

DEVET TEZA ZA KRŠĆANSKU ETIKU

Hans Urs von BALTHASAR

Uvodne napomene

Kršćanin koji živi iz vjere treba svoje moralno ponašanje temeljiti na vjeri. A budući je njezin sadržaj, Isus Krist, objavitelj ljubavi božanskog trojstva, uzeo lik prvog Adama i preuzeo njegovu krivnju kao i njegove strahove, dvojbe, životne odluke — kršćanin je siguran da će u drugom Adamu prepoznati prvoga čovjeka sa svom moralnom problematikom koja je njemu vlastita. Isus je i sâm morao birati između svoga Oca i svoje obitelji: »Sinko, zašto si nam to učinio?« (Lk 2, 48). Dakle, kršćanin će donositi temeljne odluke svog života oslanjajući se na Krista, tj. vjeru. Etika koja proizlazi iz svjetla Objave u njegovoj punini i, polazeći od toga, prelazi prethodne etape, ne može biti nazvana »descendentnom« u pravom smislu nasuprot »ascendentnoj« etici, koja polazi od antropološke datosti kao prvog temelja.

Ta se etika ne može više nazivati »ne povijesnom« zbog toga što Evanđelje stavlja ispred Zakona i Starog zavjeta. Već sam izraz određuje i osvjetljuje put, na poseban pak način put povijesti spasenja s njegovim jedinstvenim obilježjem, put koji je u isto vrijeme nadilaženje (prema gledištu koje je posebno naglasio Pavao) i ispunjenje (slijedeći gledanje Mateja i Ivana). Doista, s historijsko-kronološkog stanovništva 5. i 6. teza morale bi doći ispred kristoloških teza, a 7. i 8. teze još prije ovih. Ali kršćanin zapravo živi u navlastito eshatološkom vremenu i bez prestanka mora nastojati nadvladavati ono što u njemu samome pripada prethodnim etapama da bi prešao na ono što se odnosi na konačni cilj. Kršćanin se u tome pridružuje Kristu koji je živio svoju poslušnost prema Ocu ne samo na proročki i izravan način nego i u vjernosti Zakonu i po »vjeri« u obećanje.

Naše su teze izložene krajnje sažeto i izostavljaju mnoge bitne stvari. Tu se, dakle, postavlja pitanje Crkve samo neizravno; ne raspravlja se ni o sakramentima ni o odnosu prema hijerarhijskom auktoritetu. Ne ulazi se ni u kazuistiku opredioaba od velikog značenja s kojima se suočuje današnja Crkva u okviru odluka što se tiču čitavog svijeta. U prvom se redu kršćanski moral nastojao obuhvatiti u njegovu izvoru, a to je misterij Krista, središte povijesti spasenja i povijesti čovječanstvo.

I. PUNINA STVARNOSTI U KRISTU

1. Krist kao konkretna norma

Kršćanska etika mora biti razrađena polazeći od Krista. Kao Sin Očev, on je na zemlji ispunio svu Božju volju (sve što je trebalo ispuniti), i to je učinio »za nas«. Dakle, mi primamo od njega, koji je konkretna i sveobuhvatna norma sve moralne aktivnosti, slobodu da vršimo volju Božju i da živimo našu sudbinu Očeve slobodne djece.

1. — Krist je konkretni kategorički imperativ. Naime, on nije samo formalno-univerzalna norma moralnog djelovanja, prihvatljiva da bude primijenjena na sve, nego konkretna osobna norma. Po svojoj mucu koju je podnio za nas i euharijski daru svog života koji je podao nama na korist i u obliku zajedništva s njim (*per ipsum et in ipso*), Krist, kao konkretna norma, čini nas iznutra sposobnima da zajedno s njim (*cum ipso*) ispunimo volju Očevu. Imperativ se oslanja na indikativ (Rim 6, 7 sl.; 2 Kor 5, 15 itd.). Očeva volja ima dvostruki objekt: ljubiti njegovu djecu u njemu i s njim (I Iv 5, 1 sl.); klanjati se u duhu i istini (Iv 4, 23). Život je Kristov ujedno akcija i kult. To jedinstvo tvori za kršćana sveobuhvatnu normu. Mi možemo surađivati samo u stavu beskrajnog poštovanja (Fil 2, 12) prema Božjem spasiteljskom djelu, čija nas apsolutna ljubav beskrajno nadilazi, prema najvećoj razlici (*in maiore dissimilitudine*). Liturgija je neodvojiva od moralnog djelovanja.

2. — Kršćanski nas imperativ stavlja iznad problematike autonomije i heteronomije.

a) Doista je Sin Božji, rođen od Oca, »Drugi« (*héteros*, ali ne kao »nešto drugo«: *hétéron*) u odnosu prema njemu, netko tko, kao Bog, odgovara samostalno svom Ocu (njegova se osoba podudara s njegovim izlaženjem i, dakle, s njegovim poslanjem). Ali s druge strane, ukoliko je čovjek, ima kao pretpostavku svoje egzistencije (Heb 10,5 sl.; Fil 2,5 sl.) i kao intimni izvor svojeg osobnog djelovanja (Iv 4,34 itd.) božansko htjenje i svoj vlastiti pristanak na nj, čak i ondje gdje želi bolno iskušati sve otpore grešnikâ u odnosu na Boga.¹

b) Kao stvorenja mi ostajemo »hétéron«, ali postajemo također sposobnima razvijati naše slobodno osobno djelovanje po Božjoj moći (»piće« postaje u nama »izvor«, Iv 4,13 sl.; 7,38). Ta nam moć dolazi od euharistije Sina, po rađanju milosti s Njime iz krila Očeva i iz objave njegova Duha. U svom djelu milosti Bog djeluje besplatno; mi smo također zamoljeni djelovati besplatno, iz ljubavi (a ne »zbog nečega«: Mt 10,8; Lk 14,12—14); »velika nagrada« na nebu (Lk 6,23) ne može, dakle, biti ništa drugo nego sama Ljubav. U vječnom Božjem planu (Ef 1,10) konačni se cilj podudara s prvim prijedlogom naše slobode (*interior intimo meo*; usp. Rim 8,15 sl. 26 sl.).

3. — Po stvarnosti našeg božanskog posinaštva svako je kršćansko djelovanje vršenje slobode a ne prisila. Za Krista sav teret dužnosti (»*dei*«) koji pada na njega u povijesti spasenja i koji ga vodi do križa

¹ Za onoga koji ne priznaje božanstvo Kristovo, ovaj se nužno pojavljuje kao ljudski model i kršćanska etika ponovno postaje heteronomna onoliko koliko Kristova norma postaje jednostavno obavezna za moje djelovanje. Ili je pak ta etika samostalna kad Kristovo djelovanje nije više shvaćeno kao savršeni način da se ostvari samoodređenje moralnog ljudskog subjekta.

stoji na vlasti kojom se on služi s potpunom slobodom da objavi spasiteljsku volju Očevu. Za nas grešnike sloboda djece Božje dosta često poprima oblik razapinjanja, kako u osobnim odlukama tako i u okviru crkvene zajednice. Iako smjernice crkvene zajednice imaju kao nutarnji smisao izvući vjernika iz otuđenja po grijehu i dovesti ga do njegova identiteta i njegove istinske slobode, ipak je moguće, a često puta i nužno, da one za nesavršenog čovjeka predstavljaju oblik krutosti i zakonske obveze, upravo kao što je bilo s voljom Očevom za Krista na križu.

2. Sveobuhvatnost konkretne norme

Kristova konkretna egzistencija jest osobna i u isto vrijeme sveobuhvatna norma. U njoj se Očeva ljubav prema svijetu ostvaruje na sveobuhvatan, nenadmašiv i konkretan način. Ona se proteže na svu raznolikost osoba i njihovih moralnih situacija isto onako kao što u Kristovoj osobi ujedinjuje sve ljude s njihovom jedinstvenošću i njihovom slobodom. U slobodi Duha Svetoga ona kraljuje nad svima da bi ih uvela u kraljevstvo Očevu.

1. — Konkretna Kristova egzistencija — njegov život, njegovo trpljenje, njegova smrt i njegovo konačno tjelesno uskrsnuće — sažimlje u sebi sve sisteme etičkog reguliranja. Moralno djelovanje kršćana konačno je odgovorno samo prema toj normi, koja nam predstavlja prauzor savršene poslušnosti Bogu Ocu. Kristova egzistencija ukida razliku koja dijeli ljude »podložne Zakonu« (Židove) od ljudi »izvan Zakona« (pogane) (1 Kor 9,20 sl.), roba od gospodara, muškarca od žene (Gal 3,28) itd. U Kristu su svi primili istu slobodu djece Božje i svi teže prema istom cilju. »Nova« zapovijed Gospodinova (Iv 13,34) koja, u svojoj kristološkoj realizaciji, nadilazi prvobitnu zapovijed staroga Saveza (Pnz 6,4 sl.) više je nego zbroj svih pojedinačnih zapovijedi Dekaloga i svih njihovih primjena. Sinteza cjelokupnog Očeva htijenja, ostvarena u Kristovoj osobi, jest eshatološka i nenadmašiva. Ona je, dakle, »a priori« sveobuhvatno normativna.

2. — Krist, utjelovljena Riječ i Sin Boga Oca, ukida u samome sebi dvojstvo i odstojanje koji su označivali starozavjetni »Savez«. Osim pojma »posrednik« (koji posreduje između stranaka), on je poosobljeni susret i, u tom smislu, »jedini«. »Gdje je jedan, nema posrednika, a Bog je jedan« (Gal 3,20). Crkva nije ništa drugo nego punina toga Jedinog. Ona je »tijelo«, koje on oživljuje (Ef 1,22 sl.). Ona je njegova »zaručnica« utoliko ukoliko on s njom oblikuje »samo jedno tijelo« (Ef 5,20) ili »samo jedan duh« (1 Kor 6,17). Kao »Božji narod« ona nije više mnogostruka, nego »vi ste svi jedno u Kristu Isusu« (Gal 3,28). A jer je Kristovo djelo dovršeno »za sve«, život u krilu njegove zajednice istodobno poosobljuje i podružljuje.

3. — Činjenica da se, prije svega u činu Križa, Isus Krist stavio na raspolaganje za nas (»Stvarno je samo jedan umro za sve, svi su mrtvi ... da živi više ne žive samo za sebe«, 2 Kor 5,14 sl.), kako bismo mi bili preobraženi »u Krista«, ne predstavlja za nas otuđenje. Mi smo, doista »preneseni« iz »tame« našega grešnog i otuđenog bića u istinu i slobodu božanskog posinaštva (Kol 1,13), za koje smo bili stvoreni (Ef 1,4

sl.). Po Križu smo obdareni Duhom Svetim Kristovim i Božjim (Rim 8,9,11). U tom Duhu Kristova osoba i njegovo djelo postali su prisutni u svim vremenima i stvarno su nazočni u nama, isto kao što smo i mi po Njemu postali trajno prisutni u Kristu.

Ta uzajamna uključenost sadržava za vjernika izrazito eklezijalnu dimenziju. Uzajamnost u ljubavi, svrha nove zapovijedi koju Isus daje da se izvrši, unaprijed je usađena u jednom još dubljem »a priori«, u srcu vjernikâ, po izljevu Duha Svetoga, Oca i Sina kao božanskog »Mi« (Rim 5,15). Činjenica da kao udovi pripadamo »samo jednom tijelu« uključuje, na razini Crkve (gdje smo se osobno angažirali, tj. na način koji nadilazi organske predodžbe), dar osobne savjesti onoga »Mi« kojeg sačinjavaju udovi. U živom ostvarivanju toga »Mi« sastoji se moralno djelovanje kršćanâ. Crkva je otvorena svijetu kao što je Krist otvoren Ocu i ona tvori njegovo sveopće kraljevstvo (1 Kor 15,24); oboje vrše »posredovanje« samo zato da bi uveli u tu neposrednost, koja od početka određuje eklezijalno ponašanje i djelovanje u svim njihovim pojedinstima.

3. *Kršćanski smisao zlatnog pravila*

Na Kristovim usnama i u kontekstu Govora na gori »zlatno pravilo« (Mt 7,12; Lk 6,31) može biti smatrano kao sažetak Zakona i proroka samo zato jer ono utemeljuje na Božjem daru (koji je Krist) ono što Kristovi udovi mogu očekivati jedni od drugih i osigurati jedni drugima. Ono, dakle, nadilazi obično ljudsko bratstvo zato da obuhvati međusobnu izmjenu božanskog života.

1. — »Zlatno pravilo« smješteno je kod Mateja, a još izravnije kod Luke, u kontekstu Blaženstva, a sastoji se u napuštanju stroge distributivne pravednosti, u ljubavi prema neprijateljima i u zahtjevu da se bude »savršen« i »milosrdan« kao Otac nebeski. Od njega primljeni dar smatra se, dakle, kao da sadrži ono što jedan Kristov ud može očekivati od drugih i što im on mora za uzvrat osigurati. Tu se još jednom potvrđuje da »Zakon« kao i opće »ljudsko bratstvo« imaju svoj »cilj« (Rim 10,4) u Kristu.

2. — Ni »Zakon« više nije bio običan izraz ljudskog bratstva. On je pokazivao vjernost Boga spasitelja koji je htio sklopiti savez sa svojim narodom (usp. tezu 6). »Proroci« su u međuvremenu prorekli ispunjenje Zakona, koje je postalo moguće tek onda kad je Bog ukinuo svaku heteronomiju i po svom Duhu urezao svoj Zakon u srce ljudi (Jr 31,33; Ez 36,26 sl.).

3. — S kršćanskog stanovišta nijedna etika, ni osobna ni socijalna, ne može se ne osvrutati na Božju riječ koja djeluje i donosi svoje darove. Da bi bio moralno valjan, dijalog između ljudi pretpostavlja kao uvjet svoje mogućnosti »dijalog« između Boga i čovječanstva, bio čovjek toga izričito svjestan ili ne. A s druge strane, odnos s Bogom otvoreno upućuje na produbljeni dijalog između židova i poganina, gospodara i sluge, muškarca i žene, roditelja i djece, bogatih i siromašnih itd.

Svaka kršćanska etika ima, dakle, oblik križa: vertikalnu i horizontalu. Taj »oblik« ima i svoj konkretan sadržaj, od kojega se nikad ne

može odvojiti: Raspeti koji ujedinjuje Boga i ljude. On je prisutan kao jedinstveno pravilo u svakom pojedinačnom odnosu, u svakoj situaciji. »Sve mi je dopušteno« (1 Kor 6,12; usp. Rim 14—15), ako imam na umu da moja sloboda proizlazi od moje pripadnosti Kristu (1 Kor 6,19; usp. 3,21—23).

4. Grijeih

Tamo gdje je Božja ljubav »išla do kraja«, ljudska se pogreška pojavljuje kao grijeh. Stav koji ona predstavlja pokazuje da dolazi od duha pozitivno suprotstavljenog Bogu.

1. — Jedinstveni i konkretni karakter osobne moralne norme ima za posljedicu da se svaka moralna pogreška, htjeli mi to ili ne, odnosi na Krista, čini odgovornim prema njemu i po njemu mora biti ponijeta na Križ. Blizina kršćanina, u njegovu moralnom djelovanju, načelu božanske svetosti, koja ga oživljuje kao ud Kristov, ima kao učinak da prijestup učinjen protiv jednog jednostavnog »zakona« (po židovskom poimanju), protiv jedne čiste »ideje« (prema grčkoj misli) postaje grijeh. Svetost Duha Svetoga u Kristovoj Crkvi pokazuje svijetu kako je u grijehu (Iv 16,8—11). Ovom svijetu pripadamo i mi (»Ako kažemo da nemamo grijeha, Boga činimo lašcem«, 1 Iv 1,10).

2. — Prisutnost apsolutne ljubavi u svijetu daje čovjekovu grešnom »ne« daljnju dimenziju jednog demonskoga »ne«, negativnijega negoli je čovjek toga svjestan i koje ga odvlači u ponor antikrista (usp. zvijeri iz Otkrivenja i ono što Pavao kaže o kozmičkim silama, 1 Iv itd.). Tome se svaki kršćanin mora suprotstaviti »Božjim oružjem« (Ef 6,11) sudjelujući u boju cjelokupne Kristove Crkve. Taj demonski element dolazi do izražaja osobito u gnozi, uobraženoj i bez ljubavi, koja uznosi samu sebe i isto je tako proširena kao i ljubav poslušna Bogu (Post 3,5). Ona »nadima« umjesto da izgrađuje kao ljubav (1 Kor 8,1; 13,4). Budući da ta gnoza ne želi vidjeti konkretnu i osobnu normu, ona grijehu daje izgled obične pogreške protiv jednog zakona ili jedne ideje, i nastoji ga sve više i više osloboditi krivnje (pomoću psihologije, sociologije itd.).

3. — Crta protivljenja Kristu, koja se nalazi u svakom grijehu, izravno pogađa samo središte osobne norme: para srce Raspetoga koji u svijetu ostvaruje trojstvenu ljubav što se daje za nas. Činjenica da je Raspeti preuzeo grijeh predstavlja čisto otajstvo vjere, čiju »nužnost« ili »nemogućnost« ne bi mogla utvrditi nijedna filozofija. Zbog toga sud o grijehu ostaje pridržan probodenom Sinu čovječjemu, »kojemu je predan sav sud« (Iv 5,22) i prema kojemu su uprti svi pogledi (Iv 19,37; Otk 1,7). »Nemojte suditi« (Mt 7,1).

II. STAROZAVJETNI ELEMENTI BUDUĆE SINTEZE

5. Obećanje (Abraham)

Moralni subjekt (Abraham) uspostavljen je Božjim pozivom i pokoravanjem tom pozivu (Heb 11,8).

1) Poslije tog čina pokoravanja, značenje poziva se ukazuje kao neograničeno i sveopće obećanje (»svi narodi«, ali sažeto u jedini »se-

mini tuo« (Gal 3,16/). Ime dano onome koji se pokorava jest ime njegova poslanja (Post 17,1—8). A budući da obećanje i ispunjenje tog obećanja ishode od Boga, Abrahamu je dana nadnaravna plodnost.

2) Pokoravanje je vjera u Boga i samim tim valjan odgovor (Post 15,6), koji se ne odnosi samo na duh već i na tijelo (Post 17,13). Abraham mora dakle ići čak dotle da vrati plod koji mu je milošću dan (Post 22).

3) Abraham se nalazi u pokoravanju koje, okrećući svoj pogled prema nedohvatnim zvijezdama, čeka jedno obećanje.

Ad 1. — Čitava svetopisamska etika temelji se na pozivu osobnog Boga i na odgovoru vjere koji mu daje čovjek. U svom pozivu Bog se otkriva kao vjeran, istinit, pravedan i milosrdan (i pod ostalim opisima svoga imena). Tek od tog imena uspostavlja se ime čovjeka koji odgovara, tj. ono što utvrđuje jednom zauvijek njegovu osobnost. Poziv osamljuje subjekt s obzirom na susret. Abraham mora ostaviti svoje pleme, svoju zemlju. Stavljajući se na raspolaganje pozivu («Evo me«, Post 22,1) on prima svoje poslanje koje za nj postaje imperativna norma. U situaciji koja ga postavlja sama u razgovor s Bogom Abraham postaje, po svom poslanju, utemeljitelj zajednice.

U svetopisamskoj misli svi zakoni koji uređuju odnose u toj zajednici ovise o načelnom postupanju osnivača ili posrednika u odnosu na Boga, ili pak o djelovanju samoga Boga (Izl 22,20; 23,9; Pnz 5,14 sl.; 15,12—18; 16,11 sl.; 24,17 sl.). Bitno Božje djelovanje jest milost bez mjere, nad kojom čovjek nema nikakva utjecaja i koja upravlja svom čovjekovom djelatnošću (prispodoba o nevjernom sluzi, Mt 18,21 sl.). Kvantitativno ostvarenje Abrahamova blagoslova u Starom se zavjetu uvijek radije shvaća kao ono koje je okrenuto prema mesijanskom ostvarenju; tako se otvaranje prema »narodima« (Gal 3,14) zbiva u okupljanju oko Krista Isusa i u daru Duha danom onome koji vjeruje.

Ad 2. — »Savez« utemeljen na pozivu i na odgovoru vjere zahvaća moralni subjekt u svim njegovim dimenzijama (Post 15,18 sl.), u riziku odane vjere, ali isto tako i u tijelu i njegovim moćima («Moj savez bit će vječni savez u vašem tijelu«, Post 17,13). Izak će, rođen posredovanjem božanske moći, biti izuzet od napasti u koju bi mogao upasti njegov otac da raspolaže njime. Bog, dakle, zahtijeva njegovo vraćanje. Ako je već vjera neplodnog čovjeka bila vjera u jednoga Boga »koji daje život mrtvima i koji poziva na postojanje ono čega još nema (Rim 4,17), vjera oca koji vraća sina od obećanja jest potencijalna vjera u uskrsnuće: »Mišljaše on: Bog imade vlast da ga probudi (na život) čak i od mrtvih« (Heb 11,19).

Ad 3. — Abrahamovo postojanje (kao i ono čitavog Starog zavjeta, uključujući tu i vrijeme Zakona) nije drugo negoli prijanjanje uz Boga u vjeri, a ne uključuje pri tome mogućnost pretvaranja Božjeg obećanja u ostvarenje. Narod Staroga zavjeta može samo »čekati« (Heb 11,10) i živjeti in traganju (ibid.). To traganje ne sastoji se ni u čemu drugom nego u »gledanju i pozdravljanju iz daleka« te prepoznavanju sama sebe »kao hodočasnika i stranca« na ovom svijetu (ibid. 13—14). Tim stavom postojanosti u nemogućnosti dohvaćanja cilja patrijarsi su zaslužili »do-

bro svjedočanstvo« Božje (*martyrèthentes*, Heb 11,39). To je značajno za ono što upravo slijedi.

6. Zakon

Davanje zakona na Sinaju nadilazi obećanje dano Abrahamu utoliko što on izričito otkriva — izvana i odozgo, iako privremeno — nutarnju Božju spremnost u namjeri da produbi odgovor na Savez »Ja sam svet; treba, dakle, da i vi budete sveti«. Ovaj »treba« nalazi svoj temelj u nutarnjem biću samoga Boga i on se obraća nutarnjoj čovjekovoj spremnosti. Mogućnost odgovora na taj zahtjev temelji se na apsolutnoj istinitosti Božjoj, koji predlaže svoj Savez (Rim 7,12). Ipak ova Božja istinitost ne nailazi na isto tako apsolutnu istinitost od strane čovjeka; ona se nalazi samo u obećanju danom Abrahamu koje se iznova i još izričitije izražava u proročkim obećanjima.

1. — Zakon dolazi kasnije i ne poništava stanje obećanja (Rim 7; Gal 3); zakon se ne može, dakle, shvatiti drukčije negoli kao još točnije određenje stava vjere koja iščekuje. On osvjetljuje, s raznih vidova, ponašanje »pravedna čovjeka« pred Bogom. To ponašanje odgovara, bez sumnje, osnovnom ustrojstvu čovječjeg bića (»prirodno pravo«) jer Bog koji daje milost istovjetan je sa Stvoriteljem; ipak, pobuda na to ispravno ponašanje nije u čovjeku nego u najdubljoj objavi svetosti Boga, vjerna svom Savezu. Ovdje se dakle ne radi o »oponašanju« Boga u smislu kako su to shvaćali Grci, već o odgovoru na postupanje Božje u »velikim djelima« koja on ostvaruje u prilog Izraela. Budući da pravi odgovor ostaje predmet obećanja, Zakon zadržava dijalektički karakter u smislu kako je to opisao Pavao. Dobar u sebi, on ipak vodi k prijestupu i pod tim vidom igra pozitivnu i negativnu ulogu »pedagoga« koji vodi Kristu.

2. — Naredbeni element zakona, gledano s Božjeg stanovišta, jest ponuda koja poziva na življenje suglasno bliskosti što je dana Savezom. Ta dobrovoljna ponuda ipak je samo prvi čin djela spasenja koje će naći svoje dovršenje tek u Kristu. U tom iščekivanju to djelo istodobno otkriva s (pozitivnom) točnošću tražena odgovora i (negativnu) nepripravnost mogućnosti odgovora, budući da odgovor ostaje, poslije davanja zakona kao i prije, predmet obećanja.

Tako otvoren rascjep, koji bi jednostavno trebao biti prihvaćen u strpljivosti vjere pune nade, čovjek naprotiv osjeća kao nepodnosiv i tokom povijesti traži kako izbjeći tu situaciju, i to na dva načina:

a) On je, ponajprije, izdigao Zakon na razinu apstraktne apsolutnosti, koja uzurpira mjesto živoga Boga. Trudeći se doslovno ispunjati apstraktno slovo (zakona), farizej misli da tako može ostvariti taj nemogući odgovor. Od te konstrukcije apstraktne i formalne dužnosti poteći će brojni etički sistemi, npr. neokantovski sistem »vrednovanja« ili »apsolutnih vrijednosti« te strukturalistička i fenomenološka etika (Scheler). Svi ti sistemi teže za tim da u konačnici čovjeka učine svojim vlastitim zakonodavcem, jer je on potpuno autonoman subjekt koji ograničava samog sebe da bi se mogao realizirati. Pripravu za te sustave nalazimo već u Kantovu etičkom formalizmu.

b) S druge se strane razvodnio Zakon, koji je postao poput nekog stranog tijela u pokretu obećanja i nadanja. Budući da je zakon nešto što je nametnuto izvana i budući da on ističe krivnju u čovjekovu srcu (Kafka), on ne može biti izdanak vjernog i milosrdnog Boga već jedino nekog tiranskog demiurga (odatle veza Ernsta Blocha s gnozom; usp. Freudov Nad-ja). Čini se, prema tome, da treba nadići tako zamišljen Zakon kao jednu iluziju prošlosti, a u ime nadanja okrenuta prema budućnosti koje čovjek crpi iz svoje vlastite autonomije.

c) Te dvije izlike ujedinjuju se u »dijalektičkom materijalizmu« koji zakon poistovjećuje s dijalektičkim kretanjem povijesti i vjeruje da ga tako može razvodniti. Marx znade da se izmirenje ne postiže negativnim uklanjanjem zakona (»komunizam«), već jedino pozitivnim humanizmom koji omogućuje poistovjećivanje zakona s onom spontanošću slobode koja bi odgovarala, na ateistički način, Jr 31 i Ez 34. Imajući u vidu privremeno značenje starozavjetne etike u odnosu na kršćansku etiku »posljednjih vremena«, to »transcendentalno« izmirenje ostaje u toj etici (kao i u oblicima otuđenja koje ono poprima u suvremeno doba) nadasve imanentno i političko »oslobođenje«. Njegov subjekt je u prvom redu narod (ili ljudska zajednica) a ne osoba, čije će nezamjenjivo značenje biti istaknuto tek u Kristu.

3. — Tamo gdje se kršćanska vjera izgubila u ispunjenju obećanja u Kristu, poviješću gospodare ne toliko fragmentarne etike tuđe Bibliji koliko one starozavjetne, najbliže kršćanstvu. Razlog leži u tome što je kršćansko ispunjenje prisutno u savjesti čovječanstva po deformacijama uzdignutim do apsolutnosti, bilo da se radi o Zakonu ili o Proroštvu.

III. DIJELOVI IZVANBIBLIJSKE ETIKE

7. Savjest

1. — Čovjek promatran izvan biblijskog prostora postaje teoretsko-praktički svjestan sebe zahvaljujući slobodnom i privlačujućem pozivu svog bližnjega. Odgovarajući tom pozivu on dosiže u »cogito sum« dvije nedjeljive činjenice. Bitak u sebi, pod vidom istine i dobrote, otkriva se čovjeku i omogućava mu slobodan pristup prema dubinama tog istog Bitka. On k tome osjeća značenje međuljudskog zajedništva čiju oznaku njegova sloboda nosi.²

2) Čovjek je obilježen usmjerenošću (synderesis — savjest u širem smislu [*habitus*]), ničim uvjetovanom (*necessitate naturalis inclinationis*, *De Veritate*, 22,5) prema transcendentalnom dobru. Pa čak i u osjetilnim dijelovima svog bića kojima vlada i koje prožima duh postoje nagnuća k tom dobru.

Ni činjenica da je prvotno prosvjetljenje potamnijelo, ni privlačnost dobara koja čovjeka neposredno primamljuju, niti konačno pomračenje darovanog Dobra od strane grijeha ne mogu spriječiti tajnovito usmjerenje čovjeka prema svjetlu Dobra. Tako sv. Pavao može

² S obzirom na ovaj predmet vidi HANSJÜRGEN VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzung des Glaubensaktes*, Patmos Verlag 1969.

reći da su i sami pogani suđeni po »Isusu Kristu prema mom evanđelju« (Rim 2,16).

3) Apstraktni izrazi poput onog »prirodni zakon«, koji usmjeruju čovjeka prema dobru — npr. označavanje međuljudskog zajedništva kao »kategoričkog imperativa« — izvedeni su i nose obilježje običnog podsjećanja.

Ad 1. — Potaknut od nekog drugog, čovjek se budi na »*cogito-sum*« kao prema istovjetnosti između činjenice da se pojavljuje pred samim sobom, s jedne strane, i cjelokupne stvarnosti, s druge strane. Tu istovjetnost, ukoliko je probuđena, čovjek doživljava kao neapsolutnu baš zato jer je primljena. U transcendentalnoj otvorenosti otkrivamo tri stvari:

a) »Biti-dan« apsolutne istovjetnosti između Duha i Bitka, dakle apsolutno posjedovanje sebe u punini i u slobodi; to apsolutno posjedovanje sebe samoga omogućuje sudjelovanje u samom tom posjedovanju (i taj apsolut »mi nazivamo Bogom, *qui interius docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit*«, Sv. Toma, *De Anima* 5, ad 6);

b) u buđenju te stvarnosti koja se daje uočavamo razliku između apsolutne slobode i primljene slobode, kao i privlačni zahtjev da se odgovori slobodno na apsolutni dar;

c) u transcendentalnu nerazlučivost, koja je u početku udruživala poziv apsolutnoga s pozivom bližnjega, uvodi se razlika zbog činjenice iskustva »a posteriori« da je i bližnji biće koje je bilo osviješteno. Ta razlika ipak dopušta postojanje neraskidivog prvobitnog transcendentalnog jedinstva dviju privlačnosti.

Ad 2. — Kao što u izvornoj istovjetnosti Bitka i njegova nutarnjeg svjetla (kao apsolutno istinito, i dakle dobro, i dakle »*fascinosum*«: lijepo) sloboda kao sposobnost raspolaganja samim sobom i milost kao darovano dioništvo (*diffusivum sui*) nisu odvojeni, tako su i u probuđenoj i izvedenoj istovjetnosti sloboda i težnja prema temeljnom dobru nerazdvojivi. Djelatna privlačnost neuvjetovanog dobra pridaje slobodnom djelu oznaku »pasivnosti« koja ne narušava njegovo obilježje spontanosti (Sv. Toma, *Suma teologije* I, 80,2; 105,4; *De Veritate* 25,1; 22,13,4).

To nagnuće koje otvara duh prema uvjeravajućoj moći dobra »*simpliciter*« prožima čitava čovjeka, uključujući tu i njegovu osjetnost koja obaveštava duh, i unatoč činjenici što ta osjetnost, ne obuhvaćajući čovjeka kao cjelinu, nije pogođena očitovanjem dobra kao takvog, nego se zaustavlja na pojedinačnim dobrima. Moralni čin u pravom smislu koji je vlastit čovjeku jest integralna moralizacija sveg njegova duhovno-tjelesnog bića (*ethizesthai*); rezultat toga zove se krepost. Ovo je to istinitije što poziv bližnjega nameće svakom čovjeku da razmotri svoju slobodu u svjetlu stanovitih određenja od strane drugih sloboda, koje su isto tako inkarnirane kao i njegova te i on u njih unosi stanovito određenje. Svaki put nutarnje svjetlo prelazi preko materijalnog posredovanja i tako je na kraju i to posredovanje ozračeno Dobrom.

Prvotno otvaranje apsolutnog Dobra u korijenu onoga »*cogito sum*« (ili pak prozirnost onoga »*imago Dei*« u odnosu na svoj prauzor) ne zadržava se na aktualan način. Ono međutim ostaje u pamćenju »*tamquam nota artificis operi suo impressa*« (Descartes, *Médit.* III, Adam-

-Tannery VII, 51). Budući da je ono pridonijelo u određivanju prvog pokazivanja duha samome sebi, ono ne može biti potpuno izbrisano zaboravom, čak ni onda kad se čovjek okreće od dobra da bi slijedio pojedinačne predmete užitka ili koristi. Osim toga, ta prvobitna otvorenost predstavlja barem određeno transcendentno predznanje o jednoj objavi i čini polazište od kojega se »pozitivna« objava Staroga i Novoga Zavjeta, već od samog početka, upravlja svemu čovječanstvu. Ali kad se ta objava bude očitovala kao »a posteriori« povijesti, isto se tako neće smjeti zaboraviti da poziv bližnjega (transcendentalno-dijaloški) posjeduje karakter izvornosti isto kao i poziv Dobra kao takvog. Kakav će biti stupanj i širina jasnoće koju će »pozitivna« objava te vrste stvarno predstavljati izvan svetopisamskog prostora, to ovisi jedino o nutarnjem Učitelju; a ovaj, po Pavlu, upravlja srce samih pogana prema normi koja je postala dovoljno izričitom, normi dara po kojem Bog daje samoga sebe u Isusu Kristu.

Ad 3. — U vremenu u kojem je potamnijelo prvobitno svjetlo Dobra, očitovanog kao milost i ljubav da bi primilo slobodan odgovor subjekta, zahvalnog za dar samog svog bića, dolazi do izražaja uloga opominjanja direktivne norme, koja kao takva ne može niti zamijeniti niti čak predstavljati samo Dobro, nego na njega samo podsjeća. U najvažnijim trenucima utjelovljenog i socijalnog duha to podsjećanje se očituje kao »prirodni zakon«. Ovaj zakon ne valja pobožanstveniti, nego mu ostaviti njegovu bitno relativnu crtu, tako da se ne bi ukrutio nego učinio vidljivim životne crte Dobra i dara po kojem se ono daje.

Ta primjedba jednako vrijedi za Kantov kategorički imperativ koji je zbog svog formalizma prisiljen osjetilnim nagnućima suprotstaviti apstraktnu »dužnost«, dok se u stvari radi o tome da se učini vidljivom nadmoć cjelovitog nagnuća osobe prema apsolutnom Dobru u odnosu prema oprečnim pojedinačnim sklonostima. Ono što čovjek primi posredovanjem te apsolutne norme (u stoičkom rječniku: *oikeiosis*) postojajuće se s napuštanjem sebe u korist božanskog Dobra i dobra međuljudskog zajedništva.

8. *Predbiblijski prirodni red*

U nedostatku samoobjave slobodnog i osobnog Boga čovjek traži svoje usmjerenje za moralni red svog života u kozmičkom redu koji ga okružuje. Budući da svoje postojanje duguje skupu kozmičkih zakona, lako je shvatiti da on brka područja Izvornog ili božanskoga s područjem Prirodnog. Jedna takva teo-kozmoška etika raspada se čim biblijska datost poprimi povijesni odjek.

1. — Predbiblijska etika, koja traži svoje usmjerenje prema »physisu«, može težiti prema dobrom primjerenom ljudskoj prirodi (*honestum*), po analogiji s dobrom prirodnih bića. To ljudsko dobro bit će upisano u okvir jednog sveobuhvatnog svjetskog reda. Ukoliko očituje apsolutnu vrijednost, ovaj kozmički red otvara stanovito polje za uređeno moralno djelovanje, ali, po svom zemaljskom i ograničenom karakteru, ne dozvoljava slobodi odlučivanja da se potpuno razvije. Motivi djelovanja ostaju dijelom politički, već prema tome da li se odnose na *micropolis* ili *macropolis*, a dijelom individualistički i intelektualistički,

ukoliko se teorija i spoznaja zakona koji upravljaju ritmom svemira očituju kao najveće vrijednosti.

2. — S pojavom biblijske datosti slobodni Bog — koji se temeljito razlikuje od slobodne prirode — daruje čovjeku slobodu koja više ne može nalaziti uzore svoga djelovanja u izvanljudskoj prirodi. Ako ta sloboda ne želi priznati svoj dug Bogu i milosti, ona nužno traži svoj temelj u samoj sebi i želi shvatiti moralnu akciju kao samozakonodavstvo. Ona će to moći učiniti u prvom redu rekapitulirajući svijet uzet kao uzor (usp. Spinoza, Goethe, Hegel), a zatim će ga napustiti kao prolaznu etapu (usp. Feuerbach, Nietzsche).

3. — Ovaj je razvoj nepovratan. Iako postoji tendencija (usp. gore 6, br. 3) da se kršćanska etika svede na njezine pripravne oblike u Bibliji, s druge strane se može ustanoviti određeno zračenje kršćanske svjetlosti u nebiblijskim religijama i etikama (usp. npr. naglašavanje društvenih komponenti u Indiji: Tagore, Gandhi). Razlikovanje između egzistencijalne i eksplicitne dogmatske spoznaje upućuje još jednom na upozorenje: »Ne sudite«.

9. Antropološka pokršćanska etika

Jedna pokršćanska a nekršćanska etika može tražiti svoj temelj samo u dijaloškom odnosu ljudskih sloboda (Ja-Ti, Ja-Mi). U tom slučaju Bogu upućena zahvala, kojom se mi priznajemo dužni za samo naše biće, nije više temeljna i stalna opredijeljena slobodne osobe. Uzajamno priznavanje različitih osoba postaje tada tek drugotno, postaje čin relativne vrijednosti. Granice koje si međusobno nameću osobe obdarene neograničenom slobodom pokazat će se kao prisila nametnuta izvana. Sinteza u kojoj bi i pojedinac i društvo došli do svoje punine ostaje neizvediva.

1. — Ono što ostaje kao pokršćanska »priroda« ili »struktura« ljudskog postojanja jest uzajamnost sloboda, od kojih se svaka budi samo za sebe i u granicama odgovora na poziv koji joj neka druga upućuje. Moglo bi se činiti da bi se tako pronašlo i ostvarilo »zlatno pravilo« spomenuto u evanđelju. Ali sloboda kojoj je upućen poziv ne može se jednostavno prepoznati kao ona koja sebe duguje nekoj drugoj isto tako ljudskoj slobodi, pod prijetnjom da u posljednjoj analizi sama postane heteronomna. Isključuje se Božji poziv kao temelj tih dviju sloboda o kojima je riječ. Od tog časa uzajamna izmjena i napuštanje ostaju ograničeni i proračunati. Ili se međusobnost shvaća kao sekundaran način koji se ne može razlikovati od jedinstvenog sveobuhvatnog subjekta. Ili pak subjekti ostaju jedan drugom nasuprot, potpuno odvojeni poput monada.

2. — Znanosti zvane »humanističke« mogu dati neke korisne pojedinačne spoznaje u vezi s fenomenom ljudske egzistencije, ali ne mogu razriješiti temeljni problem ljudskog bratstva.

3. — Antropološki problem nalazi svoj vrhunac u smrti individua koja zauvijek čini nemogućom sintezu između svog osobnog ispunjenja i društvene integracije. Počeci vidljivih rješenja u jednom i u drugom smjeru ostaju bez međusobne veze. To čini nemogućim razvoj etike ra-

zličitih svjetova koja bi sama u sebi nosila svoju očevidnost. Nasuprot besmislu koji karakterizira smrt i u isti mah život koji teče prema smrti, čovjek može dakle odbiti svaki pristanak na etičke zakone. Vrijednosti osobnog ispunjenja i socijalne integracije sastaju se samo u Kristovu uskrsnuću, zalogu osobnog ispunjenja i ispunjenja eklezijalnog zajedništva — i po njemu svijeta. Tako, a da ne uništi svijet, Bog može biti »sve u svemu«.

Preveo dr. Marijan BIŠKUP OP