

ODGOVOR NA ČLANAK »BEZUVJETNOST KRŠĆANSKOG MORALA«

Dr Ljudevit PLACKO

Otac Jordan Kuničić, profesor na Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, napisao je kritiku na moj članak koji je izišao u »Bogoslovskoj smotri«, 2—3, 1972, str. 251—261. S obzirom na osobe i instituciju kojima je ta kritika poslana, a i na način na koji je pisana, ona ima mnogo više oznaka optužbe negoli znanstvene kritike. Stoga smatram potrebnim da se osvrnem na tu kritiku-optužbu: s jedne strane da pokažem na neosnovanost nekih prigovora, a s druge strane da jasnije iznesem problem o kojem sam nešto malo napisao u spomenutom članku.

Svjestan sam da svaki članak ima svojih slabosti i svojih propusta, tako i moj, a isto tako i kritika o. Jordana Kuničića (odsad o. K.). Da mi se kritika ne čini prilično neobjektivnom i da ona nije u isto vrijeme i optužba, ne bih smatrao uputnim pisati ovaj odgovor, pa ni sa svrhom da jasnije iznesem problem koji sam spomenuo u prošlom broju *Bogoslovske smotre*. Da je o. K. prije negoli je napisao optužbu protiv mene razgovarao sa mnom, siguran sam da bi on mnogo pojedino sti izostavio i čitav bi njegov sastavak dobio mirniju i objektivniju crtu.

1. — Na optužbe *osobnog karaktera* ne mislim ovdje odgovarati, jer takvi prigovori ne spadaju ni na objektivnu kritiku kao ni na objektivnu polemiku. Takvi su npr.: »Tko traži 'dlaku u jajetu', može tako govoriti, ali seriozan čitalac ne osjeća potrebe za takve primjedbe« (br. 5 u sastavku o. Jordana Kuničića). »I tada pristupimo otvorena srca čitanju Papina Pisma br. 38—41 pa će 'zamjerke' upravljene Papi lako nestati« (br. 11). To je najjednostavniji, ali i najnestvarniji oblik napadanja, tj. drugome reći da traži dlaku u jajetu, da nije seriozan čitatelj, da Papine dokumente ne čita otvorena srca, »da hotimično traži elemente da zamuti što je jasno« (5), ili da se vlada kao da Papi »ispravlja školsku zadaću« (10), ili da ga stavlja »na optuženičku klupu« (14). — Ovdje bih spomenuo svoje mišljenje koje je suprotno od spomenutog, tj. moj članak u prošlom broju *Bogoslovske smotre* nije neobičan zbog toga što sam stavio Papu »na optuženičku klupu«, nego što sam kratko analizirao Papino Pismo gledajući sa stanovišta znanosti na njegov sadržaj.

2. — Slažem se s tvrdnjom o. K. kad kaže da se u trećem dijelu... mog kritičkog osvrta nalazi najprijeporniji dio (12). No ne slažem se da se tu nalazi nekoliko »na brzu ruku izrečenih sudova«, jer su izrečeni

nakon dugog studija i razmišljanja. Da li oni zvuče problematično ili ne, može ocijeniti sam čitatelj. Znam da nisu uobičajeni, a niti su okolnosti i svrha za koju je članak pisan (sjednica DK BK) dopuštali ili zahtijevali neku širu analizu. Da o. K. nije upotrijebio toliko stranica za te manje prijeporne stvari, ne bih se na njih uopće obazirao. Radi potpunosti odgovora pokušat ću odgovoriti i na njih.

3. — Prvo što mislim da treba razjasniti jest prigovor koji o. K. uvijek iznova ponavlja, tj. *da je moja kritika Papina pisma promašena*, jer polazi sa stanovišta pozitivne sociologije, a Papa ne piše traktat pozitivne sociologije. Npr.: »on (Papa) jednostavno nastoji humanizirati, kristijanizirati tu pojavu, a ne nastupa kao agrarni političar ni zastupnik pozitivne sociologije. To na njega ne spada i nije uputno ubacivati ga u to kolo« (2). »Prema tome ne smatram da se u OA ima tražiti traktat pozitivne sociologije . . . , nego prije svega traženje kršćanske, vjerske i vjersko-moralne orijentacije« (3). »Rekao bih da pisac počinja greške što ih logika nabraja kao sofizme hipoteze (polazi iz hipoteze da Papa pristupa problemima kao pozitivni sociolog)...« (4). I na drugim mjestima.

Iako sam ja s te sociološko-ekonomske strane na više mjesta stavio zamjerke na OA, nije to zbog toga što ne bih znao da se Papin autoritet odnosi jedino na stvari vjere i morala, nego upravo jer to znam. Ako Papa, primjenjujući opće moralne principe i vjerske istine Crkve, zalazi na područje bilo koje znanosti, on ne bi smio tvrditi ili iznositi stvari koje su u raskoraku s općepriznatim tvrdnjama u toj znanosti. Da budem jasniji: kad bi Papa danas govorio o vjerskoj istini stvaranja svijeta, ne može si dopustiti »slobodu« da govori o svijetu geocentrički ili reći da je Sunce satelit Zemlje. Kad bi Papa nešto slično napisao, mislim da bismo mu svi imali pravo prigovoriti. Isto tako ako Papa i u ovom svom Pismu iznosi neke tvrdnje koje se sa stanovišta sociologije ili ekonomije ne čine ispravnima, mislim da se takva tvrdnja može (a možda i mora) osporiti. Tako sam ja npr. osporio tvrdnju iznesenu u OA da prisustvujemo obnovi ideologije liberalizma. O. K. se ne slaže sa mnom i kao dokaz svog mišljenja iznosi: »Komu od nas nije jasno iz štampe na Zapadu da se Zapad vrlo često poziva upravo na gospodarsku uspješnost i obranu ličnosti protiv socijalizma na Istoku?« (9). Odgovor: — Mislim da bi trebalo dobro razlikovati »obranu ličnosti« i privatnu inicijativu od liberalizma! — Dalje nastavlja o. K.: »U tekstu Pisma manje je važno da li se liberalizam budi ili ne, važnije je znati da Crkva preko Pavla VI i danas iznosi protiv liberalizma što je iznosila i za vrijeme Lava XIII« (9). Slažem se s o. K. da je važnije znati da Crkva ni danas ne odobrava liberalizam, ali se ne slažem da se taj stav iznosi povezan s tvrdnjom koju smatram nestvarnom, da »danas prisustvujemo obnovi ideologije liberalizma« (OA br. 35). Ovo neka bude kao primjer i ujedno kao odgovor na spomenutu vrstu prigovora o. K.

4. — Ima u spisu o. K. mnogo prigovora protiv mog članka. Pokušat ću ih zbog veće preglednosti grupirati, pa će odgovor na njih biti lakši i jednostavniji. Jedna je vrsta prigovora takva *da se čudim što mi o. K. predbacuje da neopravdano kritiziram OA*. Ja sam naime u tim slučajevima iznio jednostavno tvrdnje iznesene u OA — možda s nekim komentarom ili bez njega — ali ne znam na temelju kojih je izraza o. K. dobio dojam da se ja ne slažem s tim tvrdnjama? Meni se čini da

je tu posrijedi bio više apriorni stav da sam ja Papu stavio na »optuženičku klupu« negoli riječi koje sam napisao, npr.:

a) O. K. mi u broju (2) svog spisa prigovara: »Ne može se reći da Pavao VI pledira za seljenje u grad, on jednostavno konstatira činjenicu seljenja« smatrajući da ja to isto mislim. Evo mojih riječi koje sam napisao: »U ovom se Pismu ističe da je proces napuštanja sela i selidba u gradove neizbježiv proces (br. 10)« i dodao sam svoj komentar: »i nastojati to zaustaviti bila bi utopija« (str. 251). Reći za jednu stvar da je neizbježiva ne znači da je čovjek zagovara.

b) Prigovor o. K. u (5): »Je li potrebno spočitavati Papi da ne razlikuje raspadanje obitelji kao primarne skupine od raspadanja nekih oznaka obitelji kao institucije, kako to čini pisac na str. 253?« Taj prigovor ja nisam stavio ni Papi ni njegovu Pismu. — Napisao sam: »U Pismu se nadalje govori o raspadanju obitelji, koje u gradovima poprima nove razmjere.« Dalje sam dodao komentar toj rečenici ne da spočitavam Papi što nije u tekst Pisma stavio distinkciju, nego da oni koji budu Pismo čitali ne shvate Papine riječi kao da su u prilog senzacionalističkim napisima u nekim časopisima i novinama koji govore o nestajanju obitelji. Zato sam i nastavio tekst dalje u prvom licu množine, a ne u trećem licu jednine: »Međutim, kad govorimo o raspadanju obitelji, moramo paziti što želimo reći...« Nisam rekao »kad Papa govori«, nego »kad mi govorimo« ... (str. 253).

c) Još mi je neshvatljivija zamjerka o. K.: »Ne manje je čudno što se pisac čudi da se u ovom dokumentu štrajk ocjenjuje kao 'posljednje sredstvo obrane'... Najčudnije pak zvuči piščev stav prema oružanoj borbi. On s nekom skepsom (podvukao Lj. P.) otkriva misao Papinu te piše da je Papa dao na znanje da je protiv nje« (6).

Ne shvaćam što je u mojim riječima o. K. tako čudno i iz čega je zaključio da se »čudim«, »da sa skepsom otkrivam« ... Napisao sam:

»U ovom se dokumentu štrajk naziva 'posljednjim sredstvom obrane' koje se zbog teških ekonomskih i općeljudskih posljedica ne bi smjelo upotrebljavati u političke svrhe.« (Ne znam gdje je tu izrečeno čuđenje.) Zatim nastavljam: »Iz toga što se štrajk naziva posljednjim sredstvom obrane, te zbog toga što se u Pismu na nekoliko mjesta govori protiv nasilja (brojevi 26, 28, 30, 34, 37), moglo bi se zaključiti da bi Papa, iako nije direktno ništa kazao protiv oružane borbe, ipak tim načinom govora dao na znanje da je on protiv nje« (str. 253). Ne znam gdje se tu radi o »nekoj skepsi« koja bi bila »najčudnija?« — Kad sam izveo zaključak koji Papa nije u Pismu izričito spomenuo, mislio sam na one katolike i svećenike i biskupe koji zagovaraju oružanu borbu, pa mi se činilo da vjerojatno zbog njih nije Papa ništa izričito o tom govorio. O. K. isto tako dobro zna da je u pripremnom dokumentu »o pravdi u svijetu« za biskupsku sinodu prošle godine bilo stavljeno na raspravljanje pitanje oružane borbe u nešto drugačijem obliku negoli je to bio tradicionalni stav. Imajući na umu sve to, stavio sam svoj kratki komentar koji kod redovitog čitaoca neće izazvati nikakvo čuđenje ni skepsu.

d) Ne znam na temelju čega mi autor predbacuje da je »fatalna pogreška svoditi problem čovjeka na pozitivne znanosti, na psihologiju, sociologiju ili antropologiju u užem smislu« (11). (Sličnih zamjerki ima još.) Napisao sam u svom članku ovo: »Iako treba priznati da znan-

stvena analiza čovjekova privatnog i društvenog života i ponašanja unosi mnogo svjetla u shvaćanje čovjeka, ipak treba kazati da su to sve parcijalne, nepotpune i necjelovite slike, iako potpuno istinite u svojoj parcijalnosti. Postoji uvijek jedna dimenzija čovjeka, nazovimo je vertikalna, koju nikakva znanost ne može otkriti, iako je stvarna. Mislim da nitko od ozbiljnih učenjaka neće kazati da se znanošću može potpuno protumačiti čovjek, a ni svijet, jer svatko znade granice znanosti kojom se bavi« (str. 256). Ako je neko mjesto u mom prošlom članku nejasno (ne znam koje bi to bilo), mislim da gornji izvadak daje dosta jasnu sliku što o tom mislim.

5. — Drugi se dio prigovora odnosi na moje neznanje koje je došlo tobože do izražaja u mom članku.

a) Jedna je od tih zamjerki izrečena ovako: »Čudno je da danas poslije tolikih Papinih nastupa o tom pitanju (oružane borbe, Lj. P) jedan katolik-intelektualac ne zna što uistinu Papa o tom misli. Upućujem na PP br. 31, i na ono što sam iznio u KDN br. 210« (6). Autor je mogao navesti još mnogo drugih crkvenih dokumenata i komentara o stavu Crkve prema oružanoj borbi, no mislim da to nije potrebno. Ne mislim reći da znam sve, ali ono glavno ipak znam. Činjenica što nisam nešto kazao za što o. K. misli da bih morao kazati da znam, još nije dokaz da to ne znam.

b): Isto bi vrijedilo i za opasku: (pisac) »ne dira za naše prilike najakutniji naglasak, naime, da je pitanje emigracije relativno, ne apsolutno« (7). Mislim da ni ja ni o. K. ovom svojom opaskom nismo kazali sve što znamo o migraciji, niti je o. K. istaknuo sve »najakutnije naglaske«.

c) Gotovo mi je nerazumljiva reakcija o. K. na moju tvrdnju: »A moral je Crkva smatrala do sada ekskluzivno svojim područjem« (str. 256). On se pita: »Zar je moguće (podvukao Lj. P.) da pisac ne razlikuje naravni moral (...) od objavljenog morala? Nisu mu poznate nekršćanske etike, pa i čisto poganske?« (11) ... Moj odgovor na ovo čuđenje može biti ili čuđenije ili šutnja, ili pak nešto reći što u ovom slučaju nije nipošto teško. Spomenut ću samo što sam o. K. spominje u ovom istom spisu: »Autentični naravni moral pruža istinit ali nepotpun odgovor...« (11). Nešto malo kasnije isto tako sam o. K. tvrdi: »Crkva je primila misiju propovijedanja, čuvanja i širenja ispravnog tumačenja naravnog morala i evađeoskog zakona« (12). Ako isključivo Crkva (mislim da je to htio reći) ima misiju »čuvanja« i »ispravnog tumačenja« — ne samo evađeoskog nego i naravnog zakona — i ako samo ona može reći koji je to »autentični« naravni moral, onda moja tvrdnja da je Crkva područje morala smatrala ekskluzivno svojim područjem može ostati u tekstu bez ikakvog čuđenja ili zgražanja. Ako bi netko bio protiv nje, morao bi to biti zbog drugih razloga, a ne zbog onih koje je naveo o. K.

d) O. K. me upozorava da je »neispravno posve poistovjećivati marksizam i socijalizam« (8). Ne znam iz kojih mojih riječi to izvodi, vjerojatno iz ovih: »dobivamo dojam da je Papa pun nepovjerenja prema marksizmu i socijalizmu« (str. 255). Da li je logično iz činjenice da su dvije riječi skupa navedene zaključivati da ja poistovjećujem marksizam i socijalizam, pogotovo kada sam nekoliko redaka prije toga donio izričito neslaganje s tvrdnjom koja se nalazi u OA: »Treći bi tip

(marksizma) naglašavao kao svoju osnovnu crtu historijski materijalizam, koji dovodi do nijekanja bilo kakve transcendencije. Prema OA ovo je osnovna ideologija socijalizma. (Ne znam koliko ta i tako općenito izrečena tvrdnja vrijedi.« Mislim da do gornjeg upozorenja meni od o. K. nije trebalo doći.

e) Kada govorim o poteškoćama koje mogu nastati između stručne analize akcije i njezinih posljedica s odlukama biskupa, dodajem u zagradama: »(Poteškoća nije izmišljena).« O. K. mi prigovara: »[pisac *trijumfalno* (podvukao Lj. P.) govori kako poteškoća nije izmišljena]« (str. 260). Ne znam u čemu je ta trijumfalnost govora; ali kada sam to pisao, mislio sam konkretno na sukob organizacije ACLI u Italiji s crkvenom hijerarhijom, koja je sigurno poznata i o. K.

f) Do očitog je nerazumijevanja došlo i kod prigovora koji mi upućuje o. K.: »Je li istinita piščeva tvrdnja da Papa protiv neuposlenosti predlaže kao 'idealno rješenje' povećanje investicija? Je li Papa zbog te tvrdnje zaslužio da ga pisac ocjenjuje lošom ocjenom?« (13). Mislim da su investicije zbilja idealno rješenje za problem nezaposlenosti i zapravo jedino moguće sredstvo da se poveća broj radnih mjesta. Bez novih investicija toga nema. Ostala sredstva koja Papa spominje u tom istom broju 18. nisu sredstva za povećanje broja radnih mjesta, nego za pomoć i solidarnost nezaposlenih. Ja sam htio naglasiti samo to da kapital koji se investira, ako hoćemo da bude zbilja efikasan, mora biti proizveden, inače se ide prema inflaciji. A siromašne zemlje, gdje vlada nezaposlenost, gdje se brzo smanjuje broj poljoprivrednog stanovništva, nisu kadre proizvesti taj potrebiti kapital za nove investicije. Zbog već velikog broja nezaposlenih, naglog prirodnog priraštaja, smanjenja seoskog stanovništva, kapital koji te države mogu stvarno investirati nije dovoljan da se smanji nezaposlenost. I zato ekonomisti upućuju na emigraciju, i efikasnu kontrolu rađanja. A u takvoj situaciji jednostavno reći »povećajte broj radnih mjesta novim investicijama« previše je idealno a da bi bilo moguće. A ekonomisti se ne zadovoljavaju utopijama.

g) U vezi s problemom nezaposlenosti spominje Papa u OA (br. 18) da bi kontrola rađanja mogla doprinijeti njegovu rješavanju, ali ona mora biti u skladu »sa zahtjevima moralnog zakona«. Ja sam na te riječi dodao opasku da je kontrola rađanja prema HV najneefikasnija (str. 261) misleći pri tom, razumije se, u velikim nacionalnim ili svjetskim razmjerima. O. K. ne niječe moju tvrdnju o neefikasnosti kontrole rađanja prema HV, nego kaže: »Postavlja se pitanje piscu: Zar je Papa išao za tim da čovječanstvu pruži najefikasniju metodu u kontroli rađanja?« (12). — Složio bih se s o. K. da Papa u HV nije išao za tim da dade najefikasniju metodu u kontroli rađanja. Ali bih za to ja dodao pitanje: Za čim je išao Papa kad u OA preporučuje i kontrolu rađanja prema HV kao jedno od sredstava za rješenje problema nezaposlenosti, kada to sredstvo nije baš naročito efikasno? Nije li tu ipak neka mala kontradikcija? — Dakle, radi se direktno o tekstu br. 18, OA, gdje se pretpostavlja efikasnost.

h) O. K. mi kaže da »nije umjesno Ivana XXIII proglasiti naivcem«, a ja sam napisao da u »ovom dokumentu (Pavla VI) nema više one malo naivne 'himne' o životu na selu i o radu seljaka koja se nalazi u enciklici MM br. 154 Ivana XXIII« (str. 251). Ipak je to malo druga-

čije rečeno. A nema logične povezanosti da bi onda trebalo proglasiti naivcima sve koji rade na agrarnoj politici ili nastoje poboljšati život na selu. Nisam kazao da je naivno što se Ivan XXIII bori stvarno za bolji život na selu, nego da je naivno uzdizati i hvaliti život na selu s namjerom da se ljudi tamo zadrže.

5. — Treća grupa primjedbi bila bi ona u kojima mi o. K. prigovara da sam krivo prikazao ili bezrazložno kritizirao pojedine stavove ili tvrdnje iznesene u Pismu Pavla VI.

a) O. K. mi zamjera: »Svakako mi se čini nepotrebnim sužavati predmet ovog Pisma (OA) na dvije stvari, kada ih ima mnogo neovisnih o problemu urbanizacije, a o njima Papa i ovdje izriče svoj sud, daje smjernice i norme« (1).

U ovoj zamjerci ima netočnosti pa bih i dao nekoliko odgovora.

Mislim da nije tako velik »griješ« pokušati ukratko iznijeti sadržaj Pisma pred čitatelje onako kako sam ga doživio. Pismo ima službeno četiri dijela. Zadnji je dio zaključak, a treći njegov dio ja nisam doživio tako jako odvojenim od prva dva kao što sam to imao dojam između prvog i drugog. Zbog toga nisam napisao da Papa govori »o dvije stvari«, kako mi se zamjera, nego »o dvije osnovne stvari« (str. 251), a na temelju toga se ne može reći da sam suzio predmet ovog Pisma kao da sam govorio samo o dvije stvari. O. K. dalje ne navodi koje su to dvije stvari, nego spominje dalje samo jednu: problem urbanizacije.

Dalje o. K. točno citira moje riječi »da su svi problemi u Pismu povezani uz problem gradova« (2). Samo šteta što nije kazao i naslov koji je odmah iznad tog retka. Iz naslova se vidi da sam tu mislio na prvi dio Pisma OA. — Zatim, da pokazuje kako moja tvrdnja nije točna, nastavlja: »...dovoljno je čitati tekst da se vidi kako Papa spominje i druge probleme koji se odnose na život u selu i gradu« (2). Ako se drugi problemi koje Papa u Pismu spominje odnose »na život u selu i gradu«, onda mislim da moja gornja tvrdnja može ostati tako kako jest, jer se jasno vidi u čitavom odsječku odakle je uzeta gornja rečenica (str. 251), da je problem grada usko i korelativno povezan s problemima sela, barem kako ih ja shvaćam.

Još jedna zamjerka na taj isti problem: »Uostalom o urbanizaciji je natuknuo i Koncil (...) a da i ne govorim da se o istom problemu raspravljalo i prije Koncila, barem uzgredno, u nekim dokumentima redovitog crkvenog učiteljstva« (1). (Podvukao Lj. P.) — Nisam napisao da je ovo prvi dokument koji je nešto natuknuo o urbanizaciji, niti koji je »barem uzgredno« nešto o njoj kazao, nego sam samo istaknuo OA kao dokument koji »obrađuje« probleme koji su još uvijek aktualni, iako ne posve novi« (str. 251). Zbog toga mi se čini da nisam u toj točki krivo prikazao OA.

b) Nešto u vezi s prigovorom da sam krivo prikazao Papine riječi kada sam napisao da Papa zauzima »stanovište sumnje i u pojam i u stvarnost napretka« (4). Prije svega ja gornju tvrdnju nisam iznio tako općenito kao što to izlazi iz riječi o. K. O tome govori u prošlom broju Bogoslovske smotre gotovo čitava 252. stranica. Rekao sam da se ne slažem s prigovorom Pisma na sam pojam slobode i zašto se ne slažem. — Rekao sam da se ne slažem s općenitom tvrdnjom da čovjek plodove svoga rada okreće protiv sebe i zašto se ne slažem s njom. Protiv tih argumenata o. K. ne iznosi proturazloge. A rekao sam i ovo: »Treća

primjedba koja se odnosi na napredak mislim da je prihvatljiva i stvarna. Postoji neka tendencija da se sveukupni napredak čovječanstva mjeri samo kvantitativnim napretkom ekonomske proizvodnje itd.« Čitav odsječak.

Zbog toga mi se čini da moje opaske na stav OA prema »napretku« mogu ostati takve kakve jesu, iako ne mislim tvrditi da sam njima kazao sve.

Primjedba o. K. o netočnosti hrv. prijevoda u ovoj stvari nije potrebna jer, na žalost, hrvatski prijevod OA samo sam na brzinu prolistao.

S obzirom na napredak o. K. osporava moju tvrdnju da je u br. 41. OA jednostrani prikaz ljudskih vrednota (12). Istina je da Papa nije rekao da se ljudski napredak sastoji »samo« u razvitku moralne svijesti. Ali je istina i to da u tom broju 41. OA nisu navedeni drugi vidovi ljudskog napretka, a istina je i to da sam ja tu tvrdnju na str. 259. naveo u zgradama i samo kao primjer za tvrdnju da ljudi ne mogu autoritativne zahtjeve uzeti ozbiljno i po njima se ravnati, ako u ime svoje pameti i stručnosti budu uvjereni da su oni jednostrani. No to je problem o kojem ću još kasnije kazati nekoliko riječi. Gornja izjava, i zbog toga što je kratka i zbog toga što je izvan konteksta, ne pokazuje pravi smisao onoga što sam htio reći. Trebao sam to malo opširnije iznijeti.

c) Nadalje mi o. K. zamjera što sam kazao da je Papa »pun nepovjerenja i skepse prema marksizmu i socijalizmu... i da ne daje bazu niti potiče na dijalog, razgovor s marksistima« (8). Na ovo bih dodao najprije da sam ja prije tih riječi dodao: »dobivamo dojam« (str. 255), što u svakom slučaju daje malo drugi ton gornjoj izjavi. — Drugo, mislim da su opaske o. K., s obzirom na uvjete koji su potrebni za vođenje dijaloga, ispravne, i one nisu direktno protiv moje tvrdnje. U svjetlu tih opaski trebalo bi samo napisati (što je u potpunosti i bila moja misao) da se u Pismu više ističu granice kod kojih treba s dijalogom prestati negoli pozitivne strane marksizma i socijalizma koje bi poticale na dijalog. I u svojoj tvrdnji nisam ništa kazao o cjelokupnom djelu Pavla VI, kojim o. K. argumentira protiv, nego samo o Pismu OA.

d) Netočnost u iznošenju misli iz OA predbacuje mi o. K. i ovim riječima: »Pisac članka iznosi argumentaciju koju *smatra* da nalazi u tekstu Pisma. *Navodno* (podvukao Lj. P.), jer Bog želi da čovjek bude njemu sličan u transcendenciji...« (10). Da moj razlog nije »navodni« niti da ga ja samo »smatram«, evo riječi iz Pisma: »Christiana fides hasce profecto doctrinas exsuperat iisque interdum adversa et contraria collocatur, quatenus Deum omnia transcendentem omniumque creatorem agnoscit« (br. 27). Ne znam zašto to o. K. želi nijekati. Ja nisam nijekao (iako nisam naveo) onaj dokaz protiv ideologija koji navodi on. Naveo sam pozitivni razlog, i apstrahirao od negativnog koji navodi o. K. Međutim, on barem sumnja da se i pozitivni razlog protiv ideologija nalazi u Pismu, i tu nema pravo.

e) Kada se radi o znanostima o čovjeku, o. K. mi prigovara dvije stvari. Prvo: »Bilo bi prije svega potrebno da nam pisac razjasni u kojem smislu govori o 'znanosti o čovjeku'« (11), iako sam spomenuo da pod tim terminom mislim posebno »na psihologiju i sociologiju« (str. 256). I drugo, o. K. se ne slaže s mojom tvrdnjom da »pitanje odnoša

između znanosti o čovjeku i... Crkve sada prvi put dolazi u dokumentu takve naravi«. Kao dokaz svom stavu o. K. navodi kako je Crkva već davno govorila o odnosu znanosti prema Objavi, posebno filozofije i prirodnih znanosti (usp. 11). To ja nisam nijekao, nego sam dapače tvrdio: »To je pitanje na području prirodnih znanosti već riješeno« (str. 256). Nisam tvrdio ni to da se sada prvi put zauzima stav prema antropologiji, nego prema znanostima o čovjeku, tj. prema psihologiji i sociologiji. A sada bih nadopunio i kazao još točnije, što je jasno iz konteksta, prema sociologiji morala, jer je upravo o njoj govor u čitavom daljnjem tekstu.

6. — Mislim da bi ovime što je dosad rečeno bilo odgovoreno na pojedinačne prigovore o. K. Ako ima još koji prigovor koji mi je izmakao, čitalac će sam moći potražiti moj članak i prosuditi da li je prigovor opravdan, nategnut ili neopravdan.

Na koncu bih htio reći još nekoliko riječi o glavnom problemu, koji i ja smatram glavnim. Htio bih neke stvari jasnije iznijeti i ujedno direktno ili indirektno odgovoriti na one prigovore koje o. K. u svom spisu spominje. Pri tom ću se zbog preglednosti držati uglavnom razdiobe koja se nalazi u *Bogoslovskoj smotri*, 2—3, 1972. str. 255—261.

a) Prvo: Odmah bih ovdje na početku spomenuo bez velikog ustručavanja isto ono što sam napisao u prijepornom članku (str. 256) da dva glavna prigovora koja se iznose u OA protiv znanosti o čovjeku ne pogađaju bit problema koji postoji danas između Crkve i tih znanosti. Ne mislim reći da nema pojedinih znanstvenih radnika koji misle da mogu sa znanošću čovjeka potpuno protumačiti. Međutim, takvi pojedinci to uvijek čine u ime jedne ideologije, a ne znanosti, tj. ne u ime pozitivno utvrđenih činjenica, nego u ime općeg pogleda na svijet i u ime sistema vrijednosti za koji smatraju da je jedino ispravan. Nikada se ne može određeni sistem vrijednosti znanstveno (u smislu pozitivnih znanosti) do kraja dokazati ili opravdati. Zbog toga mi se čini da je ispravna moja opaska: »Mislim da nitko od ozbiljnih učenjaka neće kazati da se znanošću može potpuno protumačiti čovjek, a ni svijet, jer svatko znade granice znanosti kojom se bavi« (str. 256).

b) I drugi prigovor koji se u OA (u br. 39. i 40) iznosi protiv znanosti o čovjeku, tj. da hoće nametnuti neke savršene i samoj ljudskoj naravi prirodene vrijednosti i norme, mislim da ne pogađa bit problema koji postoji danas između Crkve i tih znanosti (ili točnije rečeno, između Crkve i sociologije, posebno sociologije morala). Kada netko zastupa apsolutnost bilo normi, bilo vrijednosti bilo struktura, taj to konačno ne čini u ime znanosti, nego u ime bilo koje od ideologija. Zbog toga mislim da nije potrebno da Crkva *znanosti* doziva u pamet kako vrijednosti i norme koje znanost otkriva nisu savršene ni trajne, jer ih *znanost* i ne smatra takvima. Mislim da je upravo tu bit problema u odnosu između Crkve i znanosti o čovjeku: što Crkva mnoge norme i vrijednosti smatra trajnima, »vječnima« i bezizuzetno važećima za sve, a znanosti, sociologija, otkrivaju da mnoge od tih normi nisu u svijesti ljudi »vječne«, a niti ih prihvaćaju kao beziznimno važeće.

c) Treća točka drugog dijela mog članka imala je cilj iznijeti pred one koji se bave teološkim proučavanjem u čemu se sastoji taj problem i koje su mu osnovne komponente. Ne mislim da sam problem iznio tako da bi svima bio jasan, niti mislim da sam u onom pokušaju rje-

šenja dao odgovor koji bi zadovoljio sve: i teologe i one koji sa znanstvene strane kušaju proanalizirati ne jednostavan kompleks ljudske moralnosti. Prije ili kasnije takav će odgovor trebati pronaći, jer će napetost postajati sve veća, a stav Crkve sve nevjerovatniji.

7. — Prije svega treba staviti jednu uvodnu napomenu. U današnjoj se terminologiji i klasifikaciji znanosti termin »sociologija« upotrebljava za pozitivnu sociologiju i zbog toga je neuputno upotrebljavati riječ »kršćanska sociologija« kao što to o. K. čini. Ne mislim reći da on miješa pojmove, jer dobro razlikuje normativnu od pozitivne društvene znanosti. Normativna se sociologija naziva ili »društvena etika« ili — ako se radi o crkvenoj društvenoj etici ili moralci — »društvena ili socijalna nauka Crkve«. To toliko da se bolje razumije u kojem smislu ja upotrebljavam riječ »sociologija«, tj. u nešto drugačijem nego što to čini o. K., jer je on danas uobičajeniji.

Još jedna opaska s obzirom na metodologiju. Potpuno se slažem s o. K. da je »za teologiju« prioritetan način dokazivanja iz »jasnih, izvjesnih principa«, jer su njegovi izvori u Objavi, što nosi na sebi pečat izvjesnog »a priori« (12), no mislim da on time nije htio nijekati logičnost i opravdanost i one vrste zaključivanja koja se temelji na »posljedicama i učincima« — jer se na tome temelji zaključivanje svih pozitivnih znanosti, pa i sociologije. Spominjem samo zbog jasnoće da ova vrsta dokazivanja nije nipošto manje vrijedna, nego vodi isto tako do ispravnih zaključaka kao što dovodi i dokazivanje »a priori«. Skoro bih dodao da je dokazivanje »a posteriori« sigurnije negoli što je to katkada apriorno deduciranje. Ne kažem zbog naravi samog dokazivanja, nego zbog evidencije, koja je veća kod aposteriornog dokazivanja.

Što sam naglasio u prošlom članku, naglasio bih i ovdje: da se ovdje radi o sociološkom tumačenju moralnosti, ne isključujući mogućnost drugih tumačenja, nego jednostavno pokazati do kojih je zaključaka došla sociologija, istražujući i analizirajući fenomen moralnosti u društvu, da bismo bolje razumjeli sam problem.

a) Prva tvrdnja što spada u rezultate sociološke analize fenomena moralnosti jest: »da ljudi prosuđuju dozvoljenost ili nedozvoljenost nekog čina, vodeći računa o svim njegovim posljedicama, željenim i neželjenim, posrednim i neposrednim« (str. 257, na što o. K. kaže: »Ne može se tako jednostavno prihvatiti (ova) piščeva tvrdnja... jer je diferencijacija dobra i zla prije njih i iznad njih i ostaje poslije njih« (12). — Ista se stvar ponavlja i u mom članku i u kritici o. K. samo malo drugim riječima: »Što, dakle, pred činjenicom da ljudi većinom ne mjere moralnost ili nemoralnost nekog čina... primjenom nekih općih principa...« (14).

Gornju sam tvrdnju formulirao sâm, na temelju literature koju sam prošao počevši od klasika sociologije religije: Joachim Wach, Max Weber, Ernst Troeltsch, pa novijih kao što su Glenn Vernon i Werner Stark. Zatim onih koji su se posebno bavili problemom aksiologije: Max Scheler, Karl Mannheim, Hans Albert, Gunnar Myrdal, i konačno onih koji su posebno analizirali moralnost u društvu, među kojima treba spomenuti Emila Durkheima, Levy-Brühla, Westermarcka, Gingsberga. A međunarodna bibliografija, bilo općenito o sociologiji morala bilo o pojedinim moralnim normama, velika je. Tko god se za to zanima, može je naći. Uza svu različitost mišljenja, mislim da se na temelju njihovih analiza gornji zaključak može stvoriti.

... b) Iskustveni podaci na kojima ti sociolozi grade gornji zaključak jesu ona moralna načela koja *iskristalizirano javno mišljenje općenito prihvaća, ali dozvoljava veće ili manje iznimke*. (Kao primjer možemo uzeti stav ljudi prema rastavi braka. Ljudi su općenito protiv rastave, ali će je u nekim slučajevima opravdati upravo prema posljedicama koje bi nastale ako do rastave ne dođe.) Takvih bi se primjera, bez sumnje, moglo navesti više. — Da se tu ne radi samo o dojmu, provedena su mnoga društvena istraživanja na tom sektoru. Preda mnom je upravo jedna knjiga koja iznosi rezultate nekoliko istraživanja provedenih zadnjih godina u Njemačkoj (Ottfried Selg: Kirche der Ungläubigen, OSA Verlag 1969). I u onim slučajevima gdje u društvu postoji pluralizam moralnih normi, one se u praksi opravdavaju različitošću učinaka koje imaju. Suprotno bi trebalo dokazati, što, mislim, nije moguće.

... Kada se zastupa »vječnost« i »beziznimnost« bilo koje od moralnih obveza, ona se zastupa, konačno, ne na temelju posljedica, nego je konačni priziv uvijek autoritet, uglavnom Objave.

... c) Na ovu je moju tvrdnju o. K. stavio *nekoliko prigovora*. Jedan je od njih, već spomenuti, u obliku jednostavne tvrdnje: »diferencijacija je dobra i zla prije njih (ljudi) i iznad njih i ostaje poslije njih« (12). Uzme li se u obzir »prirodni moralni zakon« u koji nije direktno umiješana Objava, postavlja se pitanje kako su ljudi došli do tih općih moralnih načela. Jedan bi odgovor bio, koji gotovo nitko ne prihvaća, da su te norme ljudima urođene — neke vrste »ideae inatae«. Drugi je odgovor: ljudi intuitivno u samom činu spoznaju donekle što odgovara njihovoj naravi, pa se onda tijekom stoljeća na temelju *iskustava* (a posteriori) još više uvjere da ravnanje prema toj »intuiciji«, savjesti, ima za njih kao ljude dobre posljedice i onda na jedan način formuliraju ta pravila ponašanja. Dakle »a priori« je dana ljudska narav, čovjek, takav kakav on jest, egzistencijalno. A to je stara tradicionalna nauka da je »norma agendi, fundamentaliter, natura humana 'complete spectata'«. — Zbog svega toga formulacija »da ljudi određuju dozvoljenost ili nedozvoljenost svojih čina prema posljedicama koje ti čini imaju« nije uopće tako strašno nova kao što se to na prvi pogled može činiti, iako nije ni sasvim identična s njom.

... d) Zbog toga je uglavnom u skladu s ovim tumačenjem ona opaska o. K.: »Tko čini ono što je objektivno dobro, ne može a da iz toga ne bude dobrih učinaka (u većini slučajeva).« Za drugi dio iste rečenice; »defekt u pojedinim slučajevima ne obara vrijednost objektivne norme.« (12) bio bi potreban ispravak: niti sam ja rekao niti itko drugi govori da defekt u pojedinim slučajevima obara vrijednost objektivne norme, nego da »ruši« njezinu beziznimnost, ili, pozitivno rečeno, »dozvoljava« u tim *pojedinim slučajevima* da se čovjek vlada i suprotno od općenito priznate norme. Ne zbog toga što se tom pojedincu prohtjelo kršiti opću normu, nego zbog toga što je i njemu, i općenito govoreći ljudima, jasno: bude li se on i u tom iznimnom slučaju držao opće norme, radit će ono što je zapravo gore. A tko će reći da je netko u savjesti obvezan da čini ono što je gore? — Upravo se na tome temelji i onaj stari princip da se svatko mora ravnati po svojoj savjesti! — Ne mislim reći da bi gornje tumačenje bilo sasvim u skladu s njim, jer se u gornjoj pretpostavci ne bi radilo samo o subjektivnom uvjerenju nego i o objektivnoj opravdanosti. Tako da bi se u takvom slučaju isključivala

mogućnost da se drugi obvezuje u ime »objektivnog morala« da radi ono što hic et nunc ima više negativnih negoli pozitivnih posljedica.

e) Dalje pita o. K. o kojim se ljudima govori, o *vjernicima ili nevjernicima?* (14). To pitanje po sebi nije trebalo postavljati, jer nigdje u prošlom članku nisam dijelio ljude na vjernike i nevjernike. — Prvo što bih na to kazao jest da je gornja distinkcija preradikalna. Mislim da se na temelju toga da li netko dozvoljava iznimke od općih moralnih normi ili ne, ljudi ne mogu dijeliti na vjernike ili nevjernike; u najboljem slučaju moglo bi se postaviti pitanje da li oni koji stvarno pripadaju Katoličkoj Crkvi (ili kojoj drugoj) mogu dopuštati spomenute iznimke ili ne. (Ne znam da li će se svi teolozi složiti s tvrdnjom da je gornji kriterij jasan znak da li netko spada ili ne u Katoličku Crkvu. No to je problem za sebe.) Zbog toga sam podvukao riječ *stvarno*, jer među onima koji za sebe kažu da su katolici, pa čak i među onima koji dosta redovito idu u crkvu, kako pokazuju najnovija istraživanja, većina je takvih koji dozvoljavaju iznimke od općih načela.

»Beziznimnost« moralnih načela, pa i onda kada se čovjeku čini pametnijim dozvoliti iznimke, može se prihvatiti samo u ime višeg autoriteta, Objave. Tek onda kad je čovjek apsolutno siguran da je jedan moralni zakon objavljen i da je njegova beziznimnost isto tako *apsolutno* sigurno objavljena, tek onda može logički prihvatiti takav zakon i onda kada mu se čini da on nije »pametna«. U našoj spoznaji, naime, uvijek dolazi do izražaja ljudska ograničenost, a s druge strane stoji i Božja »tajanstvenost« što omogućava iskreno prihvaćanje i neshvatljivih zakona, ili barem neshvatljivih primjena moralnog zakona. Ali samo onda kada su oni apsolutno sigurno objavljeni. Razumije se, govorim pod pretpostavkom onih koji misle da su neke primjene moralnih zakona »nepametne«. U takvim je slučajevima jedini lijek apsolutna sigurnost u njezinu objavljenost. Dok takve sigurnosti nema, *ili gdje* takve sigurnosti nema, ne može biti govora o iskrenom ljudskom prihvaćanju takvih zakona i njihovih primjena. Drugim riječima, tek bi objavljeni »misterij križa« opravdavao prihvaćanje po ljudsku nepametnih moralnih obaveza.

f) Čini mi se da je o. K. u isticanju svojih poteškoća *premalo vodio računa* o onome što sam kazao da u prosuđivanju moralnosti nekog čina prema njegovim posljedicama ljudi vode računa o *svim posljedicama*: »željenim i neželjenim« (str. 257), po čemu se takvo prosuđivanje razlikuje od efikasnosti koja računa samo sa željenim posljedicama; »posrednim i neposrednim«, po čemu bi se takvo prosuđivanje odvajalo od jednostranosti koja gleda uglavnom samo na neposredne posljedice, na »bonum apparens«; »osobnim i društvenim« (str. 258), po čemu se razlikuje od utilitarizma koji gleda više ili isključivo na osobne, a zanemaruje društvene, te, konačno, »psihičkim, fizičkim i ekonomskim« (str. 258), tako da se izbjegne i prigovor materijalizma i platonizma... Jednom riječju, sve što god je na bilo koji način povezano s nekim činom. Da je o. K. pažljivo pročitao odsječke u kojima govorim o tome, ne bi stavio slijedeće opaske: »Možda u pojedinom slučaju grijeh, *barem posredno* (podvukao Lj. P.), nekom donosi korist... ali zar ćemo zbog tih 'pozitivnih' posljedica proglasiti da je krađa ispravna...« (12). Ili: »Posljedice su im (ljudima) jasne, ili im mogu biti jasne, ali ipak se suzdržavaju od nekih djela, jer im humana i vjerska

načela ne dopuštaju da rade kako bi pogled u posljedice diktirao, npr. čuvaju se od krađe, preljuba, ocrnjivanja, psovanja, napuštanja svojih dragih itd.» (14). — Mislim da obje ove opaske krivo prikazuju ono što sam kazao u članku i izričito naglasio da se kod takvog prosuđivanja moralnosti ne radi o »utilitarizmu« (str. 261) ili egoizmu, nego o cjelokupnoj procjeni svih posljedica koliko je to moguće. Ako je *konačna bilanca svega pozitivna*, odnosno negativna, onda će ljudi i takav čin proglasiti moralno dozvoljenim, odnosno nedozvoljenim. Ponovio bih što sam rekao, da je pretpostavka takvih razmišljanja da nema u sebi zlih čina. U taj problem ne želim se ovdje upuštati.

9. — *Krivo bi bilo riječ »posljedice«*, koju sam do sada upotrebljavao, *shvatiti samo fizički*, jer posljedice bilo kakvog čina, shvaćene samo u goloj datosti, ne govore ništa o moralnosti uzroka ili radnje koja ih je izazvala ili uzrokovala. One su važne, ali samo kao baza, temelj moralnog prosuđivanja čina. Koje i kakve posljedice ima neki čin, spada na kompetenciju stručnosti i mislim da to nitko neće osporiti znanosti. Drugi element koji u svakom slučaju treba uzeti u obzir i koji je bitan kada se govori o tome da se moralnost čina prosuđuje po posljedicama, jest njegovo *vrednovanje*. Tek činjenica hoće li se jedna posljedica vrednovati pozitivno ili negativno i u kojem stupnju će ta njezina vrijednosna pozitivnost, odnosno vrijednosna negativnost biti naglašena, ovisi o tome hoće li konačna i neformalna bilanca svega biti pozitivna ili negativna, moralno dozvoljena ili zabranjena. Npr. u vrijeme i u kulturama kada je osobna sloboda bila u slaboj cijeni (pogotovo žene) a autoritet roditelja u velikoj, nije nitko mladence mnogo pitao (pogotovo ne djevojku) hoće li stupiti u brak ili ne; jer ako treba birati koju će vrijednost mladenci svojim činom spasiti: autoritet roditelja ili vlastitu slobodu, nije trebalo mnogo misliti. Isto samo kao primjer: oni koji zastupaju dozvoljenost oružane borbe zbog društvenih nepravdi koje određeno društvo trpi, brane svoj stav tvrdnjom da je društvena nepravda (makar i ne bila skrajnja) veće zlo od svega onoga što donosi sa sobom oružana borba. Oni koji su protiv, reći će suprotno.

Vrednovanje je objektivna datost koja je slabo istražena i teško istraživa. Kao što se sve objektivne datosti mogu proučavati, tako se može proučavati i vrednovanje i otkrivati unutrašnje zakone (koliko je to moguće) koji vladaju na tom nepreglednom i vrlo kompliciranom području ljudske stvarnosti. Određivanje koja je vrijednost viša a koja niža, ne spada na znanost, ali proučavanje i utvrđivanje koju vrijednost ljudi, pojedine ideologije, grupe ljudi, kulture ... smatraju za višu a koju za nižu, spada na znanosti o čovjeku i na sociologiju. Isto tako, da li postoji neka unutarnja zakonitost u međusobnim odnosima vrijednosti, u njihovu razvoju i promjenama ...

a) *Svakako se može tvrditi*, na temelju dosadašnjih istraživanja, *da su sustavi vrijednosti* — ne samo pojedinih ideologija nego i pojedinih vremenskih razdoblja iz kojih imamo barem donekle sigurne izvore, a isto tako i raznih naroda i kultura — *prilično različiti*. Uglavnom se ta različitost ne sastoji u tome da bi potpuno nijekali vrijednost koju drugi visoko uzdižu, nego u tome da jedna te ista vrijednost na ljestvici vrednovanja ne zauzima isto mjesto.

Isto je tako utvrđeno, što nije ni za koga velika novost, da pojedine vrijednosti dobivaju u pojedinim razdobljima gotovo na čitavom svijetu sve više mjesto i postaju važnije za ljude negoli su to bile prije. Tako je na primjer danas zapaženo na čitavom svijetu da se osobna sloboda (i nacionalna) sve više cijeni, isto i osobnost čovjeka kao čovjeka, društvena pravednost... Što djeluje na to da se ljestvica vrijednosti mijenja? Bez sumnje: materijalna baza, propaganda, sila... Meni se čini još najprihvatljivijom teza K. Mannheima da su za promjene na ljestvici vrijednosti vanjski elementi od sporednog značenja i da je glavna pokretačka snaga tih promjena u unutrašnjem dinamizmu čovjeka, u njegovoj naravi, koju je čovjek primio konačno od Boga. Vanjski faktori utječu na promjene u ljestvici vrijednosti, one mogu požuriti unutrašnji razvoj, mogu ga malo i zakočiti, ali ga ne mogu zaustaviti niti mu dati trajni pravac suprotan unutrašnjem dinamizmu naravi. Koliko god tko htio nametnuti danas ljestvicu vrijednosti klasičnog robovlasničkog sistema, neće u tome uspjeti pa imao i bolje organiziranu propagandu i veću silu negoli je to imao Hitler koji je htio nacističku ljestvicu vrijednosti nametnuti Evropi i svijetu, a nije uspio ni u Njemačkoj.

Tvrđnja da ljestvica vrijednosti nije jednom zauvijek dana niti a priori utvrđena (u prošlom članku i ovdje) odnosi se na ljestvicu vrijednosti kakva ona zapravo jest. Ne kakva bi ona u ime ove i one ideologije ili Objave morala biti. Ne mislim reći da će se sve promijeniti i okrenuti »naglavce«, ali što će se promijeniti i do kojeg stupnja i što neće, ne može se odrediti tako lako a priori, jer mi ne znamo a priori što sve spada na nepromjenljivu ljudsku narav, na bit čovjeka.

b) Možda će biti najbolje odmah ovdje odgovoriti na onaj zahtjev o. K.: »Bilo bi potrebno da nam pisac konkretno iznese slučajeve u kojima je Crkva »svoja često apriorna rješenja prilagođavala polako stvarnosti, objektivnoj datosti« (14). Pišući to, mislio sam posebno na dvije činjenice koje nisu sporedne ni za život čovjeka ni za nauku Crkve. Što se tiče njihove teološke »note«, znam da se teolozi neće složiti.

Prvo, mislio sam na pitanje ropstva. Kada je ropstvo zbog malene vrijednosti čovjeka kao čovjeka od svih bilo prihvaćeno kao »normalna« pojava, ni Crkva nije imala ništa protiv robovlasničkog društvenog uređenja, ako ga nije čak i zagovarala. Danas kada je zbog promjene u ljestvici vrijednosti cijena ljudske osobe mnogo veća nego prije, pa je opće mišljenje, a na temelju njega i zakonodavstvo, protivno prodavanju ljudi u ropstvo (npr. zbog duga), ni Crkva danas to ne odobrava. Danas je njezin stav u tom pogledu drukčiji negoli je bio prije, premda je Objava ostala ista.

Drugo, problem dozvoljenosti ubojstva zbog otpada od vjere. U vrijeme kad je vjera bila velika društvena vrijednost, a ljudska osoba mnogo manja, bio je logični zaključak da se može skinuti glava onome koji pogazi tako veliku društvenu vrijednost kao što je vjera. To je bila nauka Crkve barem kroz 500 godina. (Kažnjavanje i progonstvo zbog otpada od vjere Crkva je zastupala kao dozvoljeno tamo od vremena sv. Augustina, tj. preko tisuću godina.) O tome nema sumnje čitaju li se papinski dokumenti u Bularium Romanum od 1100—1700. Ima ih preko stotinu.

No kada je vjera kao društvena vrijednost postala manje vrijedna, a osobnost čovjeka porasla i javno je mišljenje postalo protivno društvenom kažnjavanju ljudi zbog otpada od vjere, i Crkva je prihvatila to stanovište i službeno na II vatikanskom koncilu izglasala dekret o vjerskoj slobodi u kojem su vanjske sankcije zbog otpada od vjere otklonjene kao nedozvoljene.

Ovo sam naveo zbog toga da mi izjave ne bi bile »propagandne, novinske i tome slično« (14).

c) Sad bi trebalo dati razjašnjenje na još jednu važnu primjedb^u o. K.: »Je li opravdano reći... da je Crkva došla u sukob sa znanost^u kad je određivala kakav »mora« biti fizički svijet, pa da tako dolazi u sukob sa znanost^u kada određuje kakav mora biti ljudski postupak...?« I odmah iza toga slijedi odgovor o. K.: »Crkva nije primila misije da naučava fiziku ni astronomiju, ali je primila misiju propovijedanja, čuvanja i širenja ispravnog tumačenja naravnog moralnog i evanđeoskog zakona« (12).

(Da je Crkva došla u sukob sa znanost^u kada je određivala kakav »mora« biti fizički svijet, ne nijeće ni o. K.) Da li Crkva dolazi u sukob sa znanost^u kad određuje kakvo mora biti ljudsko djelovanje? — Nedvojbeno je da je došla u sukob s iskristaliziranim javnim mišljenjem. Iskristalizirano javno mišljenje temelji se na posljedicama pojedinih čina kao fizičkim datostima (koje su verificirane i barem vjerovatne raznim znanostima) i na njihovu vrednovanju koje je više nego ič^{em} drugom podložno unutrašnjoj dinamici i zakonitosti ljudske naravi. Možda bi zbog toga bilo bolje reći da je Crkva došla u sukob sa ljudskom stvarnošću takvom kakva ona jest u ovom trenutku svog razvoja. No može se reći da je došla u sukob i sa znanost^u, jer ova mora proučavati i kazati kakva je ta ljudska stvarnost. Dakle, sukob, problem je u tome što Crkva primjenjuje u prosuđivanju moralnosti jednog čina ljestvicu vrijednosti koja je različita od one koja je općenito prihvaćena. — A budući da je Crkva mijenjala kroz povijest svoju ljestvicu vrijednosti, postavlja se pitanje neće li je promijeniti i danas, i to tako da njezino posuđivanje bude bliže općem mišljenju. Na temelju povijesti ne može se reći da je neće promijeniti.

Kada je Crkva došla u sukob s fizičkom stvarnošću, prestala je određivati kakva stvarnost »mora« biti, nego je rekla kako za vjeru nije važno kakva je stvarnost, nego da ona takva kakva jest ima odnos prema Bogu kao Stvoritelju, da ima još jednu vertikalnu religioznu dimenziju koju ne može otkriti nijedna znanost. Hoće li to isto učiniti i u sukobu s »moralnom« stvarnošću? Ne sa stvarnošću kako se ljudi de facto vladaju, nego sa stvarnošću shvaćanja, prosuđivanja kako bi se moral^u vladati. Povijest pokazuje da je Crkva i u »krupnim« stvarima odstupila od svog mišljenja i prilagodila se općem. Gdje je dokaz da to neće učiniti i danas, da napetost i razmimoilaženje ne bude tako veliko? Ako je mogla prije, zašto ne bi mogla danas?

Ako je Crkva dugo vremena svoju kompetenciju da na nju spadaju autoritativne odluke na području »vjere i morala« krivo shvaćala pa ju je primjenjivala i na određivanje kakav mora biti fizički svijet »u ime vjere«, zašto ne bi mogla postojati teoretska mogućnost da Crkva još uvijek tu svoju kompetenciju krivo shvaća i u određivanju po kojem se sistemu vrijednosti moraju ljudi ravnati u prosuđivanju moralnosti svo-

jih čina? Dakako, tamo gdje se ne radi o izričitoj definiciji, i apstrahirajući od problema što sve Crkva uopće može definirati.

Ako je Crkva priznavajući zakonitost fizičkog svijeta prema toj zakonitosti mijenjala i shvaćanje Objave, zašto ne bi isto tako priznala zakonitosti unutarnjeg ljudskog života, zakonitosti na području vrednovanja, pa isto tako prema njoj određivala i shvaćanje Objave?

Zbog toga mislim da se može staviti *donekle* u isti red zakonitost fizičkog svijeta i zakonitost u vrednovanju od kojeg ovisi procjena moralnosti ljudskih čina. — I kao što je Crkva prihvaćajući fizičku stvarnost svijeta i čovjeka promijenila malo shvaćanje vršenja svoje uloge u svijetu, ne vidim velik razlog zašto ne bi prihvatila i unutrašnje dimenzije ljudske stvarnosti, koliko su ih znanosti dosad otkrile, pa onda i prema njima malo modificirala shvaćanje vršenja svoga poslanja u svijetu.

Sve ovo spada na analizu problema koji je nemoguće nijekati, tj. da je Crkva *de facto* u sukobu i s iskristaliziranim javnim mišljenjem i s općim uvjerenjem o moralnosti ili nemoralnosti pojedinih čina.

d) Nakon ovoga nije teško odgovoriti na pitanje što ga postavlja o. K.: »Radije neka nam pisac protumači kako je moguće da istina bude suprotna istini« (12). Odgovor: Ili tako što se tvrde neke stvari koje nisu znanstvene ili tako što Crkva prelazi granice svoje kompetencije pa autoritativno zahvaća na područje znanosti. Jedno i drugo se već kroz povijest obistinilo, pa ni jedno ni drugo nije a priori isključeno ni iz sukoba na području unutrašnjih dimenzija ljudskog života.

Ovdje bih odmah odgovorio na primjedbu o. K. u vezi s mojom opaskom da bi se kategorijama »posljedica« i njihovim vrednovanjem mogao analizirati i opći stav ljudi prema »glasovitoj piluli«, što mislim i sada. O. K. kaže da zna na koju sam pilulu tim izrazom »ciljao« i kaže da »nema tu nikakve 'glasovite pilule', nego jednostavno ona koju je Crkva kao sredstvo izravne kontracepcije zabacila kao zlo u sebi. Ako pisac ni do danas nije to stanovište enciklike HV shvatio, neka pokuša još jednom pročitati što donosi VJESNIK nadbiskupije splitsko-makarske...« (12). Mislim da je povećanje autoriteta enciklici HV izjavama jednog teologa, biskupijskog vjesnika, ili biskupa, neefikasno. Enciklika ima svoj autoritet redovitog crkvenog učiteljstva, dok su autoriteti svih ovih manji, pa prema tome ne mogu niti povećati autoritet enciklike HV. Ako netko na temelju razloga koji mu se čine opravdanima zauzme određeni stav prema HV, neće ga ni autoritet nadb. vjesnika prisiliti da ga promijeni. (Samo da spomenem, pročitao sam taj članak u Vjesniku i prije negoli mi je to o. K. preporučio.)

10. — Konačno, ostaje mi još dužnost malo osvijetliti ulogu *javnog mišljenja* u toj diskusiji, koju često spominjem i s obzirom na ono na što mi o. K. stavlja svoje prigovore. »Kako bi bilo da iz činjenice da ljudi krađu, lažu, ili da na bračnom prostoru vlada poligamija, rastava braka, slobodna ljubav i drugi deformiteti (GS br. 47), recimo praksa direktne kontracepcije, mi proglasimo da evanđeoske i moralne norme naravnog zakona nemaju više obvezatne snage?« (1). Ili: »Ako većina ljudi misli da treba opravdati laganje, krađu, grijeha protiv prirode i sl., zar će to mišljenje biti mjerodavno?« (12). Ili: »Socijalni aspekt u prosuđivanju ispravnosti ili neispravnosti čina, dobra i zla, nije apsolutno prvi...« (12).

a) — Htio bih reći: kada upotrebljavam riječ »javno mišljenje«, mislim na »iskristalizirano« javno mišljenje, tj. na ono koje je od većine prihvaćeno kao nešto obično, o kojem više nema sumnje među »običnim ljudima«, koje oni prihvaćaju kao normalno — mislim na opće uvjerenje, na »sensus communis« — a ne ono koje se svim sredstvima društvene komunikacije nastoji umjetno podržati, iako nije pustilo nikakve korijene u dušama i shvaćanju ljudi.

b) — Kod općeg mišljenja, općeg uvjerenja, ne radi se o onome što većina radi, *nego što misli*, jer nitko ne pretpostavlja da je nemoguće odstupanje prakse od iskreno prihvaćenih stavova. Ipak mislim da to odstupanje nikada nije potpuno, niti je praksa dijametralno oprečna stavovima.

c) — Ne mislim reći da je opće mišljenje zbog toga obavezno što je *opće*, kako bi se mogao dobiti dojam iz prigovora o. K., i da bi se pošto-poto trebalo u svemu prilagoditi općem mišljenju.

Opće mišljenje prihvaćam kao jedan od kriterija ispravne moralnosti *zbog povjerenja* da će se u općem mišljenju na najjednostavniji i svima najdostupniji način pokazati ono »što odgovara ljudskoj naravi«. Tako da bi opće mišljenje bilo neke vrsti manifestativna norma moralnosti, ono bi odražavalo a ne konstituiralo ono što je zbilja naravno, i, dosljedno tome, dobro ili istinito.

Da ovakvo povjerenje u ljudsku narav nije tako strano u tradiciji Crkve, dokazuju argumenti koji su »uobičajeni« u tradicionalnoj skolastičkoj filozofiji za opstojnost Božju i donekle za besmrtnost duše. Ako Crkva ozbiljno uzima opće mišljenje onda kada je njoj u prilog, ne bi smjela imati drugi kriterij kada je ono protiv jednog ili drugog njezinog stava. — Vidi se iz gornjih pretpostavki da o. K. nema takvo povjerenje u ljudsku narav kada dopušta mogućnost da bi se moglo formirati trajno opće mišljenje koje bi odobravalo »grijehe protiv prirode«. Meni se čini da bi na temelju dosadašnjeg iskustva trebalo imati povjerenje u iskristalizirano javno mišljenje i biti optimist u pogledu promjena koje će i u budućnosti nastati na ljestvici vrijednosti koju većina prihvati.

Pokušao sam ovim odgovorima odbaciti neke krive insinuacije koje se nalaze u spisu o. K. i ne bih se želio više vraćati na pojedinosti. Našoj sam i malo jasnije opisati problem koji danas doživljava Crkva u sukobu s općim mišljenjem. Koliko sam u tome uspio, ne znam, no mislim da će nešto što je spomenuto doprinijeti napretku diskusije oko tog problema i pripomoći lakšem pronalaženju najboljeg i najtočnijeg rješenja, koje nam je svima na srcu.