

boga« (str. 42). To bi bilo njegovo tumačenje grčke riječi ihtys, koja sadrži početna slova grčkih riječi: Isus Krist Božji Sin Spasitelj. Na drugom mjestu piscu je dostatna samo sličnost dvaju slogova imena maloazijskog božanstva Sabazija i nadimka Jahveovog Sabaot da nastanu »neobično isprepleteni oblici hebreizma i orijentalnih kultova« (str. 167). U tom duhu iskorišteni su i kumranski nalazi. No pisac osjeća teškoće svoga izlaganja. Ako je »mit o spasenju« samo klasni pojam robovlasničkog društvenog uređenja, onda je čudno da on ustraje i u drugim društvenim uređenjima (str. 171). Zbog određenog piščevog stajališta ne može se dobiti niti vjerna slika drugih svjetskih religija, o kojima se raspravlja. Ne želimo ulaziti u raspravu s pojedinostima na brojnim stranicama ove knjige. No pisac sam osjeća jednostranost svoga prikazivanja, kad u uvodu obračunava s prvobitnim monoteizmom kako ga je kod najstarijih primitivnih naroda dokazao o. W. Schmidt i radovi bečke kulturno-historijske škole. Za njega je 12 debelih svezaka Schmidtova djela »Der Ursprung der Gottesidee« samo »romansirana historija religioznog razvoja čovječanstva« (str. 18)! Piscu je izbjeglo da se i često citirani Pettazzoni nije mogao oduprijeti činjenicama toga Schmidtova djela te priznaje opstojnost prvobitnog monoteizma. Religija je samostalna kulturna pojava neovisna od svake vrste gospodarstva, a Katolička Crkva je najbolji spomenik Kristovu historijskom opstanku. O sobni razlozi mogu sprječiti da se ne prizna prava istina, kako je vidljivo u ovoj knjizi.

S. Doppelhammer

N. M. WILDIERS: **Teilhard de Chardin** — drugi Bošković. S francuskog preveo Dr. Rudolf Römer, Đakovo, Strossmajerov trg br. 5. Kod nas se ponekad piše o de Chardinu, pa će i ovaj prijevod biti od koristi. U BS objelodanjen je dublji pogled u problematiku o Teilhardu god. 1963, br. 2, str. 96. pod naslovom »Slučaj Teilhard de Chardin, napisan od M. Škvorc.

J. D.

P. PLATON PLASAJEC OFM: **Svećtački vijenac**, II dio, Slavonski Brod 1966. U knjizi se nalaze propovijedi za svećtačke blagdane. Pisac upozorava kako se kod nekih pastira duša širi sistematsko omalovažavanje štovanja svetaca, u duhu ikonoklazma ili praktičnog protestantizma. Uputno je imati pri ruci propovijedi o svecima koji se kod nas obično svecanje slave. Kult se svetaca preporuča, on je koristan, pa su potrebne i propovijedi. Djelo se naručuje kod pisca: Karlovac, Trg M. Tita 7, cijena 8,50 n. d.

N. D.

P. PLATON PLASAJEC OFM: **Ne-djeljna riječ**. I dio, Slavonski Brod 1966. To su propovijedi za sve nedjelje, od prve adventske do šeste po Uskrsu. Pisac ih prikazuje kao »priprost kruh, ne za visoko slušateljstvo, nego za Božji puk. Nekada je to bijeli kruh, a nekada najpriprostiji crni kruh za Božju sirotinju«. Djelo se naručuje na istu adresu i uz istu cijenu kao gore.

N. D.

QUAESTIUNCULAE MORALES*

1) *Smijemo li izricati sudove o Kristu koliko je nosilac ljudske naravi prescindirajući od božanske naravi u istoj božanskoj hipostazi? Ako smijemo, možemo li u Kristu s gledišta ljudske naravi naći vrhovni razlog za tumačenje moralnog reda* DP str. 178—179.

Na to sam odgovorio u BS 1964, str. 56—7, 65—66 i u DP str. 174—175. Pitanje spada na kristologiju, ovdje se primjenjuje na način izražavanja, a presudno je za odgovor na postavljeno pitanje.

Utjelovljena Riječ subsistira u dvostrukoj naravi, ujedinjenima inconfuse, inconvertibiliter, sine permixtione, pa tako moramo i govo-

*) Uz napis glasila Dobri Pastir (Sarajevo 1966) str. 177—195. Osvrćem se samo na pitanja koja mogu ući u objektivnu moralnu problematiku.

riti. Koliko je potrebno računati na jedinstvo osobe, toliko i na dualitet naravi (Denz 295). Vlastitosti ljudske naravi nikako ne pripisujemo božanskoj naravi, vlastitosti božanske naravi participativno pripisujemo ljudskoj. Slijedi: »Ea quae participari non possunt a natura humana, sicut esse increatum aut omnipotentem, *nullo modo* de humana natura dicuntur« (Sv. Toma III, 16,5 ad 3). Djelatnost božanske naravi razlikuje se od djelatnosti ljudske naravi. Dvije vrste djelatnosti ne prejudiciraju jedinstvu osobe, jer ljudska djelatnost u Kristu je instrumentalne naravi (III P, 19,1).

Kada izričemo o Kristu ono što ne možemo prenijeti na božansku narav, služimo se klauzulom »secundum humanam naturam« ili: s gledišta ljudske naravi. Tako rečemo da je počeo egzistirati (III, 16,9 i 10); da je stvorenje (ib id. 16,8); da je podložan Ocu, manji od Oca (ibid. 20); da dijeli milost samo instrumentaliter (ibid. 8,1 ad 1); da ne čini čovjeka blaženim, nego da ga vodi u blaženstvo (ibid. 59,2 ad 2); da je nekom vrsti htijenja mogao htjeti drugo nego Bog (ibid. 18,5) itd.

Da li je uvijek potrebno stavljati tu klauzulu? Toma odgovara da nije nužno, ali da je prikladnije (ibid. 20,1 ad 1). U svakom slučaju nejasnoće treba »pie exponere« a ne forsirati (I P, 31,4).

Kao što Krist, s gledišta ljudske naravi, koliko je »in forma servi« nikako ne može biti i proglašen sve-mogućim, tako mu ne možemo pripisati najvišu vlast institucije moralnog reda, kontrole nad tim redom, sankcije za izvršavanje ili neizvršavanje najvišeg suca itd. To spada na nestvoreno, vrhovno gospodstvo, a to je zajedničko Trojstvu. Vrhovni nosilac ili subjekt najviše instance može biti samo nosilac božanske naravi. Krist s gledišta ljudske naravi, s gledišta svršnosti, vidljivosti itd, ne može nam pružiti arhitektonsku ideju moralke, koja traži najviše opravdanje, najviši dovoljan razlog iznad kojega nema instance, jer je iznad njega s gledišta ljudske naravi vrhovništvo božanske naravi. Ljudska narav u Kristu nema vlastite personalnosti nego existit in persona Verbi (III 2,2).

2) *Treba li u osnovnu tvrdnju kristocentrista uvesti neku distinkciju?*

Ako Krista uzmemo cjelovito, otkud mu pripada da doista bude vrhovna norma i vrhovni cilj moralnog reda te arhitekstonska ideja moralke? — Ovaj upit se postavlja prema DP str. 179 pod b).

Prije svega treba razlikovati razne vrste kristocentrizma. Možemo govoriti najprije o kristocentrizmu u duhu Skotove hipoteze utjelovljenja na bazi apsolutnog preodređenja Kristova bez osvrta na iskonski grijeh. *Drugo:* opstoji kristocentrizam u duhu nauke sv. Tome. Tu Krist ulazi prigodom grijeha da ljude spasi te dađe Bogu najuzvišeniji dokaz ljubavi, čast i slavu preko muke i uskrsnuća. Iako je u ljudskoj naravi nekako umanjen, ipak je i s gledišta ljudske naravi »in potioribus bonis Dei« (III, 58,3 ad 3), apsolutno iznad svih stvorenja, kao »totius operis divini universitas« (isti, COMP. THEOL. p. I, c. 20, n. 384). posrednik, uzor našega života i djelovanja itd. ali, što je Krist u ljudskoj naravi činio i trpio »ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria« (III, 56,1 ad 3). Ako preko te ljudske naravi dolazi na čovjeka posvećenje, to se zbiva stoga što je ta ljudska narav »divinitati adiuncta« (III, 8,6). Takav kristocentrizam smatra kristologiju kao krunu »totius theologici negotii«, ali, u podređenosti teocentričnoj koncepciji, kao što je i Kristova ljudska narav bila ovisna i podređena božanskoj naravi u jedinstvu jedne osobe. *Treće:* opstoji kristocentrizam koji je nastao osobito u Tübingenu, a taj naglašuje baš blizinu, vidljivost, svršnost, ovozemnost Kristovu, dakle ono što se nikako ne može pripisati Kristu s gledišta božanske naravi te ga učiniti normom, vrhovnim mjerilom dobra i zla, arhitekstonskom idejom moralke kao znanosti. *Četvrto:* neki govore o biblijskom kristocentrizmu, koliko oko Krista sintetiziraju svu novoza-vjetnu moralku, što drugi biblicisti, npr. Spicq, ne prihvaćaju (vidi Spicq THEOL. MOR. DU N.T., Paris 1965, sv. I, str. 21 u noti 1). *Peto:* govorimo o životnom kristocentrizmu, pozivu svakog kršćanina, u smislu one sv. Pavla Fil 1,21; Gal 2,20 itd. Da li će u nečijem životu Krist doista postati životni doživljaj, život, to ne ovisi o sistematizaciji moralke, nego o suradnji čovjeka s mi-

losnim darom. *Sesto*: naglašuje se kristocentrizam koliko se život po jedinog kršćanina i život Crkve s Božjim narodom odvija u znaku Kristova prisustva, osobito pod zračenjem Kristova uskrsnuća. Pri tome, razumije se, treba paziti da se ne pridaje Kristu kao posebnoj osobi što je vlastito toti Trinitati, a što se pridaje njemu ratione humanitatis; da to bude u ovisnosti i podređenosti božanskoj naravi, jer i od uskrsnulog Krista preko proslavljene ljudske naravi dolaze blagodati na ljude kao preko instrumentum divinitatis (III, 56,1 ad 3).

Osnovnu, dakle tvrdnju kristocentrizma treba shvatiti u duhu postavljene distinkcije. Ni Krist kao vidljiv u ljudskoj naravi, ni Krist kao patnik i žrtva ne može biti vrhovna norma, apsolutno središte ni posve zadnji cilj moralke, jer s tog gledišta iznad njega opstoji viša instanca, naime božanska narav, jedan Bog, Trojstvo. Djela Božja ad extra su zajednička Trojstvu, gdje je sve jedno »ubi non obviat relationis oppositio«.

Možemo li Krista uzeti »cjelovito«? Možemo ne samo cjelovito nego i sastavljeno, jer »licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit« (III, 2,4). Uvjet je važan: nikada u ljudskoj naravi ne tražiti najvišu instancu, vrhovnu normu, pojam koji ne bi bio svediv na viši pojam, jer ljudska narav to ne podnosi (III, 16,5 ad 3). Tako rečemo da je prvotni i najviši uzrok našega otkupljenja Trojstvo (III, 48,5) ili Bog, u jedinstvu božanske naravi, dok »actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam« (III, 48,6).

Kako god uzeli Krista, ovu razliku treba uvijek opsluživati, jer beskrajna snaga i vrijednost Kristovih djela dolazi od božanske naravi. Zato kristocentrična moralka ima svoje najviše opravdanje i nalazi svoju arhitektonsku ideju u podređenosti teocentričnoj moralci i u nju je treba uklopiti. O tome sam pisao u BS str. 58, u DP str. 166, osobito 168—170 i u BS na str. 71, kao i u člancima o istom predmetu u navedenim na istom mjestu.

3) *S kojeg gledišta govorimo o znanstvenom karakteru moralke? Smijemo li govoriti o filozofskom pojmu moralke kao znanosti? Vidi DP str. 180—183.*

Odgovorio sam i u BS na str. 62, 67, u DP na str. 171. Uzimam znanost ne u pozitivističkom smislu niti isključivo po pozitivnoj metodi, nego koliko je poznatio per acusas propter quam res est et non potest aliter se habere. To znači o znanosti koliko se spoznaja rezolvira na vrhovne razloge koji nam odgovaraju propter quid se nešto tvrdi da je tako, a ne samo nam se kaže quia ili da je nešto tako. To znači da se postavlja pitanje znanosti s filozofskog gledišta. Što to konkretnije znači? Da bude »philosophia scholastica, duce et magistro Aquinate, in usum ipsius sacrae disciplinae conversae« (Pijo XI, u *Officiorum omnium*, od I. VIII 1922). U tom smislu se reče da je dužnost teologije, dakle i moralke, svoditi svoje zaključke na »altissimam causam« (I P, 1,6). Ostale službe filozofije u teologiji iznesene su i u enciklici *Aeterni patris* Lava XIII.

Koja je to »altissima causa«? To ne može biti niti Krist uzet zasebno kao osoba, niti cjelovito kao osoba u dvjema naravima, jer božanska narav u Kristu prema ljudskoj naravi ima prvenstvo, odnosi se prema njoj kao glavni uzrok prema pomoćnom, a božanska narav Kristova zajednička je i drugim osobama Trojstva. To znači da vrhovna instancija moralnog reda i vrhovna ili arhitektonska ideja moralke kao znanosti može biti samo Bog koliko je u božanskoj naravi jedan. To je »altissima causa«. Svoditi na nj zaključke u moralci znači tretirati moralku kao znanost.

4) *Kako ćemo u toj »altissima causa« označiti normu moralnosti? Na jednak način u filozofiji i teologiji? Gdje je tada specifičnost kršćanskog morala? Vidi DP str. 182—183.*

Na to sam također odgovorio u BS na str. 62—65 te u DP str. 167. i drugdje. Crkveno Učiteljstvo izrazuje se ovako: »Norma obiectiva moralitatis est lex aeterna et lex naturalis necnon leges positivae aeternae legi consonae; norma subiectiva moralitatis est conscientia« (Denz Indx syst. K le). Vječni zakon je

kao Božja namisao koja odražava Božju narav. On se zrcali u čovječjem razumu, u naravnom moralnom zakonu, koji odražava čovječju narav i njene strukturalne odnose (I—II, 71,6; 19,4). I nadnaravni red u čovjeku ima svoje zakone, zato će norma moralnosti za kršćanina biti u zahtjevima i tih zakona nadnaravnog reda, koji predstavljaju nadnaravni ili objavljeni moral.

Tako se izrazio i Pijo XII. Krist uzimajući ljudsku narav potvrdio je njeno dostojanstvo kao temelj i pravilo moralnoga reda (br. 6303, u izdanju Savignat-Utz-Groner). Konkretno, lako i sigurno može se kršćanski moralni zakon naći u zakonu Stvoriteljevu usađenu u srcu svakog čovjeka, i u Objavi (br. 1799). Otkupitelj je povjerio i taj naravni zakon i taj objavljeni zakon Crkvi, da o njima propovijeda, da ih razjašnjuje i predaje potomstvu bez pogreške i preinake. Božji um odražava Božju narav, ljudski razum odražava ljudsku narav kao odsjev ili iskricu, neko sudioništvo u savršenstvu božanske naravi. Zato Pijo XII govori: »Osnovne obaveze moralnog zakona temelje se na bitnosti, na naravi čovječjoj i na njenim bitnim odnosima, te vrijede posvuda gdje se nađe čovjek« (ist. mj).

A nadnaravni moral i njegove obaveze? »Osnovne obaveze kršćanskog zakona, koliko one prelaze obaveze naravnog zakona, temelje se na bitnosti nadnaravnog reda ustanovljena od božanskog Otkupitelja«. To su odnosi čovjeka prema Bogu, bližnjemu, vlasti itd. Koji je cilj moralke? Pijo XII odgovara: »Da odredi svjesni, unutarnji i vanjski stav čovjekov prema osnovnim obavezama koje proizlaze iz bitnih odnosa ljudske naravi prema Bogu i religiji« (br. 5420). Norma moralnosti naravnog reda jest struktura naravi, norma moralnosti nadnaravnog reda jest struktura nadnaravi koliko prelazi narav, ali narav je ona instanca na koju se treba obazirati kao na kriterij prosuđivanja što je dobro, što zlo.

Isto tako i vrhovni princip naravnog i nadnaravnog morala možemo formulirati zajedno. To je princip: »Bonum est faciendum — malum vitandum«. »Bonum« i naravno i nadnaravno, što odgovara naravnim i nadnaravnim vrednotama. Kao što

ništa nije izvjesno nego per reductionem na najviši princip spekulativnog reda, tako se sve istine moralnog reda moraju svesti na najviši princip moralnog reda da dobiju svoju čvrstoću, svoje svjetlo, svoje opravdanje (I—II 94,2). Reducirati moral na najviši pojam ili označiti mu najvišu normu ili naći moralci vrhovnu, arhitektonsku ideju — svode se na jedno.

5) Je li opravdano tretirati zajedno normu naravnog i nadnaravnog morala? DP str. 180—183.

Potpuno je očito da se dva reda spoznaje i dva reda vrednota razlikuju po svom izvoru i po svom objektu, ali razlikovati ne znači cijepati, jer je jedan Bog vrhovni izvor naravi i nadnaravi. Između tih redova nema kontradikcije. »Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficit, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati« (I P, 1,8 ad 2).

Norma naravnog i nadnaravnog morala osniva se na naravi jednog i drugog reda. Moralni red ima svoju objektivnu zakonitost. Neovisno o tome što ljudi misle, neovisno o bilo kojim prolaznim okolnostima, taj objektivni moralni red je posve nuždan, općeobvezatan, i, konačno jednak za sve (II Vat. sabor u »Inter mirifica« br. 6; Ivan XXIII u MetM br. 205). A kako bi se moglo govoriti o moralci kao znanosti bilo naravnog bilo nadnaravnog moralnog reda, kada ne bi opstojao taj objektivni red, utemeljen na bitnostima ljudske i božanske naravi? Na nužnim vezama čovječje naravi s Bogom i bližnjim?

Možemo zajedno formulirati normu morala s naravnog i s nadnaravnog gledišta ne samo stoga što nadnarav ne ruši narav, vjera ne ruši razum, teologija ne ruši filozofiju, nego i stoga što Sv. pismo naglašava da naravnom moralnom zakonu i objavljenom zakonu treba priznati istu važnost i obavezu (vidi tumače na Rim 2,14).

Uostalom, u Sv. pismu je formuliran vrhovni princip naravnog morala (Mt 7,12; Lk 6,31) s izričitom napomenom da se u tome nalazi sav Zakon i Proroci. Ta formulacija je neposredan izvod iz onog principa: Dobro treba činiti, zlo izbjegavati. Možemo dakle reći da je norma mo-

ravnosti Božji zakon koji nam je poznat bilo preko naravnog razuma, koji je kao otisak ili slika toga zakona, bilo preko »aliqualem revelationem superaditam« (I—II, 19,4 ad 3). Tako se izrazio i Pijo XII kad je rekao da obaveze kršćanskog zakona prelaze obaveze naravnog zakona, ali da se i one temelje na bitnosti, razumije se, nadnaravnog reda.

Jedan od podređenih ciljeva Utjelovljenja bio je i taj da u Kristu vidimo uzor savršenstva, kreposti i milosti (III, 1 2). Međutim, njegov život i djelovanje treba prosuđivati u svjetlu najviše, božanske norme jednog Boga, u jedinstvu božanske naravi. Krist je došao da izvrši povjerenu službu (Iv 18,9), da izvrši naredbu (Heb 10,9), misiju života na zemlji (Iv 4,34), ali i on je morao svoju volju upriličiti višoj instanciji (Iv 4,34), i ta viša instanca je ona vrhovna instanca, kojoj će sve biti podloženo, kojoj će se podložiti i Krist »da bude Bog sve u svemu« (1 Kor 15,28). To znači da su uzvišena djela Kristova izvršena u granicama vremena i prostora, zato njegov boravak na zemlji moramo svoditi na viši pojam, višu arhitektonsku ideju po kojoj ćemo ta djela prosuđivati.

6) *Sto II Vat. sabor traži za obnovu moralke? Traži li rušenje tradicionalne moralke? Koju znanstvenost zastupa?* Vidi DP str. 183.

Na ovaj upit odgovorio sam u BS g. 1964. u vezi obnove moralke; u BS 1966. na str. 210, 216 itd. U dekretu »Optatam totius« br. 16 polazi se od »scientifica expositio«, a što se tiče ostalih uvjeta, ti terete sva poimanja ili sisteme obrađivanja moralke. Pitanje je o »scientifica expositio«. Sigurno je da Sabor ne ruši prošlost, nego da se na nju nadovezuje. Ne zabacuje spekulativnu metodu, nego joj postavlja na čelo kao učitelja sv. Tomu, što vrijedi za dogmatiku i za moralku. Sabor govori o usavršavanju moralke, a ne o suprotstavljanju tradicionalnoj. Ako moralku želimo razlikovati od kerigmatike i spekulativnu od biblijske, doživljajnu od znanstvene i sl., ona tri ostala uvjeta posve će se lako nadovezati na tradicionalnu teocentričnu moralku kao znanost, a neće joj se suprotstavljati, kao da je moralka kroz stoljeća hodala extra viam (vidi L. OSSER. ROM.

1964. od 12. VII, br. 159). Krist ostaje uvijek kao podređena norma, kao središte kršćanskog života, kao put k blaženstvu, u smislu onoga »Bog sve u svemu«.

7) *Kako ćemo, u tom pravcu, razlikovati kršćanski moral od nekršćanskog? Što bi tražio apologetski moment?* Vidi DP str. 184 pod aa)

Na ovo sam odgovorio u BS 1964. str. 63, u DP str. 173 i gore pod br. 5. Davno je Gracijan ustvrdio da se naravni moralni zakon nalazi u Sv. pismu, a očito je da se u Sv. pismu nalaze mnogi propisi »supra naturam« (I—II, 94,4 ad 1), povise najvišeg principa moralnog reda. Što Sv. pismo donosi naravnom moralu? Popunja, tumači, određuje što je neodređeno i sl, ali ga ne uništava (ist. mj 5 ad 1).

Za svaki dijalog traži se zajednička platforma, zajednički jezik. Veći dio čovječanstva ne priznaje Sv. pismo. Dijalog je moguć samo na bazi objektivnog reda moralna (I P 1,8; CG, I 9), na bazi filozofsko-znanstvene metode pozivom na naravni moralni zakon. Tako se i s muslimanima može dijalogizirati stoga što cijene moralni red i štuju Boga (u deklaraciji *Nostra aetate*, br. 3).

8) *Ako je Krist bitno važan, nužan za povratak Bogu, nije li time rečeno da je i arhitektonska ideja za nauku o povratku k Bogu, tj. za moralu?* Vidi DP str. 185.

Na ovo sam opširnije odgovorio u članku tiskanom u Friburgu, koji je naveden u BS 1964, str. 71 u noti. Znamo da nije bilo apsolutno potrebno da se druga osoba Trojstva utjelovi, time je utjelovljenje kao jedan kontigentan događaj. U procesu »exitus-reditus« utjelovljenje Kristovo ulazi kao potpuno darežljivo djelo Božje dobrote. Preodređenje Kristovo je od kapitalne važnosti *via facti*, ali ono ne ulazi *de iure* u ovaj plan božanske ekonomije; nije moguće da ga postavimo a priori u dijalektički proces božanskih dekreta (tako Chenu u *Introduction a l'étude de S. Thomas*, Paris 1950, str. 270) O tome detaljnije u BS 1964, str. 59.

Priznaćemo, dakle, Kristu prevažnu i naiglavniju ulogu u poslu spasenja, ali izolirano uzet, on ne može biti auktoritativni, naivši kriterij, ni zadnji forum u spasenju, u blaženstvu čovječjem nego u zajednici božanske naravi s ostalim osobama

Troistva, jer je općenito pravilo da »quidquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae« (III, 59,6). Zato recimo: »Solius Dei est sui participatione animas beatas facere. Sed adducere homines ad beatitudinem, in quantum est caput et auctor salutis eorum, Christi est« (III P, 2 ad 2). Glavno je, dakle, uvijek Kristovu ulogu shvaćati ovisno o primljenoj vlasti od Boga, a moraluku ne suprotstavljati teocentričnoj ni tradicionalnoj, o čemu su pisao u BS 1964, str. 58—59, a iznio protivne tvrdnje nekih u DP str. 168—169.

9) *Mora li i kršćanska moraluka započeti s pitanjem zadnjeg čovječjeg cilja? Je li dovoljno zato negdje govoriti o zadnjem cilju ili to pitanje treba nastaviti na čelo moralke?* (Vidi DP str. 185 po cc).

Kako se ima shvatiti sveobuhvatni i potpuno zadnji cilj tj. slava Božja i podređeni zadnji cilj spomenuo sam u kat. Moraluka, I, br. 14. Na upit odgovorio sam u BS 1964, str. 68 i DP str. 165 i drugdje za svakog čovjeka, pa i za kršćanina, vrijedi istina da bez spoznaje zadnjeg cilja života nema težnje, nema svršetka, nema mira ni smisla djelovanja (I—II, 1,4). Nije dovoljno negdje spomenuti to pitanje, nego sistematika traži da se od toga počne kao od »primum in intentione et ultimum in executione«. Time moraluka prima svoju solidnu odlaznu i dolaznu točku, po kojoj se sve prosuđuje. To je zahtjev strukture ljudske duše.

10) *Ima li temelja da se govori o nekoj »novoj moralci«? Ne opaža li se opća orijentacija prema kristocentričnoj moralci?* Vidi DP str. 195.

Na pitanje sam odgovorio s više strana u BS 1966, str. 208 i drugdje. Što Pape shvaćaju pod izrazom »nova moraluka« označio sam na str. 214, označio i smjernice za obnovu moralke na str. 215 i dalje. Nikakva zamjerka da se ostvaruje orijentacija prema doživljajnoj, kerigmat-skoj, biblijskoj kristocentričnoj moralci u podređenosti teocentričnoj, ali uvijek stojim na stanovištu da se moraluka kao znanost u filozofskom smislu, dakle kao znanost koja svodi svoje zaključke na najviši pojam, traži najviše opravdanje, prosuđuje

dobro i zlo po najvišem kriteriju, rukovodi nas k najvišem cilju itd. može jedino sistematizirati u vidu vrhovništva jednakosti božanskih osoba u božanskoj naravi. Ta božanska narav imala je u sebi ujedinjenu u jedinstvu osobe ljudsku narav kao pomagalo ili instrumentum. Bez sumnje, ta stvorena ljudska narav nadilazi svojim dostojanstvom sva stvorenja, ona je instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens, ali ta je ljudska narav tako ujedinjena da su njene vlastitosti ostale u ljudskoj specifičnosti (III P, 2, 1 ad 3), na liniji stvorenja. Uzeta pak u cjelini ili u cjelovito shvaćenom Kristu, njeno vrhovništvo dolazi od božanske naravi, neovisno od toga da li netko prescindira od toga ili ne.

11) *Da li kleričke osobe i danas moraju davati svoje spise na crkvenu cenzuru? Ovaj se upit postavlja u vezi DP str. 186, gdje se poziva na štamparske greške i na dužnosti stručnjaka.*

Odgovor je jednostavan. Crkveni propisi važe i danas. Za redovnike nadležan je dvostruki forum (kan. 1385; 1386, § 1). Nije mi poznato da su se crkveni zakoni u tome izmijenili. Pregled spisa obično se povjerala stručnjacima.

Što se tiče mojih spisa o kristocentričnoj moralci, navedenih u BS 1964, str. 71, u noti, mogu reći da su prošli sve preglede te da su ih stručnjaci odobrili za tisak bez zamjerke.

Štamparskih grešaka ima posvuda, pa i u DP. To je neka poslijeratna pošast. Ima ih čak i u izdanjima II Vat. sabora, npr. u izdanju Dehoniana na str. 323, i drugdje, i to u trećem izdanju. Možda brzina i opterećenost izdavačke djelatnosti dovodi do površnosti tiskara.

Da završim. O ovim pitanjima ne želim više raspravljati, jer sam dovoljno očitovao svoje mišljenje u navedenim člancima. Način tretiranja u DP nije lako dovesti u vezu s pojmom dijaloga, čak ni sa stručnom polemikom, još manje s akademskim načinom raspravljanja. A da i ne govorim kako je onakav postupak teško spojiti s pozivom jednog savjetnika u moralnim pitanjima i s dužnošću kršćanske ljubavi.

Dr J. Kuničić