

Tomislav JOZIĆ

VJERA IZMEĐU KULTURE I MORALA

Sažetak

Svaka je kultura u povijesti prihvaćala određeni oblik moralnog ponašanja koji je bio primjeren stupnju ukupno dosegnutoga ljudskog razvitka. Čini se međutim da današnje kulturalne forme sve manje pogoduju moralnom fenomenu kao općoj i nužnoj pojavi u društvu. Razloge takvim ne toliko svjesnim etičkim opredjeljenjima koliko nekoj čudnoj duhovnoj inerciji, mnogi vide u zanosnoj omamljenosti tehničkog napretka. Ponesen njime, čovjek kao da gubi svoju temeljnu orijentaciju u prostoru i još više smisao samog napretka uopće. Time on u biti gubi svoju osobnost i sposobnost opredjeljenja za moralno dobro. Kao u kavom začaranom krugu prestaje pravi rast osobe i društva od estetskog prema etičkom čovjeku (Kierkegaard). To je najkraći put do straha od budućnosti i to kao posljedica nepriznavanja vlastitih granica (Aristotel).

Kršćanska teološka etika u navedenim pojavama vidi priliku za ponovni navještaj prioriteta moralnih vrednota. One se ne mogu odvojiti od vjere a vjera od ljudske kulture. Događaji oko nas sve više uvjeravaju da se društveni nesporazumi moraju rješavati kroz dijalog unutar trilogije: kultura - vjera - moral. Ljudsko iskustvo upozorava da autonomni moral u politici, ekonomiji, u tzv. "napretku" čovjeka sa zakržljanim duhom, ustvari niječe svaki napredak i proturječi sam sebi. Iz toga slijedi potreba otrježenja saznanjem da se odnosi u nekom društvu i među raznolikim društvima mogu približiti željenom idealu još jedino kroz kulturu u kojoj ne bi bila odbačena posrednička uloga vjere.

I. Zašto biti moralan?

Nitko nije tako dobro izrazio vječni čovjekov problem: zašto se uopće mora provoditi moralan život, kao što je to u literaturi učinio Dostojevski tvrdnjom: Ako Boga nema, sve je dopušteno. Svaka generacija ljudi ponavlja to isto pitanje i na njega traži odgovor primjeren uvjetima svoga vremena. Ukupna ljudska kultura - počevši od one primitivne, tj. od izvorne iskustvene potrebe za međusobnom pomoću, za dobrim

ponašanjem ili, pojednostavljeno, polazeći od bitne potrebe za moralnošću - prisiljava na zaključak da je čovjeku urođen osjećaj činiti i očekivati "dobro". Time se nipošto ne niječe činjenica da ljudi jedni drugima i sebi samima čine također i zlo. Drugim riječima, čovjekov osjećaj potrebe za trajnim kulturnim napretkom i mogućim opstankom uopće pretpostavlja moralan život.

Nije se stoga teško složiti s činjenicom da su kultura i moral dvije bitne sastavnice ljudskoga života. I jedno i drugo tvore svojevrsnu jedinstvenu cjelinu, međusobno se tako prožimaju, isprepleću i nadopunjuju da ih je opasno razdvajati a još opasnije ih suprotstavljati. Kao što ćemo i kasnije vidjeti, dokle god seže ljudsko pamćenje, kultura i moral idu ruku pod ruku do svoga zajedničkog izvorišta. Težnja prema "dobru" (moral) i prema "izgradnji" ili "razvitku" (kultura) kod čovjeka se pojavljuju u isto vrijeme. Zato je pravi razvoj kulture nezamisliv bez moralnog fenomena, a ovaj bez kulture. To su dva naličja jedne ljudske potrebe.

Kada već imperativ "moralnoga" svi bar teorijski priznaju, logičan je i nastavak pitanja s početka: Zašto onda postoji toliko različitih oblika morala, sekularnih i teoloških, te brojnih shvaćanja i unutar samih tih oblika? Odakle takav moralni pluralizam? Iako ovo pitanje pripada području moralne filozofije, a ne ovom dijelu teološke etike, načelno se ipak može nešto reći i o tome. Raznolikost moralnih opredjeljenja treba nužno tražiti u povijesnim, sociološkim, tradicijskim i općenito u baštinjenim kulturnim okolnostima i uvjetima; mnoštvo moralnih pravaca treba pronalaziti također u društvenom okruženju i odgoju, ponekad u građanskim ideologijama, u pragmatičnom prilagođivanju sredini, te konačno u slobodnim osobnim odlukama. Uzroke različitih moralnih opredjeljenja, pogotovo onih o istim pitanjima, prije svega treba tražiti u intelektualnoj ne/dosljednosti i ne/poštenju na putu traganja za moralnom istinom o vrednotama.

Nije ništa novo reći, ali se sve više zaboravlja, da je čovjek potpuno ljudsko biće tek onda kad svoju sadašnjost i budućnost ne gradi samo na uspjehu pod svaku cijenu, na tehničkom napretku i prividnoj koristi od toga, a pritom ostavlja sasvim po strani onaj dio svoje osobnosti koji daje smisao i mjeru svemu. To je pitanje cjelovitosti čovjeka, njegova duševna ukusa i duhovne estetike. Prelazak na ovu višu razinu života danski mislilac S. Kierkegaard naziva ljudskim rastom *od estetskoga čovjeka prema etičkom čovjeku*, dok Aristotel isti problem uobličuje riječima, da se čovjek koji poznaje vlastite granice ne treba bojati svoje budućnosti.¹

1 Usp. L. LORENZETTI, *Dare senso ai tempi della vita*, u: *Rivista di teologia morale*, 1 (2000) 21.

Kršćanska teološka etika polazi od shvaćanja da se moralni fenomen, pod određenim vidovima, osim od kulture općenito ne može napose odvojiti od religioznoga, od vjere, jer je to jedinstveno kulturološko pitanje. Prvo i posljednje utemeljenje svoga moralnog ponašanja, vjernik nalazi u Bogu. Odatle slijedi i nužna povezanost kršćanskoga morala sa metaetičkim sadržajem objavljene istine. Ovo poimanje morala ne isključuje naravnu etičku spoznaju, nego se na nju samo nadograđuje. Kršćanski moral sa svojim objavljenim elementima u tom je smislu u prednosti: njegova etička načela jače obvezuju na održavanje već i zbog višeg autoriteta od onoga koji se temelji samo na naravnoj spoznaji ili na čistom etičkom humanizmu. Upravo tu leži osnovni razlog zbog kojega kršćanska teološka etika svoj govor o moralu temelji na odnosu prema Bogu kroz tri naročite vrline ili izvorišta morala: kroz vjeru, nadu i ljubav koje klasična teologija razumijeva pod pojmom "teološke kreposti" (vrline).

S druge strane, etički humanizam shvaća zadnje razloge moralnosti "najsuštinskijim u etici i istovremeno teško rješivim" pitanjem, ali također da je ovo pitanje o izvoru moralnoga fenomena "ili samo sebi odgovor ili -počivajući na pogrešnoj pretpostavci - ne dozvoljava da se na njega odgovori".² Očito je kako se isključenjem teonomnog pristupa moralu ili Božjeg autoriteta u razumijevanju moralnih vrednota, nužno dolazi do shvaćanja da etika nije ništa drugo doli "nauka o zakonodavstvu koje čovjek sam sebi propisuje", da bi se konačno ipak moralo priznati postojanje "moralnih istina... u nama" samima.³ Bilo bi sasvim nelogično kad ne bi bilo nelogičnosti između ovih dviju tvrdnja u ovakvoj percepciji krajnjih etičkih uzroka kojima je izvor čisti etički humanizam ili etička autonomija.

Ne umanjujući važnost osobnih etičkih opredjeljenja različitih od kršćanskih, te ne niječući činjenicu da postoje ljudi koji žele živjeti moralno i izvan religioznog kreda, ipak i dalje nad njima visi pitanje bez odgovora: Zašto biti moralan?

2. Nesporazum oko pojma "krepost"

Osnovno etičko pitanje svakoga čovjeka je povezano i s njegovim shvaćanjem slobodnog opredjeljenja prema dobru i zlu. To je onaj kamen međaš koji ljudsku aktivnost kvalificira moralno dobrom ili moralno zlom

2 M. LUKIĆ, *Elementarni problemi etike*, Naučna knjiga, Beograd 1980., str. 136, za prvi navod; na istom mjestu autor se u drugom navodu poziva na djelo J. L. MACKIE, *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth 1977., str. 189.

3 M. LUKIĆ, *Elementarni problemi etike*, str. 11, 139.

aktivnošću. Moralnost ljudskog ponašanja se postiže uz dva uvjeta: da ono mora imati moralno "dobar" cilj i da se do njega dolazi moralno "dobrim" djelima. S druge strane, pojedinačno moralno dobro djelo još nije krepost, niti do nje dovodi čisto mehaničko ponavljanje istoznačnih čina. Krepost nastaje slobodnim, namjernim, dugim i ustrajnim nizom ostvarenja moralnoga dobra (stanje, habitus).

U etičkom govoru općenito, a u religioznom napose, riječ "krepost" ili "vrlina" znači ili "dobro" koje slijedi moralno izgrađena osoba ili osobine po kojima netko ostvaruje moralno "dobro".⁴ Značenje same riječi "krepost" filolozi dovode u vezu s indoeuropskim pojmom "krep" (jak, snažan), odakle su i u praslavenskom izrazi: krepak, krijepiti, okrepa. Neki autori⁵ drže da je sinonim "vrlina" viši, zahtjevniji pojam od kreposti, jer pridjev "vrli" znači nešto izvrsno, "vrlet" pak strmo stijenje do kojeg se teško uspinje ili daljnji etimon "vreti", izvirati, ključati - sve u prenesenom značenju napora na putu ostvarenja moralnog dobra. U svakom slučaju, bilo krepost bilo vrlina radi se u biti o istoj stvari, tj. o stanju u/po kojem se ostvaruju etičke vrednote.

Srodno značenje kreposti nalazi se još u staroj grčkoj kulturi. Već je Platon (427.-347.) za ovaj pojam rabio riječ *areté* (glagol *aretáo*) kao vrlinu ljudskoga duha, dok mu Aristotel (384.-322.) daje još potpunije tumačenje u smislu sposobnosti dobrog ponašanja.⁶ Slično i latinski izraz *virtus*, npr. kod Cicerona (106.-43.), znači muževna hrabrost ili odvažnost (naročito u domoljublju), snaga, srčanost, postojanost, te u isto vrijeme uključuje zrelost i snagu (*vir, vis*). U smislu latinsko-rimskog okruženja *virtus* označava kvalitetu osobe koja svojom zrelošću i snagom ostvaruje građanske i ljudske zadaće unatoč preprekama i poteškoćama. U svakom slučaju, pojam kreposti je prošao dug put od početne ljudske zamisli do shvaćanja po kojem je krepost proces u čovjeku koji teži vlastitom savršenstvu. U teologiji u tom smislu nalazimo, pored ostalih, i definiciju Tome Akvinskoga da je krepost *stanje kojim čovjek svoje djelovanje usmjerava prema dobru* - "*virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum*".⁷

Društvo u kojem se omalovažava shvaćanje da se njegov napredak zasniva na etičkom dobru kao "kreposti" cinički ubrzava svoje mnogobrojne nesporazume.

4 Usp. F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (prir.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizioni San Paolo, C. Balsamo (Milano), 31994. (dalje skraćeno: NDTM), str. 1450-1454.

5 Usp. Ž. BEZIĆ, *Etika i život*, UPT, Đakovo, 1995., str. 234-235.

6 ARISTOTEL, *Nikomahova etika*, II, 6, 1106 a 14ss; usp. NDTM, str. 1450.

7 *Summa theologica*, I-II, q. 58, a. 3, conclusio.

3. Dijalog morala i kulture

Početak ljudske kulture, jednako kao i morala, seže do samih početaka kako-tako organiziranoga ljudskog društva i to je pretpovijesna kulturalna antropologija. Ipak, dublje značenje i važnost kulture za ljudsko društvo (epistemologija) pripisuje se tek koncu 19. stoljeća, točnije godini 1871., kada je Tylor obznanio svoje djelo o počecima kulture.⁸ Dakako, kulturalnoj antropologiji toga vremena je prethodilo dugo povijesno iskustvo, ali je tek suvremena kulturna misao istakla važnost ove znanosti, naročito zbog utjecaja filozofije. Kako su pak teologija (vjera) i filozofija (razum) "poput dvaju krila kojima se ljudski duh uzdiže do istine",⁹ tek se i uz teološku etiku može doći do pune istine o moralnim vrednotama što je izrazito kulturološko pitanje.

Kulturu i moral nije jednostavno opisati kratkim definicijama. Ipak, za mogući govor o njihovom odnosu potrebno je bar neko općenito shvaćanje ovih dvaju pojmova. Stoga, pojednostavljeno rečeno, moral je pozitivan odnos čovjeka prema "dobru" utemeljen na razumu i upotpunjen vjeron u Boga. S druge strane, kulturu je moguće shvatiti kao "sve ono čime čovjek izgrađuje i razvija mnogostruke svoje duševne i tjelesne darove"¹⁰ ili, na drugi način, "kultura je oblik čovjekova izražavanja na njegovu putu kroz povijest, kako na pojedinačnoj tako i na društvenoj razini".¹¹

Polazeći od ovih poimanja, jedna je od bitnih pretpostavki kulture i čovjekovo "izražavanje" ili "izgradnja i razvitak" osobe i društva kroz njegovanje moralnih vrijednosti. Bez tih bi vrijednosti kultura bila bitno osakaćena, možda čak u nekom smislu i nemoguća. Moral i kultura su toliko srodni ili nerazdvojivi pojmovi, da predodžbu o njima upotpunjuje već i sama riječ "cultura", od latinskoga glagola colere: njegovati, uzgajati, obrađivati, izgrađivati, čuvati, poštivati, štovati, s istoznačnim imenicama. Stoga, kad se u ljudskoj zajednici ne bi njegovale, poštivale ili uvažavale moralne norme, u njoj bi se poremetili svi odnosi i kulturni bi napredak bio zaustavljen. Kultura se, pored ostaloga, izgrađuje i znanostima a održava prihvaćanjem morala koji joj time udahnuje dušu. Kad čovjek "ispusti dušu", on prestaje živjeti; kad odbaci moral, kultura postaje gotovo beznačajna. Što više uvažavamo i jedno i drugo, to postajemo svjesniji da ne možemo bez obadvoga.

8 Usp. E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, Estes and Lawriat, Boston 1874 (1871); usp. G. SILVESTRI, *Antropologia culturale*, u: NDTM, str. 35-49, 36.

9 IVAN PAVAO IL., *Fides et ratio* (1998) - *Vjera i razum*, KS, Dokumenti 117, Zagreb 1999., str. 5.

10 *Gaudium et spes*, 53.

11 IVAN PAVAO IL., *Dijalog među kulturama za civilizaciju ljubavi i mira*, Poruka za Svjetski dan mira (1. 1. 2001.), br. 4, u: *Vrhbosna*, 1 (2001.) 6.

Problem odnosa kulture i morala povećan je i činjenicom da ljudska kultura nije samo jedna niti jedinstvena. Nju uvjetuju brojne i raznolike okolnosti krajeva i povijesti. Društveni, politički, etnički, vjerski, ekonomski i mnogi drugi oblici razvoja postaju sredstvo stvaranja brojnih pogleda na život i na njegove vrijednosti. Takva raznolikost u istim ili sličnim uvjetima postojanja nužno dovodi do nastanka zajedničkog naslijeđa i čvrstih tradicija i kulture unutar jednog okruženja. Dapače, u istim uvjetima jedne kulturne cjeline javljaju se - naročito u našem vremenu - i generacijske razlike, te i one koje su karakteristične za osobna opredjeljenja unutar iste kulture. Ipak, uz takve zasebne kulturne poglede i razlike, u svim kulturama postoje i neke zajedničke crte. Brojne su, ali su tipične one koje poznaje svako društvo i izražene su određenim oblicima vjere i morala.

Za konac 20. i početak 21. st. značajna je, i u pozitivnom i negativnom smislu, nova kulturalna pojava pod imenom globalizacije. Tu je pojavu moguće shvatiti kao početak i težnju prema stvaranju svojevrsnoga novog svjetskog poretka između kultura, politike, ekonomije i sl., pa čak i nove svjetske etike.¹² Kao i svaka druga novost u povijesti i globalizacija života ima svoje lice i naličje.¹³ Ona sigurno može olakšati život pojedincima i društvima, ali isto tako može dovesti do izjednačavanja na razini negativnih strasti i prikrivenih ljudskih interesa. Mogu se i zaniijekati ili upropastiti pojedina dostignuća ukupne kulture i morala ljudske zajednice.

U smislu onemogućavanja te vrste opasnosti od globalizacije valja razumjeti i poruku Ivana Pavla II. o dijalogu među kulturama.¹⁴ I sam uključen u teška kulturalna i društvena iskustva 20. st., on u poruci poziva "na razmišljanje o dijalogu među različitim uljudbama i predajama naroda" (br. 3). Mogući nastavak života i kulture, Ivan Pavao II. uokviruje u dijaloške pojmove: mir, dostojanstvo, solidarnost, ljubav, otvorenost, pročišćenje spomena, praštanje, pomirenje, suživot i sl., sve redom duboke ljudske i moralne vrednote. Za njega jednostavno "biti čovjek znači nužno postojati u određenoj kulturi" (br. 5). Kako postoje i kulturalne razlike, njih danas treba vrednovati kroz "temeljne etičke smjernice kojima je označeno kulturalno iskustvo određene zajednice"; kriterij pak prosuđivanja vrijednosti svake ljudske kulture i ethosa, nalazi se u "promicanju ljudskog dostojanstva na svakoj razini i u svim okolnostima" (br. 8).

12 Opširnije usp. M. ZOVKIĆ, *Medureligijski dijalog iz katoličke perspektive u Bosni i Hercegovini*, Vrhbosanska katolička teologija, Sarajevo 1998., str. 50-66.

13 Opširnije o izazovima globalizacije u društvu usp. V. ZSIFKOVITS, *Globalizacija i etika*, u: S. BALOBAN (uredio), *Gospodarko-socijalni izazovi u tranzicijskim zemljama*, Bibl. Zbornici 11, Institut društvenih znanosti Ivo Pilar / Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Zagreb, 2001., str. 105-123.

14 IVAN PAVAO II., *Dijalog među kulturama za civilizaciju ljubavi i mira*, Poruka za Svjetski dan mira (1. 1. 2001.), u: *Vrhbosna*, 1 (2001.), 6-11.

Naročitu opasnost za kulturu i život Ivan Pavao II. vidi u nekim novijim pojavama kao što su: sekularizam, razni oblici radikalnog individualizma, neki kulturalni modeli Zapada koji postaju zavodljivi svojim znanstvenim i tehničkim dostignućima, težnja da čovjek postigne neko svoje dobro uklanjanjem Boga, a sve to predstavlja moralno osiromašenje (br. 9). Posebni oblici negacije kulture uočljivi su danas i u drugim specifičnim globalnim pojavama: u činjenici da uski krug zemalja drži monopol u širenju "kulturalnih" industrija; kroz kulturalnu integraciju selilaca čime se uništava bogatstvo različitosti. Ta integracija mora biti uravnotežena, pravična, tolerantna (br. 11, 12). Negacija kulture napose postoji tamo gdje se, u ime lažnog pozivanja na pravo slobode i na kulturni napredak, nastupa protiv vrijednosti života: "Ne može se istodobno prizivati mir i prezirati život" (br. 19). Vrijednost života je temeljna etička pretpostavka za izvorni dijalog između kultura. Dijalog time postaje svojevrsna nova moralna kategorija našega vremena u očuvanju života i kulture.

U svojim susretima s mladima "različitih jezika, kultura, običaja i mentaliteta", Ivan Pavao II. je duboko uvjeren da "čudesno slaganje različitosti u jedinstvo iste vjere, iste nade, iste ljubavi", može postati put spasenja i jedinstva ljudskoga roda (br. 22). Ova svojevrsna sinteza etičkih pogleda na svijet zacijelo je jedan od temelja dijaloga morala i kulture, za početak barem za katolike koji ni jedno ni drugo ne mogu odvojiti od iskustva vjere.

4. Autonomija morala bez vjere

Pitanje smisla ili zadnjih razloga moralnoga djelovanja povlači za sobom i mnoga druga pitanja. Kršćanska teološka etika na ta pitanja bitno odgovara na temelju objavljenih etičkih načela, ali pritom nipošto ne isključuje ni zdravu ljudsku refleksiju ("ratio recte iudicans").¹⁵ Uvažavajući i jedno i drugo, u teonomnom se moralu uzima (moralno) "dobro" kao temeljna pretpostavka moralnosti. Sukladno toj normi, prema Tomi Akvinskom, apsolutno dobro je samo Bog,¹⁶ dok je svako drugo dobro protumačio analogijom ili sličnošću s božanskom dobrotom.¹⁷ Božja

15 Usp. I. FUČEK, *Kršćanska etika u pokoncilskom previranju*, I, skripta, Zagreb 1976., str. 88.

16 *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 2, concl.: "Deus est summum bonum."

17 *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 5, concl.: "Omnis operatio sit propter aliquod bonum verum... secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus... operationis causa et finis."

dobrota je za Tomu izvor a u isto vrijeme i prvo primjereno, djelotvorno i svrhovito načelo svakoga dobra.¹⁸ I Aristotel je davno prije njega "dobro" smatrao i početkom i načelom svake moralnosti.¹⁹ Prema tome, kršćanski je moral bitno strukturiran na metaetičkoj razini u nerazdvojivoj povezanosti s objavljenom istinom.

Ovo je bilo potrebno naglasiti kako bi se jasnije uočila osnovna razlika od neteološkoga ili svojevrsnoga autonomnog poimanja morala. Autonomija morala bez vjere pripada, pored ostalog, i području (nedovoljne) intelektualne in/formacije, ali i pitanju ljudske slobode koju valja prihvatiti. Ipak, može se reći da moral koji čovjek sam sebi propisuje (moralna autonomija), svoje postojanje najčešće ima zahvaliti razlozima pragmatične naravi ili običnom indiferentizmu prema logici moralnih vrednota. Naime, sva dosadašnja ljudska dostignuća, naročito ona iz područja tehničkih znanosti, čovjeka toliko zaokupljaju da on lako zaboravlja pravu mjeru stvari. Ono što pritom najčešće stradava je težnja prema istini o čovjeku. Drugim riječima, radi se o gubitku "ljubavi prema mudrosti", što je prevedeni grčki pojam za filozofiju ili je riječ o "filozofskoj oholosti", kako to Ivan Pavao II. naziva u enciklici *Fides et ratio* (*Vjera i razum*).²⁰ On to više pojašnjava ovim riječima: "Filozofija je, naime, nastala i razvila se u onom vremenu kad se čovjek započeo pitati o uzrocima i svrhama stvari. Filozofija u raznim oblicima i na razne načine pokazuje da želja za istinom pripada samoj naravi čovjeka. Njegovu je duhu urođena ova vlastitost da ispituje uzroke stvari, iako dani odgovori malo pomalo poprimaju ono obličje koje bjelodano pokazuje da se razne vrste ljudskih kultura međusobno upotpunjuju."²¹

Prema tome, ateističko shvaćanje morala ne daje zadovoljavajuće odgovore na pitanja o zadnjem uzroku načela o tome zašto treba dobro činiti a zlo izbjegavati. Ateista takve odgovore prihvaća i daje kroz ideologiju uz koju se usidrio; u njoj nalazi svoje prividno tumačenje kao teorijski surogat priznanju Božje opstojnosti. Isključujući iz etike njezin teološki, metaetički temelj, čovjek se lišava zadnjeg etičkog opravdanja za moralno dobro djelovanje i praktično ga svodi na obično bonton ponašanje. U biti, sve ovo naliči na krajnje lošu imitaciju teoloških postavki, ako već i to ne znači intelektualni sakrilegij.

Na određeni način i takvo "pravo" isključenja Boga iz morala teško je osporiti, jer je to slobodan izbor,²² ali se time prihvaća moralna igra u

18 *Summa theologica*, I, q. 6, a. 4: "Omnia sunt bona divina bonitate... sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis".

19 Usp. S. PRIVITERA, *Epistemologia morale*, u: NDTM, str. 330.

20 IVAN PAVAO II., *Fides et ratio* (1998) - *Vjera i razum*, br. 4.

21 *Isto*, br. 3.

22 Usp. o ateizmu opširnije u *Gaudium et spes*, br. 19-21.

kojoj čovjek postaje svoj apsolutni sudac. To je u potpunoj opreci s Akvinčevim aksiomom po kojemu nitko ne može sam sebi propisivati zakone, jer to može samo veći od njega: "Homo non facit sibi ipsi legem. Nullus ligatur nisi ex aliquo superiori."²³ U protivnom, priznala bi se apsolutna sloboda odabira između onoga što je dobro i što je zlo kao moralno indiferentan kriterij.²⁴ Što ukupno ljudsko društvo dobiva od takva etičkog opredjeljenja, sasvim je očito već i iz stanja društva u raznim krajevima svijeta, kako to pokazuju katastrofalne posljedice nekih ideologija naročito 20. st. Ako Bog nije apsolutna mjera svakoga dobra, onda je doista sve dopušteno.

5. Mjesto morala u političkoj kulturi

U suvremenoj političkoj kulturi riječ "vrlina"/"krepost" zajedno sa sadržajem koji joj pripada, sve više gubi svoju praktičnu važnost. Značenje ovih pojmova često dobiva ironičan prizvuk; pripisuje se području posvećenoga ili negativnom pojmu "moraliziranja". U svakom slučaju, to je moguće protumačiti gubitkom osjećaja za moralne vrednote ili političkim mentalitetom jednog vremena.

U razvikanom vremenu ljudskih prava i sloboda zaboravlja se da su nam prava i slobode ponuđeni od Boga, a ne od čovjekolikih političkih moćnika. Kako je npr. moguće da se o bitnim životnim pitanjima mogu susresti potpuno oprečna politička opredjeljenja o kojima ovisi budućnost naroda? Može li se to prihvatiti tumačenjem da se nekritički pojedinac prepušta logici morala mase? Razumljivo je da se nekada može pogriješiti u političkim procjenama, ali je neprihvatljivo zanemariti pritom etičke norme. Osim činima, te norme se krše i napisanim i izgovorenim riječima koje su oprečne argumentima, kao i šutnjom kad se šutjeti ne smije. Na sve to nema pojednostavljenih odgovora, ali izgleda da ih ipak treba tražiti u *osobnom odnosu prema istini i prema moralu* na koji se svi pozivamo.

Najbolji test kojim se potvrđuje dosegnuti stupanj kulture i morala jest upravo politika. Ona je u ostvarenju društvenog dobra po sebi dođuše časno sredstvo, ali je još više i izvor izopačenosti ljudskoga duha. U tom je smislu etički sasvim neprihvatljivo machiavelističko shvaćanje (tal. političar N. Machiavelli, 1469.-1527.), često prisutno naročito u politici, po kojemu se zla djela opravdavaju dobrim ciljem (*finis sanctificat media*

23 *De Veritate*, 17, 3, 3; usp. Ž. BEZIĆ, *Etika i život*, UPT, Đakovo 1995., str. 77.

24 Opširnije usp. S. PRIVITERA, *Teologia e morale*, u: L. LORENZETTI (prir.), *Trattato di etica teologica*, I: *Il fenomeno morale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981., str. 57-58.

- svrha posvećuje sredstva). Ako je u nekom političkom sustavu ili u nekoj državnoj zajednici teže poremećena ravnoteža društvenih odnosa, onda je to siguran znak i razmjerni razlog za manjak političke kulture i morala, a najčešće znak nedostatka i jednoga i drugoga. Stoga, prije svakog drugog pitanja ostaje vječno pitanje morala u politici. Možda je ipak najbolje reći da je politika častan posao, ako se tim poslom bave časni ljudi (V. Gotovac). Drugim riječima, stanje društvenih odnosa je najčešće odraz časti, poštenja i dostojanstva samih političara koji društvo vode. Politika bi stoga morala uvažavati moralnu kulturu, jer ona ide u red osnovnih uvjeta u ostvarenju općeg dobra društva.

6. Vjera - posrednik između kulture i morala

Pitanje odnosa ljudskog razuma i vjere, staro je pitanje. Još mu je sv. Augustin (354.-430.) pokušao naći rješenje poznatom izjavom: Treba razumjeti da bi se vjerovalo i vjerovati kako bi se razumjelo ("Ergo intellege, ut credas: crede, ut intelligas").²⁵ Suvremeno doba ovo pitanje još više naglašava, jer traži veće razloge za prihvaćanje vjere.

S druge strane, odnos kulture i vjere može se shvatiti i kao polazište za mogući govor o razumijevanju morala. Što se tiče veze kulture i morala, ona nije takva da bi se Evanđelje nužno poistovjetilo s određenom kulturom, iako razni kulturni elementi nisu nespojivi s Evanđeljem. Ono samo koristi konkretne kulturalne elemente kako bi preko njih izrazilo svoj vjersko-moralni sadržaj. Kršćansku poruku stoga nije moguće svesti na neku kulturu već i zbog činjenice što ne postoji jedna nego više kultura. Stoga kršćanska etika jednostavno uključuje kultur(al)ni humanizam kao svoga posrednika te, u nastojanju da ga učini prihvatljivijim i djelotvornijim, u isto vrijeme nadilazi svaki humanizam. Dapače, na neki način se može reći da svaki humanizam odražava nešto od etičke poruke Evanđelja ili, drugim riječima, da je kršćanstvo u temeljima svake kulture.²⁶ U tom smislu je "rascjep između Evanđelja i kulture drama našeg vremena",²⁷ ali i u svim povijesnim razdobljima, kulturama i religijama.

Rascjep između kulture i religije (vjere) postaje dramom već i zbog toga što moral bez iskustva vjere nema zadnjeg kriterija po kojemu bi čovjek uopće morao biti moralan, kako je već rečeno. Vjernik svoj odnos prema moralnom "dobru" temelji na prihvaćanju božanske stvarnosti koja

25 A. AUGUSTIN, *Sermones*, 43, 7, 9, u: PL, 38, 258.

26 Opširnije o ovoj temi vidi: L. LORENZETTI (prir.), *Trattato di etica teologica*, I: *I fenomeno morale*, str. 209-222.

27 PAVAO VI., *Evangeliū nuntiandi* (1975), KS, Dokumenti 50, Zagreb 1976., br. 20.

je zadnja norma moralnosti (Bog kao najveće dobro - *Deus summum bonum*). Teisti pak koji priznaju važnost morala utemeljenog i na racionalnom i na metaetičkom govoru, a pritom se ne ponašaju uvijek sukladno toj spoznaji, takav svoj pojedinačni moralni otklon na neki način izjednačavaju s moralom bez vjere. To je pitanje sasvim druge vrste i ono samo po sebi ne opovrgava opravdanost religioznoga morala.

Drugi vatikanski sabor "promatra s velikim poštovanjem" sve što ima "istinито, dobro i pravedno u najrazličitijim ustanovama", kulturama, vjerama i u različitim etikama.²⁸ Dosljedno tome, Sabor se jasno očituje kako "svakom čovjeku ostaje i nadalje obveza da sačuva integralnost svoje osobnosti"²⁹ unutar svoje povijesno strukturirane kulture i savjesti.

Povijesno moralno iskustvo pokazuje da su u 20. st., unatoč začuđujućem ljudskom napretku u njemu, često zaniijekani osobnost i dostojanstvo čovjeka kao nikad ranije. I dok bi se očekivalo da će znanstveni i tehnološki napredak osigurati ukupni ljudski boljitak, čovjek je ostao povrijeđen u bitnim moralnim vrijednostima ("kultura smrti"). Ovo protuslovlje u odnosu između kulture i etike, posljedica je "tvrdoglavog odbijanja Boga".³⁰ Nije stoga bezrazložno nastojanje oko evangelizacije kultura (inkulturacija poruke vjere), uvažavajući pritom i nekatoličke etičke modele koji idu u prilog integralnom kulturnom napretku. "Prva i temeljna dimenzija kulture jest njezin zdravi moral: dakle moralna kultura", kako je Ivan Pavao II. govorio pred UNESCO-om, a to je put do "prave i potpune čovječnosti".³¹

Kako se pak kultura javlja u različitim oblicima od toga su dobrim dijelom ovisna i moralna opredjeljenja. Pritom i vjera ima nedvojbenu ulogu, iako ona nikad nije do kraja adekvatno prihvaćena, kao uostalom i kultura i moral. Vjera, naime, bitno počiva na objavi koja nam ne posreduje istinu onakvom kakva je u čisto božanskoj stvarnosti, nego načinom koji je nama razumljiv, prema duhovnom mentalitetu koji imamo. Zato se i govori o progresivnom razumijevanju objave kroz povijest.³² I to upućuje na potrebu za trajnim odgojem u ljudskim vrednotama. Kako je odgoj čovjeka za moralne vrijednosti "prva i bitna zadaća svake kulture",³³ njezini temelji - za katoličko poimanje - počivaju na *vjert, nadi i*

28 *Gaudium et spes*, br. 42.

29 *Isto*, br. 61.

30 PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Promicati pastoral kulture*, KS, Dokumenti 121, Zagreb, 1999., br. 8; usp. *Evangelium vitae*, br. 11-12, 19-28.

31 IVAN PAVAO II., *Govor pred UNESCO-om*, 2. 6. 1980., br. 12, u: PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Promicati pastoral kulture*, br. 2.

32 Usp. L. LORENZETTI (prir.), *Trattato di etica teologica*, I: *Il fenomeno morale*, str. 226-227.

33 PAPINSKO VIJEĆE ZA KULTURU, *Promicati pastoral kulture*, br. 16.

ljubavi. Ove tri vrline (kreposti) po kojima je ljudski razum nadahnut objavljenim izvorima predstavljaju klasično teološko mjesto morala.

7. Nezamjenjiva uloga "teoloških" kreposti

U raznolikosti svojih oblika moralno zlo nije ništa drugo nego negacija morala. Prihvatanje moći zla je teško u potpunosti rasvijetliti dokle god se ono događa. S druge strane, etički fenomen zla postoji čedotle dokle god se čovjek za njega opredjeljuje. Kako je izbor dobra ili zla bitno vezan uz misterij ljudske slobode te u isto vrijeme i posljedica slobodne odluke, to znači da opredjeljenje za neko dobro ili za zlo pretpostavlja minimum intelektualne sposobnosti. Čim čovjek uoči bitnu razliku između dobra i zla - a za to ima urođenu, intuitivnu sposobnost - on se već nalazi pred izborom. Ako izbjegava ili odgađa izbor i to znači izbor. Stoga ljudska urođena sposobnost razlikovati dobro od zla vodi do obveze da dobro treba činiti a zlo izbjegavati - kako stoji i u tomističkoj (tautološkoj) formulaciji njihovih odnosa.³⁴

Postizanje stanja u kojem se dobro prihvaća a zlo odbacuje (krepost), zadaća je odgoja za moralnu kulturu. Takav je odgoj samo djelomičan ako se u njemu ne uvažava i teonomni moral: Bog kao zadnja mjera dobra. Ovdje se opet vraćamo temeljnom pitanju s početka o razlozima moralnosti ljudskog života "ako Boga nema". Zato *katolička teološka etika teško može razdvajati antropologiju od teologije i kulturu od morala*. Put prema dobru u teologiji je jednostavno motiviran božanskim zahtjevima, a taj se put ostvaruje kroz stvarnost u kojoj čovjek živi. U trima posebnim krepostima - u vjeri, nadi i ljubavi - kršćanstvo prepoznaje optimalnu mogućnost prema približavanju idealnom moralnom životu. Iako nikada do kraja dosegnute, te su kreposti imenovane kao teološke (teologalne ili bogoštovne), jer su utemeljene na kategorijama viših motiva od onih čisto ljudskih.

8. Biblijski kontekst

Ukupna kršćanska tradicija, trajno podržavana Pismom, nalazi bitnu poruku kršćanstva upravo u trima krepostima: vjeri, nadi i ljubavi, a teologija tumači njihov karakter. Kako su objava i njezino razumijevanje

³⁴ Usp. *Summa theologica*, I-II, q. 8, a. 1, concl. ad 1. - Na ovom mjestu T. Akvinski naziva čin volje kojim se dobro prihvaća izrazom "voluntas" (volja, želja), a čin volje kojim se zlo odbacuje pojmom "noluntas" (ne-volja, ne-želja, tj. u odabiru zla).

napredovali, ove su tri kreposti sve više shvaćane kao odgovor na Božji poziv, tj. kao odlučujući oblici ljudskog ponašanja.

Već Stari Zavjet potiče pojedinca i narod na vjeru u Boga koji se objavio Izraelu kako bi svoju nadu stavili u njegovu pomoć, pa ga stoga moraju prihvatiti i "ljubiti" (*Ps* 27, 1. 8s. 13s; 31, 2-4. 15. 24s; 71, 3. 5. 14. 23s; 73, 25-28 i sl.). U Novom Zavjetu Bog se potpuno i konačno objavljuje po Isusu Kristu, te su tri kreposti još jasnije naznačene kao temeljni odgovor čovjeka Bogu. Slijedi poziv na vjeru u spasiteljsku poruku (*Mk* 1, 15), na pouzdanje u dana obećanja (*Iv* 14, 1s. 6) i na ljubav prema Bogu (*Mk* 12, 28-34; *Mt* 10, 37; *Iv* 21, 15-17). Pavao je ove kreposti sažeo u jednu jedinu formulu kao izraz duboke povezanosti čovjeka s Bogom: "Dakle: opravdani vjerom u miru smo s Bogom po našem Gospodinu Isusu Kristu po komu smo i pristupili vjerom k ovoj milosti u kojoj se nalazimo i kojom se ponosimo, oslonjeni na nadu u slavu Božju. Ali ne samo to nego se ponosimo i nevoljama, svjesni da nevolja rada strpljivost, strpljivost prokušanost, a prokušanost nadu. A nada ne razočarava, jer je ljubav Božja razlivena u našim srcima..." (*Rim* 5, 1-5; usp. i *I Kor* 13, 13; *Gal* 5, 5s; *Kol* 1, 4s; *I Sol* 1, 3).³⁵

Bitna karakteristika teoloških kreposti je u njihovoj povezanosti u cjelinu. Ako se one samo teorijski prihvaćaju, a u moralnoj aktivnosti isključiti npr. djelotvorna ljubav prema drugima, takva je vjera manjkava. Kao načelo moralnog djelovanja vjera mora biti primijenjena, iz nje moraju izvirati i praktična životna opredjeljenja. Ako to nije slučaj, onda je takva vjera samo vjera po sličnosti (analogija vjere), jer joj nedostaje konkretni autentični oblik. Prema skolastičkoj teologiji, tako odvojena vjera od moralnoga života je definirana kao bezoblična, neodređena, iskrivljena ili krivo shvaćena vjera (*fides informis*). Razdvajajući vjeru od morala, dolazi se do opredjeljenja koje se u svojoj biti i praktično svodi na moral bez Boga.

Iz iskustva kršćanskoga morala, teologija je njegove temelje postavila na teološke kreposti i tako ih definirala još s početka prvog milenija.³⁶ Ne radi se samo o tome da se moral obrazloži teološkim pojmovima. Radi se još više o potrebi da svaka ljudska zajednica, napose ona vjernička i ne samo katolička, moral ostvaruje kroza svoj odgovor na urođeni i objavljeni poziv na dobro. To je etički ideal kojemu treba težiti moralnim iskustvom; to je biblijska slika istine o klici sjemenke koja vodi novom životu (*I Pt* 1, 23) i pravednim odnosima u ljudskoj zajednici. Takvim bi se odnosima moglo približiti kroz kulturu u kojoj ne bi bila zanemarena posrednička uloga vjere.

35 Usp. A. GÜNTHER, *Chiamata e rispolta. Una nuova teologia morale*, II, Edizioni Paoline, Alba, 1975., br. 50-53.

36 Usp. D. MONGILLO, *Virtù teologali*, u: NDTM, str. 1475-1476.

THE FAITH BETWEEN CULTURE AND MORAL

Summary

Every culture in history has accepted a certain form of moral behavior which was modeled by a degree of a human development which was reached by that time. It seems, though, that the current cultural shapes do not correspond that much to the moral phenomena as a general and necessary occurrence in the society. The reasons for such, not so conscious ethic determinations, as compared to some strange spiritual inertia, many may see in a fascinating captivation by the technological progresses. Lead by those, one seems to loose their basic orientation in space and even more one's true sense of the actual growth. In doing so, one looses their personality and the ability to opt for the moral good. As in a vicious circle, the real growth of a person and of a society from the esthetic towards the ethical ceases in such manner (Kierkegaard). That is the shortest way to a fear of future, and this being a consequence of not acknowledging one's own boundaries (Aristotel).

A Christian theological ethics recognizes an opportunity for the reviewed affirmation of priority of moral values in these cited occurrences. Nevertheless, these cannot be separated from faith, as faith cannot be separated from human culture. The events around us persuade us more and more that the class misunderstandings can be solved through dialogue within the trilogy: culture - faith - moral. Human experience cautions that the independent moral in politics, in economics, in so-called "development" of a person with dwarfed spirit, actually negates every progress and contradicts itself. Thus, what follows is the need sobered by the realization that relationships in a society and among the heterogeneous societies can be brought closer to the desired ideal only through culture in which the role of faith as a mediator would not be rejected.

(Translated by Vanja Ljiljak)