

SAVJEST U MORALNOJ TEOLOGIJI

Dr. Marijan VALKOVIC

Danas su riječ i pojam »savjest« u ustima sviiju. Ona je sastavni dio današnjeg mentaliteta i suvremene antropologije. Na nju se pozivaju i učeni i neuki, i vjernici i nevjernici. A ipak malo ima pojmova koji su tako nejasni i neodređeni. Katkad se dobiva dojam da vlada prava »babilonska zbrka« s obzirom na ovaj pojam. Čitava ljestvica različitih pojava često dolazi pod ovim nazivom: nutrina, osobno mišljenje, spoznaja, razmišljanje, moralni osjećaj, odgovornost, svijest, ćudoredna norma, središte osobe, dobra i zla savjest, osjećaj krivnje, vjerski osjećaj itd¹. Možda se tomu i ne treba čuditi, jer je fenomen savjesti tako dubok i tako svestran da se ne da uokviriti jednom pojmovnom shemom. Osim toga, savjest ima svoju povijest te je stoga i naše znanje o njoj u trajnom razvoju. U stanovitom smislu možemo s Teilhard de Chardinom govoriti o »usponu« psihološke svijesti i moralne savjesti tijekom povijesti (»montée de la conscience«, »conscientisation«). Stoga je povijesna perspektiva veoma važna i veoma korisna da bismo uočili razne komponente današnjeg mišljenja i učenja o savjesti.

IZVORISTA

Kršćanska teologija nije počela »ex novo« kad se je postepeno dala na sistematsko obrađivanje fenomena savjesti. Pred njom su se već našli razni elementi koje je ona nastojala produbiti i povezati, tražeći pri tom bitne naglaske i razvijajući ih u evandeoskoj perspektivi. U razvoju teološkog naučavanja o savjesti valja imati na pameti slijedeće komponente:

1. Savjest kod primitivnih naroda i u starim kulturama

Na razvoj teologije ne može a da ne utječe onaj opći ćudoredni supstrat koji nalazimo kod tzv. primitivnih naroda i u starim kulturama. To vrijedi također i glede savjesti. U svim kulturama postoje ćudoredni kriteriji glede dobra i zla. Ipak točan i određen pojam savjesti

1) J. STELZENBERGER, »Gewissen«, u *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (izd. DTV) II, str. 150.

nema nijedna stara kultura, ni egipatska, ni asirska, ni babilonska, ni grčka, ni rimska, a nemaju ga ni tzv. primitivni narodi. Oni su uvjereni da je nagrada određena za one koji čine dobro a kazna za zločince, ali to izražavaju slikovitim izrazima i tumače na različite načine. Vrlo se rano počinje i kod primitivnih naroda i u starim kulturama izraz »srce« upotrebljavati za ono što mi nazivamo savješću. Tako već u starom Egiptu². U moralnom vrednovanju primitivnih naroda imamo neke oznake značajne za primitivni mentalitet i, velikim dijelom, za stare kulture, a također i za nerazvijene oblike ćudoređa u naše vrijeme. To su prije svega:

a) *Spontanost*. Postoji frapantna sličnost između moralnosti djece i moralnosti primitivnih naroda, čak i onih sa starim kulturama. Refleksija o moralnom djelovanju još nije razvijena.

b) *Objektivnost*. To je još značajnija oznaka. Primitivni narodi nemaju razvijen osjećaj za individualno-subjektivnu stranu. Ćudoređe je u biti određeno izvanjskim često čak materijalnim kriterijima. Danas bismo rekli da je ono objektivističko i heteronomno. To potvrđuju etnolozi glede primitivnih naroda³, a kognitivno-razvojna škola u psihologiji (Piaget, Kohlberg) veoma to ističe kao oznaku dječje odnosno nedovoljno razvijene moralnosti⁴. U tom smislu neki postavljaju usporedbu između dječje moralnosti i one kod primitivnih naroda: »U stanovitom smislu, evolucija savjesti kod pojedinaca i nekih skupina je reprodukcija u minijaturi evolucije savjesti kroz povijest«⁵. Usporedba se vjerojatno ne smije previše forsirati, ali ipak je korisna da se uoče neke sličnosti.

c) *Skupni, kolektivni značaj ćudoređa*. Primitivni čovjek nalazi u skupini svoj pravi ja, budući da mu osobnost još nije dovoljno razvijena. Ne moraju se prihvatiti svi zaključci koje je »francuska sociološka škola« (Durkheim, Lévy-Bruhl)⁶ iz toga izvela, ali se ne mogu ni poricati neke činjenice u tom smislu, kojih tragove nalazimo i u starozavjetnom mentalitetu⁷.

d) *Magijsko-ritualno ozračje*. Moralna problematika, budući da je previše objektivizirana, lako poprima magijske elemente.

2. Antika (grčko-rimski prinos)

Riječ »syneidesis« (i glagol »syneidénai« dolazi u grčkoj kulturi samo sporadično i ima različito značenje kao zapaziti, shvatiti, znati, biti

2) J. STELZENBERGER, n. dj., str. 150—151.

3) R. MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954, str. 77.

4) J. PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1931; L. KOHLBERG, *Development of Moral Character and Moral Ideology*, u *Review of Child Development Research*, vol. 1, M. D. Hoffman — L. W. HOFFMAN (izd.), New York 1964, str. 383—482; ISTI, *Education for Justice: A Modern Statement of the Platonic View*, u *Moral Education. Five Lectures* (Gustafson, Peters, Kohlberg, Bettelheim, Keniston), Cambridge (mass.) 1973, str. 56—83. ISTI, *Stages of Moral Development as a Basis for moral Education*, u *Beck-Crittendon-Sullivan, Moral Education. Interdisciplinary Approaches* New York 1971, str. 23—92.

6) L. LEVI-BRIL, *Primitivni mentalitet*, Zagreb 1954.

7) H. WHEELER ROBINSON, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964. (prečiskana su dva ranija članka od istog autora: *The Hebrew Conception of Corporate Personality i The Group and the Individual in Israel*).

svjestan itd. Prvi trag riječi »syneídesis« u moralnom smislu kao »savjest« nalazimo kod Demokrita (460—370 pr. Kr.), a zatim će riječi u stoičku etiku, ali i tu više kao pojam negoli kao sama riječ, jer isti pojam često je izražen različitim riječima. Riječi aidós, noús, nómos i phósbos često znače isto što i savjest, a kod stoika posebice izrazi kao lógos, physis, katóρθoma, sophós, aísthesis itd⁸. Latinski izraz »conscientia« dolazi od Cicerona kao vjeran prijevod grčke riječi »syneídesis« (i naš izraz »savjest« je vjeran prijevod grčkog izvornika). Mnoge varijante latinskog jezika imaju istu vrijednost: mens, pietas, gravitas, virtus, honos, pudor, probitas, timor, cognitio, doctrina itd.

U grčkoj kulturi se događa proces koji će biti od presudnog i epohalnog značenja za čitav budući razvoj ljudske misli. Nad ulazom u delfijski hram stajao je natpis »Upoznaj samoga sebe«, i on kao da sažima smjer tog procesa: ljudska svijest od spontane postaje refleksna. Tu je epohalan lik Sokratov koji traga za tajanstvenim unutrašnjim božanstvom (»daímon«). Stoička će filozofija nastaviti. Unatoč stanovitom panteizmu i kozmologizmu, stoici će veoma doprinijeti »osvješćivanju« čovjeka, osobito ističući razum po kojemu čovjek živi u skladu s prirodom. Unatoč racionalnom objektivizmu, stoicizam je dao prvu psihologiju i filozofiju savjesti. U tom smislu često se citiraju Cicero, Senekini i Ovidijevi tekstovi o savjesti i »bogu u nama«⁹.

3. Savjest u Bibliji

Izraz »syneídesis« nalazimo u Starom zavjetu samo jedanput (*Mudr* 17,11; još dolazi u prijevodu Septuaginte *Prop* 10,20), ali tu se već osjeća utjecaj helenističke kulture, budući da je Knjiga Mudrosti kao najmlađa knjiga Starog zavjeta nastala vjerojatno početkom 1. stoljeća pr. Kr. Ali ekvivalentno značenje često imaju mnogi drugi izrazi kao razboritost, mudrost, osobito riječi »srce« (hebr. »leb«, grčki »kardía«). Važno je pri tom imati u vidu da je starozavjetni moral prvenstveno religiozno-objektivni moral, tj. moralno se djelovanje prvenstveno promatra kroz ideju saveza s Bogom. Izraelcu je tuđa psihološko-individualistička refleksija o moralnom djelovanju. Tako kad je riječ o »srcu« odnosno o onom što bi moglo doći pod pojam savjesti, naglasak je na gledanju iz Božje perspektive. To se osobito očituje kad je riječ o Božjem »oku« koje sve vidi. Ističe se Božje sveznanje koje prodire do najskrovitijih kutaka srca (1 *Kr* 16,7; *Pnz* 3,55; osobito lijepo *Ps* 139). Iz ove se perspektive također gleda na ono što nazivamo grižnjom ili zlom savjesti (*Post* 3,8 sl.; 1 *Sam* 24,6; *Ps* 51,5). Uz to kad je riječ o »novom srcu«, nije toliko u prvom planu individualistička vizija o odjeku Božje riječi u pojedincu koliko novost života u novoj i zajedničarskoj etapi povijesti spasenja. Drugim riječima, u Starom zavjetu ono što bismo nazvali savjest promatra se prvenstveno iz Božje perspektive, tj. na vjersko-objektivnoj pozadini povijesti spasenja.

8) STELZENBERGER, n. dj. 150—152; ISTI, *Moraltheologie* 2, Paderborn 1965, str. 96—97.

9) Ciceron: »Vir bonus meminerit deum se adhibere testem, id est, ut arbitror, mentem suam« (*De officiis*, 3,44); Seneka: »Prope est a te deus; tecum est, intus est... Sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos« (*Epist.* 41, 2).

Malo pomalo u Starom zavjetu vrši se pounutrašnjenje moralnog djelovanja i pomak prema većem isticanju subjektivnog elementa. Taj proces nekako je označen u onom postupnom prijelazu od izvanjskih i vidljivih teofanija preko angelofanija do onih unutrašnjih objava, kadkad u snu. Proces pounutrašnjenja veoma će pospješiti starozavjetni proroci, ali on će doseći svoj vrhunac u Novom zavjetu. Novozavjetna etika je bitno etika unutrašnjih stavova i dubinskih opredjeljenja koji se događaju u »srcu«.

Evandjelja nemaju izraz »syneidesis« (kod *Iv* 8,9 nalazi se samo u kasnijem kodeksu), a u ostalim dijelovima Novog zavjeta dolazi 31 put, od toga najviše kod Pavla (20 puta imenica »syneidesis« i 1 put glagol »syneidenai«). No u Novom zavjetu »savjest« je uključno prisutna u svim temeljnim moralnim izvodima.

»Sam Govor na gori zahtijeva unutrašnju odluku koja nadilazi običnu vjernost određenim zapovijedima: siromaštvo po duhu; čistoću srca, jer baš u njemu se rađaju grijeh i svaka privezanost uz zemaljske stvari; oko jednostavno i bistro koje iznutra rasvjetljuje čitavo ponašanje (*Mt* 5,3.8.28; 6,19—23) . . . Ne moraju biti u redu samo radnje, do kojih je bilo stalo farizejima, nego i najdublje sjedište nove pravednosti, srce . . .«¹⁰.

No pravi novator novozavjetnog učenja o savjesti je Pavao, promatramo li izričite i refleksne tekstove o savjesti. Kod njega je učenje o savjesti usko spojeno s onim o novom životu u Kristu, o »novom stvo-renju« (*2 Kor* 5,17). To učenje mogli bismo ovako sažeti:

a) Savjest je ne samo glas koji hvali ili kudi nakon počinjena djela (»conscientia consequens«) — to je poznato i poganima — nego je ujedno i norma prema kojoj valja da se ravna moralno djelovanje (*Rim* 2,15). Ovaj prijelaz od općenito poznate »conscientia consequens« prema »conscientia antecedens« (savjest kao norma) je velik napredak u daljnjem razvoju nauke o savjesti.

b) Savjest se poima u religioznom smislu kao odjek Božje riječi u nama i ujedno u užem moralnom smislu, tj. funkcionalno i aktualno.

c) Pastoralni problem kršćanske zajednice u Korintu glede mesa žrtvovanog idolima (*1 Kor* 8 i 10) bit će Pavlu povodom da potanje obradi svoje učenje o savjesti. Tu on jasno ističe apsolutan primat savjesti u moralnom djelovanju. Čak i krivo formirana savjest (*conscientia erronea*) je norma djelovanja. Ta je točka presudna za čitav budući razvoj.

d) Po Pavlu samo je sigurna savjest ćudoredno ispravna norma moralnog djelovanja: »Blago onomu koji ne osuđuje samoga sebe u onom za što se odlučuje! Ali koji unatoč svojim sumnjama (»diakrimenos«) jede, sam sebe osuđuje, jer ne postupa po ćvrstom uvjerenju (»ek pisteos«). A sve što se ne čini po ćvrstom uvjerenju grijeh je« (*Rim* 14, 22—23).

10) A. VALSECCHI, »Coscienza«, u *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Ediz. Paoline, 1973, str. 150; usp. MOLINARO-VALSECCHI *La coscienza*, Bologna 1971, str. 14—27.

e) Pavao daje već i tipologiju savjesti: »čista« (dobra, 1 *Tim* 1,5; 1,19; 3,9; 2 *Tim* 1,3), »slaba« (1 *Kor* 8,9.12), »okaljana« (1 *Tim* 4,2), »ožigosana« (»cauteriata«, 1 *Tim* 4,2).

f) Veoma je važno da je po Pavlu pozivanje na savjest povezano s kršćanskom ljubavlju. Pozivanje na savjest ne smije nikada biti povodom da kršimo ljubav, jer je ona vrhovna moralna norma: »Pazite da vaše služenje slobodom slučajno ne postane slabima povod pada... Tako, dok grijehite protiv braće i ranjavate njihovu slabu savjest, grijehite protiv Krista. Zato, ako će jelo navesti na grijeh moga brata, doista neću više nikad jesti mesa, da svoga brata ne navedem na grijeh« (1 *Kor* 8,9.12.13). Ova se Pavlova smjernica veoma često previdi u raznim pozivanjima na savjest.

Ostali novozavjetni tekstovi ističu savjest kao mjesto čovjekova susreta i odnosa s Bogom (1 *Pet* 2,19), kao središte pravog kulta i vjersko-moralnog stava (1 *Pet* 3,21; *Heb* 9,9; 9,14; 10,22; 13,18; 2 *Tim* 1,3). Također označena je savjest kao »dobra« ili »zla«¹¹.

4. Patrističko razdoblje

U patrističko vrijeme Oci ističu i dalje razvijaju baštinjeno učenje o savjesti. I kod njih vlada šarenilo riječi i pojmova, jer još nema teoretske izoštrenosti i precizacije. Oni u vrlo općenitim linijama opisuju i iznose o »savjesti« slijedeće: grižnju savjesti, radost kao posljedicu čiste savjesti, obvezatnost suda savjesti, savjest kao unutrašnju moć čovjekovu. Ona pomaže u odolijevanju požudama, ona je središte i izvorište naravnog zakona, savjest i nakon izvornog grijeha čuva svoju normativnu moć, ona može biti čista, dobra, slaba, okaljana, po njoj je Bog prisutan u duši, ona je najskrovitije mjesto u čovjeku i poznato jedino Bogu, ona je moralno mjerilo duše itd.¹².

Nakon ovog fenomenološkog opisa koji bismo mogli potkrijepiti bezbrojnim citatima, možemo iznijeti ova zapažanja:

a) Kod Otaca se nastavlja i produbljuje pounutrašnjenje i poosobljenje savjesti. Savjest se poistovjećuje s osobom.

b) Savjest se ipak ponajviše prikazuje kao Božji glas. Augustin je onaj koji će najviše isticati vjersku i kršćansku dimenziju savjesti — *conscientia coram Deo*. Štoviše, on vidi savjest u izrazito kristološkom i ekleziološkom svjetlu.

c) Važno je za razvoj savjesti da Oci govore o funkcionalnoj i aktualnoj savjesti, tj. ne samo o savjesti kao trajnoj sposobnosti nego i kao aktualnom djelovanju u sklopu mnogih čimbenika (znanje, volja, temperament itd.).

Općenito uzevši, prilično se razlikuje naglašavanje savjesti kod istočnih i zapadnih Otaca. Dok istočni Oci ostaju vjerni biblijskoj tradiciji, povezujući savjest s pojmovima kao što su duh (»Pneuma«) i vjera

11) Chr. MAURER, »Synoida, Synesis«, u Kittel, ThWNT VII, 897—918; C. SPICQ, »Gewissen, u J. B. Bauer, *Bibeltheologisches Wörterbuch* 12, 509—513; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* 2, München 1962, str. 23—238.

12) Ph. DELHAYE, *La Conscience morale du Chrétien*, Tournai 1964, str. 51—80.

(»Pistis«), dotle zapadni Oci više naginju tome da savjest prvenstveno promatraju u moralnom pogledu¹³.

RAZVOJ SISTEMATSKOG UČENJA O SAVJESTI

Srednji vijek, osobito onaj »monastički« od 7. do 11.—12. stoljeća, još je uvijek pod jakim biblijskim i patrističkim utjecajima. Tako i u poimanju savjesti nastavljaju se utjecaji Svetog pisma i crkvenih Ota- ca. Ipak zapaža se preveliki objektivizam i veoma naglašeno isticanje zakona. Ponekad, kao u tzv. »pokorničkim knjigama« što su se širile u 8, 9. i 10. stoljeću, taj objektivizam katkad prelazi skoro u moralni materijalizam. Ipak teološka tradicija o savjesti je živa, osobito u monaškim krugovima, koji u savjesti vide prvenstveno glas Božji, forum u kojem se očituje Božji zakon i Božja volja. Monasi osobito ističu mističku stranu savjesti, tj. savjest treba da služi kreposnom i pobožnom životu. Potkraj ovog razdoblja i na početku skolastike u 12. stoljeću nastaju i prvi posebni spisi o savjesti: dva spisa koja su dolazila pod imenom sv. Bernarda, zatim spis Petra Cellensisa »De conscientia«. Uz asketsko značenje savjesti, koje će se kroz »devotio moderna« nastavljati do 14. i 15. stoljeća (Ekhart, Tauler, Toma Kempenac), monaški krugovi ističu prvenstveno objektivnost moralnog zakona. Ta objektivnost je toliko naglašena da će sv. Bernard pisati monasima u Chartresu kako je, na kraju krajeva, grešna i ona savjest koja je nesavladivo u zabludi ili — kako bi se kasnijom terminologijom reklo — »conscientia invincibiliter erronea«. Da savjest bude u redu i posve čista, mora odgovarati objektivnoj istini, jer samo kroz nju nam se očituje Božja volja.

Ovaj srednjovjekovni mistički i objektivistički pojam savjesti doći će u tešku krizu u 12. stoljeću. Izazivač tog sukoba je predstavljen u liku Petra Abelarda, tog nemirnog i u stanovitom smislu modernog duha, koji predskazuje novu kulturnu epohu i moderni subjektivizam. Poznato je kako ga je uzeo na nišan sv. Bernard, koji je čak marljivo skupljao teze iz Abelardovih djela koje je ovaj morao opozvati na sinodi u Sensu (Concilium Senonense 1140/1141.). Sukobila su se dva mentaliteta: dok je Bernard predstavnik tradicionalnog vjersko-mističkog poimanja savjesti, dotle je Abelard na subjektivnoj i psihološkoj razini. Problem je zaoštren u ključnom pitanju: što je s moralnom vrijednošću čina koji je možda objektivno neispravan, ali je učinjen u neznanju? Abelard će isticati subjektivnu stranu. Da bi se moglo govoriti o grijehu u pravom smislu riječi — veli on — potrebni su »intentio« i »consensus«. Stoga on oslobađa krivnje djecu, čak i one koji su možda u neznanju osudili Krista, što će biti jedna od optužbi na sinodi u Sensu¹⁴.

Visoka skolastika sistematski će produbiti učenje o savjesti. Teološke sume i drugi sistematski radovi tog vremena još nemaju poseb-

13) J. STELZENBERGER, »Gewissen« . . . str. 154; ISTI, *Moraltheologie* 2, str. 99; MOLINARO-VALSECCHI, *La coscienza*, str. 29—35.

14) A. VALSECCHI, »Coscienza«, u *Dizionario* . . . str. 154—156; P. ABELARD, *Povijest nevolja. Etika. Pisma Abelarda i Heloize*, Zagreb 1970; K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*. Zum Begriff des Gewissens in der neuen katholischen Moraltheologie, Wien 1975, str. 39—42.

nog traktata o savjesti, kako će se on razviti u potridentinskim priručnicima moralne teologije. Ali visoka skolastika na više mjesta sistematizira učenje o savjesti. U refleksiji i sistematici dobiva se na preciznosti, ali učenje o savjesti nekako se iz središta pomiče prema periferiji. Skolastici naime prave razliku između »sintereze« (»sindereze«) i »savjesti« u strogom smislu riječi. Sintereza — izraz nastao vjerojatno na temelju krivog čitanja riječi »synēdesis« u Jeronimovu komentaru proroka Ezekijela — je ona osnovna i najopćenitija moralna moć u čovjeku koja je prisutna u svakog čovjeka, ma koliko on bio pokvaren. Već Jeronim naziva sinterezu »iskrom savjesti« (»scintilla conscientiae«)¹⁵, a srednjovjekovni mističari i duhovni pisci vrlo će rado govoriti o toj »iskri duše«. Savjest (»conscientia«), međutim, je primjena sintereze u pojedinom konkretnom slučaju. Tako između sintereze i savjesti i nadalje postoji uska veza, ali težište se polaže na aktualnu savjest. Ona kao da nije ono izvorno i središnje u čovjeku. Pri tom djelovanje savjesti ujedno se tumači kao neka vrsta silogizma, u kojem bi sud savjesti bio zaključak a sintereza i moralna znanost premise.

Ovako određivši — i suzivši — pojam savjesti skolastički su se autori nadalje razilazili u pitanju da li je savjest bitno umna ili voljna pojava, koliko je habitus, potentia ili actus. Po sv. Tomi fenomen savjesti je bitno umne, razumske naravi: ona je sud praktičnog uma, ona je »actus«, dok je sintereza »habitus«¹⁶.

Franjevačka škola isticala je voljno-emotivni značaj sintereze i savjesti. Po Bonaventuri »sintereza kad potiče na dobro je na strani osjećaja; ... jer sintereza određuje moć volje koja treba da usmjerava prema čudorednom dobru«¹⁷.

Veoma je važno istaknuti da u srednjovjekovnim teološkim školama prevladava stanovit moralni objektivizam. Sva normativnost moralnog djelovanja konačno proizlazi sa strane objektivnog zakona. Savjest dobiva svoju obvezatnu snagu od zakona (Božjeg, naravnog i ljudskog), ona je tek izuzetno — sv. Toma će reći »per accidens«¹⁸ — norma moralnog djelovanja, kao u slučaju krivo formirane savjesti. »Prva moralnost

15) Tumačeći Ezekijelovu viziju o četiri ljudska bića s četiri lica i četiri krila (Ez 1,5 sl.), Jeronim se povodi za Origenom i primjenjuje Platonovu podjelu duše u tri djela (logikón, thymikón i epithymetikón) te dodaje: »Quartamque ponunt quare super haec et extra tria est, quam Graeci vocant synderesis, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore ... non extinguitur« (PL 25, 22); usp. »Synderesis« u LThK IX, 1225—1226 (J. Rief).

16) Sv. Toma, S. th. I q. 79 a. 12: »Synderesis non est potentia, sed habitus ... unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim«; a. 13: »Conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus ... importat ordinem scientiae ad aliquid. Patet autem quod haec omnia consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum«.

17) »Synderesis cum stimulat ad bonum se tenet ex parte affectus; ... nam synderesis nominat potentiam voluntatis, in quantum habet inclinare ad bonum honestum« (In 2 Sent. 39, 2, 1; usp. F. SCHOLZ, *La coscienza: fenomeno, funzione e sviluppo*, u Teichtweier-Dreier (izd.), *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, Bologna 1976, str. 57).

18) »Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea« (De Ver. q. 17 a. 4 B, 2); II Sent. d. 39 q. 3 a. 3; K. GOLSER, *Gewissen und objective Sittenordnung* ... str. 45; »Nach obigen Darstellungen verpflichtet bei Thomas nur das Gesetz, der Wille Gottes; das Gewissen ist nur Durchlasspforte für die Verpflichtungskraft des Gesetzes«; D. MONGILLO, *Interpretazione della dottrina tomasiana sulla coscienza*, u *La coscienza cristiana*. Atti del convegno dei moralisti italiani, Pianezza 21—24(2)1971, Bologna 1971, str. 39—61.

moralnog čina proizlazi iz odgovarajućeg objekta«, veli sv. Toma¹⁹. Pri tom valja imati na pameti da kod sv. Tome u »obiectum« ulazi osobna komponenta, osobito osobni cilj, finis. O mišljenju sv. Tome nije lako reći jednostavan sud. Neki misle da on nekako koleba između objektivističke i personalističke koncepcije²⁰. Kasniji razvoj skolastike više će naglasiti pasivnost savjesti s obzirom na moralni red. Savjest će prikazivati kao odraz i ogledalo moralnog reda objektiviziranog u zakonu.

Drugo značajnije razdoblje u razvoju nauke o savjesti imamo u 16. stoljeću, za vrijeme »tomističke renesanse« i reformacije. Tada djela sv. Tome postaju službenim tekstom na katoličkim sveučilištima i imamo velike teologe, koji su u svojim komentarima ne samo tumačili sv. Tomu nego su ujedno i išli svojim putevima. S obzirom na razvoj učenja o savjesti valja spomenuti Francisca Suáreza (1548—1613) i Gabriela Vásqueza (1549—1604). Važno je spomenuti da se kod ovih autora savjest više osamostaljuje, osobito kod Suáreza. On ističe primat savjesti i slobode u moralnom djelovanju. »Bonitas formalis« moralnog djelovanja je u slobodovoljnom činu, u savjesti. Po njemu ne postoji neka »objektivna moralnost« koja bi bila neovisna o čovjekovoj slobodi. To je tek nešto izvanjsko i kao materijal za formalnu moralnost²¹. Valja priznati da se Suárezova teologija, hraneći se dobrim dijelom na skotističkoj i nominalističkoj baštini, lako dala protumačiti u voluntarističkom ključu, i to ne bez razloga. Po čemu će se ravnati čovjekova sloboda odnosno savjest? Na to je odgovorio Vásquez zastupajući da kriterij moralnosti dolazi od razumske naravi čovjekove, od »natura rationalis quatenus est rationalis«²².

S renesansom i reformacijom ustaljuju se u evropskoj duhovnoj kulturi antropocentrizam, individualizam i subjektivizam. Individualistička i subjektivistička strana bit će posebno naglašena u protestantizmu. Iz povijesti poznat nam je slučaj Luthera koji se na Reichstagu u Wormsu 1521. god. konačno i definitivno pozivao na svoju savjest (ali kasnije nije drugima priznavao slobodu savjesti). To teoretski nije novost, jer su i sv. Toma i drugi teolozi priznavali zadnju kompetenciju savjesti na subjektivnoj razini²³. Važno je da će se u novoj povijesnoj epohi vrijednost savjesti sve više isticati i u konkretnom životu. Pri tom će dolaziti do bolnih lomova. Žaliti je što konkretna praksa crkvenog života često nije odgovarala onim temeljnim inspiracijama kršćanskog morala, o čemu svjedoče ustanova inkvizicije i Galilejev slučaj.

19) I—II, q. 18 a. 2.

20) Uzrok nepodudaranja b'o bi — po Lottinu i Pinckaersu — u jakom utjecaju tradicije, usp. GOLSER, *Gewissen*... str. 48. Drugi ističu izrazito personalističko poimanje Tomino, npr. F. C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, 1975, str. 201 sl.

21) GOLSER, *Gewissen*... str. 53.

22) »Nami illud quod est conveniens et consonum naturae rationali quatenus rationalis est, dicitur bonum, quod vero dissentaneum et disconveniens est naturae rationali, est malum« (Disp. 58, cap. II, § 9); usp. GOLSER, *Gewissen*... str. 54—56.

23) I—II, q. 19 a. 5: »... omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala... Quando ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum«; Quodl. 3(27): »Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat«. Glede Tomina stava o eventualnom istupu iz Crkve »po savjestie«, usp. HÄRING, *Kristov zakon*, I. sv., Zagreb 1973, str. 175—176.

Traktat o savjesti (*De conscientia*) primit će veliko značenje u priručnicima moralne teologije otkako se ona osamostalila kao zasebna teološka disciplina, tj. od početka 17. stoljeća dalje. On će postati najvažniji traktat osnovnog moralnog bogoslovlja. Pri tom će imati neke važne značajke.

U priručnicima moralne teologije ovih posljednjih stoljeća pravi se razlika između sinteze kao osnovnog čudorednog organa i savjesti. Sintezzi se razmjerno posvećuje malo pažnje, jedva je se i spominje, a sva je pažnja pretežno usredotočena na aktualnu savjest. Govori se doduše i o habitualnoj savjesti, ali to je pretežno kad je riječ o devijacijama savjesti (*conscientia laxa, scrupulosa, perplexa*). Pri tom pojam savjesti je sužen i velikim dijelom sveden na psihološku razinu. Govori se doduše o savjesti kao Božjem glasu, ali nedostaje teološka razrada, pogotovo nema pneumatskih, kristoloških i eklezijalnih momenata. Tako i sama tvrdnja o savjesti kao Božjem glasu zapada u teškoće, budući da se kreće na psihološkoj razini. Uz to savjest je praktički svedena na refleksnu svijest, na ono što će kasnija psihologija nazvati refleksno »ja« (Ego, Ich). Dubinske dimenzije savjesti, bilo one što proizlaze iz podsvijesti bilo one koje zahvaćaju u milosno područje života, slabo dolaze do izražaja. Više o tome imaju razni duhovni spisi negoli priručnici moralne teologije.

Pri tom, i to je veoma važno, moralna normativnost savjesti je pasivne naravi. Školski će priručnici jednodušno isticati kako sva obvezatna moć moralnih normi dolazi od moralnog zakona, a savjest je samo odraz i ogledalo tih normi. Sama savjest kao takva nije kreativna u nastajanju čudorednog fenomena. Takvo polazište uvelike će pogodovati onom legalizmu i neosobnom objektivizmu koji će biti tako rasprostranjeni u priručnicima moralne teologije posljednjih stoljeća.

Kao što je kartezijanski mentalitet na području filozofije išao za jasnim i određenim pojmovima, tako će i moralna teologija ići za jasnoćom i, osobito, sigurnošću suda savjesti. I kao što je u filozofiji trebalo prevladati teoretsku sumnju i doći do jasne istine, tako se na području morala išlo za prevladavanjem praktične sumnje i moralnom sigurnošću. Upravo problem moralne sumnje odnosno moralne sigurnosti bit će najglavniji problem moralne teologije u 17. i 18. stoljeću. Polazeći od Pavlova mišljenja o potrebi »čvrstog uvjerenja« u moralnom djelovanju (*Rim 14,23*; tu je ujedno naznačena i vjerska dimenzija savjesti), moralisti će u ovo vrijeme trošiti goleme energije da odrede koji su uvjeti potrebni da bi savjest bila moralno sigurna. Razne će škole razviti tzv. moralne sisteme, a pitanje probabilizma bit će u središtu diskusija. Nametao se problem kako izaći iz praktične moralne sumnje? Najveći dio učenja o savjesti bavi se tim pitanjem.

Među školskim latinskim priručnicima od poloavnice 19. st. i kasnije imamo dva tipa priručnika: jedan je više »kazuistički« (Gury, Ballerini-Palmieri, Buceroni, Lehmkuhl, Noldin itd.), dok drugi više vodi računa o sadržaju i sistematici po uzoru na sv. Tomu (Schindler, Mausbach, Prümmer, Merkelbach, Lottin i dr.). Naš hrvatski priručnik A.

Živkovića²⁴ pokušao je ići svojevrsnim srednjim putem, ali na štetu sistematičnosti.

No obnova moralne teologije i učenja o savjesti neće doći iz ovih neoskolastički orijentiranih priručnika nego iz drugih izvora.

PREMA IZVORNIJEM POIMANJU SAVJESTI

Njemačka je u prošlom stoljeću imala neke teologe koji su se odvajali od posljednje skolastičke tradicije. Oni su ne samo više koristili Sveto pismo i crkvene Oce nego su pratili i suvremena idejna strujanja. Tada ih u borbi protiv prosvjetiteljstva mnogi nisu razumjeli, a danas vidimo da su dali obnoviteljskih impulsa u teologiji i crkvenom životu općenito. U tom pogledu spominju se osobito tzv. »katolička tübingenska škola« i imena kao što su Johann Adam Möhler, Johann Michael Sailer, Johann Baptist Hirscher i dr. Za moralnu teologiju posebice su važni Sailer i Hirscher, koji su bili moralisti²⁵. No s obzirom na učenje o savjesti novim će putovima ići Theophil Simar²⁶ te, osobito, Franz Xaver Linsenmann²⁷ i Anton Koch²⁸. Oni će se udaljiti od intelektualističkog poimanja savjesti, kakvo je prevladavalo u ostalim priručnicima, te će sjedište savjesti vidjeti na osjećajnom području, u onom što Nijemci zovu »Gemüt«. Oni se dijelom približavaju koncepcijama stare franjevačke škole, a dijelom novim shvaćanjima u filozofiji i psihologiji, osobito u tzv. »etici vrednota«. Protiv njih su ustali autori neoskolastičke orijentacije (Lehmkuhl, Cathrein, Mausbach, O. Schilling) i isticali, vjerno tomističkoj tradiciji, kako ipak u savjesti mora biti odlučujući intelektualni moment. Reakcija je došla i sa strane nekih francuskih teologa koji su pokušali savjest obrađivati u vezi s kreposti razboritosti²⁹.

No drugi izvor novih poticaja doći će sa strane modernih filozofskih strujanja kao što su etika vrednota, fenomenologija, personalizam i egzistencijalizam. Tu će se više naglasiti ona središnja i temeljna funkcija savjesti u čovjekovu moralnom životu. Neki će autori, kao Max Scheler i drugi religiozno obojeni mislioci, doći čak do toga da savjest vjerski utemelje — da je po uzoru na sv. Augustina bitno vide u čovjekovu odnosu s Bogom³⁰.

Daljnji izvor obnoviteljskih impulsa bit će također u nekim psiho-loškim školama, makar vjersko-moralna savjest kao takva ne bila predmet psihologije. Škole koje su isticale »cjelovitost« i »strukturu« (Ganzheit—Gestalt—Struktur) u psihičkom životu bit će od koristi da se i psi-

24) A. ŽIVKOVIC, *Katoličko moralno bogoslovlje*, 3 sv., Zagreb 1938—1946.

25) J. M. SAILER, *Handbuch der christlichen Moral*, 3 Bde, München 1817; J. B. HIRSCHER, *Christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*, 3 Bde, Tübingen 1835.

26) Th. SIMAR, *Lehrbuch der katholischen Moralthologie*, Freiburg 1867.

27) F. X. LINSENMANN, *Lehrbuch der Moralthologie*, Freiburg 1878.

28) A. KOCH, *Lehrbuch der katholischen Moralthologie*, Freiburg 1905; usp. H. DIEDE- RICH, *Kompetenz des Gewissens*, Freiburg 1968.

29) F. FÜRGER, *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moralthologie der letzten Jahrzehnte*, Luzern—Stuttgart 1965.

30) M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Ges. Werke, Bd V, Bern 1954, str. 29: »U pokretima savjesti, u njezinim opomenama, savjetima i osudama oko vjere oduvijek zapaža obrise nevidljiva i beskrajna suca. Ov: pokreti izgledaju kao naravni govor bez riječi, koji Bog vodi s dušom i kojega se smjernice odnose na spas ove individualne duše i svijeta«.

hološka svijest shvati osobno i cjelovito (Krueger, Köhler, Werner, Lersch, Wellek i dr.). I novije škole, bilo ona kognitivno-razvojna (Piaget, Kohlberg), bilo psihoanalitičke koje u »identifikaciji« vide podrijetlo savjesti (Freud), bilo one biheviističkog usmjerenja koje ističu uvjetovanost savjesti od izvanjskih utjecaja, pridonijet će usavršavanju učenja o savjesti, barem utoliko što upozoravaju na krive i neautentične oblike savjesti³¹.

Povrh svega, dublji studij Svetog pisma izazvat će kategorije mišljenja koje su više personalne i egzistencijalne. Moralisti, suočeni s novim rezultatima egzegeze i biblijske teologije, morali su preformulirati mnoga gledanja i dati im druge obrise.

Što se tiče moralno-teološkog učenja o savjesti, tek 1934. pojavilo se značajno djelo koje je osobito vodilo računa o novim dostignućima na polju psihologije, osobito iz fenomenološke perspektive. To je Th. Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934. Ono tvori dio glasovitog priručnika Fritza Tillmanna, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*. Müncker ovako definira savjest: »Savjest je funkcija čitave ljudske osobe, u kojoj dolazi do svijesti zahtjev čudorednog trebanja koji osobno obvezuje«³². Müncker koristi radove filozofa fenomenološke škole i etike vrednota (Husserl, Scheler, D. von Hildebrand, A. Müller, A. Pfänder i dr.). Izrazi kao »Werterfassung«, »Wertschau«, »Wertfindung« su vrlo česti.

No bit će drugih teologa koji će, premda nisu svi moralisti u strogom smislu riječi, obogatiti moralnu teologiju novim spoznajama. Oni su bili osjetljiviji što se tiče duhovnih kretanja u novo vrijeme. Spomenimo neke među njima!

Romano **Guardini**, tako značajan za duhovnu situaciju u Njemačkoj i drugdje između dva rata i nakon Drugog svjetskog rata. Guardini već vidi savjest u teološkoj i spasenjskoj perspektivi. On se diže iznad psihološke svijesti i psihologije da bi opisao milosna djelovanja u duši i povezanost s Kristom i Crkvom. On je kršćanski mislilac personalističke orijentacije po uzoru na Augustina i Pascala³³.

Matthias **Laros**. Njegovo djelo »Das christliche Gewissen in der Entscheidung« došlo je 1940. god. na indeks, ponajviše zbog zaključaka glede savjesti i njezina odnosa prema autoritetu. Laros raspravlja o »izvornoj dijalektici ljudske egzistencije«, u kojoj su savjest i autoritet dva pola. On ističe važnost odgoja savjesti, jer je u mnogo slučajeva čovjek oslonjen jedino na nju. Laros je uvjeren »da se sva širina i punina života ne da zahvatiti i srediti čudorednim zapovijedima koje bi općenito vrijedile te da ima dosta slučajeva kad osobna savjest mora donijeti samostalnu odluku na temelju osnovnog kršćanskog stava«³⁴. Tu se već nazire problematika koja će malo kasnije doći do izražaja u diskusijama o tzv. »etici situacije«.

31) C. ELLIS NELSON (izd.), *Conscience. Theological and Psychological Perspectives*, New York 1973. Vrlo lijep pregled dostignuća empirijske psihologije u vezi sa savješću kod Th. SRAMPICKAL, *The Concept of Conscience in today's Empirical Psychology and in the Documents of the Second Vatican Council*, Innsbruck 1976. (disertacija).

32) MÜNCKER, *Die psychologischen Grundlagen* . . . str. 26.

33) R. GUARDINI, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1929.

34) M. LAROS, *Autorität und Gewissen*, u *Hochland* 36 (1938), str. 278; usp. GOLSER, *Gewissen* . . . str. 105.

Theodor Steinbüchel. On je za spomenuti Tillmannov priručnik moralne teologije izdao dopunsko djelo u dva sveska »Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre«. Steinbüchel je izvrstan poznavalac moderne filozofije. On unosi u katoličku moralnu teologiju elemente kršćanskog personalizma i egzistencijalizma. Osobna, dijaloška i vjerska dimenzija je veoma istaknuta te je pojam »odgovornosti« (Wort — Antwort, Verantwortlichkeit) u središtu moralnog fenomena općenito i posebice savjesti. Mogla bi se spomenuti još druga imena kao J. Stelzeberger (važan za povijesna istraživanja o teologiji savjesti), R. Hofmann, N. Krautwig i drugi.

DANASNJI NAGLASCI I POMACI

Čini se da se danas u moralnoj teologiji susreću dva poimanja savjesti. Jedno je više vjerno tradicionalnom učenju kako se je ono kristaliziralo u priručnicima moralne teologije. Ono je više aktualističko, po njemu je funkcija savjesti u konkretnom sudu praktičnog uma. Drugo je poimanje još »in fieri«. Ono je poput parabole: znamo točku polaska i neke elemente koje sa sobom nosi, ali ne znamo točno kamo će pasti i kako će na kraju izgledati. Stoga razlike među autorima. Dok ih ima sve manje koji zastupaju strogo manualističko gledanje, dotle se znaju drugi dosta razlikovati u usvajanju i naglašavanju novih elemenata. Pokušat ćemo prepoznati barem neke važnije crte kako bismo po mogućnosti uočili smjer i putanju razvoja.

1. Pomak s periferije prema središtu.

To je možda najuočljivija oznaka novijih smjerova. Danas se u moralnoj teologiji opaža težnja da se u moralnom fenomenu ne promatraju toliko pojedini izolirani i konkretni čini koliko samo osobno izvorište i korijen raznovrsnih čina. Tako prije nego će se govoriti o slobodi izbora, govori se o temeljnoj ili osnovnoj slobodi, o čovjeku kao slobodi; prije nego će se govoriti o pojedinim konkretnim odlukama, govori se o temeljnoj životnoj odluci kao o njihovu srcu i motoru (npr. o osnovnom opredjeljenju). Slično je i sa savjesti. U skladu s današnjim mentalitetom — ili bolje rečeno, u skladu s Evanđeljem — želi se moralno djelovanje vidjeti u njegovoj ukorijenjenosti u »srcu«, u temeljnoj ili osnovnoj savjesti, tamo gdje je savjest sam čovjek pod moralnim vidom. Stari teolozi su to htjeli izraziti pojmom sintereze, ali je taj vid moralnosti ostao nedovoljno obrađen. Bio je potreban povratak Bibliji i utjecaj mnogih novijih strujanja da bi savjest doista došla u središte. Reći nešto o savjesti u središtu čovjeka znači reći nešto o samom čovjeku kao takvom.

2. Personalistička jezgra.

Što se čovjek više razvija, to više postaje svjestan ne samo predmeta koji ga okružuju, nego i drugih osoba s kojima dolazi u dodir. Konačno postaje svjestan svog »ja«, sebe kao osobe koja se slobodno i odgovorno

razvija. Temeljno iskustvo savjesti nije prvenstveno usmjereno prema nekom predmetu ili činu — ovo smiješ a ono ne smiješ — nego prema aktualizaciji vlastite egzistencije i vlastitog »ja«. Savjest nije prvenstveno usmjerena prema činima nego prema osobi. Ona najprije govori kakvi jesmo i kakvi treba da budemo, a tek drugotno što treba da činimo. Drugim riječima ona je organ i kriterij personalizacije. Njezina je funkcija da konkretne okolnosti i konkretne odnose sa svijetom, s bližnjima i sa zadnjim smislom svega — kao vjernici bismo rekli s Bogom — stvara i vrednuje onako kako se odnose prema realizaciji našega »ja«, naše osobe. Ako etika ili moralna imaju neki specifični cilj, tada taj cilj ne može biti izvan čovjeka, a upravo osobnost je ono najvrednije u čovjeku³⁵.

Možda jedna od najdubljih ljudskih težnji modernog vremena je težnja za postavljanjem čovjeka u središte vrednota. Previše smo bili skeptični prema tim nastojanjima, misleći da veće vrednovanje čovjeka može dovesti do prekida s Bogom. Doduše, povijesni tok posljednjih stoljeća kao da je išao tim putem, ali pitanje je koliko su u tome krivi i sami kršćani svojim nepersonalističkim poimanjem moralnoga reda i čovjeka. Moralne su vrednote bitno ljudske vrednote, a najveća među njima je sam čovjek. Što god on radi ili poduzima, prvenstveno valja mjeriti po tome koliko pomaže ili odmaže da se razvije što potpunije kao čovjek i kao osoba. Personalizacija ne znači privatizacija, jer mi se nužno razvijamo kao osobe tek u zajedništvu s drugima i u korjenitoj povezanosti sa zadnjim razlogom svakoga bitka, ali ipak kršćansko poimanje čovjeka vidi u svakom pojedincu ljudskog roda nešto jedinstveno i neponovljivo, nešto što sama sebe i svoju sudbinu drži u ruci, a to nazivamo osobom. Ta težnja za samoostvarenjem i samoaktualizacijom događa se na temelju onih čimbenika koji su bitni za čovjeka kao osobu. To je prije svega sloboda. U današnjem poimanju čovjeka se sve više — pod etičkim vidom — promatra kao slobodu. Sa slobodom, onom temeljnom kojom čovjek raspolaže sa samim sobom, stoji i pada čovjek kao moralno biće. Ništa na moralnom području ne može biti ostvareno ako to nije slobodno ostvareno. Ostale izvanjske instance (običaji, odgoj, zakonske formulacije) samo su pomagala da bi se naša sloboda mogla pravilno aktualizirati. I sam Bog se ne nameće izvana kršeći našu slobodu nego on dolazi kao temelj i garancija slobode. On želi da ga slobodno prihvatimo. Ističući slobodu, ne promiče se samovolja, jer čovjek nije apsolutan. On je tek usmjeren prema apsolutnosti. Stoga naša sloboda je nužno odgovorna sloboda, sloboda koja vodi računa o uvjetovanosti i ograničenjima naše ljudske egzistencije. Savjest je dakle onaj osobni forum koji mi govori da li ja, služeći se svojom slobodom i odgovornošću, napredujem ili nazadujem u osobnom hodu i razvoju, imajući u vidu i druge osobe, s kojima sam povezan i zadnji temelj svoje egzistencije u Bogu. A kako je ljubav temeljna i bitna komponenta osobnog rasta, savjest je ujedno i izraz ljubavi, kako je to već tražio sv. Pavao (*Rim 14, 19—20; 1 Kor 8, 9—13*).

35) A. MOLINARO, *Riflessioni teologiche sulla coscienza*, u *La coscienza cristiana*, Bologna 1971, str. 200: »Tako su savjest i njezino djelovanje izraz subjektivnog bitka te »postupati po savjesti« nije drugo nego dinamički prevedeno »biti po savjesti« ... odgovor savjesti, koji postaje sud i norma, je čin kojim subjektivnost samu sebe aktualizira i postizava jedinstvo«.

Moralna općenito tvrdi da je siguran sud savjesti (conscientia certa) nepogrešiv. Savjest može biti s obzirom na činjenično stanje u zabludi (conscientia erronea), ali ako je čovjek slijedi po svojoj najboljoj nakani, ona je ispravna (recta) i čovjek je moralan u svom djelovanju.³⁶ Što to znači iz personalističke perspektive? Da savjest prvenstveno reagira s obzirom na osobnu dimenziju, na rast i razvoj kao osoba, a tek drugotno na to da li je djelovanje u skladu s nekim propisom ili određenom normom.

3. *Ontološko-transcendentalna dimenzija.*

Kako smo već dali naslutiti, savjest nije samo neko reagiranje čovjeka na ovo ili ono, nego ona je sam čovjek pred zadatkom svoje vlastite egzistencije u odnosu prema zadnjem smislu svega. Dakako da se savjest odnosi i prema moralnosti pojedinih čina, ali ti pojedini čini dobivaju svoju moralnu vrijednost tek ukoliko se u njima očituju cjelina i apsolutnost. Tako je po savjesti čovjek konačno suočen s apsolutnim smislom i sadržajem života — kao vjernici rekli bismo s Bogom. Ova dimenzija, tako prisutna u svetopisamskom i otačkom govoru o savjesti, u naše je dane opet veoma naglašena i istaknuta na Drugom vatikanskom saboru (GS 16). U ovoj interpretaciji savjest ne samo nadilazi psihološku razinu nego i onu etičku u strogom smislu riječi. Ona poprima — kako bi rekao P. Tillich — »transmoralnu« ili ontološko-transcendentalnu vrijednost, ili, rečeno jednostavnim vjerničkim jezikom, vjersku vrijednost. Tako u savjesti ili kroz savjest čovjek sabire sve u sebi i ono dubinsko i ono površinsko, i usmjeruje prema zadnjem smislu i razlogu svog opstojanja. Možemo poći i obrnutim putem i reći da se po savjesti naš temeljni stav i naša dubinska uvjerenja utjelovljuju u konkretnim i pojedinačnim činima. Stoga u savjesti postoji dijalektička veza između cjeline i pojedinačnog, apsolutnog i relativnog, trajnog i promjenljivog, duha i zakona itd., ali svi ovi elementi nemaju istu vrijednost, iako u našoj ljudskoj egzistenciji ne može biti jedno bez drugoga³⁷.

4. *Intersubjektivnost i zajedničarstvo.*

Ako je savjest bitno sam čovjek pred zadatkom svojega samoostvarenja, tada on to ne može postići sam. Čovjek raste i razvija se tek u zajedništvu s drugim osobama, osobito u zajedništvu s osobom Božjom. Stoga po savjesti mi nismo u odnosu prema nečemu nego prema nekome. Savjest je kao osobni fenomen u odnosu između vlastitog »ja« i »ja« drugih osoba. Po savjesti mi se ne zatvaramo sami u sebe nego smo u zajedništvu — osobito po ljubavi — s bližnjima. Ali valja ići i dalje. Savjest valja da je i u zajedništvu s Bogom, konkretno s Isusom Kristom kao osobnom objavom Božjom među ljudima. Sve ono što su Oci govorili o kristološkoj i eklezijalnoj dimenziji savjesti, valja uzeti veoma ozbiljno, inače imamo nepotpunu i krnju savjest.

36) L. ROSSI, *La norma di condotta e la coscienza vincibile*, u *La coscienza cristiana*, str. 105—139.

37) Kl. DEMMER, *wein und eobot*, Paderborn 1971, str. 57—119; P. TILLICH, *Morality and Beyond*, gl. IV.

5. Od zakona prema savjesti³⁸.

Vidjeli smo kako je školsko učenje o savjesti većinom pravilo oštru razliku između »objektivnog« i »subjektivnog«, pripisujući savjesti samo »subjektivnu« i pasivnu zadaću. Sve konačno ovisi o objektivnom zakonu. Nije tome davno da je teolog Deman rekao kako je savjest »une pure servante de la loi«³⁹. Slične, iako ne tako zaoštrene formulacije nalazimo nerijetko i u raznim crkvenim dokumentima. Ipak u novo vrijeme zapažamo veoma značajan obrat. Naglasak se premješta od zakona na savjest. To ne valja uzeti u ekskluzivnom smislu, kao da jedno isključuje drugo, nego u dopunskom ili komplementarnom. I savjest i zakon su upućeni jedan na drugoga, ali nije savjest radi zakona nego zakon radi savjesti prema onoj Isusovoj: »Subota je stvorena radi čovjeka, a ne čovjek radi subote«. (Mk 2, 27). Važno je pri tom paziti što podrazumijevamo pod riječju zakon. Ako se pod riječju »zakon« misli na objektivnu stvarnost kao takvu koja postoji neovisno o čovjeku, tada je savjest upućena i usmjerena prema njoj. Postoji svijet, postoji bližnji, postoji Isus Krist sa svim onim što je tu uključeno (Duh Sveti, Crkva, sakramenti itd.). Savjest je upućena na to. Ali ako pod riječju »zakon« mislimo na formulirane propise, bilo čisto ljudske bilo naravne (npr. budi milosrdan!), tada su to formalne norme koje nisu dovoljno konkretne da mi u svakom pojedinom slučaju kažu »ovo je moralno a ono nije«. Opća moralna norma ili zakon nije dostatno mjerilo moralnosti u konkretnom životu. U vrlo mnogo slučajeva, kojih u modernom životu ima sve više, nemamo sigurnih općih kriterija na koje bismo se mogli pozivati. Preostaje savjest koja kreativno u konkretnom životu određuje što odgovara moralnom cilju. Ona će možda pod materijalnim i »objektivnim« vidom — quoad rem — pogriješiti, ali će ostvariti svoj prvotni smisao »quoad personam«: samoostvarenje čovjeka u slobodi i odgovornosti.

Uz to valja paziti na opasnosti koje se kriju kad moralno područje oštro dijelimo na »objektivno« i »subjektivno«, nekako potkožno misleći da je pravi moral u općim i apstraktnim normama, a ono »subjektivno« da je nešto drugorazredno. Ako pod »subjektivnim« mislimo na ono personalno (svijest, savjest, sloboda, osobna odgovornost i kreativnost), tada je ono u moralu na prvom mjestu. To je višemanje moralna teologija uvijek uključno tvrdila, videći npr. grijeh prvenstveno na »subjektivnoj« razini (npr. razlikovanje između »peccatum formale« i »peccatum materiale«). Jer i ono što je »subjektivno« ujedno je i »objektivno«, ako pod objektivnim mislimo na sadržani stupanj zbilje. U tom smislu savjest je krajnje »objektivna«, do te mjere da je »conscientia certa« (makar bila i »erronea«) po sebi nepogrešiva, tj. čovjek sigurno postizava moralni cilj i djeluje moralno. Isto tako sloboda je nešto objektivno a ne samo subjektivno: čovjek djelujući slobodno djeluje u skladu s najobjektivnijim »zakonom« svojega bića, jer je sam po strukturi slobodno biće ili poosobljena sloboda.

38) J. G. ZIEGLER, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg 1968 (Quaest. Disp. 39); Kl. DEMAN, n. dj., str. 111—119.

39) Th. DEMAN, *Probabilisme*, u DThC 1361, 418; usp. K. GOLSER, *Gewissen . . .*, str. 24.

Valja priznati da je ovo premještanje naglasaka još u toku, da se još nije sve kristaliziralo i da nisu povučene sve posljedice. Radi se o vrlo zamašnom procesu koji, čini se, nije dozreo ni na Drugom vatikan-skom saboru. Sabor se je, nažalost, relativno manje bavio strogo moral-nom tematikom.

Kao kršćani treba da ovdje dodamo sve ono što sv. Pavao govori o novom kršćanskom »zakonu slobode«⁴⁰, o »zakonu Duha života u Kristu Isusu«⁴¹. Samo taj milosni i pneumatski »zakon« je na razini ljudske savjesti, kako je to krasno iznio sv. Toma kad je raspravljao o novom kršćanskom zakonu (»De lege nova« kao unutrašnjem nepisanom zakonu slobode, milosti i ljubavi Duha Svetoga (S. th. I—II gg. 106—108).

6. Autentična savjest.

Budući da je savjest nešto tako tajanstveno i dubinsko, vrlo je lako da se mogu naći krivi razvoj i krivi oblici savjesti. Stoga je veoma važno da se što je više moguće razlikuje prava savjest od neautentične, od pseudosavjesti, što nije uvijek lako. Savjest mora nastojati da po mogućnosti bude »vera«, tj. autentična. Već je i tradicionalna moralka znala za deformacije savjesti (conscientia laxa, perplexa, scrupulosa. . .), ali danas imamo većih mogućnosti za njihovo raspoznavanje. Ako se psihologiji, sociologiji i drugim antropološkim znanostima ne može priznati pravo da određuju što je savjest kao takva, ipak one nam mogu indirektno pomoći, ukoliko pokazuju ono što savjest nije ili je samo psihološki »Unterbau« savjesti. Razlikovanje između savjesti i »superega« (Über-Ich) od osnovne je važnosti. Nije svaka psihološka »griznja« ujedno i griznja autentične savjesti. I među bolesnicima na psihijatrijskim klinikama ima mnogo »griznje savjesti«, ali često većim dijelom patološke. Moderna psihologija i sociologija mogu pokazati kako je mnogo toga što mi često nazivamo savješću tek navika, odgoj, utjecaj okoline itd.⁴² Autentična savjest razvija se i raste utoliko ukoliko se čovjek razvija i raste kao osoba na svim razinama života, osobito i prvenstveno ukoliko raste suočen s apsolutnim izvorom bitka, s Bogom. To je ona »conscientia coram Domino«, koju nazivamo »glas Božji«, makar većinom taj glas ne govorio pojmovno i refleksno.

Veoma je teško dati neku praktičnu normu za raspoznavanje autentične savjesti. Ona se prepoznaje tek u cjelini, u sklopu svih elemenata. Vjerojatno je novozavjetna uputa o »rastu na izgradnju samoga sebe u ljubavi« (Ef 4, 16) najbliže onomu što bi trebala da bude autentična savjest u svom djelovanju.

Osim toga, savjest u svojoj autentičnosti raste, i u životu pojedinca i u prenesenom smislu u povijesti ljudskog roda. »Kad sam bio dijete — veli Pavao — govorio sam kao dijete, mislio kao dijete, sudio kao dijete. Kad sam postao zreo čovjek, odbacio sam što je djetinjce« (1 Kor 13, 11). To vrijedi u posebnom smislu za savjest. Već psihologija, osobito

40) Rim 8,21; 1 Kor 7,21.22; 9,1; 10,29; 2 Kor 3,17; Gal 2,4; 3,28; 4,22.23 itd.

41) Rim 8,2.

42) J. WEISSGERBER, *Formacija »super-ego« i savjest*, u BS 1969, br. 1, str. 76—100; J. W. GLASER, *Conscience and Superego: A Key Distinction*, u C. Ellis Nelson (izd.), *Conscience . . .*, str. 167—188 (članak preuzet iz Theological Studies, vol. 32, 1971, str. 30—47); Gr. ZILBOORG, *Superego and Conscience* u C. Ellis Nelson n. dj., str. 210—223.

kognitivno-razvojna škola, govori o etapama u razvoju moralnosti. Tako su poznate razvojne etape po J. Piagetu (heteronomna, socionomna i autonomna) te one novije po Kohlbergu, koji razlikuje šest razvojnih faza do punog razvoja moralnosti⁴³. Ako je tako na području psihološki zapazivih fenomena, mnogo će bogatiji i šareniji biti razvoj na čisto osobnom i vjerskom planu, gdje je pravo sjedište savjesti. Pri tom valja imati na pameti da se svi ljudi ne razvijaju jednako, štoviše da neki ostaju u infantilnoj fazi razvoja savjesti makar bili i zreli ljudi. A nitko nije stigao do definitivnog stanja, budući da smo stalno u razvoju.

7. Cjelovita savjest.

Već smo spomenuli da današnja teologija ne shvaća savjest kao neku moć poput volje ili uma. Savjest izražava čovjeka u cjelini, od psihofizičkih zakutaka do najdubljih titraja duše. Prvotno joj je mjesto u osobnim predjelima čovjeka, ali budući da se radi o psihofizičkom jedinstvu, njezine se vibracije čuju — makar ne jednoznačno — i na fizičkoj strani čovjeka. Utoliko govor o zamjetljivim znacima savjesti može imati — ali ne mora — duboko moralno i vjersko značenje. Ma koliko bilo opasno previše isticati taj vid, budući da i psihologija i sociologija mogu naći drukčija tumačenja, ipak i dublje životno iskustvo može koješta pokazati u tom pravcu. Kad Lady Macbeth, u istoimenoj Shakespeareovoj tragediji, pokazuje znakove ludila nakon što je dala ubiti škotskog kralja Duncana, zovu joj liječnika. On, uočivši o čemu se radi, reče: »Ova je bolest iznad moje vještine... ona više treba svećenika nego liječnika«. Psihijatar i psihoterapeut Viktor Frankl, osnivač tzv. logoterapije, tvrdi kako 20 posto njegovih pacijenata boluje uslijed toga što njihov život nema smisla, zbog »Existenzvakuuma«. Kao da se nenormalni razvoj savjesti osvećuje čak na psihofizičkoj razini! Ali i obratno, mogli bismo govoriti o blagoslovljenim plodovima ispravne savjesti na ovoj razini.

No cjelovita savjest ne smije se zadržati, kako već rekosmo, na psihološkoj razini ni na samom području refleksne svijesti. Ono najdublje u čovjeku odvija se, već u naravnom pogledu, izvan i iznad raznih sistema i pojmovnih kategorija. A što da kažemo o milosnom djelovanju i poticajima Duha Svetoga, o utjecajima Crkve kao zajednice vjernika, o svemu onome što neki nazivaju »kršćanska supersvijest«? Može se raspravljati koliko je izraz podesan, ali svakako je činjenica da je baš ta milosna zbilja jezgra savjesti, to je zapravo ona idealna savjest kakvu Bog hoće i prema kojoj čovjek teži. Tako na kraju vjernička i kršćanska savjest postaje savjest u punom i pravom smislu riječi. Ali baš taj vid savjesti, tako važan i presudan, najmanje je teološki razrađen. Čini se da imaju pravo oni koji kažu da je prava teologija savjesti stvar budućnosti, ona tek treba da nastane⁴⁴. Još smo uvijek pretežno na psihološkoj i moralističkoj razini, pa se stoga zaplićemo u objašnjavanjima s psihologijom i sociologijom. Kad ćemo, po uzoru na neke Oce, osobito

43) Vidi bilješke 4 i 31.

44) A. MOLINARO, *Riflessioni teologiche sulla coscienza*, str. 186.

Origena i Augustina, dolično obraditi kristološke, pneumatske, eshatološke, eklezijalne i sakramentalne prostore savjesti?⁴⁵

ZAKLJUČAK

Naglašavanjem savjesti može se pojačati dojam da se time otvaraju vrata samovolji i hirovima, što konačno vodi rasulu moralnog života. Valja priznati da se često pozivamo na »savjest« da bismo u stvari time pokrili umišljenost, svojeglavost i stanovito popuštanje strastima. Ali tad se pozivamo zapravo na masku i karikaturu savjesti, na pseudo-savjest. Nećemo reći, parafrazirajući Sartrea, da smo »osuđeni« na vlastitu savjest, nego ćemo priznati da nam je to najveći dar Božji. Dar velik, ali zato vrlo ozbiljan, čak i opasan. Stoga nije čudno da ljudi nerijetko bježe od svoje vlastite savjesti ili traže zamjenu u pseudo-savjesti. U romanu Dostojevskoga »Braća Karamazovi« Veliki inkvizitor ovako govori Kristu: »Ti hoćeš da pođeš u svijet, i polaziš praznih ruku, obećavajući nekakvu slobodu koju oni u svojoj prostoti i urođenoj nepristojnosti ne mogu ni da shvate, koje se boje i plaše — jer za čovjeka i za ljudsko društvo nije bilo nikad nista strašnije od slobode!« Sasvim opravdano možemo u ovom tekstu riječ »sloboda« zamijeniti s riječju »savjest«. Teško je i vrlo zahtjevno živjeti po savjesti. Nije prava opasnost u pre naglašavanju savjesti nego u bijegu i maskiranju pred njom. To nam jetko opisuje Shakespeare u »Rikardu Trećem«. Kada se jedan od ubojica skanjuje da izvrši ubojstvo jer u njemu još uvijek ima »talog savjesti«, drugi ubojica ovako rezonira: »Ja neću da imam s njom posla, ona čini čovjeka kukavicom: čovjek ne može krasti, a da ga ona ne optuži, ne može kleti, a da ga ona ne ukori, ne može leći sa ženom svoga susjeda, a da ga ona ne oda. Ona je stidljiv i sramežljiv duh koji diže pobunu u čovjekovim grudima, ona pravi svakovrsne zapreke. Jednom me nagnala da vratim kesu novca što sam je našao. Ona čini prosjakom svakoga koji je se drži. Nju gone iz svih gradova jer je opasna stvar. I svaki čovjek koji misli živjeti dobro, nastoji uzdati se u sebe i živjeti bez nje« (I, 4).

Ako se i rjeđe nađe ovako radikalna i izričita bijeg od savjesti, ipak on je u većem ili manjem stupnju prisutan u životu svakog od nas. Uz centripetalne sile djeluju i centrifugalne. Uz to velike su mogućnosti samoobmane i kamuflaže. Stoga nam je veoma paziti kad se samosvjesno pozivamo na savjest. Ali ipak, »drugog puta nema«!

Osobito u današnje sekularističko vrijeme, kad su mnoge moralne norme nekako poljuljane te izgleda kao da idemo u suprotnim smjerovima, valja nam se ukopati dublje i tražiti dodirne točke. Ako s mnogima danas ne možemo govoriti o Bogu, Kristu i Crkvi, ipak govor o čovjeku može nas donekle skupiti i povezati. Pri tom bit će neizbježno da ćemo se u dubljim i daljnjim pogledima razilaziti, ali već je mnogo ako može-

45) Usp. A. HORTELANO, *Morale responsable*, Paris 1970, str. 67—80; A. MOLINARO, n. dj., str. 198 sl.; B. HARING, *Morale e sacramenti*, Roma 1976.

mo naći nešto zajedničko, makar ga i ne vrednovali posve jednako. Uz dostojanstvo ljudske osobe, bratstvo i slobodu, savjest je velika i perspektivna tema za sve, i vjernike i nevjernike⁴⁶. Ona je za sve garancija nade i optimizma. Ako je ona osobno ispravna, u njoj svatko nalazi sebe, po njoj nalazi bližnjega i, što je od presudne važnosti, nalazi i zadnji smisao svog života — Boga. Stoga možemo i o njoj reći da je »universale sacramentum salutis«, ne samo za vjernike nego i za one koji se možda smatraju nevjernima, ali su radikalno vjerni svojoj savjesti⁴⁷. Stoga punim pravom veli Drugi vatikanski sabor da je savjest »najskrovitija jezgra i svetište čovjeka« (GS 16).

Zusammenfassung

DAS GEWISSEN IN DER MORALTHEOLOGIE

Der Artikel gibt einen Überblick der Entwicklung des Gewissensbegriffes in der Moraltheologie. Ausgehend vom allgemeinen Gewissensgefühl bei Natur- und Kulturvölkern und von stoischen Ansätzen fasst der Autor kurz die Hauptelemente der biblischen Lehre vom Gewissen zusammen um, nachdem er den patristischen Beitrag gezeigt hat, die systematische Entwicklung näher ins Auge zu fassen. Es werden dabei drei Phasen oder Etappen unterschieden: das Hochmittelalter, das sechzehnte Jahrhundert und die nachtridentinische Periode. Die vierte Etappe scheint jetzt im Werden zu sein.

In letzten Teil des Artikels werden die wichtigsten Merkmale der neueren Gewissensaufassung gezeigt. Es scheint eine Bewegung vom Rand zur Mitte der Person zu sein, wobei das Personale, das Existenzielle, das Ontologisch-transzendente und das Religiöse in den Vordergrund rückt. Ausserdem ist man auf der Suche nach mehr Echtheit und Ganzheit des Gewissens.

46) B. HÄRING, *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, Ediz. Paol'ne 1971, str. 237—250.

47) LG 16; GS 19; 22; usp. K. RAHNER, *Atheismus und implizites Christentum*, u Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, str. 187—212.