

MORAL KAO INSPIRACIJA

Dr Rudolf BRAJČIĆ

Iz humanizma i prosvjetiteljstva rodio se novovjeki *moralizam*. Riječ »moralizam« prvi je upotrijebio J. G. Fichte. Kada je čovjek kroz humanizam i prosvjetiteljstvo izgubio svoj metafizički i religiozni smisao, onda se njegovu životu pokušalo dati smisao time što se je njegovo čudoređe autonomno (bez Boga) utemeljilo na nestvarnom polju apstraktnih ideja. Mjesto osobnog Boga i stvarnog reda, koji se temelji na Božjem stvaralačkom činu, normativ moralnosti je postala prazna apstraktna ideja i njezin projektil juridičko-formalistički zakon te neosobna shematsko-mehanička zapovijed. Djelovao je taj moralizam i na kat. moraliku. Mjesto naglašavanja Božje osobnosti i mjesto psihološkog obaziranja na čovjekovu savjest i slobodu apostrofirala se »razumnost« moralnih zakona. U to je ime, dakako, moralo biti žrtvovano i metodički ostati nedoumljeno Božje djelo spasenja u Isusu Kristu kao izvoru, svjetlu i širini moralnog života. Danas prisustvujemo povlačenju vala moralizma iz kat. moralike. Čovjek uvučen u plan nesebičnog Božjeg stvaranja i dionik spasenja u Kristu mora snagom te stvarnosti i ciljevito prema toj stvarnosti a ne prema apstraktnom i bezmilosnom zakonu slobodno oblikovati svoj život u Kristu.¹ Val povlačeći se s obale otkida od nje. Neki se boje da s povlačenjem moralizma iz kat. moralike ne bude iz nje istrgnut pojam dužnosti i zakona. Opravdana bojazan. Ali ta nam bojazan ne bi smjela služiti za ispriku da i dalje gledamo kako toplu atmosferu katoličkog morala truje hladnoća moralizma. Ta nas bojazan samo upućuje na oprez da plijeveći po oranici kat. morala s kukoljem ne iščupamo i pšenicu, trganjem dužnosti i zakona *bez duše* ne istrgamo dužnost i zakon *s dušom* Božjega djeteta u Kristu. Ove će naše bilješke biti pisane u pratnji toga opreza.

Koncil vatikanski II ne predstavlja obnovu moralne teologije kao što je to slučaj s dogmatikom, ustanovljuje Congar.² Sigurno. problem je »legalizma« bio u više navrata pokrenut za trećeg zasjedanja.³ Dano je također nekoliko orijentacija u poglavlju o braku. Ali šteta što se nije išlo dalje, misli Laurentin, kada se je prema Congaru »bilo na

1. Usp. A. BORGOLTE, *Moralismus*, LThK, 7, 599.

2. ICI, 1 er janvier 1966, n. 255, str. 11

3. R. LAURENTIN, *Bilan du Concil*, 3, str. 186-188.

dobrom putu da se prebrodi ekstrinsecizam materijalno određenih imperativa nametnutih izvana.⁴ Stoga mislimo da pišući ove bilješke o kat. moralu, kojima bismo htjeli upozoriti na njegovu kat. dušu, postupamo u duhu koncila.

1. PRED SVETIM I OSOBNIM EGZISTENCIJALNO

Konstitutivna norma sve moralnosti jest Bog. Skolskim terminima kazano: posljednja konstitutivna norma moralnosti jest Božja bit.⁵ To je svakako istinito, ali ipak, čini nam se, neizrečeno da kraja. Ponajprije Božja bit je temelj i svih fizičkih savršenosti bića. Trebalo bi stoga izdiferencirati Božju bit s obzirom na normu moralnosti pa reći da je Božja bit norma moralnosti ukoliko je Vrhovno Dobro i Svako Dobro naprosto. To nas pak potiče na tri refleksije.

1. *Čovjek pred moralnim jest čovjek pred svetim.* — Ta posljednja konstitutivna norma moralnosti, ta Božja bit kao Vrhovno i Svako Dobro sama se sobom volji nameće da je volja afirmira, jer volja nije ništa drugo nego težnja za dobrim, a dobra izvan Vrhovnog i Svakog Dobra nema. Stoga se volja ne može okrenuti protiv Vrhovnom Dobru, u kojem je svako dobro, a da se u isti mah ne okrene proti samoj sebi, da sama sebe ne obori i ne pokopa (cor curvatum in se ipsum!) Tako je Vrhovno Dobro nepovredivo (= inviolabile). To znači sveto, jer je nepovredivost bitni elemenat ontičke svetosti. Volja stojeći pred Vrhovnim Dobrom stoji pred Svetim. Balmes Božju svetost stavlja i formalno za normu moralnosti.⁶ Ne moramo i mi tako, a da ipak ne prešutimo intimnu vezu između Vrhovnog Dobra i Svetoga. Pogotovo nam je to dragocjeno kada znamo da su po stvaranju sva bića kao otisci Vrhovnog Dobra i sama dobra, iako ograničenom dobrotom. Stoga su i sva stvorena bića nepovrediva i sveta kao i Vrhovno Dobro. I sva svojom nepovredivošću i svetošću obvezuju volju na poklon. Eto prave sredine i prave klime u kojoj se rađa moralnost, klime dane pod suncem temeljne norme kršćanske moralnosti. Sve je oko čovjeka sveto: i prirodno, i životinje, i hrana, i odijelo, i kuća u kojoj stanuje i tvornica u kojoj radi. Svet je i on sam. Njegova duša i njegovo tijelo. Njegovo dijete i njegova žena. Njegov susjed i njegovo društvo. Sve je to dobro, sve je to sveto. Sve to traži njegov respekt. U svemu nevidljivo sagorijeva gorući grm iz kojeg se čuju riječi: »Izuj obuću svoju, jer mjesto na kojem stojiš jest sveto« (Izl 3,5). Sve je grandiozno. Ništa maleno i beznačajno. Ništa se ne gubi u anonimnosti. Sve ima svoju fizionomiju s koje sja zablješćuće svjetlo svetoga. Sve je smješteno *iznad* čovjeka odkud djeluje fascinirajuće i ulijeva strahopočitanje. Ne, ništa nije svagdanje. Sve u sebi sadrži nešto neočekivano, uzbudljivo i potiče na divljenje. Sve je sveto.

Imajući to pred očima moramo reći da su čovjekove moralne obaveze, koje normiraju njegov stav prema stvarima, njemu samome i Bogu *svete* veze i da je njegovo moralno djelovanje, koje se kreće oko

4. Bilan, 4, str. 372.

5. GONZALES MORAL, S. I.: *Philosophia moralis*, Santander 1960, str. 136—149.

6. BALMES, *Ethica*, c. 10-11.

Boga, njega i stvari *sveta* služba. Time te službe ne dokidamo nego joj samo stavljamo pozlatu svetosti. Time ne miniramo čvrsti temelj moralnosti nego samo postavljamo pistu za čovjekov pravilan uzlet u moralni svijet. Vršimo zagrijavanje čovjekove psihe prije njezina ulaska na životnu arenu. Uvjereni smo da sam Bog prije svog djelovanja na van stoji u ekstazi divljenja i poklona pred svojom biti kao Vrhovnim Dobrom i da se iz dubine te ekstaze i poklona izvija vanjsko Božje djelovanje. Smatramo da bi tako trebalo biti i u čovjeku. Sa stvaranjem čovjeka na sliku i priliku Božju sigurno je i ta ekstaza sišla na zemlju. Nju stoga razbuditi znači upraviti tek pravi poziv na moralnost, na obavezu i na dužnost. I ne moramo sumnjati moralni mentalitet čovjeka u kojem ta ekstaza djeluje niti mu spočitavati manjak stroge moralne ozbiljnosti. Osjećaj pred svetim je bivalentan. Sveto, naime, ne samo da potiče na divljenje i strahopoštovanje nego i na egzistencijalni doživljaj ugroženosti. Ne samo da k sebi vuče nego se i prijeti. Sveto nije samo *mysterium fascinosum* nego i *mysterium tremendum*. I dužnost dobiva pravu ozbiljnost tek pred licem svetoga.

2. *Čovjek pred moralnim jest čovjek pred osobnim.* — Vrhovno Dobro nije bezlična stvar. Nije neki neizmjeran magazin ili kakva vječna Himalaja dobra. Vrhovno Dobro živi. Ono ima svoje lice i svoje pokrete. Ono je osoba. Vrhovno Dobro nije apstraktna vrijednost ili ideja nego Netko s određenim imenom. Netko koji ima svoju povijest kategoriziranu vječnošću. Netko čovjeku poznat kao dan, u kojem živi, jer čovjek živi u Njemu. Netko od čovjeka dozivan u noćnim lutanjima i nutarnjim krvarenjima. Tako posljednja konstitutivna norma našeg djelovanja jest Osoba, jest *osobno* Dobro. Kada kažemo da u konačnici naše djelovanje normira Bog, u stvari mislimo da ga normira osobni Bog, ukoliko je njegovo osobno biće Vrhovna Vrednota. Stoga norma naše moralnosti jest živa i osobna stvarnost, a ne neki metafizički idejni normativ. Ono što traži da sva naša djela budu polarizirana moralnom dobrotom jest Osoba, koja traži da sva naša djela budu polarizirana njezinom vrijednošću. Naći se pred moralnim zakonom i pred dužnošću znači naći se pred Osobom, pred njezinim Licem i pred njezinim Srcem. I sav naš moralni život nije ništa drugo nego život s tom Osobom, život na relaciji Ja—Ti. Jednom smo u praskozorju svoje svijesti izvršili svoj životni izbor (opciju). Bilo je to onda kada se je na horizontu našeg života pojavio On, On kao tumač sveukupne stvarnosti, On kao izvor i uvir ujedno naše egzistencije. On kao naš uzdah i kao naša težnja. Pred njim smo se poklonili kao pred velikom Vizijom svoga života i prema njemu smo upravili plamenove svoje duše. Ižarivanje života prema njemu — to je naš moralni život. Zato moralnoj obavezi i moralnoj dužnosti nužno pripada dimenzija osobnoga.⁷ To uostalom nitko ni ne niječe. Ali da li je ta dimenzija uvijek prisutna u dovoljnom stepenu vidljivosti u moralnim formulacijama koje upravljaju našim životom? Spisi o dužnostima bračnih drugova, o dužnostima roditelja, o dužnostima djece itd. često su neke vrste kvizova

7. Vidi E. CORETH, *Ethik*, LThK, 3, 1123.

moralnih bezličnih dužnosti, koji u nama ostavljaju sumorni dojam moraliziranja. Moralka je praktična znanost. Ne za konstruiranje mašina nego za izgradnju osoba. Morala bi biti praktično-znanstvena za duh i za osobni angažman. Tako bi nas više privlačila. Spisi koji bi obrađivali moralne teme pod vidom osobnosti kao na pr. »Ja i Bog u mom bračnom drugu«, »Ja i On u mojoj djeci«, »Ja i On u tvornici«, »Ja i Bog u mojim roditeljima« itd. čini nam se da bi tek pravo progovorili o našim moralnim obavezama. Osoba je živi pol za našu misao i za naše srce. Ona je perspektiva čovječjega života. Ona je zov na subivovanje (comexistence). »Bez Ti je Ja nemoguć«, kazao je Jacobi. Čovjek ne živi ni od sebe ni za se. Njegov je život dijalogičan. U »dimenziji Ti«, u sferi »međusobnosti kao u prakategoriji čovjekove stvarnosti« postajemo dionicima bitka. »Ja postojim upravljn prema Ti. Ja postajem izgovarajući Ti. Sav se stvaran život odvija u susretu« (M. Buber). Na ovu dijalogičnu dimenziju čovjekova života upozorili su nas također R. Guardini, P. Wust, Th. Häcker, G. Marcel. Kod toga se katkad miješa ontologija sa psihičkim doživljajima. No time psihička dijalogičnost čovjekova bića nije dokinuta.

3. *Egzistencijalno.* — Da se u moralnoj teologiji osjeća prisutnost ektrinsecizma (izvanjskosti), tvrdnja je koja se nerijetko čuje. Ektrinsecizam se može naći u moralnom životu pojedinaca i u moralnoj teologiji. Ektrinsecizam u moralnom životu pojedinca znači mehaničko ispunjavanje moralnih obaveza bez nutarnjeg duha. Ektrinsecizam u moralnoj teologiji znači da je moralna teologija postala previše ekstravertivnom obrađivajući vanjsko djelovanje čovjeka a zaboravljajući naglašavati unutarnji duh koji treba da nosi to djelovanje. Međutim to nije sve što je može učiniti ektrinseciziranom. Pomanjkanje shvaćanja egzistencijalnosti, zapravo imanentnosti ljudskog moralnog djelovanja (ljudskog odlučivanja) također je može takvom kvalificirati.

O čemu se radi?

Čovjek je biće povijesnog slobodnog odlučivanja. On, naime, svojim odlučivanjem zahvaća u samoga sebe i tako samoga sebe živeći pred Transcendencijom posred svijeta rasuta u vrijeme i prostor dovršuje. Kažemo sebe »dovršuje«, jer čovjek po svojoj biti nije završeno biće kao čaša koja nam stoji na domak ruke. On istom »može biti« u pravcu svog duhovnog vidokruga koji je okrenut prema neizmjernom. On je biće koje mora samim sobom postati ono što jest, koje samo sebe mora zaslužiti, koje samim sobom mora odlučiti. Tako je naša moralna odluka izvor postajanja nas samih. Čovjek je na početku cjelovita jedinica utemeljena na transcendentalnoj (narav) i povijesnoj (egzistencija) konstituciji. I ta početna jedinica ne prestaje sebe izgrađivati kao cjelinu na temelju same sebe kao dane stvarnosti i odluke kao »adoptirane« stvarnosti. Pa kao što u čovjeku »narav« i »egzistencija« nisu dva dijela slijepljena u jedno, nego jedan i drugi dio zahvaća i prožima čovjekovu cjelovitost te se čovjek u cjelini može izraziti bilo kroz narav bilo kroz egzistenciju, tako ni dana čovjekova stvarnost i njegova odluka nisu dva dijela slijepljena izvana u jedno, nego i jedan i drugi dio zahvaća i prožima čovjekovu cjelovitost u tolikoj mjeri da čovjeka u-

koliko moralno djeluje možemo u cjelini izraziti bilo kroz njegovu stvarnost bilo kroz njegovu odluku. U tom se smislu može reći: ono što je čovjek ovisi konačno o njemu samom, o njegovoj odluci. Ona ga dovršuje u onoj njegovoj originalnoj konstituciji (narav—egzistencija).

Taj ontološko egzistencijalni značaj odlučivanja možemo i ovako izraziti: Zbog upravljenosti njegova duha prema transcendentnom čovjek živi u »otvorenosti«, u budućnosti »bezbrojnih mogućnosti«. Tim se mogućnostima on ne suživljuje automatski gubeći pri tome svoje lice nego ima sposobnost da ih po odluci sebi prisjedini kao mogućnosti vlastite njegovu bitku (egzistenciji). To znači da ih dok ih uza se povezuje uvodi u ono što jedinstvena i neopoziva ima jedna definitivna odluka. Tako odluka, kojom čovjek bira između raznih mogućnosti, čovjeku daje konkretni profil, koji izmiče svakoj promjenljivosti. U toj se odluci na neki način uskladištuje čovjekova neizmjenost. Po toj čovjek čvrsto stoji usred bujice svoje egzistencije, koja po sebi hrli u neodređenu daljinu, jer se ona prazna bezbrojnost mogućnosti, posred koje on ne prestaje postojati, može izraziti riječju »bujica« ili »vrijeme«. Stoga se može reći: odluka pretvara indiferentni tok naravnog vremena (indiferentni, jer taj tok teče prema neodređenoj neizmjenosti) u određenu i dobro orijentiranu povijest, u ireverzibilnu povijest, u kojoj miri čovjekova vječnost, ta čovjekova posljednja forma i vrijednost. Povijesna je odluka tako reći mjesto gdje se vrijeme pretvara u vječnost, gdje se čovjekova vremenita egzistencija pretvara u vječnu tj. nepromjenljivu. Ne valja stoga u čovjekovoj vječnosti gledati »trajanje bez kraja« koje bi teklo iza čovjekove povjesne odluke. Naprotiv, vječnost ne teče nego »postaje« i »postoji« u definitivnosti i po definitivnosti te čovjekove odluke.⁸

Autokreacija i autoeternizacija čovjeka — to je čovjekovo moralno djelovanje gledano u gornjem svjetlu. Ti su pak pojmovi daleko od svakog ekstrinsecizma. Naprotiv, ako igdje imanencija čovjekova djelovanja dolazi do izražaja, to dolazi u njegovu moralnom djelovanju, kojim dodiruje korijen svoga bitka. Znamo da je klasična kršćanska misao vodila računa o određivanju čovjekove egzistencije po odlučivanju, prvenstveno u svojoj augustinsko-franjevačkoj orijentaciji. Ta se misao osjeća i kod Pascala, Newmana i Blondela. I neotomisti je divnu ugrađuju u Tominu viziju neograničenog i ograničenog bitka (ipsum Esse — esse participatum).⁹ Danas želimo da ta misao svijetli u našoj moralnoj teologiji, a u nama da pali i podržava plamen zanosa za naše moralne dužnosti. Onda neće moralna teologija zapadati u ekstrinsecizam niti ćemo mi zapadati u farizeizam.

2. DVA PUTA STVORENI

Iako je Božja bit kao Vrhovno Dobro posljednja konstitutivna norma moralnosti, ipak Vrhovno Dobro nije sve što normira našu moral-

8. Usp. J. B. METZ, *Décision, Encyclopédie de la Foi*, Paris, 1965, I, str. 323—325. Ta je Enciklopedija riječju прѣдмѣтнѣго рѣшѣнѣя *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, koji je pod direkcijom H. FRIESA izišao nešto prije.

9. J. B. LOTZ, *Être, Encyclop. de la F.*, II, 58.

nost. Čin stvaranja je također njezin normativ. Kada kažemo čin stvaranja, onda mislimo na vječni zakon u Bogu, po kojem je Bog Stvoritelj zamislio, kao šef svega, svoje stvorenje voditi njegovu cilju. »Kao što u svakom umjetniku, kaže sv. Toma, prethodi ideja prema kojoj izvodi umjetničko djelo, tako u svakom upravljaču mora prethoditi plan prema kojemu moraju djelovati oni koji se upravljaju; i kao što se ideja stvari koje nastaju umjetničkim djelovanjem naziva umjetnošću (umjetničkom idejom) ili uzornom idejom samih umjetnina tako se plan po kojem se mora odvijati djelovanje podložnika zove zakon.« (I—II q. 91, a. 1). Nema sumnje da je po stvaranju mrežom zakona vječnoga Boga, kao premudrog Stvoritelja, naše moralno djelovanje obuhvaćeno i definirano. Da li ćemo taj vječni zakon zvati konstitutivnom normom i stvarno posljednjom konstitutivnom normom kao što to općenito čine tomisti ili samom posljednjom obligatornom i promulgatornom normom, dok bi konstitutivna norma bio sam Bog kao Vrhovno Dobro, kao što smo gore kazali, ne čini nam se niti u sebi važnim niti potrebnim ovdje u to ulaziti. Nas ovdje zanima narav tog vječnog zakona i broj mahova u kojima je čovjek stvoren.

1. Stvoritelj i stvorenje. — Prvo i bitno što iz činjenice stvaranja za moral izvodimo jest pojam o Bogu neograničenom gospodaru i o nama Božjim posvemašnjim slugama obvezanim na njegovu službu do zadnjega jota. To doista jest bitno, temeljno i pravo, jer je to u svakom slučaju vjeran pravni prijevod one ontičke definicije stvaranja: Stvaranje je proizvađanje bića iz ništa. Ontički: biće iz ništa = pravno: sluga bez svojih prava. Ontički: proizvađanje iz ništa = pravno: apsolutno gospodstvo. Ali, da li je time na moralno područje transponirano sve što u sebi sadrži stvaranje?

Ponajprije trebalo bi bolje precizirati pojam stvorenja kao sluge. Tu se ne radi o osobi koja je tuđa gospodaru. Po stvaranju je Bog imanentan u svom sluzi (»intimior intimis meis«). I taj je sluga u svom gospodaru (»in eo vivimus et sumus«). Strahovito antropomorfiziramo odnos stvorenja prema Stvoritelju kada ga izrazimo riječima: sluga—gospodar. Ali to nije sve. Mi znamo kada je riječ o stvaranju ne samo to da je stvaranje proizvađanje iz ništa nego i to da je priopćavanje Božjega bića (communicatio bonitatis divinae), i to ontičko podavanje iz čiste ljubavi (dakako naravne). Tako je stvaranje čin, kojim se Bog upošljava oko darivanja samoga sebe pod inspiracijom ljubavi. Znamo da po inspiraciji ljubavi Oca i Sina u presv. Trojstvu izlazi Duh Sveti, osobna Božja ljubav sva okrenuta prema Ocu i Sinu od kojih izlazi. Zar zbilja po stvaranju koje je čin stvaralačke Božje ljubavi nema ništa od ljubavi po kojoj bi stvorenje bilo ontički okrenuto prema Bogu? Mi smo skloni tvrditi ne samo da ima nešto nego da je sav čovjek već po stvaranju osobna ljubav poput Duha Svetoga, premda u analognom smislu, dakako. Osobna ljubav zato, jer je čovjek po svojoj osobnoj biti upravljen i otvoren ljubavi prema Bogu. U analognom ipak smislu, jer njegova osoba nije ljubav nego samo potencijal ljubavi. Kad je tome tako, onda Božje gospodstvo nad nama bazirano na stvaranju jest gospodstvo ljubavi. I vječni Božji zakon utemeljen na tom gospodstvu

jest zakon ljubavi. I naša služba bazirana na tom istom stvaranju i provedena vršenjem vječnog Božjeg zakona jest služba ljubavi. Na moralistima je odrediti u kolikom stepenu i kako ta ljubav mora biti zastupana u pojedinim moralnim činima, ali se njezine prisutnosti kao bazičnog elementa u našem moralnom životu ne mogu odreći.¹⁰ Moral nije pravo, nije ni dužnost bilo kakva nego u svom korijenu dužnost ljubavi. Stoga smatramo da bi poziv na moralni život morao biti poziv na ljubav i da bi on morao proistjecati iz inspiracije ljubavi kao što i stvaranje od tamo izbija. Čovjek se ne može razviti sav u jednom činu. Bit će redovito potrebno mnogo čina prije nego što se domogne ljubavi. Ali svi ti prethodni čini moraju biti barem takvi da ne zabarikadiraju put k ljubavi nego da njoj barem vode. U čovjeku drijema veliki mistik ljubavi. Razbuditi toga mistika znači čovjeka moralno osvijestiti. Čovjek je po stvaranju sensibilan na ljubav prema Bogu svome izvoru temeljenu na njihovu transcendentnom jedinstvu. Moralni bi život morao isteći iz te senzibilnosti kao pjesma iz pjesničke senzibilnosti pjesnika.

2. *Otac i sin.* — Ima bića koja se nikada ne mogu povratiti uzroku iz kojeg su izišli. Uzalud je Michelangelo udario Mojsija po koljenu govoreći? Progovori! Mojsije je ostao kao kamen hladan. Usprkos genetičke blizine Michelangelo i njegov Mojsije su dva zasebna svijeta, koja mogu živjeti u blizini, i u susjedstvu ako hoćete, ali nikada u zajednici duše i srca, jer mramor nema duše ni srca. Ni stvorenje se ne može povratiti svome Stvoritelju tako da živi s njim u zajednici i za istim stolom, jer ono što je novo i različito od Boga, što nema božanskih atributa, čija se bit neteološkim izrazima izriče i mora izricati ne može s Bogom susresti u Ti i Ja uz stol božanske Agape. Trebalo je stoga u stvorena čovjeka umetnuti nove elemente, dići ga nad njega sama, biološki ga postaviti u novu formu iz koje će moći ugledati nove horizonte i ugledati Transcendenciju u njezinoj vlastitoj kući i iz koje će probiti nova težnja, novi drhtaji i nova ljubav dostojna da se kao svježja struja izlije i pomiješa u kanal ljubavi Oca i Sina. To se je »novo stvaranje« i zbililo već na početku čovječanstva po kojem je čovjek, a po njemu i cijeli svemir, postavljen u dimenziju Božjeg posinaštva. Time se je na zemlji pojavila nova psiha, psiha Božjega djeteta i otvorila nova povijest, povijest epopeje Božje djece. Ne postoje više dužnosti sluge ni moral suzerena, nego dužnost djeteta i moral kućnog ognjišta. Ovo bismo htjeli naglasiti, jer se odviše ne naglašuje: Ne postoje više dužnosti sluge, nego dužnosti djeteta, sina. Ne postoje više dužnosti sluge naprosto zato, jer više slugu nema. Ne htjeti ispuniti svoju životnu zadaću kao Božje dijete, nego je htjeti ispuniti kao sluga, ne htjeti postići svrhunaravni cilj, nego se smiriti u granicama religiozne humanosti danas je naprosto nemoguće, jer čista humanost, otkada je adaptirana u Božji život, ne postoji. A tko bi to ipak htio učiniti, uvrijedio bi Oca zatajivši svoje dostojanstvo Božjeg djeteta, koje mu je on poklonio. Budimo konsekventni do kraja pa recimo: ne postoji naravni zakon ni

10. Vidi NOLDIN, *De principis*, br. 103.

naravna etika. Ako postoji, koga obvezuje? I kako bi mogao postojati naravni zakon i naravna etika kada ne postoji naravni poredak (naravna ekonomija)? Kada kažemo da ne postoji naravni zakon ni naravna etika, onda ne mislimo reći da je nemoguća filozofija čudoređa kao apstrakcija od konkretne stvarnosti, niti to da kršćanin nije obavezan na dekalog, nego samo to da kršćanin ne može ispuniti dekaloga u filozofskoj perspektivi kao čisti čovjek nego jedino u teološkoj kao Božje dijete. Obaveza pak djeteta i obaveza sluge makar se odnosila na istu akciju bitno su različite obaveze. Ubiti gospodara i ubiti oca akcije su bitne različite kvalifikacije. I ne poslušati gospodara i ne poslušati oca nije isto. I znamo što je teže, sudbonosnije i tragičnije. Zašto nas, dakle, vežu verigama sluge a ne nitima djetinjeg srca. Misle da će nas jače obvezati? Mi mislimo protivno, jer kao djeca nismo obvezni samo na izvršenje zakona bilo kako (*quoad substantiam*) nego na posve određeni način, na način djeteta (*quoad modum*). Stoga nam se čini da je moral kao imperativ slaganja djeteta s Očevom voljom (Da, Oče!) mnogo ozbiljniji, teži, dublji, sudbonosno ugradljiviji, moralno konstringentniji nego moral plasiran sa stanovišta naravne etike. No nadasve psihološki je prihvatljiviji, jer odgovara stvarnoj psihi kakvu čovjek nosi u sebi i u svome srcu, u kojem se razlila Božja ljubav i koje više prema nebu: Abba, Oče! Jedino takav moral može biti nošen inspiracijom djeteta Božjega u Duhu Svetome.

Na temelju toga prvi se mi moramo ispraviti u ovome članku. Sve što smo prije rekli o moralnom kao svetom, osobnom i egzistencijalnom te o moralu kao dužnosti ljubavi, sve to valja gledati kroz promociju čovjeka za Božje dijete pa reći: sve je oko nas sveto svetošću Božjeg posinaštva, u svakom svojem moralnom činu stojimo pred osobnim Bogom kao svojim ocem, svakom svojom moralnom odlukom u sebi gradimo egzistenciju Božjega djeteta te konačno moralna naša uloga sastoji se prvenstveno u *sinovskoj ljubavi* Oca.

3. U ISUSU KRISTU

Stavili mi posljednju konstitutivnu normu morala u Božju bit ili u vječni zakon, u oba ćemo je slučaja neadekvatno (a to znači netočno) izraziti ako ne dodamo da je Božja bit u današnjem poretku posljednja norma moralnosti ukoliko je saopćena na vani na *svrhunaravan* način ili da je vječni zakon posljednja norma moralnosti ukoliko je *plan* (*ratio*) *svrhunaravnog* poretka. To isto gledano u nama, bližem polu, dobiva ovu formulaciju: Bližnja konstitutivna norma naše moralnosti jest čovječja narav uzdignuta u *svrhunarav¹¹* ili ljudski razum (*ratio*) kao dionik *svrhunaravnog* Božjeg plana. Ovaj nas bliži pol ovdje zanima u njegovoj konkretnosti, u konkretnosti uzdignuća čovječje naravi u Kristu Sinu Božjemu.

1. Isus Krist bliža norma naše moralnosti. — U Iususu Kristu, u kojem je ljudska narav fizički substancijalno prisjedinjena božanskoj o-

11. Vidi NOLDIN, *De principis*, br. 67.

sobi Logosa i po posvetnoj milosti izvedena na maksimum svrhunaravne ličnosti s Logosovom naravi, stvaralačka se Božja akcija smirila pošto se Božje darivanje stvorenju diglo na vrhunac. Kako Krist nije samo jedan među nama i pored nas, nego u tolikoj mjeri svrhunaravno u nama te svrhunaravno živimo jedino utoliko ukoliko On živi u nama, jasno je da je po utjelovljenju bližnji konstitutivni metar naše moralnosti postala Kristova ljudska narav u punini milosti uosobljena Logosom, ili po drugoj formuli, konstitutivna norma je postala Kristov ljudski razum (ratio) participirajući svojim trostrukim svjetlom blaženog gledanja, ulivenog i stečenog znanja *svrhunaravni* Očev plan (rationem gubernationis) o čovjeku i imajući po toj participaciji snagu razlikovanja što je dobro a što je zlo za tog čovjeka koji je određen da od Njega živi i snagu obvezivanja tog istog čovjeka koji je pozvan da živi po Njemu i u Njemu. U ovom smislu naš moral jest Kristov zakon. Protiv ovom se ne valja boriti, nego valja požuriti pohvatati iz toga momente koji vitalno produbljuju naš moralni život kao Božje djece ne gubeći se pri tome s njemačkim teozozima u sterilnoj, po našem skromnom mišljenju, raspravi da li Kristov zakon ima nešto što nije već saržano u naravnoj etici,¹² jer smo već rekli da nema i da ne može imati, budući da milost nije neka nova konstitutivna savršenost dodana ljudskoj naravi mijenjajući je u njezinim konstitutivima, nego samo elevativna snaga koja ljudsku narav izdiže iznad nje same smještajući je u drugi red i u drugi status: status Božjega djeteta. Ne gubimo se pri tome ni u pitanju da li u moralu ima mjesta za dokazivanje iz razuma, što također bez potrebe muči neke teologe,¹³ jer je jasno da ga ima i kako ga ima, samo ako se sjetimo dogmatike i njezina prvog traktata o Bogu. Zadržimo se samo kod nekoliko sljedećih misli.

Kristovim zakonom moralni čovjekov horizont rasvijetljen je svjetlom Božjega uma, jer se participacija Božjeg svrhunaravnoga plana o čovjeku u Kristu sa strane ljudskoga Kristova razuma izvršila objavom i jer je nama predana kao objava. Malo mislimo misleći na objavu da je ona zapravo Božja misao nama saopćena. Nitko od ljudi nema pravo da svoje misli shvaća božanskima niti da im pridijeva infalibilnost Apolutnoga. Mi po Kristu u moralu, kao i u dogmi, imamo apolutnu Očevu misao kako u njemu živi, sa svjetlom koje u njemu ima. Po Kristovoj smo objavi pozvani da pomoću milosti istim svjetlom i istom snagom prianjamo uz istinitost dužnosti moralnog života kojom prianja Bog, naš nebeski Otac. Kristova vizija čovjekova moralnog života, njegov zakon, Očeva je vizija po Kristu formalno poklonjena čovjeku, njegovu djetetu. Kristov zakon ne donosi ništa novo što ne bi sadržavala naravna etika. Dobro! Ali sve to daje u dubljem svjetlu, u svjetlu

12. Vidi B. SCHULLER, S. I.: *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*. u: *Theologie und Philosophie*, 4 (1966) 481. B. HÄRING, *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim, 1966. Čini nam se da Häring samo štetu nanosi obnovi kat. morala kada piše: »Još se uvijek miješa u nekim glavama (pa i kat. teologa) od nevjerovatne ideje da Novi Zavjet nije ništa **sadržajno** novo donio u usporedbi s naravnim pravom (zakonom); da je donio samo novo motiviranje«. Str. 72. — J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, u: *Christliche Glaube u. Ideologie*, Stuttgart (1964) 24. Zeljeli bismo od Ratzingera više objašnjenja kako se poznavanje Evandjelja kao mjerila moralnih vrijednosti odnosi prema spoznaji naravnog zakona kao norme moralnosti.

13. Vidi J. DAVID, *Kirche u. Naturrecht*, u: *Orientierung* 30 (Juni 1966) 131

vjere koja je već anticipirano svjetlo vječnosti. Moral nam je ispričan od Oca po Sinu i tako dana spoznaja Oca i Sina. A kako bismo bez ove spoznaje i misli Oca i Sina mogli i biti Očeva djeca, živjeti oko njegova ognjišta a nemati u duši njegovih misli? Stoga mi u Kristovu zakonu ne tražimo prvenstveno drugih zapovjedi kojih ne bi sadržavala već narodna etika niti prvenstveno tražimo sigurnu informaciju kako se snalaziti pri izložbi moralnih ljudskih sistema kao što su uzmimo Stoa i naši moderni sistemi. Mi u njegovu zakonu tražimo Očevu misao, tražimo moral kao etos kućnoga ognjišta Božje obitelji. Stoga »provalu« Kristove objave u današnju moralnu teologiju od sveg srca pozdravljamo, od sveg srca djeteta Božjega.¹⁴

Po Kristu kao normi naš je moralni život doveden do vrhunca i s obzirom na nutarnju vrijednost i s obzirom na njegovu intenzivnost. To je život sina u Sinu. Sve vrline naravnoga reda, pa i svrhunaravnoga reda bez Krista, poprimile su po Kristu drugo lice i drugu fizionomiju: krističko lice i krističku fizionomiju. I to u tolikoj mjeri da moramo govoriti o *analogiji* naravne i krističke ljubavi, o *analogiji* naravne i krističke pravednosti itd.¹⁵

Spomenimo još i to da nam je Krist objavio moralne smjernice na dva načina: rječju i životom (*verbis gestisque*).¹⁶ To znači da nas je obvezao na ugledanje na njegov primjer, koji je nepogrešiv (*impeccabilis*) jednako kao na slušanje njegove riječi, u kojoj je nezabludiv (*infallibilis*). Tako Isusov život sačinjava integralni dio norme kršćanskog morala i kao takav taj bi život morao biti znanstveno ispričan u našoj moralnoj teologiji, a u našoj kršćanskoj svijesti morao bi biti prisutan tamo u onim njezinim predjelima i dubinama u kojima se odlikuje savijest Božjega djeteta. Stoga razmatranje Isusova života pripada našoj temeljnoj moralnoj obavezi.

Čudno se nešto skriva u normi moralnosti. Ona je metar naših čina i nju valja ujedno našim činima ostvariti. Bog (Božja bit) je posljednja norma naše moralnosti tj. metar naših moralnih čina, ali svo-

14. Vidi FRANZ FUGER, *Katholische Moraltheologie in den Zeichen unserer Zeit*, u: *Diakonia*, 5 (1966) 273. Evo nekih djela biblijskog smjera prema tom članku: *STUDIA MORALIA*, 1964. To je godišnjak profesora Akademije Alfonzijane, koju su 1957. osnovali redemptoristi, a donosi ove članke. Citiramo samo neke: B. HÄRING, *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie*; Svicarac R. KOCH, *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament*; J. ENDRES, *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?*; L. BUIJS, *De Theologia moralis et Sermone Montano*. Osim toga godišnjaka ističu se samostalna djela: P. CESLAS SPICQ O. P., profesor egzegeze u Frieburgu (Švicarska), *Der Christ, wie Paulus ihn sieht — das sittliche Leben der Christen im Zeichen der Dreifaltigkeit (ein paulinische Moral)*, 1966. Pavao Filipljanima ponosnima na njihovo pravo rimskih građana predlaže kršćanski moral kao formu života slobodnog nebeskog građanina. Spicq želi da tako na nj gleda i današnji kršćanin. — Holandez, profesor na Katehetskom institutu u Nijmegeniu PIET SCHOONENBERG S. I., *Theologie der Sünde — ein theologischer Versuch*, Einsiedeln, 1966. (prijevod s holandskoga). Njegov redovnički subrat Felix Malmberg mu priznaje da ima »fina sluh za svetopisamsku teologiju«. Grijeħ je protivljenje Bogu i napad na čovjeka i svijet. Kao nemoć »ljubiti« sam u sebi nosi svoju kaznu. Egzistencijalna tjeskoba (Kierkegaard), »zatvoreni moral« Bergsona i Sartrea tamo ima korijenje. Postoji solidarnost ljudi u grijeħu. Istočni bi se grijeħ mogao shvatiti kao grijeħ svijeta. Svi griješe, zlo se gomila i milje grijeħa pritišće egzistenciju svakoga čovjeka. (NB! Ovo je mišljenje o istočnom grijeħu kao »grijeħu svijeta« osudio Pavao VI u svom govoru teolozima učesnicima simpozicija o ist. grijeħu, koji se održao u Rimu mjeseca kolovoza 1966).

15. Usp. B. SCHÖLLER, *La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?*, u: *NRTh* 5 (1966) 456-457.

16. *Dei Verbum, Const. de Divina revelatione*, c. I, n. 2.

jim moralnim činima ostvarujemo konačno u sebi Boga. Ili čovjek (čovječja narav) je bližnja norma naših moralnih čina, ali svojim moralnim činima ostvarujemo u sebi čovjeka. To valja naglasiti i za Krista kao normu moralnosti Božje djece. On je norma naših moralnih čina, ali tim činima mi Krista ujedno u sebi i ostvarujemo. I to ostvarivanje je egzistencijalne strukture o kojoj smo već govorili. Evo kako: Po krštenju nastaje Božje dijete kao svrhunaravno biće povijesnog slobodnog odlučivanja. Čovjek kao Božje dijete nije još završen nego je milošću upravljen preko Krista u Očevu imanenciju. Božje dijete živi u »otvorenosti«, u budućnosti bezbrojnih mogućnosti u Kristu (u krističkoj budućnosti). Pri tome ima sposobnost da te krističke mogućnosti odlukom sebi prisjedini kao mogućnost vlastite njegovu biću Božjega djeteta u Kristu. To znači da ih dok ih uza se povezuje uvodi, i s njima Krista, u ono što jedinstvena i neopoziva odluka u sebi ima definitivno. Tako odluka kojom čovjek bira između raznih mogućnosti u Kristu čovjeku daje konkretni kristički profil Božjega djeteta, daje »vječni« profil.

2. *Crkva najbliža norma naše moralnosti.* — Ako je Crkva produljenje Krista a Krist norma naše moralnosti, jasno je da je i Crkva također norma moralnosti — nama najbliža.

Mi smo kršćani po svojoj kršćanskoj biti dijelovi cjeline, ćelije u organizmu, po kojem smo ono što smo. Stoga je norma našeg djelovanja cjelina, organizam, jer dijelovi stoje pod zakonom cjeline. To treba naglasiti. Mi kršćani nemamo dijelom individualno kršćansko biće, a dijelom društveno. Mi nismo privatnici i članovi. Mi smo samo članovi. I ukoliko smo članovi utoliko smo kršćani. Naše je kršćansko biće svom svojom biti društveno. U njemu nema ništa privatničkog. Pripadnost Crkvi je transcendentna relacija kršćanina. Ona tvori njegov kršćanski bitak. Ukoliko tko pripada Crkvi utoliko je u svrhunaravnom redu. O tome nas jasno poučava naše kršćansko postanje. Novim stvorenjem (nova creatura) u Kristu postali smo kreativnim Božjim zahvatom. U tom stvaralačkom činu sudjelovala je Crkva po svojim sakramentima. Ona nas je stvorila u svrhunaravnoj egzistenciji. Stoga joj po svojoj kršćanskoj egzistenciji pripadamo kao stvorenje stvoritelju: integralno i apsolutno kao oni koji su izvedeni iz ništa onome koji ih je uveo u nešto. Nijedna ćelija našega tijela, koju tijelo izgradi, ne pripada na temelju te izgradnje tijelu kao što mi na temelju krštenja pripadamo Crkvi: tako duboko intimno tako svestrano i tako nealienabilno. Pavlov izraz »novo stvorenje« od dalekosežnog je izraza za ekleziologiju. Pri tome moramo držati na pameti da je ta stvaralačka akcija Crkve kojom nas čini novim stvorenjima Crkvi kao živom organizmu imanentna. Tri su imanentne operacije organizama: rađanje, rast i hranjenje. Sustvaralačka akcija Crkve kojom nas čini novim stvorenjima nije operacija rađanja. Crkva po krštenju ne rađa Crkvu. Niti je operacija hranjenja. To je operacija rasta i uvijek novog pomlađivanja. Ta je stoga akcija išla za tim da nešto Crkva ostvari unutar sebe, a ne da nešto ostvari izvan sebe. Zato nas izvan Crkve nema, svrhunaravno ne postojimo, jer nam nitko nikada nije dao izvancrkveni svrhunarav-

ni bitak. U takvoj egzistencijalnoj situaciji jasno je da ne možemo imati druge konstitucionalne norme za svoje moralne čine nego Crkve čiji smo udovi i da naš moralni život može biti samo eklezialan.

Crkva samu sebe kao moralnu normu eksplicira najprije svojim nezabludivim učiteljstvom. Riječi toga učiteljstva su za kršćansko biće životni impulsi. A onda i cijelim svojim bićem — kao svjetlo uzdignuto, nad narode (vatic. I) — obraća se na nas kao naša norma. Crkva ne samo propovijeda istinu Kristovu nego je i živi. I taj život nama je moralno pravilo, posebno životi njezinih svetaca koji su po njezinu nezabludivu učiteljstvu živo ostvarenje njezine riječi. Tako i Crkva, kao i Krist uči riječju i djelom (*verbes gestisque*). Stoga ozbiljno mislimo da profili svetaca spadaju u moralnu teologiju također.¹⁷

Tako se cijelo naše moralno djelovanje odvija *po Crkvi*, po zakonima njezina organizma. Mi kršćani imamo samo jedan zakon, zakon u kojem je utemeljeno i po kojem živi biće Crkve. Naš je moral eminentno društveni moral. Ne tako kao da ne bismo imali individualne i društvene etike, individualnih i društvenih obaveza, nego tako da su sve naše dužnosti, i one individualne i one društvene, normirane zajednicom. U tom smislu kršćanski je moral rasni moral Božjega naroda. U tom je smislu Božji narod suprema *lex*. K tome, cijelo se naše moralno djelovanje odvija *za Crkvu*. Najprije prema dogmatskoj formuli sv. Pavla: Nadopunjujem što manjka Tijelu Kristovu, a onda i po situaciji Crkve kao norme naše moralnosti. Moralna, naime, konstitutivna norma ne samo da normira čine nego ih i na se upravlja. Bog kao vrhovna norma upravlja ih na svoju slavu. Krist kao norma na svoju pleromu. Tako i Crkva kao norma našeg djelovanja cijelo to djelovanje navraća na svoj eshaton.

Crkva kao norma velika je inspiracija našeg moralnog života. »Njezin je naime izvor u dubinama Očeva srca koji šalje svoju Riječ u svijet da bude Glava Crkve. Jer je tako izišla iz Oca, Crkva živi u ožračju presv. Trojstva. Sin je izvor života u Crkvi. On prima život od Oca i čini ono što čini Otac. Sin svoju misiju produljuje i Crkvi šalje Duha Svetoga. Sin djeluje u Crkvi kao izgovorena Riječ Očeva. Duh Sveti prisutan je u Crkvi kao poslana Očeva i Sinova ljubav. Duh Sveti je nebeska klima u kojoj živi Otac i Sin. U toj klimi živi Crkva. Geometrijska slika te stvarnosti jest krug: iz Oca preko Sina u Duhu k Ocu. Tako Crkva u Ocu ima ne samo svoj ishod nego i svoj završetak. Otac je »odakle« i »kamo« Crkve. Tako je Crkva trojstvena. Zato se i sav život u njoj odvija u ime Oca i Sina i Duha Svetoga. Crkva je i Božji narod koji egzistira kao mistično Kristovo Tijelo. Ili Krist koji kroči kroz prostor i vrijeme na sakramentalan i mističan način. Kada Otac šalje svoju Riječ-Sina u svijet i Crkvu šalje u povijest, a Crkva izlazi i vraća se k Ocu kao i Sin. Kao što se Kristovo fizičko kvantno tijelo vratilo k Ocu, tako će se na koncu vremena i prostora i Crkva, taj mis-

17. Znamo da time kompliciramo metodiku morala, ali danas kada se moralna teologija obnavlja treba sagledati sve probleme. Vrijedno je ovdje spomenuti da je na papinskom sveučilištu »Gregoriana« u Rimu studij moralne teologije produljen na 6 semestra, dok se je do sada obavljao kroz 4 semestra i da se taj studij obavlja ekipno po aktivnoj metodi.

tični i sakramentalni Krist, vratiti k Ocu».¹⁸ Tako naš moral po Crkvi nije ništa drugo nego uklapanje našega života u struju ljubavi koja je potekla iz Očeva srca, zašla u povijest i kao bujica pred našim nogama para vrijeme i neodoljivo hrli Ocu.

3. *Sakramentalnost kršćanskog morala.* — Crkva kao Božji narod izrađuje iz sakramenta krštenja kao ljljan iz svog gomolja, jer su u misterij krsne vode položeni izvori božanske dimenzije čovječanstva. Tako je naš kršćanski bitak sakramentalan učinak i kao takav sam je sakramentalan. Svi mi koji smo kršteni nosimo sakramentalnu fizionomiju. I ne samo to nego smo postali živi sakramenti. Po neizbrisivom krsnom pečatu u nas se je uselila živa egzistencija milosti: najprije posvetne a onda i djelatne potrebe za naš kršćanski život. Taj je pečat nazvan terminima škole »stvar i sakrament«. On je, dakle, stvar proizvedena sakramentom krštenja, ali je i *sakrament*. I mi na ovom posljednjem insistiramo, jer nam to daje pravo da govorimo o kršteniku kao sakramentaliziranom čovjeku, koji svoj svrhunaravni bitak razgrađuje sebi imanentnim sakramentalnim principom (pečatom), s kojim je povezana milost. Ne moramo krsni pečat shvatiti često statički. Budući je i sam sakrament, on je dinamička stvar pa se može shvatiti kao neka krvna plazma čovječjeg svrhunaravnog bića. Pečat je kao neka ontička točka u dubinama krštene duše koja uza se drži privezanu milost i oko sebe okuplja djelatne milosti tako to možemo reći da iz te točke kao sakramentalne jezgre izrađuje čovjekov kršćanski bitak i njegova svrhunaravna moć djelovanja te konačno i samo moralno djelovanje.

Toj subjektivnoj sakramentalnoj strukturi moralnog djelovanja odgovara i sakramentalnost moralne najbliže norme, koja je Crkva. Sva Crkva niče iz sakramenta pa je ona sakramentalno Tijelo. Ukoliko pak eksplicira svoje biće po nepogrešivom učiteljstvu također je sakramentalna, jer je učiteljstvo Crkve kao pastoralna zadaća (munus) privezano uz sakramentalni pečat sv. reda. Sv. Otac i biskupi su učitelji ne na temelju teološke diplome nego na temelju svoga svrhunaravnoga bića. Oni su učitelji po svojoj ontičkoj svrhunaravnoj strukturi i jer se ta struktura diže iz sakramenta, oni su sakramentalni učitelji. Ukoliko je pak njihova vlast povezana uz pečat sv. reda, koji je ne samo »stvar nego i *sakrament*«, oni su živi sakrament učiteljstva (mysterion) i iz njih se kao živog sakramenta vrši normiranje kršćanskih života.

Važno je naglasiti odnos koji vlada između ta dva pečata: pečata krštenja i pečata reda. Nisu to dva pečata jedan uz drugi niti jedan do drugoga nego je prvi sav otvoren prema drugom, a drugi sav usmjeren prema prvom. Nisu koegzistentni nego su konviventni i to u najdubljem obliku konvencije kao što je konviventna materija i forma živoga bića. Učiteljstvo je kao dio društvenog auktoriteta forma u odnosu na podložnike, a podložnici su materija u odnosu na auktoritet. Zato je sakramentalni pečat krštenja otvoren prema učiteljstvu kao ti-

¹⁸ N. ŠIPUŠIĆ, *Teološki kauzalitet Crkve prema Schmausu*, Zagreb 1966. u rukopisu. Vidi: R. BRAJČIĆ, *Životvorna toplina krišćanskih misterija*, Zagreb, 1963. Str. 89 i dalje.

jelo prema duši, a sakramentalni pečat reda usmjeren je prema kršćaniku kao duša prema tijelu. Na taj je način Crkva kao norma morala nama nutarnja norma a ne vanjska.

Kako sakramenti idu za tim da Duha ukorijene u čovjeku znači da je kršćanska sakramentalna stvarnost Duhova stvarnost pa prema tome da je sav naš moralni život polet, zamah, žar i sladak drhtaj, jer je Duh u Trojstvu sve to.

ZAKLJUČAK

Crkva je na Concilu stavila pitanje o samoj sebi, što je. Nije to bilo traženje teorijske definicije o samoj sebi nego traženje svoje prave svijesti i svoje prave duše. Crkva je na to pitanje odgovorila konstitucijom o Crkvi. Ali time koncilsko preporodno odgovaranje nije završeno. Sve što je u Crkvi i što je crkveno mora u pokoncilskom vremenu odgovoriti na pitanje: Sto sam? I naš moralni život također. Smještajući njegovu dušu u sveto, osobno, egzistencijalno, u Božje poslaništvo, u krističnost, u eklezialnost, u sakramentalnost i u Duha pokušali samo na svoj način ovdje na to pitanje odgovoriti.

SUMMARIUM

Concilium Vaticanum II de legalismo et extrinsecismo in theologia morali ex professo non agit. Tamen theologia moralis hodierna in spiritu huius concilii elementis internis et vitalibus magis inhaerere debet. In articulo enumerantur et brevi analysi subiiciuntur potius proxima motiva, quae ad considerandum valorem intrinsecum actionis moralis excitant: sanctitas operationis moralis, primatus amoris, sensus filialis in homine gratia elevato, imitatio Christi, aspectus ecclesiologicus actionum moralium, sacramentalismus vitae moralis christianae, praesentia Paracliti ut principii supernaturalis vitae moralis.