. 2 Kor 3, 16-17), a On u svijetu povijesno

¹⁹ Dokaz tomu je i enciklika Ivana Pavla II., *Veritatis splendor*, koja pokazuje i dokazuje kako je problem tog međuodnosa u teologiji još uvijek aktualan, pa njome ukazuje na prihvatljive i neprihvatljive načine njegova suvremenog rješavanja.

²⁰ J. B. Metz, *nav. dj.*, 192-414, ovdje 399.

²¹ Usp.: D 160a, 174, 793 i dr.

²² Usp.: D 105, 130, 133, 811 i dr.

²³ Usp.: D 134, 160a, 181, 186, 194, 196, 199, 317, 797, 811, 1791

²⁴ Usp.: D 792, 797, 814; protiv Baje: D 1039, 106; protiv Jansenija i jansenista: D 1092, 1291, 1298.

supzistira upravo u Crkvi, jer Crkva je ona koja nam i svojom riječi upućuje “poziv na slobodu” (Gal 5, 13) i svojim sakramentom, posebice krštenjem, tu slobodu posreduje (usp. Rim 6, 11). U *Katekizmu Katoličke crkve* stoji: “Duh Sveti je na djelu s Ocem i Sinom od početka do dovršetka nauma našega spasenja. Ali On je objavljen i darovan, priznat i prihvaćen kao osoba istom u ‘posljednjim vremenima’ koja su počela s otkupiteljskim utjelovljenjem Sina. I tada će se taj Božji naum, dovršen u Kristu ‘Prvorodencu’ i Glavi novoga stvorenja, moći ostvariti u čovječanstvu izlivanje Duha: kao Crkva, općinstvo svetih, oproštenje grijeha, uskrsnuće tijela, vječni život.”²⁵ Kao takva, Crkva je “sveopći sakrament spasenja”,²⁶ a jer je sveopći sakrament spasenja, ona je istodobno i prostor (topos) ostvarivanja prave slobode i njezina navjestiteljica, odnosno njezin tumač u integralnom smislu riječi.

2. KRŠĆANSKO PONAŠANJE I DJELOVANJE

Prastaro je filozofsko načelo *agere sequitur esse*, tj. uvjerenje i stav da određena narav uzrokuje i odgovarajući način djelovanja. Preneseno na područje naše teme, to bi načelo glasilo *ljudska narav uzrokuje i ljudsko ponašanje, tj. ljudsko djelovanje*. Međutim, kako je ta ljudska narav bitno obilježena slobodom, narav ljudskog ponašanja nije određena deterministički, kao kod životinja, nego vlastitim čovjekovim izborom, zbog čega onda to ljudsko ponašanje može oscilirati između racionalnoga i iracionalnoga, ljudskoga i “neljudskoga”. Ta se paleta različitih mogućnosti ljudskoga djelovanja u kršćanstvu dodatno proširuje prodorom vrhunaravi u ljudsku narav, tj. pojavom “novoga čovjeka” (2 Kor 3, 6; Ef, 4, 24), koji živi “novim životom” (Rim 7, 6), jer je “novi stvor” (Gal 6, 16) koji je “rođen odozgo” (Iv 3, 3. 7). Stoga i uči *Katekizam Katoličke crkve*: “Po ‘sakramentima koji su ih nanovo rodili’ kršćani su postali ‘djeca Božja’ (Iv 1, 12; 1 Iv 3, 1), ‘zajedničari božanske naravi’ (2 Pt 1, 4). Priznajući u vjeri svoje novo dostojanstvo, kršćani su pozvani da se vladaju ‘dostojno Evanđelja Kristova’ (Fil 1, 27). Po sakramentima i molitvi oni primaju Kristovu milost i darove njegovu Duha koji ih osposobljavaju na novi život.”²⁷ Konkretni pak primjer kako se to

²⁵ KKC, br. 686

²⁶ Usp.: *Isto*, br. 774, 775, 776.

²⁷ KKC, br. 1692.

radi, kršćani imaju u osobi Isusa Krista. “Stoga, slijediti Krista je bitan i izvoran uvjet kršćanskoga morala”,²⁸ kako kaže Ivan Pavao II., odnosno: “Isusov postupak i njegova riječ, njegova djela i njegovi propisi tvore moralno pravilo kršćanskoga života”.²⁹

Dakako, ovo što kaže Papa, a što je i tema ovoga rada, odnosi se na ono što je “kršćansko”, tj. na ono kako bi trebalo biti ako kršćani u svojem djelovanju žele biti prepoznati upravo kao takvi. Drugo je pak pitanje kako stvari izgledaju u konkretnom životu kršćana, tj. je li ovo što slijedi utkano u njihovo djelovanje eksplicitno, implicitno, ili nije uopće. Nije, naime, isto *kršćansko* ponašanje i ponašanje *kršćanâ*. Ponašanje kršćanâ može biti, često i jest, grješno, ali *kršćansko* ponašanje to ne može biti *per definitionem*.

2.1. *Actus humanus* kao eshatološki simbol

Sloboda je, uz spoznaju, bitni element *ljudskoga*, a to je isto što i *ćudorednoga čina* (*actus humanus*) koji je materijalni objekt moralne teologije. Kad se pak taj *ćudoredni* ili *ljudski čin* pretvori u konkretnu praksu, tada govorimo o *ćudorednom djelovanju*.³⁰ No, kako ljudsko biće u svom postojanju i djelovanju nije određeno samo linearnim vremenom, kao kronosom, nego i vremenom kao povijesnošću, tj. razvojem, ni podjela vremena, pa time i čovjekova života u vremenu, ne svodi se samo na prošlost, sadašnjost i budućnost, nego i na razvojni proces unutar kojega naglasci nisu podjednako postavljeni. A to znači da je u ljudskom djelovanju naglasak uvijek na cilju i svrsi, koji su u pravilu smješteni u nekoj budućnosti, tj. oni po definiciji transcendiraju sadašnjost. I jer zbog činjenice ljudske smrtnosti ni jedan cilj ljudskoga djelovanja ne može imati karakter konačne ostvarenosti, čovjek se uvijek nalazi pred izborom: ili da svojom djelatnošću afirmira imanentnu logiku života i djelovanja, ili pak da ih misaono i voljno, a to znači duhovno transcendirira. H. Rotter s tim u svezi kaže: “Ako neki svjetonazor

²⁸ VS, br. 19

²⁹ VS, br. 20

³⁰ Ćudoredni čin je učinjen u onom trenutku kad netko zna o čemu je riječ i to voljno hoće ili neće. Primjerice ubojstvo: netko je potpuno svjestan činjenice da je to zlo i grijeh, ali je ipak donio odluku počiniti ga. Time je *actus humanus* izvršen i grijeh ubojstva dotičnome već leži na savjesti. No do stvarnoga djelovanja, tj. konkretnoga ubojstva još uvijek nije došlo, a možda nikad neće ni doći, bilo da se počinitelj naknadno predomislio, bilo pak da mu je to na neki način onemogućeno.

ne pruža takvu predodžbu budućnosti koja ukazuje da je ljudsko djelovanje za dugu budućnost, odnosno uvažavajući tu budućnost, smisleno i nužno, tad je čovjek snažnije upućen na ostvarenje unutarstvjskih ciljeva i na dohvatljivi uspjeh svoga djelovanja.”³¹ Ti se pak unutarstvjski ciljevi onda uglavnom svode na postizanje moći, ugleda, bogatstva, užitke i sl., što je integralni dio jedne utilitarističke i hedonističke, u najboljem slučaju čisto humanističke, ali ne i kršćanske etike. Ivan Pavao II. stoga jasno naglašava da moralnost čini razumsko usmjeravanje ljudskoga čina k dobru u njegovoj istini te svojevoljna težnja za tim dobrom što ga je spoznao razum;³² ali, kako ne bi netko pomislio da se taj istinski cilj čovjekov može dosegnuti čistim razumom na području imanencije, Ivan Pavao II. kaže: “U tome smislu moralni život ima bitno ‘teleološki’ značaj, jer se sastoji od hotimičnog usmjeravanja ljudskog čina prema Bogu, vrhunskom dobru i krajnjem cilju (*telos*) čovjekovom.”³³

Postavlja se pitanje: kakvo značenje ima kršćanska eshatologija za ovosvjetsko ljudsko djelovanje? Niti je eshatološki život s Bogom i u Bogu jednostavan produžetak ovoga zemaljskoga života, niti je on potpuno od njega apstrahiran u najdoslovnijem smislu riječi; naprotiv, život vječni u eshatonu jest takav milosni život u Bogu da kršćanin, živeći u Božjoj milosti, već ovdje na neki način anticipira njegov “predokus”. Ta je činjenica za kršćanski život i za kršćansko djelovanje bitna, jer, s jedne strane, otvara prostor za kršćansku nadu koja će se ostvariti u eshatonu, a s druge, iz perspektive te eshatološke punine, omogućava kršćaninu da drukčije vidi svoje vlastito ovozemno djelovanje. Nije, naime, svejedno je li to djelovanje bitno usmjereno prema eshatonu, ili pak u svakom pogledu završava smrću. Eshatološka vjera otvara granice i vlastite egzistencije, pobjeđujući ne samo smrt nego i egoizam. “Budući da smisao života ne počiva isključivo u vlastitoj egzistenciji, nego u ljubavi prema bližnjemu i prema Bogu, i odgovornost za unutarstvjsku budućnost koja nadilazi vlastitu smrt ima svoju visoku vrijednost. Skrb za bližnjega i za budućnost postaje simbolom pristanka uz Božju volju

³¹ Hans Rotter, *Christliches Handeln, seine Begründung und Eigenart*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1977., str. 61.

³² “Zato se ljudsko djelovanje ne može ocijeniti kao moralno dobro samo zato što je svrhovito usmjereno da dosegne ovaj ili onaj cilj za kojim teži ili jednostavno zato što je subjektova namjera dobra. Djelovanje je moralno dobro kad potvrđuje i izražava svojevoljno usmjeravanje osobe krajnjemu cilju i suobličnost konkretne radnje s ljudskim dobrom, kakvim ga u njegovoj istinitosti spoznaje razum.” - VS, br. 72.

³³ VS, br. 73.

i prihvaćanja njegove milosti.”³⁴ Ukratko, *kršćansko* je djelovanje u pravom smislu kršćansko samo ako se događa *sub specie aeternitatis*, pod uvjetom da se aeternitas shvaća i vjerom prihvaća onako kako je ona otkrivena u Božjoj Objavi koja kulminira u osobi Isusa Krista.

2.2. Zakon

Susret apsolutne Božje slobode, koja onu ljudsku, oslobađajući je, tek pravo konstituira, i ljudske slobode koja – bilo oslobođena, bilo neoslobođena, tj. bilo da Božje otkupljenje prihvaća ili odbija – uvijek konstituira ljudsku osobnost, taj susret je u svojoj dubini do kraja neproziran, tj. on je zapravo otajstven, kao što je to i svako susretnište između čovjeka i Boga. No, kako god ta problematika bila obilježena apriornom neprozirnošću, teolozi moraju u njihovo kakvo-takvo razumijevanje uložiti sav svoj napor. Postupajući upravo tako, i teolozi i kršćanski filozofi oduvijek su uočavali da, na gornji način opisana ljudska sloboda – budući da sama ne uspostavlja vrednote, nego se samo, uz Božju pomoć, između postojećih opredjeljuje! – ne može biti na takav način autonomna da ta autonomija poprima osobine autarkičnosti, tj. da bude sama sebi norma djelovanja. Naprotiv, kao “oslobođena sloboda” (Gal, 5, 1), ljudska se sloboda u prvom redu normira Božjom apsolutnom slobodom, koja je čovjeka i stvorila i otkupila. Ljudska je sloboda zapravo svojevrsni palimpsest u kojem postoje dva voljna sloja: Božja volja, tj. volja Stvoritelja i čovjekova volja, tj. volja stvorenja. Bog se pritom, u odnosu prema čovjeku, uvijek pojavljuje izvana kao “drugi”. Benedikt XVI. je, još kao kardinal Ratzinger, pisao: “Trojstvo nije predmet našega iskustva, već nešto što mora biti rečeno izvana, nešto što mi izvana dolazi i pristupa kao ‘objava’. Isto vrijedi i za očovječenje Riječi: ono je događaj, i ne može se pronaći u unutaršnjem iskustvu. Taj pristup izvana skandalozan je za čovjeka koji teži za samovlašćem i autonomijom; to je za *svaku* kulturu nešto preuzetno: Kad Pavao piše da je kršćanstvo za Židove sablazan, a za pogane ludost (usp. 1 Kor 1, 23), onda on time želi reći upravo to što je najsvojstvenije za kršćansku vjeru koja za *svakoga* i za *sve* dolazi ‘izvana’.”³⁵

³⁴ H. Rotter, *nav. dj.*, str. 63.

³⁵ Joseph Ratzinger, *Vjera, istina, tolerancija*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004., str. 79-80.

Polazeći, dakle, od činjenice Božje “drugosti” – a to onda znači i od “drugosti” njegove oslobađajuće slobode! – kršćanska je teologija oduvijek priznavala njegovu volju kao “vanjsku”, tj. “objektivnu normu ljudskog djelovanja” koju je prepoznavala u zakonu, kako onom naravnom tako i onom pozitivnom, bilo Božjem bilo ljudskom, ukoliko je ljudski u potpunom skladu s onim naravnim i Božjim. Međutim, ta “drugost” Božja i Božjega zakona za čovjeka ne predstavlja heteronomiju. Drugi vatikanski sabor kaže: “Iako je, naime, isti Bog i Spasitelj i Stvoritelj, Gospodar i povijesti čovječanstva i povijesti spasenja, ipak se u tom istom božanskom redu ne samo ne oduzima opravdana autonomije stvorenja, a pogotovu čovjeka, nego se dapače obnavlja na svoje dostojanstvo i u njemu učvršćuje.”³⁶ Pozivajući se na to mjesto, Ivan Pavao II. u *Veritatis splendor* kaže: “U osnovi moralnoga života leži dakle načelo ‘opravdane autonomije’ čovjeka, osobni sadržaj njegovih čina. *Moralni zakon dolazi od Boga i uvijek u njemu nalazi svoje izvorište*: na temelju naravnoga razuma, koji potječe iz božanske mudrosti, on je istodobno *čovjekov vlastiti zakon*.”³⁷

Kad Crkva govori o zakonu, ona pritom misli na tri poprilično različite stvarnosti, ali međusobno dubinski povezane jednom zajedničkom niti, tj. na: 1. *lex aeterna* ili vječni zakon – što bi odgovaralo vječnoj Božjoj misli i promisli (na temelju koje je stvorio svijet i na temelju koje upravlja svijetom) – koji se pojavljuje u vremenu kao: 2. *naravni* i 3. *pozitivni zakon*.³⁸ Vezu između naravnoga (prirodnoga) i vječnoga zakona izrazio je svojedobno Lav XIII. ovako: “Iz toga slijedi da je prirodni zakon *sam vječni zakon*, urođen bićima koja su obdarena razumom, koji ih navodi *na čin i svrhu što im pripadaju*: on je sam vječni razum Stvoritelja i vladara svemira.”³⁹ Na temelju ovakve interpretacije prirodnoga zakona, kršćanska je teologija prepoznala istoga subjekta, tj. zakonodavca i u naravnom i u objavljenom Božjem zakonu, tj. samoga Stvoritelja, po čemu je naravni zakon dobio svoj legitimitet, a pozitivni ljudski zakoni – ukoliko su sukladni s njim – svoju u savjesti obvezujuću snagu. To je, dakle nutarnja nit koja povezuje govor o zakonu, kao objektivnoj

³⁶ GS, br. 41. Detaljnije o autonomiji ovozemnih stvarnosti Koncil govori u GS, br. 36.

³⁷ VS, br. 40.

³⁸ Pozitivni se pojavljuje kao Božji i ljudski, a ljudski kao crkveni i civilni.

³⁹ Lav XIII., *Libertatis praestantissimum* (20. lipnja 1888.). Leonis XIII P. M. Acta. VIII, Romae, 1880., str. 219.

normi ljudskoga djelovanja, u kršćanskoj teologiji.⁴⁰ Na njoj inzistira i crkveno Učiteljstvo, što će reći da je, kao argumentaciju, susrećemo u svim moralnim dokumentima crkvenoga Učiteljstva.⁴¹ Ivan Pavao II. to formulira ovako: "Oblikovana prema Božjoj slobodi, *čovjekova sloboda ne samo da nije zanijekana poslušnošću božanskom zakonu nego tek putem te poslušnosti opstaje u istini i sukladna je dostojanstvu čovjeka* (podcrtao Š. M.) kako otvoreno kaže Koncil: 'Dostojanstvo čovjeka zahtijeva, dakle, da radi po svjesnom i slobodnom izboru, to jest potaknut i vođen osobnim uvjerenjem, a ne po unutarnjem slijepom nagonu ili po čisto vanjskom pritisku. Do takva dostojanstva čovjek dolazi kada, oslobađajući se svakog robovanja strastima, ide za svojim ciljem odabirući u slobodi dobro te svojom umješnošću i zdušnošću nastoji sebi pribaviti prikladna sredstva.'⁴²

2.3. Savjest

Već u uvodnom dijelu svojega opširnijeg govora o savjesti, Ivan Fuček upozorava da čovjekova moralna savjest, unatoč svim pokušajima filozofskih i teoloških tumačenja, nije u sebi sasvim prozirna. "Ona jest i ostaje *otajstvo* pred kojim se čovjek svih epoha, kultura i religija, s jedne strane, doživljava velikim i vrijednim poštovanjem, a s druge strane, doživljava se ovisnim, malenim i nemoćnim."⁴³ Za razliku od zakona, koji je *objektivna norma* čudorednih ljudskih čina i čudorednoga djelovanja, savjest se pojavljuje kao njihova *subjektivna norma*. Međutim, kao što postoji opasnost da se pre naglašavanjem uloge zakona ljudska subjektivnost i autonomija u potpunosti dokinu, pa time i bilo kakav smisao subjektivne moralne svijesti, tj. savjesti, tako i pretjerano

⁴⁰ Usp. u tom pogledu vrlo informativni članak Ž. Tanjića, *Kako oblikovati današnje društvo?*, u: Nova prisutnost, II (2004), br. 2., str. 243-260. u kojem razlaže promišljanja Zygmunta Baumana o odnosu slobode i sigurnosti, estetske i etičke zajednice.

⁴¹ Za ovu našu temu nije relevantna teološka razrada, za kršćanstvo inače vrlo bitnoga pitanja, o smislu i obvezujućoj snazi starozavjetnoga Zakona za novozavjetni Božji narod. To je tema kojoj je apostol Pavao posvetio mnogo truda, posebice u poslanici Rimljanima, te se o njoj, kao nekom eventualno aktualnom problemu u kršćanstvu više ni ne raspravlja. Za kršćane je normativan odnos Isusa Krista prema tom Zakonu, odnosno već spomenut Pavlov nauk i praksa prve Crkve.

⁴² VS, br. 42; GS, br. 17.

⁴³ Ivan Fuček, *Osoba – savjest*, sv. I., Verbum, Split, 2003., str. 113.

naglašavanje subjektivne norme, tj. savjesti, vodi prema dokinuću bilo kakve objektivne norme, tj. prema čistom subjektivizmu, u kojem zakon, naravni ili pozitivni, Božji ili ljudski, gubi svaki smisao.

Na Drugom se vatikanskom saboru vodila žestoka borba u pitanju slobode savjesti, slobode vjerskoga opredjeljenja i slobode takvoga opredjeljenja u odnosu prema državi, što je samo dokaz da je problem odnosa između savjesti i zakona trajno aktualan, ne samo među teolozima, nego i unutar gremija onih koji tvore crkveno Učiteljstvo.⁴⁴ Pobornici, naime, koncilske deklaracije o ljudskoj slobodi, *Dignitatis humanae* – među njima i poznati kardinal A. Bea – morali su uložiti veliki napor da bi svojedobnu izjavu Pija XII., kojom su nastupali oponenti, tako interpretirali da sloboda savjesti ostane sačuvana onako kako je na kraju Koncil i izjavio.⁴⁵ Naime, Pio XII. je svojedobno, u govoru katoličkim novinarima, izjavio: “Ono što ne odgovara istini i moralnom zakonu, to objektivno nema nikakva prava na postojanje, na promičbu i djelovanje.”⁴⁶ Tako su se i na Koncilu na jednoj strani našli biskupi zagovornici sadržaja deklaracije o vjerskoj slobodi, *Dignitatis humanae*, a na drugoj oni koji su u predloženom tekstu deklaracije o vjerskoj slobodi vidjeli potpuno odstupanje od dotadašnjega crkvenoga nauka.⁴⁷

Nastojeći povezati savjest sa zakonom, te jedno i drugo sa samim Bogom, Drugi vatikanski sabor, u pastoralnoj konstituciji *Gaudium et spes*, kaže sljedeće: “U dubini savjesti čovjek otkriva zakon koji on sam sebi ne daje ali kojemu se mora pokoravati. Taj glas, što ga poziva da ljubi i čini dobro, a izbjegava zlo, kad zatreba, jasno odzvanja u intimnosti našega srca: čini ovo, a izbjegavaj ono. Čovjek naime ima u srcu zakon što mu ga je Bog upisao. U pokoravanju tom zakonu jest čovjekovo dostojanstvo, i po tomu zakonu će mu se

⁴⁴ Vrlo informativna je u tom pogledu knjiga vrlo uvaženoga koncilskog sudionika biskupa Brüggea, E. J. de Smedta, *Durchbruch zur Freiheit, persönliche Entscheidung und kirchliche Autorität*, Pallotti-Verlag, Friedberg bei Augsburg, 1967.

⁴⁵ Usp. o tome opširnije: Johann Christoph Hampe, *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Band III., Kösel-Verlag, München, 1967.

⁴⁶ Pio XII., *Nagovori katoličkim novinarima*: AAS 45 (1963) 794.

⁴⁷ Tako je, primjerice, svoj intervent u koncilskoj auli, 16. 09. 1965., madridski nadbiskup Casimiro Mocillo Gonsales ovako završio: “Napokon čini se da autori naše sheme ne žele ništa znati o Crkvenom učiteljstvu koje se još od Lava XII. izrijetkom i uvijek iznova izjašnjavalo. Jer nauk je naše sheme udaljen od toga Učiteljstva koliko je udaljeno nebo od zemlje, pa govorio o tome relator u ovoj auli oštroumno što mu drago.” Usp. Johann Christoph Hampe, *nav. dj.*, str. 196.-197.

suditi. Savjest je najskrovitija jezgra i svetište čovjeka, gdje je on sam s Bogom, čiji glas odzvanja u njegovoj nutrini.”⁴⁸ Biblijska pozadina ovoga teksta je Rim 2, 14-15.⁴⁹

Ovako postavljena teza u sebi je logična i jasna, no problem nastaje kad se formalni zakon i odluka savjesti međusobno razilaze. Čemu tada dati prednost? Jedni u takvu slučaju zagovaraju prednost zakona, tvrdeći da nitko i ni u kojem slučaju nema pravo na zlo i na grijeh,⁵⁰ dok se drugi opredjeljuju za savjest kao zadnju instancu, pa makar ona bila krivo formirana, što je zapravo i službeni nauk Katoličke crkve. Jer, kako su i na Koncilu argumentirali zastupnici slobode savjesti i vjerske slobode: ako netko, primjerice, usvaja nauk crkvenoga Učiteljstva i odluke bilo kojega zakonodavca, crkvenoga ili civilnoga, onda on to čini samo zato što mu prethodno savjest govori da je pametno i ispravno tako postupiti. U protivnome ne bi tako ni postupio. Stoga je nauk Katoličke crkve: čovjek, da bi osobno donosio moralne odluke, ima pravo djelovati po savjesti i u slobodi; čovjeka se 'ne smije siliti da radi protiv svoje savjesti, ali se ne smije ni priječiti da radi po svojoj savjesti, osobito u vjerskoj stvari';⁵¹ čovjeka se uvijek mora pokoravati sigurnom sudu svoje savjesti;⁵² savjest valja trajno odgajati⁵³ i čovjek se mora ponašati u skladu i sa svojom krivo formiranom savješću, ako je ona posljedica nesavladivog neznanja.⁵⁴ Dakako, eventualno počinjeno zlo na temelju nesavladivo krive savjesti ne pretvara to zlo u dobro, već samo na razini subjektivne odgovornosti ekskulpira samoga počinitelja.⁵⁵ Ovdje valja naglasiti da, za razliku od tzv. "etike dobroga

⁴⁸ GS, br. 16.

⁴⁹ Taj tekst glasi: "Kad se god pogani, koji nemaju Zakona, po naravi drže Zakona, i nemajući Zakona, oni su sami sebi Zakon: pokazuju da je ono što Zakon nalaže upisano u srcima njihovim. O tome svjedoči njihova savjest, a i prosuđivanja kojima se među sobom optužuju ili brane."

⁵⁰ Tako se argumentiralo i na Koncilu, gdje je protivnik predloženoga teksta o slobodi već spomenuti madridski nadbiskup. Usp. Johann Christoph Hampe, *nav. dj.*, str. 196.

⁵¹ *DH*, br. 3

⁵² *KKC*, 1800

⁵³ *Isto*, 1783.

⁵⁴ *KKC*, 1793; *VS*, br. 62.

⁵⁵ "Zlo počinjeno zbog nesavladiva neznanja, ili zbog pogrešnog suda bez krivnje, može biti takvo da zbog njega ne treba kriviti osobu koja ga počini; ali ni u tome slučaju ono ne prestaje biti zlom, neredom u odnosu na istinu i dobro." *VS*, 63. Specifičan stav u tom pogledu zauzima H. Rotter: "Ein Handeln aus irrigem Gewissen ist deshalb nicht bloß ein Entschuldigungsgrund, der einen der sittlichen Verantwortung für eine Schuld enthebt, sondern eine solche Handlung

učinka”, koja zastupa tezu da je neki čin ili neko djelovanje moralno dobro ako postigne neki dobar učinak (po logici “dobro je ono što se dobro završi”), katolička moralka zastupa tezu da o moralnosti čina ne odlučuje učinak, nego ispravna nakana činitelja, tj. ispravna savjest usmjerena na postizanje istinskoga dobra, neovisno o tome hoće li se na kraju to ciljano dobro uspjeti ostvariti ili ne. Na učinak nekoga djelovanja, naime, uz ljudsku nakanu, djeluju i mnogi drugi, unutrašnji i vanjski čimbenici, koji mogu izazvati upravo suprotan rezultat od onoga koji je bio u nakani činitelja, ali moralnost čina određuju samo nakana činitelja, moralna vrijednost onoga što se čini i okolnosti u kojima se čini. O ovomu valja voditi računa posebno na području političkoga djelovanja, jer “u politici je važan *uspjeh*, a u moralu vjernost *savjesti*.”⁵⁶

2.4. Stručnost

Konstitutivni elementi ćudorednog djelovanja, odnosno ljudskoga čina (*actus humanus*) jesu sloboda i spoznaja. Međutim, iako je naslov ovoga rada *sloboda i odgovornost, temelj kršćanskoga ponašanja*, nije moguće govoriti ni o kakvu ponašanju, ponajmanje o *kršćanskom* ponašanju, ako se usput ne rekne nešto i o drugom konstitutivnom elementu tog ponašanja, a to je *svijest* o onome što se čini, *spoznaja* onoga što se čini. Dakako da ova svijest i ova spoznaja u prvom redu pogađaju moralnu kvalifikaciju samoga čina. “Moralnost ljudskog čina prije svega i temeljno ovisi o predmetu što ga je razumno izabrala hotimična volja”, kaže Ivan Pavao II. u *Veritatis splendor*,⁵⁷ pozivajući se pritom na sv. Tomu.⁵⁸ Ima, naime, čina koji su po sebi i u sebi (*intrinsece*) zli, neovisno o nakani počinitelja, i to stoga što oni “korjenito protuslove dobru osobe koja

kann durchaus einen positiven sittlichen Sinn haben, insofern sich auch in ihr Glaube, Hoffnung und Liebe verwirklichen können. Daß in einem solchen Fall ungeeignete Mittel zur Verwirklichung einer positiven Intention gewählt werden, daß vielleicht schlimme Wirkungen auftreten, ist natürlich nicht bedeutungslos, aber diese Übel liegen nicht auf der eigentlich sittlichen Ebene, sondern auf der Ebene innerweltlicher Güter.” H. Rotter, *nav. dj.*, str. 78.

⁵⁶ Valentin Zsifkovits, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb 1996., str. 39.

⁵⁷ VS, br. 78,

⁵⁸ S. th., I-II, q. 18. a. 6.

je načinjena na Božju sliku i priliku” i, kao takvi, “ne usmjeravaju prema Bogu”.⁵⁹

Ove postavke spadaju zapravo u opća mjesta katoličke moralne teologije te valja pretpostaviti da su, kao takve, opće poznate. Ono pak, o čemu se unutar moralne teologije, barem unutar hrvatskoga govornoga područja, još uvijek nedovoljno govori, a bitno spada u ovo područje, jest pitanje *stručnosti*. Poznata je latinska izreka *si duo faciunt idem, non est idem – ako dvoje čini isto, nije isto*, a nije isto velikim dijelom i zbog toga što nije ista ni spoznaja onoga što se čini. Nije, naime, dovoljno samo jasno spoznati moralnu kvalitetu objekta čina, nego je neophodno važno *znati* – a to znači na ispravan način *spoznati!* – i *kako se nešto radi*, eda bi to na kraju bilo dobro obavljeno. To načelo mora vrijediti općenito, posebice pak na onim područjima ljudskoga djelovanja na kojima se, direktno ili indirektno, određenim djelovanjem utječe na duhovno ili materijalno dobro drugoga ili zajednice. Na području gospodarstva, primjerice, politike, medicine, odgoja i sl., nije dovoljno tek biti svjestan moralne kvalifikacije određenog čina i postupka i za to se slobodno opredijeliti ili se ne opredijeliti, nego je usto potrebno neki, po sebi *moralno ispravan čin*, i obaviti na *stručno ispravan način*.

U tom kontekstu onda Ivan XXIII. s punim pravom, tj. kao učitelj vjere i morala, traži od države da poradi na “stručnom obrazovanju” u najširem smislu riječi.⁶⁰ Drugi vatikanski sabor pak tu potrebu za stručnošću dovodi u specifičan povijesno-civilizacijski kontekst upravo na samom početku svoga govora o ljudskoj djelatnosti u svijetu. Ustvrdivši da je čovjek danas, osobito pomoću znanosti i tehnike, proširio i neprestano dalje širi svoje gospodstvo gotovo nad

⁵⁹ Usp.: VS, br. 80. Isto ponavlja isti papa i u enciklici *Reconciliatio et paenitentia*: “Postoje čini koji po sebi samima i u sebi samima, neovisno o okolnostima, nisu nikad dopustivi, zbog samog njihovog predmeta.” – RP, br. 17. U Katekizmu Katoličke crkve susrećemo istu tvrdnju: “Krivo je dakle prosuivati čudorednost ljudskih čina promatrajući samo nakanu koja ih nadahnjuje ili okolnosti (okolinu, društveni pritisak, prisilu ili nužnost djelovanja itd.), koje im tvore okvir. Ima čina koji su, po sebi i u sebi, neovisno o okolnostima i nakanama, zbog svog objekta uvijek teško grešni: takvi su psovka, krivokletstvo, ubojstvo i preljub. Nije dopušteno činiti zlo da se postigne dobro.” KKC, 1756. A “objekt” moralnoga čina KKC određuje ovako: “Izabrani objekt jest dobro prema kojem se volja slobodno usmjeruje. To je materija ljudskog čina. Izabrani objekt moralno pobliže određuje čin volje, ukoliko razum spoznaje i sudi da je u skladu ili ne s istinskim dobrom. Objektivne moralne norme očituju razumski red dobra i zla, što ga posvjedočuje savjest.” Isto, 1751.

⁶⁰ MM, br. 127

čitavom prirodom i da se ljudska obitelj, zahvaljujući povećanim mnogostrukim putovima razmjene među narodima, sve više priznaje i oblikuje kao jedna jedinstvena zajednica na čitavom svijetu, Sabor kaže da se zbog toga ljudima nameću brojna pitanja, među kojima je i ono kako se treba služiti tim stvarima. I nastavlja iskreno i skromno: "Crkva, čuvarica blaga riječi Božje, iz kojega crpi načela religioznog i moralnog reda, premda nema uvijek spremna odgovora na svako pitanje, ipak želi svjetlo Objave povezati sa *stručnim znanjem svijtu* (podcrtao Š. M.), da bi se osvijetlio put kojim je čovječanstvo upravo krenulo."⁶¹ I na drugome mjestu: "Laici su specijalno, iako ne isključivo, nadležni za svjetovne zadaće i djelatnosti. Kada, dakle, djeluju kao građani svijeta, bilo pojedinačno bilo skupno, *ne samo da se trebaju poštivati zakoni koji su svojstveni pojedinoj struci nego će nastojati da steknu i pravu stručnost na tim područjima*" (podcrtao Š. M.).⁶² Stručnost o kojoj je ovdje riječ, moralna je kategorija koja se – ako izostane – u potpunosti poklapa s onom klasičnom *ignorantia vincibilis* (*savladivo neznanje*). Već je spomenuto da nesavladivo neznanje (*ignorantia invincibilis*) iznutra ograničava ljudsku slobodu, zbog čega osoba u takvu stanju i ne može biti moralno odgovorna za svoj čin, ali ono neznanje koje se daje svladati (*ignorantia vincibilis*), koje je moguće pretočiti u znanje (informiranjem, učenjem i sl.), takvo neznanje je moralno odgovorno, tj. čovjek koji u takvu neznanju počinja nešto krivo ili nekakvo zlo, za to je i moralno odgovoran. Posebice ovdje valja skrenuti pozornost na onu vrstu neznanja koje klasična moralna teologija naziva *ignorantia affectata* – *svjesno podržavano neznanje*, tj. takvo stanje u kojem čovjek jednostavno namjerno neće da dozna istinu kako ne bi morao mijenjati svoje ponašanje. Ovakav način drastičnoga nemoralnog ponašanja često susrećemo posebice na području političkog djelovanja gdje se apriorno zauzima stav i izbjegava bilo kakva provjera ispravnosti i svojih stavova i podataka na kojima su ti stavovi zauzeti. Naprotiv, prihvaćaju se samo oni podatci koji se u zauzetoj poziciji utvrđuju, dok se za one druge i drukčije jednostavno neće ni da čuje. Tako djelovati pak znači ne samo djelovati nestručno, nego i nemoralno, jer odluke koje se na taj način donose ne mogu biti ispravne i dobre, a pogadaju mnoge, katkad cijeli narod, pa i međunarodnu, tj. svjetsku zajednicu.

(Nastavak u sljedećem broju.)

⁶¹ GS, br. 33.

⁶² Isto, br. 43

FREEDOM AND RESPONSIBILITY, FOUNDATION OF
CHRISTIAN BEHAVIOUR

Summary

Faced by the challenges of relativisation of every single confessional faith and its corresponding morality, as mere symbols of one in itself united religious act, the author discusses the topic "Freedom and responsibility as a foundation of Christian behaviour", i.e. searches for the specifics of Christian morality and typical Christian responsibility that is based on it. In order to meet the requirement of the task, in the first part the author analyses theological definition of freedom, starting from its three basic aspects: anthropological, theological-christological and soteriological-ecclesiastic. Having derived the idea of freedom as "released freedom", in the second part the author deals with the issue of typically Christian activity and defines it in the following way: 1. For a Christian, "actus humanus" is an eschatological symbol, 2. Christian activity is theologically founded subjective (conscious) and objective moral norm (law), as well as cognition that for a Christian even the required competence for work is a theological category. In the third part, analysing the issue of typically Christian activity in a responsible freedom, i.e. analysing the typically Christian idea of responsibility, the author broadly defines it in classic coordinates: in relation toward God, toward one's own self and toward neighbour, provided that the responsibility towards one's own self is based on the category of human dignity and real abilities of one's own entire development, while the responsibility toward neighbour should be generally seen in three areas: religious-spiritual, social-political and ecological. Conclusion of this work is that there is typical Christian morality, and, consequently, typical Christian responsibility, but also that "Christian responsibility" and "responsibility of Christians" is not the same thing. Therefore, one shouldn't exclude that just that unchristian "life of Christians" serves as a proof to those who claim that not even in the field of morality is Christianity something special with regard to other world-views and religions.

Key words: freedom, responsibility, "God's image", conscience, law, morality, politics, blasphemy