

# Sloboda, antropološki vidici, situacijalizam u kršćanskoj etici

Rudolf BRAJČIĆ

## Sažetak

*U vezi s enciklikom »Sjaj istine« autor stavlja tri pitanja: 1. motivira li nauk o moralu, koji enciklika predlaže, općenito prihvaćenim motivima, 2. umeće li svoje izlaganje temeljâ morala u današnje misaone antropološke horizonte, 3. pogađa li pravi odgovor situacijskoj etici. Na osnovi svog razmišljanja autor na sva ta tri pitanja daje pozitivan odgovor. Do tog je zaključka došao razmatrajući osnovne tekstove enciklike u svjetlu temeljnih filozofsko-teoloških postavki razmatranih u odnosu prema današnjem stanju u svijetu.*

Enciklika »Sjaj istine« je upravljena eksplicitno i formalno učećoj Crkvi, ali implicitno i neizravno cijelom svijetu. Papa, naime, govori preko učeće Crkve o katolicima ukoliko se nalaze u svijetu, u srcu svjetskih zbivanja, posred svjetovnih poslova živeći u trostrukom pluralizmu, u gospodarskom, političkom i kulturnom pluralizmu, dakle, u virovima današnjeg zbivanja, a ne o katolicima u sakristiji. Govori o katolicima koji se nalaze na svjetskoj tržnici ideja, različitih stilova života; na tržnici, na kojoj se manipulira u svjetskim razmjerima s etikom, moralom, bioetikom, genoeetikom, na kojoj se predlaže moral za 21. stoljeće, dotjeran i prilagođen za tu novomilenijsku početnu situaciju. Papa, dakle, ne govori pobožnim vjernicima u sakristiji o pobožnim stvarima, nego govori s govornice nasred svjetskog trga o predmetu koji sve zanima, da ga mogu svi čuti. U tom smislu papa se obraća svima. Čini se da je tjednik »Globus« to dobro razumio, kad je u svom 150. broju, od 22. listopada 1993. godine objavio »potpuni tekst nove enciklike pape Ivana Pavla II. 'Veritatis Splendor', o čudoređu, spolnom životu, homoseksualcima, novcu, itd.« i tako je priopćio svim ljudima našeg pučanstva.

Upravo pod tim vidikom govora cijelom svijetu htjeli bismo enciklici postaviti nekoliko pitanja:

1. Motivira li nauk o moralu, koji predlaže, aktualnim općenito prihvaćenim motivima?
2. Umeće li svoje izlaganje temeljâ morala u današnje misaone antropološke horizonte?
3. Pogađa li pravi odgovor modernoj situacijskoj etici, koja pomalo osvaja svijet?

Iz pitanja se vidi da se svojim refleksijama ograničujemo na 1. poglavlje Enciklike te na prvi i drugi odsjek drugog poglavlja. Enciklika inače ima tri poglavlja.

*1. Motivira li enciklika nauk o moralu, koji predlaže, aktualnim općeprihvaćenim motivima?*

O, da! Samo treba reći da iznosi samo malo motiva. Naime, jedan je koji prevladava i mi se samo na njemu zaustavljamo. To je pojam slobode. Moral koji papa predlaže je moral koji oslobađa i uvodi u slobodu. Taj se motiv češće javlja u Enciklici pa izazivlje želju da se pobroji koliko puta, no to ovom prigodom nismo učinili. Međutim, sama ta želja nešto govori o tom broju. Papa se poistovjećuje s Koncilom, pa upravlja svoj govor »o istinskoj slobodi« za kojom suvremenici, kako papa kaže, skupa s Koncilom, »teže« i koju »gorljivo traže« premda je često uzgajaju na loš način (br. 34).

Da osjetimo aktualnost toga motiva, utvrdimo najprije nazočnost slobode u današnjem društvu. U tu svrhu poslužiti ću se knjigom Michaela Novaka »Duh demokratskog kapitalizma«.<sup>1</sup> Taj demokratski kapitalizam je društvo u kojem se mi još ne nalazimo, ali ćemo se u njemu naći sutra.

Demokratski kapitalizam prema spomenutom autoru u sebi sadrži tri dinamična i konvergentna sustava, koji djeluju kao jedan: demokratsku političku zajednicu, tj. slobodno biranu ekonomiju utemeljenu na slobodnom tržištu i slobodnom poduzetništvu, te moralno-kulturni sustav, koji je pluralističan i u tom smislu liberalan. Sloboda je, dakle, u današnjem društvu podigla svoj šator na svim trima njegovim egzistencijalnim područjima: na gospodarskom, političkom i religiozno-kulturnom. Pogledajmo kako taj šator izgleda samo na religiozno-kulturnom području. Slikovito kazano: iz tog je šatora, iz tog je svetog hrama slobode, izbačen monoteistički Bog, sa svojim svijetlim apsolutnim licem i točno određenim atributima, a svaki je došljak u nj slobodan unijeti svoga boga i njemu se klanjati ravnopravno s drugim klanjaocima. U starom se Rimu taj hram zvao panteon, a u modernom Rimu se zove pluralizam. Iz pluralizma kao iz ocvalog makova cvijeta iskače sjemeno zrnje slobode: sloboda govora, sloboda tiska, sloboda intelektualnog istraživanja, sloboda ustanova, sloboda školstva, sloboda udruživanja, itd. Jedni takvu, u današnje demokratsko društvo duboko usidrenu slobodu kude, kao npr. Solženjicin, koji veli: »Prije dvije stotine godina, a možda i pred samo pedeset, učinilo bi se posve nemogućim u Americi, da bi se nekom pojedincu mogla podariti

1 M. NOVAK, *Duh demokratskog kapitalizma*, Zagreb, Globus-Školska knjiga, 1993. Preveo Predrag Raos.

neograničena sloboda, bez ikakve svrhe, tek zato da bi mogao zadovoljiti svoje kaprice. U međuvremenu, posvuda na Zapadu, te su se granice srušile; došlo je do potpune emancipacije od moralne baštine kršćanskih stoljeća s njihovim golemim riznicama milosrđa i požrtvornosti.<sup>2</sup> Paul Tilich je već prije govorio o »demonskom kapitalizmu«.<sup>3</sup> Spomenuti M. Novak tu slobodu brani tvrdeći da demokratsko društvo posjeduje korektiv za njezino obuzdavanje.

Pa kako papa predstavlja tom svijetu slobode moral kao zemlju slobode? S dva metodička koraka: Prvi korak, moralni propisi imaju snagu istine, koja oslobađa. »Istina će vas osloboditi.« Što to znači? Moralni propisi, u prvom redu Dekalog, izrečeni su u negativnom obliku: ne ubij, ne sagriješi bludno. Njima se označuje donji limes, donja crta preko koje nije slobodno prijeći bez opasnosti za život, bez opasnosti pasti u ropstvo. U tom smislu čuvaju za slobodu. Ali ujedno ti negativni moralni propisi čovjeka upućuju da se u predmetu, koje je u pitanju, npr. u pitanju ljudskog života ili u pitanju seksusa, kreće po slobodnom terenu, tj. da voli svoj život i život bližnjega svoga, da voli svoju buduću ili aktualnu obitelj. Drugi metodički korak koji papa čini da predoči moral kao slobodu je ovaj: Ono upućivanje negativnih zapovijedi na kretanje po slobodnom terenu, iako je općenito i nerazgovijetno, ipak ima točno određenu točku završnicu, u koju su užarišćeni svi negativni propisi ukoliko sobom nose i pozitivno usmjerenje, a ta je točka ljubav kao područje vrtoglavog plesa slobode. »Ama et fac quod vis – Ljubi i radi što hoćeš« (sv. Augustin).

Za papin prvi metodički korak, tj. da je istina temelj slobode, da istina oslobađa, navedimo onaj latinski adagij: »Nihil volitur nisi praecognitur – Ništa se ne može htjeti, ništa se ne može voljeti što je nepoznato.« U tom smislu volja je, kažemo, slijepa moć koja slijedi svjetlo razuma. To znači: ukoliko je spoznaja lažna, a volja je prigrli, volja je u ropstvu laži kao i obratno, ukoliko je spoznajni predmet istinit i predlagan volji pod raznim vidicima, volja može slobodno birati. Eto spoznaje, eto istine kao temelja slobode, eto ih u funkciji temelja mogućnosti slobodnog izabira. Primijetimo ovdje usput da se iz toga vidi kako je razum funkcionalna sposobnost, tj. on nije tu radi sebe, ne spoznaja radi spoznaje, što znači da se radnja spoznavanja ne završava procesom spoznaje, nego da se mora ovako ili onako nastaviti procesom htijenja. U protivnom unosi se razdor u čovjeka kao što ga u nj unosi današnja tehnika, koja se nije do kraja uključila u voljni sustav čovjeka, dakako ne u njegovu puninu. I obratno, tko proces htijenja započinje i vrši s manjkom dužne spoznaje, taj postaje siledžija i urobljivač sebe i drugih, pa makar bio i vjeronaučni nastavnik.

2 A. SOLŽENJICIN, *World Split Apart*, str. 51; vidi, M. NOVAK, nav. dj., str. 462.

3 P. TILLICH, *Political Expectation*, uredio JI. Adams, New York, Harper et Row, 1971, str. 50; vidi, M. NOVAK, nav. dj., str. 458.

Za papin drugi metodički korak, tj. da je ljubav teren najveće slobode, recimo: ljubav je vrhunski čin volje. Po sebi, dakle, traži da joj prethodi vrhunska spoznaja, ona spoznaja za koju rekosmo da otvara mogućnost slobodnog odlučivanja, u ovom slučaju vrhunsku mogućnost slobodnog odlučivanja. Stoga se ljubav kao odluka po sebi zbiva u najvećoj slobodi ili ljubav predstavlja najveću slobodu. Stoga papa predlaže kršćanski moral kao moral ljubavi, i to konkretne ljubavi kakva se pokazala u Isusu Kristu, htijući time reći da je kršćanski moral moral najveće zamislive slobode.

Nemojte mi objicirati da ovom pomalo geometrijskom raščlambom sećiram i razdvajam jedinstvenost čovjeka. Ona, naime, slijepa moć, o kojoj je bilo govora, volja, žudi upravo za istinom prije svake spoznaje, zato je kao takva pokretač svakog traženja istine. I što je više hranite istinom, ona još više gladuje za novom istinom. Tako je istina prožeta žudnjom volje za istinom, a to će reći žudnjom za slobodom, i volja u svom činu, osobito u savršenoj ljubavi, sva je prožeta svjetlom istine, a to će reći prožeta slobodom. To međusobno prožimanje istine i ljubavi, moramo neprestano imati pred očima da ne ugrozimo jedinstvenost čovjeka. Ništa zato što se time približavamo mišljenju sv. Bernarda, sv. Katarine Sijenske, indijskih bhaktija i naših mističara općenito, prema kojima je spoznaja, a to znači i sloboda, u savršenoj ljubavi stvarno isto s tom ljubavi. Razlikuju se samo formalno. Stoga ne valja dijeliti istinu od slobode, ali niti slobodu od ljubavi. Jedan te isti Krist je istina i život, tj. ljubav. To podjednako vrijedi i za slobodu, inače nas, darivajući nam sebe, ne bi za slobodu otkupio.

Tako papino predlaganje morala kao ljubavi održava čovjeka ne samo u slobodi nego i na okupu, održava ga u ontičko-psihičkoj cjelovitosti, a kršćanskoj uljudbi i kulturi daje da budu uljudba i kultura ljubavi, ne samo za naš vijek slobode, nego za sve vjekove, i daje da kršćanski moral bude euharistijski, tj. moral konkretne Kristove predane ljubavi ili staurološki moral, tj. moral Kristove raspete ljubavi, sa simbolom Kristova srca, kao s fundamentalnim simbolom kršćanske uljudbe. Je li papa svojom enciklikom o moralu kao ljubavi, točnije kao slobode, još točnije kao Kristove ljubavi i slobode, otvorio na prešutan način novu epohu pobožnosti Srcu Isusovu kao realnom simbolu njegove ljubavi i upozorio da Kristovu Srcu treba prilaziti putem kristologije odozdo do njegove ljudske unutar-nosti, u kojoj je na prijestolju njegova ljubav prema Ocu i bližnjemu i u kojoj se zrcali njegova osobna otkupiteljska karizma sva satkana od ljubavi – vidjet ćemo. Svakako, tko misli na kršćanski moral kao ljubav i slobodu utjelovljenu u Isusu Kristu, taj će teško izmaknuti blizini njegova Srca.

Nemojte mi prigovarati, da vas još jednom interpeliram, da sam ovim pripomenkom o pobožnosti Srcu Isusovu iskočio iz teološke refleksije i zaplovio pobožnjačkim vodama, kad i sami znate da je štovanje Srca Isusova predmet teološke dogmatske znanosti i da o njemu dosad nije sve

kazano. Pridodajmo još i to, da je Karl Rahner, svojedobno, a to je bilo u predkoncilsko vrijeme, još za života Pija XII, napisao članak na više od 40 stranica »Zur theologie des Symbols«, u kojem raspravlja o pobožnosti Srcu Isusovu, točnije o Srcu Isusovu kao simbolu i u kojem postavlja tezu: »Das Seinde ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig 'ausdrückt' um sein eigenes Wesen zu finden.« U prijevodu ta teza glasi: Biće je po sebi prijeko potrebno simbolično, jer se ono prijeko potrebno »izriče« (ontički izriče) da bi našlo (fizički našlo) svoju vlastitu bit.<sup>4</sup> Nećemo ulaziti u izlaganje te teze, jer to prelazi okvire našeg izlaganja, ali ipak želimo istaknuti da je Rahner pronalazio njezino ostvarenje u presv. Trojstvu, u potrebi božanske biti, da se »izreče« po Ocu u Sinu, a po Ocu i Sinu u Duhu Svetomu, te u našem vidljivom svijetu u potreboći tjelesne biti da se »izreče« u metafizičkim vidljivim akcidentima kvantiteta i ostalima kao u svojim vlastitostima, čime se otvara put spoznavanju noumena (nevidljive stvari po sebi) po fenomenima. Što bismo time, kad se uzme u obzir naše razmatranje htjeli reći? Htjeli bismo reći da bez ontologije, tj. njezine teze o simboličnosti bića i bez teorije spoznaje, tj. nadajmo se, bez njezina otkrivanja puta kako se dolazi do spoznaje noumena ili stvari po sebi ne možemo shvatiti pobožnost Srca Isusova. Prema tome ta pobožnost ima svoju teološku težinu, pa kad sam je spomenuo u vezi s ovim izlaganjem, učinio sam to ne radi nespretnog pobožnjaštva, nego zbog teološkog poštenja, koje zahtijeva da se u jedno teološko tkivo, koje ide za tim da otkrije eventualni doseg papine poruke slobodnom svijetu o kršćanskom moralu kao ljubavi i slobodi, uplete i ova teološka nít.

## 2. Umeće li papa svoje izlaganje temelja morala u današnje misaone antropološke horizonte?

Najprije nam je upoznati današnje antropološke misaone horizonte. Pod današnjim misaonim antropološkim horizontima shvaćam gledanje raznih znanosti o čovjeku na čovjeka. Kako danas gleda na čovjeka npr. filozofija? Što je čovjek u današnjoj filozofskoj misli? Pod suvremenom filozofijom Arno Anzenbacher razumijeva fenomenološki usmjerena stajališta, analitičku filozofiju, marksizam.<sup>5</sup> Ukoliko je tome tako, a fenomenološka škola, analitička filozofija, a o marksizmu da se i ne govori, davno prijeđoše svoj zenit, tada danas i nema neke posebne suvremene filozofske

4 K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, u: Cor Jesu, Commentationes in »Haurietis aquas«, I, Rim, Herder 1950, str. 461-505.

5 A. ANZENBACHER, *Filozofija. Uvod u filozofiju*, Školska knjiga, Zagreb, 1992, str. 32-54.

misli o čovjeku. Zato na pitanje što današnja filozofija misli o čovjeku vrijedi još uvijek odgovor koji je na to pitanje u svoje vrijeme dao filozof Martin Heidegger, umro 28. svibnja 1976, jedan od najvećih filozofa našega stoljeća. Prema njemu u ovom vremenu dolazi do toga da ljudi, prema riječi Nietzscheova mahnitog čovjeka, ubijaju Boga, naime voljom za moć, koja se širi kao potpuno gospodstvo nad svijetom, uz Božju odsutnost i riječ »Bog« više ne svijetli, ne govori i biva napokon zaboravljena. I onda Heidegger pita: »Je li obitavalište današnjih ljudi neko prebivalište koje se pretvorilo u izbivalište od Višnjega?<sup>6</sup> Prema današnjoj filozofiji čovjek je, dakle, »izbivalište od Višnjega«. Nije drugo ni prema drugim znanostima niti u njima može biti drugo, jer kad Bog dobije otkaz u filozofskim sustavima i kad čovjek postane tamo autonoman, tj. sam sebi dovoljan i sam sebi zakon, tada Bog uopće nema više vratâ kroz koja bi mogao unići u čovjeka. Pozitivne, naime, znanosti, koje nisu filozofija, i kad bi htjele uvesti Boga u svijet, to ne mogu učiniti, jer im nedostaje instrumenat, kojim bi nevidljivog i nedodirljivog Boga mogle uhvatiti za ruku i dovesti ga u svoje laboratorije, da ga podvrgnu svom znanstvenom ispitivanju. Čini se da su pozitivni tj. nefilozofski antropolozi svjesni toga, pa se više ne čuju poklici npr. medicinskog antropologa da je kirurškim skalpelom isecirao cijelo ljudsko tijelo do posljednje njegove mrve, a da nije naišao na neki duh ili astronomskog antropologa, da je njegov poslanik astronaut ispreletio zavidni dio nebeskog prostora a da nigdje nije naišao na Jahvino prijestolje. Ipak pristajući uz filozofske antropologe proglašuju ti nefilozofski antropolozi svoje pokrajine pozitivnih znanosti s obzirom na moral autonomnima. Tu su oni u svojim pozitivnim znanostima sami sebi svoji gospodari, svoji metri svega istinitog, pa i morala, tu su oni kadije tužitelji i kadije suci ujedno svega moralno dobrog, čestitog i poštenog. Odbijaju moral koji bi dolazio izvana, od Boga, odbijaju takozvani heteronomni moral, a zaklinju se na imanentni autonomni moral koji izvire iz ljudske naravi, dakako bez vertikale, a koji oni dobivaju na temelju najnovijih rezultata znanosti.

Ta autonomija u znanostima ima svoje konkretno lice u današnjem društvu demokratskog kapitalizma. Dok je tradicionalno društvo išlo za tim da uščuva red, koji je bio definiran moralnim zakonima, pa je grijeh protiv toga reda, protiv toga moralnog poretka bio grijeh protiv Boga te se kao takav u davnoj prošlosti oštro i kažnjavao – sjekle su se ruke, rezali jezici, za preljub se kamenovalo – dotle današnji demokratski kapitalizam shvaća »temeljnim grijehom« ne kršenje nekog reda nego vršenje tiranije, pritisaka, primjenjivanje sile i prisile bilo koje vrsti, koja bi ograničavala

6 Vidi T. VEREŠ, *O posljednjim stvarima Martina Heideggera*, u: *Obnovljeni život* 32 (1977), 1, str. 56.

slobodu odlučivanja pojedinaca ili grupa. Demokratski kapitalizam pušta uzda slobodi u moralnim pitanjima.<sup>7</sup>

To je prva crta s konkretnog moralnog autonomnog lica demokratskog društva, a druga je ova: Svojim vlastitim praktičnim umom on stvara budućnost obilježenu napretkom i blagostanjem bez granica. Duh autonomnog čovjeka danas je »duh eksperimentatora, koji neumorno korača tragom svojih snova« (M. Novak). To je duh vječnog Prometeja, koji zahvaćen »hibrisom napretka« krade prirodi njezine tajne, prirodne resurse, otkriva njezino blago pljačkajući njezine mogućnosti za svoj povijesni rast dosad nevidenom brzinom. Danas mora biti bolje nego jučer, a sutra bolje nego danas. Novi način proizvodnje, brzina pojavljivanja nove robe na tržištu, ulazak potrošača u njezino konzumiranje slijede gotovo brzinu misli. Čovjekov duh uz pomoć elektronike svladao je tromost i sporost tijela. U takvim prilikama futurologija se nametnula kao jedna od najnezaobilaznijih znanosti u ulozi providnosti za sutrašnjicu. Što se bolje zna budućnost, bolje se i brže, s manje pogrešaka i vrludanja ide njoj ususret. Biće današnjeg autonomnog ekonomskog čovjeka je providonosno biće, s obzirom na nj i s obzirom na cijelo čovječanstvo. To je današnji ekonomski antropološki trend o čovjeku koji se može izreći ovako: Čovjek je sebi svoja providnost.

Umeće li papa moral u te i takve današnje moralne horizonte i kako ga umeće u svojoj novoj enciklici »Veritatis Splendor«?

Na to pitanje ne želimo izravno odgovoriti nego radije iznijeti, što papa čini u svrhu približavanja kršćanskog morala tim horizontima, u koje se – što je svakom kršćaninu jasno – taj moral ne da formalno adekvatno potpuno uklopiti.

Najprije ističemo da papa te antropološke horizonte neprestano drži pred svojim očima, pa kad njima već ne može kršćanski moral primjereno osvjetliti, nastoji barem srcem biti uz ljude iz tih a-teističkih, tj. bezbožanskih horizonata, time što napušta autoritativni način izlaganja i prihvaća način običnoga, prosvijetljenoga, marnog i pomnog nastavnika, pozivajući se na velike učitelje morala, prije svih na sv. Tomu i na njegovu filozofsko-teološku školu, zvanu tomizam, koju, što je vrlo neobično za takve vrste enciklike, i izrijekom spominje (br. 43).

U takvom raspoloženju papa, vjernik nad svim vjernicima, čuvajući svoj vjernički i učiteljski identitet, kaže ono što se ne uklapa u današnja antropološka gledanja, a to je da je izvor ljudskog morala Bog, autor i početnik čovjekova bića i svih ostalih vidljivih stvorova, ne usutih u ništavilo izvan Boga bez reda i harmonije, pogotovo ne unutar vremenitog telosa, kao dioničarske zadaće svih povjesnih činitelja. Sve, naime, što se zbiva ili će

7 M. NOVAK, nav. dj., str. 100. i dalje.

se zbiti treba da se zbude »prema božanskom zakonu, vječnom, objektivnom i univerzalnom, koji Bog s nakanom ljubavi i mudrosti uređuje, upravlja i vlada cijelim vidljivim svijetom i putovima ljudske zajednice« (br. 43). Tu papa oštro zacrtava razmeđe između današnje horizontalne antropologije i kršćanskog morala. Papa to razmeđe naglašeno obilježuje i duljinom tekstova i silinom uvjerenja, jer nije samo teolog nego i pastir.

U prvih nas mah to razmeđe plaši, hvata nas bojazan da svijet i Crkva sebi na tom razmeđu autonomije i heteronomije ne okrenu leđa, da se ne razidu, da ne ode svaki na svoju stranu, svaki svojim putem, što bi bilo fatalno i za Crkvu i za svijet, jer tijesto povijesti ne bi uskislo, a kvasac bi se izvan tijesta sasušio i pokvario. Međutim, u tom tragičnom naizgled momentu zbiva se nešto neočekivano. Prema papi autonomija u heteronomiji vidi svoje pravo lice, i obratno, heteronomija u autonomiji tek se prepoznaje.

O čemu se radi?

Zakon prema kojem se čovjek u svom životu treba ravnati jest, doduše, Zakon Božji, ali taj Zakon Bog čovjeku ne nameće izvana. Bog ga ne izmišlja da bi ga čovjeku usmeno priopćio. Taj zakon nije ništa drugo nego sam čovjek, njegova narav, njegova metafizička bit. Tamo, u tim dubinama taj se zakon nalazi, te ga čovjekove dubine diktiraju. On je uklesan u »čovjekovo srce« veli papa, s Biblijom i tradicijom, tj. on je ritam njegova bića, on je disanje njegova života. Taj je zakon čovjeku imanentan kao što je sam čovjek sebi imanentan. Bog ga nije napisao i čovjeku gurnuo u ruke nego ga je skupa s čovjekom stvorio. Moralni zakon – to je čovjek. Dekalog na Sinaju nije dobio svoju obveznu moć nego samo svoje autentično tumačenje. Istina je, Bog nalaže ljubav, ali ovdje riječ »nalaže« ima mnogo dublje značenje nego kada predstavnik ljudske vlasti »nalaže« nešto svojim podanicima. Bog je, doduše, drugi nego što sam ja, ali je i Drukčiji. Istina je, Bog u svoje djelo, tj. čovjeka umeće svoju ideju o čovjeku kao što čovjek u kuću ugrađuje svoju ideju o kući. Ali Bog je istovjetan sa svojom idejom o čovjeku, dok čovjek nije to sa svojom idejom o kući. To je navelo sv. Augustina da kaže onu toliko puta citiranu, gotovo neprevodivu riječ: – »Deus est intimior intimis meis – Bog je intimnije tj. bliže meni nego što sam ja intiman, tj. bliz samome sebi«. Kako onda Bog može zapovijedati čovjeku u heteronomnom smislu, izvana, kad je tako duboko u čovjeku unutra. Stoga papa predlaže da se govoreći o temelju kršćanskog morala ne govori da je taj moral heteronoman, nego da je autonoman u smislu ovdje iznesene autonomije, tj. da je autonoman u jednom umjerenom smislu te riječi. Papina je riječ za kršćanski moral »primjerena autonomija« (br. 40). Riječ pak teologa koji žele izreći isto tj. da je izvor morala ljudska narav, tj. narav jednog kontigentnog bića koje i svoj eminencijalni bitak (esse essentiae) ima u biti Božjoj, i svoj



intencionalni bitak u misli Božjoj, i svoj aktualni bitak u svemogućnosti Božjoj, dakle, koje ima samoga sebe u dubinama Božjega bića i koje se tamo u njemu nalazi – u njemu jesmo, mičemo se i živimo, piše sv. Pavao – riječ teologa za narav kršćanskog morala glasi teonomija ili participirana teonomija (br. 41), koju i papa spominje, ili autonomija u teonomiji koju papa ne spominje. Ja bih kršćanski moral najradije nazvao imanentna nomija. Naime, kršćanski moral nije heteronoman u smislu, u kojem se to obično misli, u smislu obvezatnosti naknadno ubačene u čovjeka od nekoga izvan čovjeka. U tom svjetlu spomenuto razmeđe između autonomije koju zastupa svijet i heteronomije morala koju je papa morao naglasiti, a ona, eto, ne znači ništa drugo nego imanentnu nomiju, gubi oštrinu graničnosti i razdvajanja svijeta i svijeta, svijeta današnjeg antropološkog gledanja na čovjeka i svijeta današnjeg crkvenog teološkog gledanja na nj.

Što se pak tiče zahtjeva slobode od prisile bilo vanjske bilo nutarnje, bilo tjelesne bilo psihološke, koju čovjek u današnjem demokratskom društvu obilno uživa, papa ističe da je Božji zakon, o čijoj smo naravi upravo govorili, predan čovjeku samim čovjekom, da se sâm čovjek samim sobom obvezuje u smislu primjerene autonomije i imanentne nomije, pa prema tome da nije ničim izvana prisiljavan. K tome, dana mu je sloboda da sebe kao takvog slobodno bez ičije prisile potvrdi ili ne potvrdi, da svojim slobodnim odlučivanjem bez prisilnih činitelja ostane u svom identitetu ili iz njega iskoči. Stoga je kršćanski moral ne samo za slobodu i za svako dokidanje prisile nego i za što čišću, veću i dublju slobodu u čovjekovu ostvarivanju samoga sebe. Čovjek nije ono što jest nego ono što tek treba biti, to je omiljeni egzistencijalistički aksiom. Čovjek je sloboda, on isto može biti ono što još nije, samo onda, ukoliko je ono što još nije postignuto većom slobodom. Stoga tko prisilu, s nakanom da umanjí čovjekovu slobodu, unosi u čovjeka, taj umanjuje ostvarivanje čovjeka kao čovjeka – što je daleko od pape. On podržava slobodu u vršenju moralnoga zakona (br. 41,42).

A kako papa nastoji ucijepiti kršćanski moral u prometejski duh današnjeg čovjeka očitovan u providencijalnoj skrbi za bolju, uvijek pogodniju i uvijek olakšavajuću budućnost? On to čini tako što ističe da je čovjek obvezan u ime kršćanskog morala biti dioničar Božje providnosti, pune mudre i nježne skrbi za čovjekovu budućnost. Providnost Božja je mudrost i ljubav Božja, koja skrbi, tvrdi papa, s Biblijom (br. 43). Te i takve providnosti čovjek treba postati djelatnik po kršćanskom moralu. Komentirajući to, pripomenimo: Da bi se dobio pravi pojam o Providnosti, treba izići iz predodžbe o Bogu kao onome koji je sveznajući i svevideći pazisvemir i pazipovijest (pazikuća!) te unići u predodžbu o Bogu kao onome, koji je »okrenut prema svijetu konkretnih prigodnih zbivanja« (M. Novak), a to znači kao prema onome čiji providencijalni plan

nije statičan, nije s područja ukočene arhitektonike nego je plan jednog povijesnog, uvijek rastućeg razvoja i napretka čovječanstva, u koji su božanskom bistrinom i mudrošću ukomponirani svi razvojni stvoreni potencijali, prirodni resursi i svi čimbenici, tehnički i uljudbeni, bolje čovjekove budućnost. Ta, Božja mudrost nije zaboravila, stvarajući svoj plan providnosti, da u nj umetne ugljen i naftu pod zemljom, atomsku energiju, elektronska komuniciranja, slobodno tržište, mikroprocesore, itd., da ne nabrajam dalje. Ukoliko vi pokušate tvrditi da svega toga nema u Božjem planu providnosti, ja vas pitam, kako se onda sve to moglo naći u životu ljudi u koji ništa ne može uletjeti što nije programirano u dinamičnoj providnosti. Tu je, dakle, sve to bilo. Stoga je trebalo otkriti taj Božji plan i početi ga izvoditi. To su učinili rudari koji su se pouzdavali u Božju prisutnost i prisutnost njegova plana te sišli u mračne dubine zemlje. Isto su činili moderni »alkemičari« koji su predviđali da je utroba materije puna elektrona, protona, neutrona. To danas čine ekonomisti koji mjere »povjerenje potrošača«, »inflatornu psihologiju«, »povjerenje poslovnog svijeta«, »investicijsku klimu« (M. Novak). Misao pape o kršćanskom moralnom zakonu kao o Božjoj providnosti punoj mudrosti i ljubavi potiče da se sve to i danas čini uz pomoć Duha Svetoga, koji nam kao svjetiljka u mraku pomaže uklanjati tamu kojom je zastrta naša budućnost planirana Božjom providnošću. Ukoliko me pitate, što ta svjetiljka osvjetljuje s obzirom na budućnost u mojoj duši, reći ću ovo: Tek kada čovjek, podlažući se tako aktivnom planu providnosti, što ga čini istraživačem i gospodarom zemlje, otkrije i zagospodari snagama svemira toliko da uzmogne srušiti i uništiti sav poredak i sav red u njemu, drugim riječima kad bude u mogućnosti ubiti, »lišiti života cijeli svemir« – tek tada će početi prava povijest, pravo odvijanje plana Providnosti. Ja neću pisati teologiju budućnosti, ali sam uvjeren da je tom izjavom postavljen temelj jednoj takvoj teologiji. Samo to mogu reći da ta teologija postavljena na spomenuti temelj neće nadići 1. poglavlje knjige Postanka, u kojem čitamo: U početku stvori Bog nebo i zemlju i stavi ih u čovjekove ruke. Sve dok nebo i zemlja, dakle, ne prijeđu u čovjekove ruke, ta primopredaja stvaranja još nije privedena kraju. Prijeći će pak tek onda kada čovjek bude mogao odlučivati o sudbini neba i zemlje. Bog, naime, nije stvorio svijet ad hoc povijesti, za ovaj ili onaj čas povijesti nego za njezinu puninu koja rezultira iz svih dubina i širina svemira.

### *3. Pogada li Enciklika pravi odgovor modernoj situacijskoj etici?*

Situacijska etika je zapravo počela kad se još nije ni znalo za nju. Martin Heidegger je koncentrirao svoju filozofsku misao na bitak, na biti, na egzistirati, na egzistenciju. Za leđima pak bitka širi se prostor ništavila ot-

kud se pojavljuje bitak, a pred njegovim licem smrt otvara vrata opet u ništavilo. Pred tim metafizičkim prizorom Heidegger pada u tjeskobu. Zato biti, egzistirati za čovjeka, prema njemu, znači živjeti u tjeskobi, u tjesku između dva ništavila, ništavila »iz« i ništavila »u«. I Buda se našao pred ništavilom, ali on iz njega siše blaženstvo, dok Heidegger na njegovim obalama pije vječni pehar tjeskobe. Je li razlika među njima u tome što Buda pred ništavilom stoji kao asketa, a Heidegger kao filozof racionalističkog tipa, može se odgonetavati. Važnije je upozoriti da se s Heideggerovim isticanjem bitka na razini biti mijenja definicija čovjeka. Čovjek više nije nešto nego tjeskobno zbivanje, koje ga otkriva njemu samome, u kome njegov bitak dolazi do prozirnosti. Njegova povijest više nije povijest nečega, što u sebi nosi onu istu bit koju nose i ostala bića njemu slična, nego je to povijest točno određenog bitka, individualnog i konkretnog, jer je bitak uvijek takav, konkretan i individualan, različit od svakog drugog bitka. Time je čovjek odriješen od svoje matične zemlje, na kojoj je utemeljen, od svoje metafizičke biti, i otisnut u more konkretnosti i individualnih zbivanja, vlastitih samo njemu. Kao što je on po svom bitku samo on i nitko drugi, tako je i on po tom istom svom bitku metar za svoje zbivanje, metar po kojemu se zbiva samo on i nitko drugi. Njegovo se zbivanje ne može staviti pod opće pravilo. Time se sva čovjekova moralnost svodi na subjektivnost. Subjektivnost u raznim situacijama odmjerava i određuje, donekle slobodno stvara, svoju moralnost.

Je li Heidegger govoreći o etici došao baš do tako zašiljenih zaključaka, to nas ovdje ne zanima. Glavno je da se ti zaključci s pravom mogu razabrati, ukoliko se bit čovjeka deložira iz njegove biti i useli u bitak kao što je to učinio Heidegger.

Naime, takve su zaključke istaknuli teolozi moralisti. Samo godinu dana poslije glavnog Heideggerova djela »*Sein und Zeit*« – »Bitak i vrijeme«, protestantski teolog E. Griesebach govori o situacijskoj etici (*Situationethik*).<sup>8</sup> Određeni broj katoličkih moralista poslije drugog svjetskog rata, a to je vrijeme kada se bio rascvao i razlistao egzistencijalizam, pokušava opravdati situacijsku etiku s raznih vidika. Jedan od njih razmišlja ovako: Situacija u kojoj se nađem je Božji poziv da djelujem, i to da dobro djelujem, da djelujem čestito i moralno. Međutim, moja situacija u kojoj se nalazim je sasvim određena, konkretna, individualna i kao takvu ne mogu je izreći općim pojmovima, pa je dosljedno ne mogu podvesti pod opće pravilo prema kojemu bih u toj situaciji djelovao, moralno dobro ili zlo. Stoga se moj čin neće moći prosuditi općim apstraktnim moralnim zakonima, nego tek spoznavanjem bilo njegove suglasnosti, bilo njegova odudaranja od konkretne cjelovite realnosti, na koju se odnosi, pri čemu

8 G. ANGELINI, *Situazione* (etika della), u: *Dizionario enciclopedico di teologie morali*, Ed. Paoline 1973, str. 950.

osobna, konkretna savjest ima konstitutivnu moralnu ulogu.<sup>9</sup> Da smo time prilično uvedeni u subjektivnost, nije teško razabrati. Papa takova i slična razmišljanja odbija. Ne čini to onako općenito nego s obrazloženjima. Tako npr. kaže: »Rascjep što ga neki postavljaju između slobode pojedinaca i naravi koja je svima zajednička, kako proizlazi iz nekih filozofskih teorija s velikim odjekom u suvremenoj kulturi, zamračuje opažanje univerzalnosti moralnog zakona od strane razuma. Ali, budući da taj zakon izražava dostojanstvo ljudske osobe i polaže osnovu njezinih temeljnih prava i dužnosti, naravni je zakon univerzalan u svojim propisima i njegova se moć proteže na sve ljude. Ta univerzalnost ne zanemaruje pojedinačna ljudska bića, niti se suprotstavlja jedinstvenosti i neponovljivosti svake osobe: naprotiv, ona obuhvaća u korijenu svako od njezinih slobodnih djela koje treba da potvrde univerzalnost istinskog dobra« (br. 51).

Papinu tezu da se naravni zakon proteže na sve čovjekove čine i na sve pojedince treba malo metafizički osvijetliti, da se pokaže kako sljedbenici situacijskog morala napustivši utrti put staze klasične moralke kreću u bespuće. Oni, naime, napuštaju najvećma tradicionalni pojam »ljudske naravi«. To znači: oni napuštaju pojam naravi kao takve, koji je apstraktan i žele se rukovoditi pojmom »egzistentne naravi«, koja je konkretna, pojedinačna, neponovljiva. Apstraktnoj pak naravi dopuštaju da bude temelj moralnosti samo u vrlo uskom opsegu, tj. da bude temelj formulaciji samo malog broja moralnih načela, onih najuniverzalnijih, kao npr.: Treba činiti dobro a izbjegavati zlo. Sva ostala moralna načela dobivaju se na temelju egzistentne a ne apstraktne ljudske naravi,<sup>10</sup> a ta je narav u svakom čovjeku prisutna na njegov individualan način i izložena promjenjivosti prolazeći kroz različite životne situacije.<sup>11</sup>

Ja im ovdje odgovaram sa stajališta svojih teza, koje zastupam u nedavno izašlom članku u *Vjesniku HAZU*.<sup>12</sup>

Prva moja postavka u odnosu prema njihovom učenju ugodno će ih iznenaditi i takva je da im može zaplijeniti simpatiju, dakako, samo za kraće razdoblje.

Oni kažu da se u najvećem broju moralnih načela radi o egzistentnoj naravi, a ne o apstraktnoj naravi. Meni se, pak, čini da se sva moralna načela, pa i ona najopćenitija odnose na egzistentnu, a ne na apstraktnu narav. Sva su, naime, moralna načela egzistentni a ne signifikativni sudovi (u smislu moga citiranog članka a ne u smislu upotrebe u logici). Subjekt im je egzistentan čovjek a ne apstraktan čovjek, ne čovjek kao takav (homo ut sic). Nije čovjek kao takav, apstraktan čovjek, dužan činiti dobro a

9 Vidi E. SCHILLEBEECKX, *La discussione circa l'etica della situazione*, Roma, 1967.

10 Sacra Congregatio S. Officii, De »*Ethica situationis*«, AAS, vol. 48, n. 1, str. 144-145.

11 Isto.

12 Vidi *Vjesnik HAZU*, (2) 1993, 1-3, str. 57-74.

izbjegavati zlo, nego je to dužan egzistentan čovjek, konkretan čovjek, onaj koji jest (u smislu egzistencijalnom) čovjek. Nije pojam o čovjeku dužan činiti dobro a izbjegavati zlo, nego je to dužan onaj, i to svaki onaj, dakle, univerzalno ili općenito, u kojemu je ostvaren sadržaj pojma čovjek.

Zašto je, pak, egzistentan subjekt ljudske naravi obavezan činiti dobro i izbjegavati zlo, recimo sada prošireno: obdržavati Dekalog? On je na to obavezan ne u ime neke apstraktne ljudske naravi (apstrakcija nije obvezujuća moć), nego u ime svoje egzistentne ljudske naravi brojčano različite od svih drugih ljudskih naravi, i to, obavezan je u ime nje sve dok je ona u njemu prisutna, dakle, sve dok on jest (u smislu egzistencijalnom) čovjek. U pitanju, naime, moralnog načela riječ je tipično o takozvanim sintetičkim sudovima a priori, a ti su obdareni nužnošću, što će reći da su istiniti, ili valjani uvijek i posvud (*semper et ubique*). Čovjek se u svim situacijama mora ponašati kao čovjek. To je to! Držim da to moraju potpisati i situacijalisti. Čovjek ne smije pogaziti ono što jest, svoj bitni identitet.

Druga je moja postavka: Jedna se kontigentna narav ne ostvaruje ovakva kakva je dana u apstraktnom pojmu nego uvijek u jednom od mogućih modela u kojima se može ostvariti. Potkrijepimo to primjerima iz matematike. Trokut se ne može ostvariti kao takav nego se nužno ostvaruje u modelu istokračnog ili jednakostraničnog ili raznostraničnog trokuta. Isto tako i broj u modelu parnog ili neparnog broja. Pa i čovjek se ostvaruje u modelu muškarca ili žene. Na pitanje, kako se ti ostvareni modeli moraju ponašati, treba odgovoriti: prema zahtjevima modela. Tako parni broj mora biti djeljiv sa dva, jednakostranični trokut mora imati sva tri kuta jednaka, a muškarac se mora ponašati kao muž a ne kao žena, ali i obratno. Međutim, nijedan od tih modela svojim ponašanjem, koje iziskuje model, ne protuslovi onome pojmovnom sadržaju koji je u tom modelu ostvaren, nego ga savršeno čuva: parni broj svojom djeljivošću sa dva ne dokida da bude broj, jer kad bi to dokinuo, dokinuo bi biti djeljiv sa dva. Slično je s ostalim primjerima. Tako npr. pravokutni istokračni trokut vlada se tako da je zbroj kvadrata na njegovim katetama jednak kvadratu na hipotenuzi. No, time ne prestaje biti obavezan da bude trokut. Čim bi poništio sebe kao trokut, poništio bi sebe i ukoliko je istokračan i pravokutan. Vidite, ona apstraktna narav može se ostvariti ovako ili onako, ali onaj koji se po njoj ostvari bio ovakav ili onakav, mora svojim vladanjem i ponašanjem čuvati identitet svoje naravi bez obzira na to u kakvoj »ovakvosti« ili »onakvosti« je ta narav ostvarena, inače će pogaziti u sebi ono što jest, a time će uništiti i ono kakav jest. Nemojte reći da čovjek nije matematika kao što se pretpostavlja u ovom tumačenju, jer je nužnost sintetičkih sudova a priori, a o njima je ovdje riječ, interdisciplinarna ptica, a to znači da je nitko nema prava ubiti na svom terenu kao tobož nepoželjnu strankinju.

S ovim bih mogao završiti svoje razmišljanje u prilog papi i reći: s ovim je iščupan korijen situacijske etike, koja misli da ostvarena narav ne može biti temelj potrebnih nepromjenjivih moralnih zakona, da u ovaj čas ne slušam na obadva uha njezine krikove i prizive na čovjekovu individualnost koja ga čini različitim od svih ostalih ljudi i ovlašćuje da se kreće po svojim individualnim moralnim putovima različitim od drugih i nesvodivim na zajedničke putove, na zajedničke norme, na opće zakone obvezne za sve, pa ni za naravni zakon.

Vjerujem, kao što sam već kazao, da su se situacijalisti obradovali mojoj prvoj postavci prema kojoj su sve moralne zapovijedi egzistentni a ne signifikativni (apstraktni) sudovi. Međutim, i individualnost je jedan od modela u kojem se narav ostvaruje, pa bez obzira na to što je individualnost, je li materia quantitate signata, tj. neka značajna mrvica ili neizrecivo bogatstvo (ineffabile) za što se K. Rahner hvata u svojoj egzistencijalno-formalnoj etici,<sup>13</sup> subjekt ostvarene naravi u modelu ove a ne one individualnosti nosi sobom dug da kroz model svoje individualnosti sveto-hranište svoje naravi ne oskrvne. A što ukoliko treba prijeći preko svih različitih filozofskih mišljenja o individualnosti i reći da je individualnost zapravo egzistencija? Tada pogotovo otpada svaki krik za individualnošću kao izvorom nekog moralnog sebstva. Koliko smo sebi slični, koliko različiti, ide li sličnost među nama do savršene sličnosti tako da smo si u svemu na dlaku isti, za individualnost su ta pitanja nevažna. Za nju je važno imamo li zajedničku (brojčano istu) egzistenciju ili ne. Ukoliko je imamo, jedan smo individuum, ukoliko je nemamo, dva smo individua, pa bili ne znam kako isto. Zato je u Trojstvu Otac, Sin i Duh Sveti jedan individuum (individua Trinitas!), jer je u njima jedna brojčana egzistencija, jedan zajednički apsolutni bitak. Dakako, da to mišljenje o individualnosti kao brojčano različitoj situaciji, koja subjekt ostavlja bez mogućnosti priziva na različitosti savršenosti, specifičnih svakom individuumu, treba filozofski dokazati, ali to ovdje prelazi okvire naših razmišljanja. Ovdje se zadovoljavamo nekom filozofskom intuicijom, koju treba ponnije iskategorizirati.

### *Zaključak*

Uvodno smo enciklici »Sjaj istine« stavili tri pitanja: 1. motivira li nauk o moralu, koji predlaže, općenito prihvaćenim motivima, 2. umeće li svoje izlaganje temelja morala u današnje misaone antropološke horizonte, i 3. pogađa li pravi odgovor situacijskoj etici. Na osnovi našeg razmišljanja na sva ta tri pitanja dobili smo pozitivan odgovor tako što smo osnovne tek-

13 G. ANGELINI, nav. dj., str. 951.

stove enciklike ili njezine osnovne tvrdnje razmotrili u svjetlu temeljnih filozofsko-teoloških postavki, obazirući se pri tome na misaone trendove u današnjem svijetu, u težnji da kršćanski nauk što više približimo današnjem čovjeku. No, tim prilagođavanjem nismo učinili ništa s obzirom na one u svijetu koji smatraju da se danas takvom kršćanskom prilagod-  
bom, tj. osvrtnjem na misaone trendove u svijetu, »intelektualce samo obmanjuje obratom k boljemu«. <sup>14</sup> Današnji su, naime, intelektualci tako uvjereni u svoje etične stavove da bi se Crkva njima prilagodila tek onda kada bi te stavove usvojila i učinila svojim. Svaka druga prilagodba za njih je kratkih rukava.

## *FREEDOM, ANTHROPOLOGICAL VIEWS, SITUATIONALISM IN CHRISTIAN ETHICS*

*Rudolf Brajičić*

### *Summary*

*In the Encyclic »Veritatis Splendor« three issues are raised: 1. Do the moral learnings suggested by the Encyclic correspond to the generally acknowledged principles; 2. Does the elaboration of the moral basic fit into the rational anthropological horizons of today; 3. Does the Encyclic provide the right answers to situational ethics? The author answers all three questions in the affirmative. He has reached these conclusions by considering the basic texts of the Encyclic in the light of fundamental philosophic-theologic assertions with respect to the present situation in the world.*

14 K-H. DESCHNER, *Moralno-teološki detalji ili »ta skliska materija«*. Preveo Bruno BOBAN, u: Treći program hrv. radija, 39 (1993), 180.

