

problemi

Ivan Fuček, priredio

POSTOJI LI NEKRŠĆANSKI MORAL?

Pod istim naslovom *Esiste una morale non-cristiana?* objelodanio je članak profesor teologije morala Josef Fuchs, pošto je bio kritiziran zbog serije svojih radova pod naslovom *Esiste una morale cristiana? — Postoji li kršćanski moral?* Prije nekoliko godina to je bila novost, pa su se digli glasovi protiv, danas je o tim temama napisano mnogo stranica i protivni su glasovi utihnuli. Naprotiv, uspješno smo osvijetliti jedno važno područje, koje u današnje doba služi kao polazište za realan dijalog s nekršćanima svih vrsta.'-

Ja ovdje ne donosim svoje originalne misli, ne pišem članak nego priređujem građu za razmišljanje na temelju misli K. Rahnera, koje nalazimo

* J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Brescia 1970, 11—44; Isti, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, u *Stimmen der Zeit* 95 (1970), 99—112; Isti, *Moraltheologie und Dogmatik*, u *Gregorianum* 50 (1969), 689—717; Isti, *Existe-t-il une »morale chretienne«?*, Éd. J. Duculot, Gembloux 1973; LA CIVILTÀ CATTOLICA, 123/3 (1972), 449—455: *Esiste una morale cristiana?*; J. FUCHS, *Esiste una morale non-cristiana?*, u *Rassegna di Teologia* 14 (1973), 361—373; Usp. F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana. Studi e ricerche* — 17, EDB, Bologna 1972; H. HALTER, *Taufe und Ethos, Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral*, Freiburger theologische Studien, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977; F. BÖCKLE, *Fundamental-moral*, Kösel, München 1977, 211, *Ilia*, 232, 288—302; F. COMPAGNONI — D. MONGILLO, *Specifico della morale cristiana*, u *Dizionario enciclopedico di teologia morale, Supplemento della IV edizione*. Ed. Paoline, Roma 1976, 1431—1436; H. RÖTTER, *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz-Köln 1977; B. HÄRING, *Trei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, osobito pod tit. *Die Bibel und normative Ethik*, str. 40—43.

u raznim njegovim djelima, na temelju bilježaka sa serije predavanja J. Fuchsa o utjecaju Rahnerove teološke misli na suvremenu moralnu teologiju što ih je on održao na Filozofsko-teološkom institutu Družbe Isusove u Zagrebu svršetkom 1978. i početkom 1979. slušačima teologije, i na temelju istoimenog spomenutog članka J. Fuchsa,

Nije mi zadatak učiniti nešto svoje, nego želim uvesti u taj način gledanja — koji je danas veoma važan za razumijevanje čovjeka i evangelizaciju čovjeka — naše katehiste, pedagoge, a onda sve one kojima je u interesu više razumjeti čovjeka, više ljubiti, jače ga povezati s Kristom.

Misli koje se ovdje iznose nisu zapravo ništa drugo nego veoma važna interpretacija morala koncilске konstitucije *Crkva u današnjem svijetu* — *Gaudium et spes*.

Ovaj rad ima tri dijela: kratak pregled tradicionalnog poimanja morala u nekim karakterističnim vidovima, da se u drugom dijelu jasnije istakne Rahnerovo personalističko i egzistencijalno kršćansko gledanje na čovjeka u samim njegovim moralnim izvorima, te da, napokon, u trećem dijelu s Fuchsom analiziramo pojmove nekršćanskog morala, kršćanskog morala i humanog morala, da pogledamo njihove dotičnice i razvodnice sa zaključkom pastoralno-katehetske primjene. Primjena za praksu ne nalazi se samo u izvodima na svršetku članka, nego se nalazi rasuta po cijelom gradivu, gdje god je to bilo prikladno i moguće.

Ukoliko, nakon nekih prvih stranica, osjetimo teškoću slijediti misao, nastojat ćemo prikupiti sabranost i dobru volju da svladamo tekst do svršetka; nadam se da ćemo biti nagrađeni novim potrebnim spoznajama.

Prijašnje poimanje morala i moralke

Izraz »moral« — prema pučkom nestručnom shvaćanju — označavao je područje ljudskog života uokvireno šestom i devetom zapovijeđu. Provoditi »moralan život« značilo je isto što i biti solidan na tom sektoru.

Uzevši riječ »moral« u stručnom značenju, mislilo se na skup »čovjekovih čina« koji su tvorili zasebnu cjelinu i karakterizirali čovjeka kao moralno dobrog ili moralno zlog: ukoliko su mu čini bili dobri bio je dobar; ukoliko su čini bili zli, bio je zao. U takav skup čovjekovih čina spadao je grijeh i njegove klasifikacije, zakon i njegovi mnogostruki izvodi sve do sitnih propisa, spadala je množina čovjekovih čina koji se nisu prosuđivali prema temeljnim stavovima osobe iz koje su ti čini proizlazili, nego su se objektivno prosuđivali prema naravi kao takvoj, uzevši je u pojedincu kao esenciju ili princip djelovanja. Čini su se, s druge strane, prosuđivali ukoliko jesu ili nisu u skladu sa zadnjom svrhom čovjeka, pa je sve služilo kao sredstvo da se postigne individualno spasenje.

To je bio moral precepata, zakona, moral deset zapovijedi, moral koji se doživljavao kao neki izvanjski ili heterogeni namet. Biti »dobar«

značilo je vjerno izvršavanje zakona i pravila. Nije se mnogo pitalo odakle ti zakoni i na čemu su utemeljeni, zašto obvezuju tako a ne drukčije, moraju li zauvijek glasiti jednako bez preinake ili dodatka.[^]

Nauka o tako shvaćenom moralu, prema tome, bila je »znanost o čini-ma« ukoliko su dopušteni ili nedopušteni, valjani ili nevaljani s obzirom na ljudsku narav i na zadnju čovjekovu svrhu. To je bila znanost o čini-ma ukoliko su zapovjedeni, ne ukoliko se svjetuju, pa zato znanost o obve-zama i njihovim gornjim i donjim granicama: ovo još smiješ učiniti a da ne sagriješiš, ono ne smiješ učiniti jer je grijeh. Mi smo bili naučeni na takav vid moralke i generacijama je bilo posve prirodno da tako bude.

Moralke je, dakle, tvorila zbir normi ili »sistem zapovijedi« i sistem zabrana, naredaba i uputa. Ona je bila statička znanost, tj. znanost koja se ne mijenja, koja je stoljećima i tisućljećima stalna. Izgledalo je da se u njoj i ne može ništa promijeniti. Ukoliko bi se ipak pronašla neka nova norma, ona je morala biti u skladu s cijelim sistemom zapovijedi i normi, jer ukoliko to ne bi bila, stavila bi u pitanje valjanost čitavog sistema, a to se nije moglo ni zamisliti. Zapravo bi takva nova norma kao neko strano tijelo poljuljala apsolutnost izvora iz kojih su se zapovijedi izvodile, ili bi pokolebala valjanost tih izvođenja po kojima je sistem bio sazdan. U svakom slučaju bi tada sistem izgubio svoje opravdanje, a to se nije moglo dopustiti. Zato je takav sistem pred novim problemima koji su nadirali i nadolazili imao jedan zadatak: davati gotova rješenja, uvijek u skladu sa sistemom, svakako takva da sistem nikad ne dovedu u pitanje.[^]

Zakret prema novom personalističkom poimanju

Naspram tog objektivističkog poimanja čovjekovih čina nova moral-ka stavlja u središte čovjekovu osobu. Toma Akvinski već promatra čovje-ka personalistički ukoliko je »praesens ad se ipsum« — prisutan samome sebi.[^] K. Rahner promatra u čovjeku osobu kao moralni subjekt. Taj način gledanja sve više prevladava. Moralni subjekt ima apriornu svijest o sa-mome sebi i posjeduje mnoge mogućnosti koje iz te svijesti proizlaze. Čo-vjek je, naime, otvoren prema bitku i ta otvorenost prethodi svakoj njego-voj spoznaji i omogućuje je. Zato je ista čovjekova otvorenost prema bit-

¹ Usp. I. FUČEK, *Kršćanska etika u pokoncilskom previranju. Temelji teološke etike*, I. dio (ciklostilom) Zagreb 1976, 5—10.

² Ondje, 119—120.

³ Usp. *S. Th.*, 1—2, q. 1,8; q. 3,8 ad 2; 2—2. q. 39,2 ad 2. Usp. razne uvode u Rahnerovu teološku misao: K. LEHMANN, *Karl Rahner*, u *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Hrsg. H. Vorgrimler — R. Vander Gucht, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 143—181; K. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1974; J. B. METZ, *Karl Rahner*, u *Mysterium salutis*, 12 — *Lessico dei teologi del secolo XX*, a cura di P. Vanzan e H. J. Schultz, Queriniana, Brescia 1978, 530—537; K. H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Herderbücherei 680, Freiburg-Basel-Wien 1978. Usp. niže bilj. 11.

ku prisutna u svakoj konkretnoj našoj spoznaji. Postoji, dakle, u čovjeku svjesna težnja, ne samo prema konkretnom predmetu nego i prema bitku («Vorgriff auf das Sein»). U tom horizontu bitka — predobuhvaćanju bitka — moguće je spoznati svako drugo biće.*

Za moralku to znači da je svaki naš ljudski čin u temelju usmjeren na nešto »više« negoli samo na neki konkretan predmet ili na neko kategorijalno biće (= omeđeno vremenski-prostorno). Zato u konkretnim moralnim činima ne ostvarujemo samo te iste čine nego i same sebe. U činu koji izvršujemo uvijek je prisutna i naša osoba. Sam moralni čin nije osoba, ali je taj čin njeno djelomično pojavljivanje, očitovanje, manifestacija. Dakle, u moralnom činu je prisutna sama osoba koja je u svom zamahu otvorena prema bitku.

Pitamo se: kakav je onda odnos osobe i njenog moralnog čina? Čin je znak ili realni simbol osobe. Moralni čin simbolizira osobu koja čin izvodi. To je važno utoliko što mi nikad ne vidimo samu osobu koja čin izvodi, nego vidimo samo njene čine. Osoba stoji kao u pozadini, ali se ostvaruje kroz svoje čine, pa iz njih zaključujemo i na osobu. Zato je spoznaja simbola nama veoma važna. Iz spoznaje čina dolazim do spoznaje osobe. Obratno, netko može upoznati sebe kao osobu time što izlazi iz sama sebe u konkretne svoje aktualizacije, tj. u konkretna svoja djelovanja. Na ostvarenjima svojih čina može čitati što je on sam u sebi. Dakle, netko susreće samoga sebe i upoznaje se time što izlazi iz sebe u konkretno svoje djelovanje, prema starom principu: »Agere sequitur esse« — djelovanje slijedi bitak.

Na isti način upoznajem drugoga. Upoznajem ga samo na temelju onoga što on čini. Njegovi čini su znakovi ili realni simboli koji mi nešto kažu o njemu samome, o njegovoj osobi. On je sam u tim svojim realnim simbolima prisutan kao njihov izvor. Oni, tj. simboli ili znakovi — tj. konkretna njegova djelovanja u vremenu i prostoru — nisu mu tuđi. Kao što je tijelo simbol duše, tako su naši čini simboli naše osobe. Oni pripadaju osobi, jer oni su čini te osobe. Oni su znakovi koje sama osoba stavlja izvan sebe kao neke miljokaze po kojima ulazimo u osobu koja ih je stavila. Time se osoba kroz svoje čine ostvaruje. Ona se kroz čine ostvaruje čitava. Stoga je tu najvažnija upravo osoba, i to osoba kao cjelina koja se kroz čine realizira.

S tim u vezi možemo s K. Rahnerom govoriti o »jezgri« i »periferiji« osobe, o njenim dubinskim i površinskim slojevima. Važno je znati da su i površinski slojevi na neki način izraz središta jezgre ili dubine čovjeka gdje se nalazi njegova iskonska sloboda. Ipak neki čin ne mora izlaziti iz jezgre osobe. On, dapače, može izlaziti i iz nekih prisila, a ne iz slobode. U tom slučaju iz čina ništa ne znamo o osobi samoj. Svaki čin koji je fizička ili

[^] Ups. K. H. WEGER, nav. dj., 48—54.

moralna prisila zapravo ništa ne kaže o samoj osobi. Uzmimo kao primjer: netko nam opisuje svoj grijeh koji je počinio. On nama može točno opisati sve što je uradio sa svim detaljima. Taj opisani čin je znak ili simbol. Ali sada se pitamo: čega je to znak: njegova psihizma ili njegove slobode? Da na to pitanje odgovorimo, potrebno je poznavati psihološke zakone ljudskog djelovanja i duhovni zakon razlučivanja duhova («discretio spirituum»)." Izlaze li ti čini iz jezgre osobe (ukoliko su pozitivni), oni su samoostvarenje osobe, (ukoliko su negativni), oni su samouništenje osobe. Ali, kako smo vidjeli, čini mogu biti veoma periferni, pa nam o samoj osobi ne kažu ništa ili veoma malo. Konkretni primjer su tzv. »laki grijesi«. Oni o osobi ne kažu puno, jer su periferni, jer ne izlaze iz osobe ukoliko ona sama sobom raspolaže..

Ovo što smo kazali jasno dolazi do izražaja u nauci o grijehu. Već kod sv. Pavla postoji razlika između »grijeha« (u singularu = harnartia) i »grijeha« (u pluralu = adikia, anomia). Grijeh u singularu je nešto jedincato u čovjeku, što se izražava ili očituje na razne načine. Grešnik taj jedincati grijeh realizira u raznim svojim činima. Grijeh nije grijeh zato što se u njemu događa nešto materijalno krivo, nego zato što grešnik sebe krivo, netočno, obrnuto realizira; grešnik realizira grijeh u singularu (hamartia); to je grešnost čitave osobe kao cjeline. Ne sastoji se, dakle, grijeh u tome što se objektivno nešto krivo događa, nego što se osoba kao cjelina krivo realizira.

Razne moralne norme određuju nam samo objektivno, materijalno: ovo smiješ, ono ne smiješ. Ali ovdje se pokazuje koje je čovjekovo ponašanje u skladu s čovjekom kao čovjekom, s osobom kao osobom, a koje ponašanje čovjeku proturječi. Norme nam govore samo nešto horizontalno: one govore što je pravilno, a što nepravilno. No grijeh znači da osoba čini nešto u tom horizontalnom svijetu što u sebi nije pravilno i time se odvraća od Apsolutnog i tako realizira grijeh u singularu. Prema tome, grijeh je kriva, nepravilna autorealizacija čovjeka; to je odbijanje da osoba samu sebe prihvati vertikalno, tj. u odnosu prema Apsolutnom. Naprotiv, ona želi sebe ostvariti u horizontali.

Nije, dakle, za naš moralni život odlučujući neki pojedini moralni čin, koji se izvršava prema ili protiv nekoj moralnoj normi, nego je odlučujuće da to čini osoba koja se time realizira kao grešnik i time realizira grijeh u singularu. A to znači reći NE samoprihvatanju i samoostvarenju sebe kao osobe.* Važno je, prema tome, što osoba čini od sebe kao osobe. Periferni

^o »Discretio spirituum« — pozrati izraz iz *Duhovnih vježbi* sv. IGNACIJA, koji je kod njega prerastao u »Pravila o razlikovanju duhova« br. 313—336; Suvremena moralka poznaje taj problem pod malo drugim vidikom. Tradicionalna moralka se tim pitanjem nije bavila. Usp. B. HÄRING, *Frei in Christus* itd. kao u prethodnoj biljeska *, pod naslovom *Die Unterscheidungsgabe*, str. 256—259.

* K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel, München 1965, 39—46; 62—64; Usp. J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*, Kösel, München 1967, osobito *Der Mensch als geistige Person*, 88—178.

čini mogu biti u skladu s temeljnim čovjekovim opredjeljenjem (fundamentalnom opcijom), ali ne moraju biti u skladu, jer se ti čini događaju u jednom površinskom sloju osobe. Stoga i grešnici ne žele činiti samo zlo nego žele činiti i čine također dobro. Ali dok oni ne mijenjaju svoje temeljno opredjeljenje (odluku), neće ih ni ti periferni dobri čini spasiti (recimo kad neki grešnik daje mnogo novaca za crkvu, ali nije promijenio svoje temeljne grešne odluke, taj ga novac neće spasiti). Međutim, dobri čini kod takvih grešnika početak su obraćenja. Ti su čini znak da on ipak nešto čini. Ipak obraćenje nije u tome da se čini »nešto«, nego u tome da čitav čovjek sobom raspolože u pozitivnom smislu: to je temeljnom odlukom izmjena čitava čovjeka."

Otvorenost osobe prema Apsolutnom

Moralni subjekt (osoba) u svom je zamahu, vidjeli smo, otvoren prema bitku. Taj bitak, na koji je subjekt u svom zamahu usmjeren, apsolutan je i osoban.

Kažemo da je »apsolutan«, jer neapsolutno biće ne možemo shvatiti ni prihvatiti kao transcendentalni uzrok bića koji bi svako drugo biće omogućivao. Ono što svako drugo biće omogućuje ne može biti bilo koje biće pokraj drugih bića. Ono mora biti apsolutni bitak na kojem participiraju sva druga bića. Inače ne bismo mogli druga bića dovoljno obrazložiti; ona ne bi imala svoga nosioca. A ona imaju svog nosioca i on mora biti apsolutan upravo jer je temelj koji nosi sva druga bića, koja također imaju svoj bitak.

Kažemo da je »osoban«, jer je on nosilac čovjeka kao osobnog bića.

Kad spoznajemo nešto kao ograničeno, onda je u toj spoznaji već prisutan zamah (Vorgriff) prema neograničenom. Tek na temelju tog »za-

¹ Kažemo »izmjena čitava čovjeka«, tj. »totus homo« — čitav čovjek se mijenja. Ipak ne kažemo da je »posvemašnja izmjena čovjeka«, tj. da se »homo totalitet« — čovjek posve izmijenio. Temeljno opredjeljenje zahvaća »čitava« čovjeka (*totam personam humanam*), ali ga ipak ne zahvaća »posvema« (*personam humanam totaUter*). Znači, osoba se realizira u svakom svom »teškom« (bilo dobrom, bilo zlom) činu »tota« — čitava ili sva, ali se ne realizira »totalitet« — posvema ili potpuno. Zašto se u nekom svom činu osoba ne realizira potpuno — »totalitet«? Zato, jer čovjek realizira svoju slobodu u vremenu i u prostoru. S druge strane, kad bi čovjek u nekom činu sebe potpuno realizirao, on bi učinio takav čin ili takvu odluku, iz koje više ne bi mogao natrag. Sve bi takve odluke bile nepromjenljive ili *definitivne*. To ne bi bile »fundamentalne opcije« nego »finalne opcije« ili »konačno opredjeljenje«. A to bi onda značilo da bi bila nemoguća realizacija slobode u vremenu. Takvo nešto bilo bi zaista definitivno za čovjeka, tj. *nebo* ili *pakao*. — Usp. netočan prijevod u *Persona humana. Izjava Kongregacije za nauk vjere o nekim pitanjima seksualne etike*, KS, Dokumenti—47, Zagreb 1976, br. 10. Ondje stoji: »Jedino tada... radilo bi se o 'temeljnom izboru', o voljnoj odluci koja *posvema* (ja podcrtao) prožima osobnost i koja je neophodna da može doći do smrtnoga grijeha.« To »posvema« je isto što i »totalitet«, a to oduzima svaku slobodu. Prema tome, *temeljno opredjeljenje* ne smije se shvatiti jednako kao i *konačno opredjeljenje*. No nije pogreška samo u našem hrvatskom prijevodu, nego je ona i u francuskom originalu, pa stoga i u drugim raznim prijevodima. Ipak je, možda slučajno, točan *latinski* prijevođ, gdje u br. 10 stoji ispravno »totam personam humanam«, a ne stoji »totaliter«.

maha« prema neograničenom možemo spoznati ograničeno kao ograničeno, jer inače spoznajemo samo de facto ograničena, tj. spoznajemo bića bez njihova odnosa prema bitku. Zato i težnja prema konačnom u sebi uključuje težnju prema beskonačnom.*

Važno je naglasiti, kad ovdje govoreći o neograničenom zapravo govorimo o onom što nazivamo Bogom, da je onda u apriornoj svijesti čovjeka Bog transcendentno spoznat. Ali ga ne spoznajemo kao određeni predmet, jer bi inače Bog bio jedan kategorijalni predmet pokraj drugih kategorijalnih predmeta: kao što je stol pokraj klavira i čovjek pokraj drugog čovjeka. Kad bi Bog bio nama spoznatljiv kao neki određeni predmet, pa bio taj predmet i uzvišeniji od drugih. Bog ne bi bio ono što on jest. Bog je oduvijek prisutan u našoj transcendentnoj svijesti netematski, transcendentno, akategorijalno. Mi ga možemo u daljnjoj refleksiji objektivirati, tematizirati da bismo mogli o njemu kategorijalno govoriti.

Napominjemo još i ovo: naša refleksija o transcendentnoj svijesti prisutnog Boga u nama ne može nam nikad potpuno uspjeti. Naša refleksija ili tematizacija tog u nama netematskog, objektivacija tog u nama sržnog nikad neće moći potpuno izraziti ono što se nalazi u toj našoj transcendentnoj svijesti, koja tu našu refleksiju utemeljuje. Svijest o Bogu, dakle, ne možemo nikad potpuno izreflektirati. Čovjek ima tu stvarnost u svojoj apriornoj svijesti, a refleksija o tom ostaje uvijek kategorijalna i zato djelomična. Stoga je sav naš govor o Bogu kategorijalan i uvijek samo djelomičan, nevjerovatno krnj i nesavršen.

Ako ovo stoji što nam pruža moderna teološka misao, onda nema na svijetu čovjeka kome bi Bog bio potpuno nepoznat. Čovjek može reći: »Ne poznajem Boga«, »O Bogu ništa ne znam«, »Boga nema« ... Pripazimo dobro na takve izreke! To su redom kategorijalne izreke. Tko tako govori, kategorijalno misli, hoće, kreće se u kategorijalnoj razini. Naprotiv, transcendentna svijest svakog čovjeka već je oduvijek usmjerena prema onome što običavamo nazivati Bogom. I tako je čovjek — svaki čovjek — htio on ili ne htio, u svojoj apriornoj svijesti, spoznavanju i u teženju već oduvijek usmjeren prema apsolutnom osobnom Biću.

Kad danas govorimo o moralu ateista, kad s njima stupamo u dijalog, treba da smo si svjesni da ateist nije čovjek kome je Bog apsolutno nepoznat, mada bi to dotični ateist htio tvrditi; u tom ateistu, kao i u svakom čovjeku postoji svijest o onom što mi zovemo Bogom, samo što ta svijest nije kategorijalno izreflektirana i protumačena, nego je u njemu netematski i transcendentno prisutna.[^] Te činjenice treba da smo svjesni kad govorimo s

Želimo li dublje prostudirati pitanje što zapravo znači u Rahnerovu rječniku »Vorgriff auf das Sein«, dobro će biti pročitati iz njegovih radova: *Wagnis des Christen. Geistliche Texte*, Herder, Freiburg i. Br. ^1975, 13—26; *Über den Bgriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, u *Schriften* IV, 51—99, osobito 58—61.

" Ovdje upotrebljavamo izraze »transcendentno« i »transcendentalno« kao jednakovrijedne, ne ulazeći u detaljniju precizaciju. A o apriornoj svijesti o Bogu usn. K.

ateistima. Bilo bi, stoga, promašeno da ateistu pružamo hladne dokaze za opstojnost Božju. Treba poći mistagoškim putem i prići mu tamo gdje on već oduvijek jest, a ne razgovarati s njim kao da o Bogu ništa ne zna. Treba poći s njime do njegove transcendentne svijesti i s njime zajedno pokušati iz njega nešto reflektirati o toj otvorenosti bića prema apsolutnom neizmjernom horizontu. K. Rahner tvrdi: ako netko apsolutno želi dobro kao dobro, onda je to znak (simbol) da je taj čovjek u svojoj unutrašnjosti svjestan apsolutnog i da mu se odziva, ne još i kategorijalno, nego zasad samo transcendentno, ne još objektivirano nego netematski u svojoj apriornoj transcendentnoj svijesti.

Iz rečenoga izvodimo za moralni život dva zaključka: 1. To apriorno iskustvo samoga sebe u čovjeku skriva mogućnost morala. Ta se samosvijest doživljava uvijek kao ograničena i upućena na drugoga. Ostavljamo otvoreno ono dugovjekovno diskutirano pitanje: je li potrebno spoznati Boga koji na čovjeka stavlja moralne imperativne, ili je to sve dignuto u nadkategorijalnu, dakle višu i dublju sferu apsolutnosti. Ako čovjek ne odgovori tim moralnim zahtjevima (imperativima) koji se javljaju u njegovoj samosvijesti, on sam sebe otuđuje. 2. Svako moralno iskustvo u sebi nosi iskustvo Apsolutnog, makar pritom ne reflektirali o Bogu. To moralno iskustvo u sebi nosi spoznaju onog prema čemu je subjekt orijentiran. Svijest apsolutnosti nužno je u svakom moralnom djelovanju.⁶

Apsolutni se čovjeku dariva u ljubavi

Vidjeli smo: čovjek je u apriornoj samosvijesti kao moralni subjekt otvoren prema osobnom Bogu. Sad treba naglasiti da Bog toj otvorenosti čovjeka prilazi, da se čovjeku saopćuje, dariva. Ne dariva nešto od sebe, nego sama sebe. Time je svakom čovjeku bez iznimke pružena, ponudena ljubav, milost Božja.

Kad govorimo da Bog hoće da se svi ljudi spase, tada to ne smijemo shvatiti kao neki puki dekret njegove volje. Čovjek je po sebi oduvijek tako sazdan da se već sada događa taj susret osobe s osobom. To je s Božje strane ponudena milost koja pripada čovjeku konstitutivno. I čovjek je u istoj apriornoj samosvijesti te milosti susvjestan: čovjek je svjestan toga »osoba s osobom«. On je, dakle, od samog početka stvoren da postigne vječni spas. Tako je blaženo gledanje (*visio beatifica*) — o kome nas uči

RAHNER, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, u *Schriften* X, 132—144, osobito 135—140; Isti, *Einübung priesterlicher Existenz*, Herder, Freiburg i. Er. 1972, 24—26; Isti, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Herder, Freiburg i. Br. 1968, 19—23.

" K. RAHNER, *Theos im Neuen Testament*, u *Schriften* I, 91—167, osobito iiad govori o izvankršćansliom i kršćanskom pojmu Boga: 97—99; Isti, *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Hrsg. K. Lehman u. A. Raffelt, Benziger u. Herder, 1979, *Gott und die irdischen Wirklichkeiten*, str. 172—175.

vjera — već sada ponuđeno čovjeku. To je ponuđena milost (*Angebotene Gnade*). Tu ponudu K. Rahner naziva »vrhunaravni egzistencijal«, o čemu se diskutiralo, ali dosad nije pronađen sretniji izraz. Čovjek, dakle, živi u egzistencijalu ponuđene Božje milosti. I ta mu ponuda pripada konstitutivno. Naravno, taj je vrhunaravni egzistencijal prisutan u svim ljudima kao ponuda. Svaki ga čovjek posjeduje bilo kao prihvaćanje bilo kao odbijanje. To prihvaćanje ili odbijanje zbiva se u sferi transcendentnog samodoživljavanja ili samoiskustva.

Iz toga slijedi za moral slijedeće: kad netko ozbiljno živi po dobroj savjesti — što se više-manje može sa sigurnošću utvrditi — on prihvaća tu ponuđenu Božju milost (taj vrhunaravni egzistencijal!). A to se slaže s onim što nam dogmatika kaže: kad čovjek dulje vrijeme čini dobro, dana mu je milost kojom nadvladava svoju požudu. Ako djevojka s 23 godine nekrštena živi čestito i neporočno, izvršavajući primjerno svoje dužnosti, po konjekturi možemo spoznati da živi u milosti Božjoj: ona u sebi, ne znajući, prihvaća Božju ponudu i po njoj živi. Takva je konstatacija važna za ispovjednika, duhovnog vođu i katehetu napose. Ukoliko se oni razumiju u to transcendentno razmišljanje, i donekle u psihologiju, moći će pravilnije prosuditi nekog čovjeka (dijete, mladića, djevojku) negoli taj čovjek sama sebe, jer ovome te stvari nisu potpuno u svijesti, često teško dostupne refleksiji.

Važno je kazati i ovo: Katolička Crkva uči da se mi možemo spasiti jedino na temelju vrhunaravne vjere u Boga. Dakle, ne na temelju »naravne« spoznaje Boga. U »vrhunaravnom egzistencijalu«, kad ga čovjek prihvaća i po njemu živi, nalazi se, prema Rahnerovu mišljenju, već prvi početak objave. Tu objavu on naziva »transcendentnom.«" Osoba je u svojoj apriornoj svijesti svjesna tog Božjeg darivanja sama sebe. Time je dana pretpostavka za vrhunaravnu vjeru. Tko, naime, prihvaća i živi taj vrhunaravni egzistencijal, taj posjeduje vrhunaravnu vjeru, mada on o njoj ništa ne znao. Živeći po zahtjevu savjesti, on izvršava sama sebe u dostojanstvu čovjeka i time izvršava vrhunaravnu vjeru. Na taj način takav čovjek može postići kršćanski spas.

S tim u vezi možemo postaviti konkretan problem: tvoj brat je kršten i vjenčan u crkvi, ali on ne da krstiti svoju djecu. Ne vidi razloga zašto bi krstio svoju djecu. Kad odrastu, neka se sama odluče kako hoće. Ima ih među našim najbližima koji prema vani pokazuju da ne žele više aktivno pripadati Crkvi. Izjavljuju da više ne vjeruju. Mi se pitamo: je li to prkos ili ti ljudi žele živjeti po savjesti? Ako žive po savjesti — što se konjunkturalno može zaključiti iz njihova života — onda su oni svjesni u sebi vrhunaravnog egzistencijala, dakako, svjesni tom netematskom samosviješ-

" Usp. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg-Basel-Wien =1976, 157. sl., 174. sl.

ću, a svjesni su ga u načinu prihvaćanja. Oni ga prihvaćaju i po njemu žive. Dosljedno, oni imaju vrhunaravnu vjeru.

Ali ako su ti ljudi zbilja u grijehu, a ne u milosti, pa ako kasnije nekad dođu do unutrašnjeg obraćenja, tada će i opet oni vrhunaravni egzistencijal imati na način prihvaćanja, a ne više odbijanja. Drugo je, dakako, pitanje, hoće li ti naši rođaci, koji sada imaju vrhunaravni egzistencijal na način prihvaćanja ikada doći do kategorijalne spoznaje Boga. Možda Oni neće nikada stići do te kategorijalne spoznaje Boga koji im se u transcendentnoj svijesti i ljubavi trajno nudi. Ali time što prihvaćaju tu njegovu ponudu — a prihvaćaju je ako žive po savjesti — oni postižu svoj spas. Prema tome, postoje li igdje na zemlji ljudi koji stvarno u svojoj nutrini prihvaćaju Boga koji im se dariva, makar oni to i ne znali, makar to riječima i nijekali, oni se spašavaju, pa to pozitivno utječe na svjetsku povijest i spasopovijest. Znači, svaki čovjek u sebi netematski nosi *ono isto* što kršćanin, ako reflektira, ima tematski, izričite."

Daljnje je pitanje: kakav je odnos između takvih, koje Rahner naziva »anonimnim kršćanima«, i izričitih kršćana? Spas je dostupan i jednima i drugima. Ipak postoji velika razlika, u prvom redu na kategorijalnom području: u spoznaji Boga, Kristove osobe, njegove božansko-ljudske stvarnosti i okristovljenja svijeta, njegova života. Evandelja, prihvaćanja Crkve, kršćanske zajednice općenito, sakramenata itd. Sve je to odlučujuće bogatstvo za ljudski, kršćanski i moralni život. Prema tome, postići spas u vjeri, nadi i ljubavi, svima je dostupno, ali se to događa na raznim razinama ostvarenja prema stupnju svjesnosti, znanja i prihvaćanja.

Time smo dali dovoljan temelj našoj temi. Razvijanje odgovora — postoji li nekršćanski moral? — uključno je već izvršeno: svi su ljudi načelno otvoreni Apsolutnom, svima se Apsolutni dariva, svi koji primaju tu ponudu i po njoj žive spašavaju se, jer žive u vrhunaravnoj, iako anonimnoj vjeri, nadi i ljubavi. Iako je naš odgovor time na dohvat ruke, ipak naš put traženja još nije završen.

Nekršćanski morali i humani moral

Polazište nam je ovdje donekle površinsko: vremensko-prostorno-društveno-povijesno. Nema sumnje, pod tim vidom postoje mnogostruki *ne-*

" O problemu anonimnih kršćana usp. K. RAHNER, *Rechenschaft des Glaubens*, Hrsg. K. Lehmann u. A. Raffelt, Benziger u. Herder, 1979, str. 9—10, 15, 21—22, 64, 144, 270—276, 295, 411—412, 419, 421, 422—423, 424; U istom djelu K. LEHMANN, *Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt*, str. 23, 25, 39, 41; Usp. djelo mnogih autora *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Hrsg. E. Klinger, *Quaestiones disputatae* — 73, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976; u našem jezičnom području, među ostalim, usp. R. PERIČ, *Koncilna nauka o spasenju nekrštenika — temelj teorije o »anonimnom kršćanstvu«*, u OZ 28 (1973), 449—461; J. ČURIĆ, *O anonimnim kršćanima u Mi, Crkva i drugo?*, *Bogoslovska tribina, Spectrum*, Zagreb 1971, 329—344.

kršćanski morali. Želimo reći: moral, onako kako ga vidimo i susrećemo u raznim kulturnim krugovima (od Eskima do Bušmana, od Papuanaca do Irokeza) nije jedan. Pravila, norme ponašanja, kriteriji, pa i same čudoredne vrijednosti koje su pojedini kulturni krugovi stekli tijekom svoje povijesti, nisu svagdje isti. Uostalom, možemo li reći da marksisti posjeduju isti moral? Pokušajmo uspoređivati samo naše etičare: Kangrgu i Vukasovića!'-

Razne kulture i podkulture, kao i velike religije — gdje je moral redovito religiozno obojen, kao kod hinduista, budista, konfucijevaca, govore nam o stanovitoj pluralnosti i raznolikosti pravila ponašanja. Općenito, svi oni poznaju mnoge principe vladanja, a neki od njih imaju prilično stalne i izrađene odgovore na mnoga pojedinačna pitanja životnih situacija. Naravno, u pozadini takvih pravila ponašanja ili čitavih sistema stoje njihove antropološke znanosti, kao i razne izreke, naučavanja, poticaji njihovih filozofa, pjesnika i proroka (pomislimo na Mao Ce-Tungovo »evanđelje« — *Crvenu knjižicu* — s maksimuma uzetim iz njegovih govora, koja je izvodila psihološka čudesa).^^

Jasno je da u sličnim naukama možemo naći veličanstvene i točne moralne zasade, ali ćemo naći također i netočne, pogrešne i krive. No to se, gledajući same norme, znalo naći i u kršćanstvu; sve su to kategorijalne refleksije, pa zato često pogrešne. Te razne moralne nauke nisu proizvoljne. One nisu nastale u kabinetima mislilaca ili u neutemeljenom žaru proroka. One, naprotiv, žele pod moralnim vidom tumačiti konkretnog čovjeka u dotičnom kulturnom krugu onako kako su ga, tražeći refleksijom i razmišljajući, spoznale i ocijenile.

Svi ti nekršćanski moralni sistemi nisu drugo nego interpretacija jednog jedinstvenog dubinskog u čovjeku, što nazivamo »humani moral«, »naravni zakon u čovjeku«, »naravno pravo«, »čovjekov ethos« ili slično. Svi su se oni trudili da »ratione recte iudicante« — razumom koji ispravno sudi, kako bi se izrazio Toma Akvinski, pronađu ono što *izvire* iz naravnog zakona, iz tog jednog jedinstvenog čovjekova ethosa, koji je utemeljen negdje u istoj transcendentalnoj čovjekovoj samosvijesti otvorenoj prema Apsolutnom.

Dakako da će mnogi vidovi njihovih tumačenja imati na sebi odsjaj prilika u kojima su ta tumačenja nastala, odsjaj povijesnih situacija, mentalitetu naroda i etničkih grupacija. Tako će pojedini nekršćanski morali bar u nekim vidovima biti manjkavi s obzirom na »recta ratio« — na ispravnost onoga što se iskrenim nastojanjem pronašlo kao normativno za

" Usp. M. KANGRGA, *Razmišljanja o etici*, Praxis — džepno izd. br. 6, Zagreb 1970, osobito pod naslovima: *Praksa i etika socijalizma*, 95. sl., *Postojeći odnosi i moral*, 139. sl.; *Značenje pitanja o smislu života*, 163. sl.; A. VUKASOVIĆ, *Moralni odgoj*, izd. Liber, Zagreb 1974.

" Već god. 1968. knjižica je razdijeljena u 740 milijuna primjeraka. Usp. W. BÜHLMANN, *La terza Chiesa alle porte*. Ed. Paoline, Alba 1976, 92.

ljudsko ponašanje. I zato će uvijek na području morala postojati stanovit pluralizam i razne diferencijacije. Kad takav pluralizam ne bi postojao, mogli bismo s pravom dvoumiti da li mnoge normativne postavke u nekršćanskim moralima uopće vode brigu o povijesnim i kulturnim razlikama.

Ali mi ovdje u prvom redu nipošto nemamo u vidu te nekršćanske kategorijalno izvedene morale kako su se oni u povijesti pojavljivali i ostvarivali. Mi prvenstveno imamo u vidu *izvor* svih tih morala; onu dubinu iz koje sve istječe za sve poštene normativne sisteme ponašanja, a taj izvor je upravo »čovjekov ethos«, »humani moral«, ili kako ga već nazovemo. Nije naše pitanje, dakle, u tome postoji li istovjetnost između našeg kršćanskog morala i »bilo kojeg« nekršćanskog morala (recimo, u interpretaciji Vukasovića ili Kangrge) — mada ni to pitanje ne smijemo sasvim zaobići — nego je ovdje naše prvo i temeljno pitanje: postoji li *materijalni* identitet između kršćanskog i ovako metahistorijski shvaćenog humanog morala. Tom moralu ili naravnom zakonu spada sve ono što bez povijesne objave svjetlom zdravog razuma čovjek može spoznati. Mogućnost humanog morala je uvjet mogućnosti prihvaćanja moralnih postavki koje nam pruža povijesna objava. Budući da je samo čovjek sposoban za očitovanje onoga što u sebi nosi, sposoban je primiti i objavu, koja ne bi imala smisla da čovjek nema takvih sposobnosti.

Iako čovjek ima sposobnosti da dokuči zahtjeve humanog morala, on često sam po sebi ne dolazi s lakoćom do toga. Mnogi ljudi, recimo, nedovoljno poznaju zapovijed ljubavi prema bližnjemu sve do ljubavi prema neprijateljima. Ali to ne znači da te zapovijedi ne spadaju ispravno shvaćenom ljudskom bitku, tj. da ne spadaju na »čovjekov ethos« kao takav. Zato nas i ne čudi da su već postojale predbiblijske izreke o općoj obvezi zapovijedi ljubavi prema bližnjemu sve do ljubavi prema neprijateljima, na primjer kod Lao-Tsea 500 godina prije Krista.¹*

Ni to nas ne smije smetati što moralna spoznaja dolazi uvijek pod utjecajem milosti i, možda, također pod utjecajem netematske svijesti o Bogu, štoviše, možda i pod utjecajem početne netematske vjere u onog Boga koji nam se u našoj transcendentnoj samosvijesti objavljuje i dariva kao ljubav.

Sredstvo za moralna vrednovanja je uvijek ispravan sud razuma (»ratio recte iudicans«) kao takvog. Ni to ne smije »čovjekov ethos« smetati što čovjek koji vjeruje ne napušta razum kojim i dalje prosuđuje ili, obratno, kad sudi naravnim svjetlom razuma, on ne napušta svoju vjeru, tj. ne napušta više svjetlo koje posjeduje iz objave. I zato za kršćanina vjernika uvijek ostaje mogućnost daljnjeg intelektualnog reflektiranja o moralnoj realizaciji samoga sebe kao čovjeka.

Puna moralna autorealizacija čovjeka, ukoliko je uzmemo kao spoznaju i kao opredjeljenje, nije »humani moral« kao takav, nego štoviše

¹ I. FUČEK. *Poziv u Kristu. Nove antropološke postavke moralne teologije u 02* 28 (1973), 342–344; Isti, *Uvod u opću moralnu* (ciklostil) Zagreb 1978, 28–31.

»Deo caritate (Christi) **adhaerere**« (kako se izražava Augustin) — Bogu prionuti u Kristovoj ljubavi.** To prionuti Bogu Kristovom ljubavlju ostvaruje se posredstvom humanog **morala** (humani **moral** je »medium«); ostvaruje se realizacijom ispravnog razumskog prosuđivanja stvarnosti vlastitog JA, međusobnih odnosa i u solidarnosti oblikovanja čovječanstva i svijeta. Dosljedno, moramo reći da je najdublji i transcendentni smisao »čovjekova ethosa« ili »humanog morala« život **po** vjeri u Kristov događaj i u oblikovanje čovječanstva i novog svijeta koji očekujemo upravo u Kristovu događaju (misteriju).

Odviše je, naime, danas jasno — kad govorimo o čovjeku — da ne govorimo o jednoj sasama »naravnoj« realnosti, koja ne bi bila ugrađena u vrhunaravnu, Kristom uzdignutu i definitivno prihvaćenu realnost, niti nužno govorimo o realnosti laičkoj ili čak ateističkoj.

Humani moral u kršćanskoj novosti

Krist Gospodin nije nam donio neke materijalno nove sadržaje ili nove norme i propise koji bi bili »specifično kršćanski«, pa bi nas kršćane obvezivali, a ne bi jednako obvezivali i nekršćane. Materijalno su nam obveze iste: poštuj Boga, poštuj bližnjega, ljubi Boga i bližnjega, čuvaj tuđi život, ne ubij nevina čovjeka, ne griješi bludno, ne otimaj tuđe dobro . . . Dakako, nama kršćanima pridolaze u pomoć »originalne« kršćanske motivacije iz vjere i sakramenata, kako je to već Vermeersch naglasio.** Prema tumačenju kršćanske tradicije (Toma, Suarez) specifičnost kršćanskog morala ne sastoji se u posebnosti materijalnih sadržaja moralnih normi, koje već ne bi bile sadržane u humanom moralu, koje ne bi proizlazile iz dostojanstva čovjeka kao takvog (ratio recta), niti s obzirom na zapovijed ljubavi prema bližnjemu i neprijateljima, ni prema odricanju — što mi kršćani zovemo »križ«, ni prema zauzimanju za nezbrinute, ni prema borbi protiv nasilja, ni prema vjernosti bračnom partneru itd.*' Jedva bismo mogli shvatiti kad bi se našao netko i počeo naučavati da nekršćani ne moraju ljubiti svoje neprijatelje, da se ne moraju odricati svog egoizma, da ne moraju prihvaćati odreknuće, žrtvu, križ i slično. Drugim riječima, smijemo li ustvrditi da bi nekršćanima bilo dopušteno u svijetu proizvoditi kaos, uništavati društvo? Ukoliko bi neki nekršćani branili oblike nasilja ili seksualnog slobodarstva, pa i sumnjive oblike ekonom-

" Usp. K. DEMMER, *lus caritatis. Zur christologischen Grundlegung der augustini- nischen Naturrechtslehre*, Analecta Gregoriana — 118, Roma 1961.

" A. VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia-responsa-consilia*, sv. I, Romae •1947, br. 154.

" Usp. S. Th., 1—2 q. 106—108, osobito q. 108, 2, i paralelna mjesta 1—2, q. 99, 3 ad 2 i q. 99, 4c; F. SUAREZ, *De legibus*, 1. 10, c. 2, n. 5—12.

skog i političkog ponašanja (sve ono što nije dopušteno kršćanima) objektivno i na isti način vrijedali bi iste nekršćane, jer to ni njima, kao ni kršćanima, nije dopušteno. Razlog? Protivi se pravom humanom moralu ili čovjekovu ethosu, protivi se zdravom razumu (*rationi rectae*).

Od tih konstatacija moramo svakako razlikovati slijedeće: nama kršćanima Kristova osoba, riječ Sv. pisma, činjenica crkvenog zajedništva, apostolat Crkve, napose sakramenti s Euharistijom mnogo su pridonijeli samoj spoznaji normi sasama humanog morala ili naravnog zakona. Dapače, u nekim vidovima pridonijeli su u tolikoj mjeri da, možda, izvan kršćansko-crkvenog kruga neke norme čovjek ne spoznaje ili ih ne spoznaje s jednakom lakoćom i sigurnošću. Ali te iste norme, spoznate kršćanskim putem i kroz kršćanske realnosti, uistinu su norme humanog morala ili čovjekova ethosa. Važno je uvidjeti, a na to nas danas upozoravaju biblijske znanosti, da se razni visoko moralni Isusovi zahtjevi *de facto* tu i tamo nalaze u suvremenom Kristovu svijetu.^^

Na religioznom području, koje naša kršćanska tradicija jasno razlučuje od moralnog područja (Toma, Suarez), sigurno je da nalazimo mnoge originalne kršćanske specifičnosti. Kad netko u vjeri prihvaća realnost Kristove osobe, njegove riječi i život, križ i uskrsnuće. Crkvu i njene sakramente, učenje kršćanske zajednice, molitvu za bližnjega, inspiracije Duha u nama itd., on o svemu tome mora voditi brigu u svom religioznom životu. Ali on u tome nalazi i specifično kršćanske motivacije za svoje moralno ponašanje (za humani moral). Dapače, potaknut nekad tim motivacijama, kršćanin će se jedino i moći ispravno ponašati (moliti za neprijatelje!). I ne samo to, on će u ostvarivanju zemaljskih vrednota i u realizaciji humanog morala ostavljati vidljive znakove svog religioznog života. Zbog toga moralna ponašanja kršćanina u krajnjoj liniji postaju religiozna ponašanja. Primjer za to je kršćansko djevičanstvo ili celibat radi kraljevstva Božjega, dragovoljno podnesena žrtva iz ljubavi prema Raspetome itd.

Mnogo dublje od religioznog kategorijalnog života kršćanina je njegovo temeljno opredjeljenje (opcija), njegova duboka vjera, nada, ljubav, nasljedovanje Krista. To je njegovo opredjeljenje za Krista kao transcendentalna intencionalnost, također netematski svjesno prisutna u svakoj kategorijalnoj odluci i u svakom kategorijalnom moralnom djelovanju kao njihova najdublja kršćanska sržnost. Kršćanska motivacija je srce humanog morala svakog kršćanina. Ne treba zaboraviti da kršćanska intencionalnost i kršćanska motivacija, ukoliko prožimaju sve naše moralno ponašanje, imaju kao takve jedan poseban specifično kršćanski sadržaj, koji se kao takav aktivno i osobno živi zajedno s moralnim ponašanjem. Ali to ipak ne određuje materijalni sadržaj naših moralnih ponašanja, mada Ih totalno

^ R. SCHNACKENBURG, *Biblische Ethik, u Sacramentum Mundi I, Freiburg* i. Br. 1967, 545–551.

prožima i zbog toga istim ponašanjima, odlukama i cjelokupnom kršćanskom moralnom životu daje duboku kršćansku vrijednost.

Prema tome, jasno je da ono što nam je Krist donio nije neka »materialiter« — po sadržaju — nova moralna nauka. On prije svega i nije bio učitelj morala. On je donio *novog* čovjeka, čovjeka ugrađena u Božje kraljevstvo nasuprot čovjeku grešniku: »anthropos pneumatikos«, a ne »sarkikos« — premoć ima čovjek duha a ne čovjek tijela. Upravo kako čitamo u starokršćanskom spisu, u Poslanici Diognetu: »Kršćani se ne razlikuju od ostalih ljudi ni područjem gdje stanuju, ni jezikom, ni načinom života. Ne žive u svojim vlastitim gradovima, ne služe se nekim neobičnim jezikom, ne provode neki osobiti život. Nisu pronašli taj način života nekim razmišljanjem i nastojanjem radoznali ljudi. Nisu zaštićeni ni ljudskim zakonom kao neki drugi.

Nastavajući grčke i barbarske gradove, gdje je koga sudbina postavila, prihvaćajući svagdje domaće običaje o odijevanju, hrani i uopće o načinu života, oni žive i time predlažu izvanredan i po jednodušnom mišljenju svih nevjerojatan način života. Žive u vlastitoj domovini, ali kao došljaci. Kao građani s ostalima imaju sve zajedničko, a sve trpe kao tuđinci. Svaka im je tuđa pokrajina domovina, a svaka domovina tuđina. Zene se kao i ostar i rađaju djecu, ali ne odbacuju (još nerođenu) djecu. Imaju zajednički stol, ali ne i postelju.

U tijelu su, ali ne žive po tijelu. Provode život na zemlji, ali na nebu imaju domovinu. Pokoravaju se izglasanim zakonima, a načinom svoga života nadvisuju zakone. Ljube sve, a svi ih progone. Preziru ih i osuđuju. Ubijaju ih, a oni oživljavaju. Siromašni su, a obogaćuju mnoge... Da kažem jednostavno: što je duša u tijelu, to su kršćani u svijetu. Duša se nalazi u svim dijelovima tijela, a kršćani u svim gradovima svijeta. Istina, duša prebiva u tijelu, ali nije od tijela. I kršćani se šire u svijetu, ali nisu od svijeta .. .«**

Zaključci za nekršćanske morale i za kršćanski moral

\. Iz rečenoga slijedi da se »nekršćanski morali« i »kršćanski moral« (uzevši ih u njihovu materijalnom sadržaju — »zapovijedima«) slijevaju u zajednički *izvor* — u »humani moral« (»čovjekov ethos«, »naravni zakon«). Od pojma nekršćanskih morala posredstvom pojma humanog morala došli smo do pojma kršćanskog morala. Vidjeli smo da se kršćansko

" Tekst prijevoda uzet iz *Časoslova Božjega naroda* 3, KS, Zagreb 1973, 1693—1694. O etičkom vidu poslanice preporučujemo odlično djelo; R. BRÄNDLE, *Die Ethik der 'Schrift an Diognet'.* Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts, Theologischer Vrl., Zürich 1975.

značenje humanog morala komunicira nekršćanskim moralima u onor.-stupnju u kojem su ovi zaista humani.

2. Pod vidom materijalnog sadržaja ili zapovijedi, kršćanski moral (ili »Kristov zakon«, »zakon milosti«), utemeljen na Kristovu događaju, konkretizira se povijesno posredstvom (tamquam in *medio*) humanog morala ili naravnog zakona. Tako se ovaj shvaća kao neka ekstenzija vjere, tj. onoga što kršćanska objava daje vjernicima. Sa svoje strane opet, humani moral ili naravni zakon očituje se kao anticipacija ili analogna participacija kršćanskog morala, odnosno Kristova zakona ili zakona milosti. Na taj način humani moral, kako je rečeno, ima svoje puno transcendentno značenje, ali zaista »svoje« značenje u kršćanskom moralu, u kojem je uistinu povijesni posrednik (medium) Kristova zakona. Promatramo li pitanje s tog gledišta, istina je kad se tvrdi da je naravni zakon u svom najdubljem značenju Kristov zakon i da je humani moral u svom sržnom korijenu kršćanski moral. Upravo zbog toga nema nikakva smisla razlikovati zapovijedi kršćanskog morala od zapovijedi humanog morala. Izuzimaju se jedino realnosti koje čovjek vjeruje: Crkva, sakramenti itd.^"

3. Iz toga nam je jasnije i nastojanje današnje teologije da ljudske i društvene probleme riješi s polazišta objave ili kršćanske antropologije. U tom smislu treba shvatiti koncilsku konstituciju *Gaudium et spes* i njen moral. Ona rješava »naravne« probleme čovječanstva u svjetlu evanđelja (GS 46, 4, 11, 23). S pravom se danas inzistira na činjenici da rješavanje moralnih pitanja i pitanja socijalne etike za nas kršćane treba da ide s polazišta vjere, na primjer, da taj i takav svijet grešnika Bog definitivno prihvaća i ljubi u svom utjelovljenom Sinu Isusu Kristu, koji je osobno mjerilo svega kršćanskog morala, koji je utjelovljenjem uzdigao i okristovio sav humani moral, pa je u krajnjoj liniji mjerilo i svega nekršćanskog morala, mada ovaj o tome ne vodi brigu.

4. Slijedi dalje da su i nekršćanski moral, ukoliko su zaista humani, tj. ukoliko odgovaraju dostojanstvu ljudske osobe, analogna trajna participacija u Kristovu zakonu, kako smo malo prije naglasili, pa da je njihovo *zadnje* i *sržno* značenje »kršćansko«. To je temeljni zaključak ovog našeg razlaganja. Ne smijemo zaboraviti da Kristova milost radi i izvan kršćanstva — u svakom čovjeku je ponuđena po vrhunaravnom egzistencijalu! — u smislu izvršavanja humanog morala. Čak, prema jednom katoličkom mišljenju (K. Rahner) traženje i ispunjavanje humanog morala kod nekršćana može biti netematski prožeto kršćanskom intencionalnošću u stanoovitom smislu, ukoliko je, naime, primanje milosti (vrhunaravnog egzisten-

Usp. J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca*, a cura di. S. Privitera, Coli, interconfessionale per la promozione della ricerca teologica, EDB, Bologna 1978, 45. si.; D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*. Ed. Or, Milano 1975, 87. sl.

cijala) od strane nekršćana zapravo netematsko primanje početne objave (transcendentalne objave).^{2*}

5. Jasno je, prema tome, da i kršćani i nekršćani imaju isti zadatak: tražiti kako će u konkretnosti života uvijek ispunjavati to »humano«, koje može biti i jest opća norma ili konkretno rješenje humanih problema; to »humano«, taj »čovjekov ethos«, što je u svom najdubljem značenju »kršćansko«. Moral konstitucije *Gaudium et spes* zalaže se za autentično kršćansku izgradnju svijeta. No ta je izgradnja svijeta u svom humanom sadržaju (materialiter) pristupačna i prihvatljiva svima, kršćanima i nekršćanima.²

6. Ako je, dakle, humani moral platforma ili prostor susreta, točnije »izvorište« kršćanskog i nekršćanskih morala, ako je humani moral povijesni posrednik (medij) Kristova zakona — i pod tim vidikom sržno kršćanski — onda je jasno da taj moral nije neki kodeks normi, pravila, zapovijedi, niti se uopće može potpuno kodificirati. On je, štoviše, kako govori velika teološka kršćanska tradicija, »unutrašnji zakon«, tj. ispravan vodič i regulator djelovanja (*recta ratio*), kako su govorili srednjovjekovni teolozi. Nije to, dakle, neki formulirani zakon, nego jedini ispravan način djelovanja (*recta ratio*), koji treba da ljudi pronađu za svakodnevnu svoju situaciju. Čovjek treba da istraži i shvati svoj unutrašnji svijet — svoje ontološko biće u njegovu evolutivnom procesu i dinamizmu — kako bi si uzmogao planirati život dostojan čovjeka u svakoj situaciji i u svakom vremenu: u Evropi srednjega vijeka, u Evropi suvremene propasti zapadne civilizacije, u »trećem svijetu« i u »trećoj Crkvi« današnjice.

7. I kršćanin i nekršćanin, prema tome kako smo izložili, može po sebi doći do *općih* normi moralnog ponašanja, kao i do elemenata za tvorbu *specifičnih* normi, koje se naslanjaju na različite kulture i civilizacije, koje moraju uzeti u obzir konkretne situacije prostora i vremena, koje su ovisne o stupnju razvoja neke društvene sredine. Tako kršćanin u svjetlu razuma i Evanđelja, a nekršćanin u svjetlu razuma i pomoću vrhunaravnog egzistencijala, tj. početne transcendentalne objave, imaju zadatak tražiti taj »ispravan način života prema dostojanstvu ljudske osobe« (*rectam rationem*), taj humani moral, koji je izvor, neophodna dimenzija, najvažniji aspekt Kristova zakona i kršćanskog morala.

¹ Ovo rezultira iz Rahnerova naučavanja o »anonimnim kršćanima«, usp. bilj. 11. U skladu je s naučavanjem *Gaudium et spes*, br. 22. Usp. K. DEMMER, *Sein und Gebot*, Paderborn 1971. i A. RÖPER *Morale oggettiva e soggettiva*, ed. Paoline, 1972. (vrlo zanimljiv razgovor između spisateljice i K. Rahnera).

² Usp. *Gaudium et spes*, br. 33; 4; ali uključno se te misli provlače cijelom Konstitucijom.

Usp. W. BÜHLMANN, nav. dj., 19-41.

2a *pastoralno-katehetsku orijentaciju*

1. Djeci, kao i predadolescentima i adolescentima ne smijemo više moral prikazivati kao zbir propisa, normi i zakona. U biti je *jedan* jedini moral — onaj humani — kojim se moraju voditi i kršćani i nekršćani. Mi kršćani imamo svoju kršćansku motivaciju za vršenje onoga što se u svakom čovjeku javlja kao moralni zahtjev. Osim toga, imamo originalne vrijednosti koje proizlaze iz naše vjere, a koje nekršćani i ateisti nemaju. Te nam vrijednosti pomažu da dublje, jednostavnije i prosvjećenije vršimo ono što humani moral stavlja i na nas kršćane i na nekršćane. Mi nemamo, dakle, po sadržaju ili gledano materijalno, više propisa i zahtjeva nego i nekršćani, već imamo više svjetla, više motivacije, prije su nam na dohvat ruke sredstva da lakše vršimo materialiter iste zahtjeve humanog morala ili naravnog zakona. A ono što proizlazi iz naše vjere i religiozne prakse samo nas oplemenjuje i produbljuje i pomaže nam u izvršavanju zahtjeva istog humanog morala.

2. Iz toga slijedi da mi kršćani — više nego drugi ljudi — jer imamo više spoznaje, treba da poštujemo svakog čovjeka, da ga ne samo teoretski nego i djelom stvarno ljubimo, bez obzira na to da li je taj čovjek naš brat u Kristu i zajedničar istog stola riječi i Euharistije (katolik), ili je odijeljeni brat (pravoslavac, protestant), ili je pripadnik neke od velikih religija (Židov, musliman, hinduist, budist, konfucijevac), ili je neki sektaš, ili je izraziti ateist, ili čak dobronamjeran borbeni ateist.

3. U praksi to znači da naša djeca i mladež, ukoliko se druže s nekršćanima svih boja, a trajno se s njima druže jer smo kršćani u manjini, treba da budu katehizirani u smislu gornjih izlaganja:

a) Svaki je čovjek osoba, po sebi otvorena prema Apsolutnom — prema Bogu. U njegovoj unutrašnjoj transcendentnoj svijesti Bog mu se dariva: nudi mu svoju milost i tom milošću svoju početnu objavu (egzistencijal i transcendentnu objavu). Ukoliko dotični ljudi žive po dobroj savjesti, izvršavaju isto što i mi vođeni svjetlom vjere, mada oni tog svjetla nemaju na taj način. Pa i onda kad bismo susreli ljude koji bi izričito odbacivali Boga, Krista i Crkvu, jer odbacuju nešto kategorijalno spoznato i na kategorijalan način, uvijek je pitanje da li oni stvarno odbacuju Boga, Krista i Crkvu, što samo po sebi — iz njihova kategorijalnog odbacivanja — nije smjesta jasno.

b) Našim mladima valja napose približiti ugrađenost svih ljudi u Kristov misterij, u Kristovu realnost. Krist nije samo učitelj morala (poput Seneke, Cicerona, Kaitona i drugih). On je potpuni nosilac Spasenja kome smo svi pritjelovljeni. On je daleko iznad skupine proroka, osnivača drugih religija ili bilo kakvih vođa. Svaki je čovjek — htio ili ne — s Kristom

po svojoj biti neopozivo vezan kao s Bogom koji je ujedno i Čovjek. I zato je Krist počelo i mjerilo našeg čudorednog života. **To** vrijedi za svakog čovjeka, kršćanina i nekršćanina. Pa kad se nekršćanin želi »ostvariti kao čovjek« a kršćanin »kao kršćanin«, onda **to** željeti i ostvarivati ne znači ništa drugo nego u životnoj praksi *odražavati* Kristovu stvarnost: to znači nasljedovati ili slijediti Krista, bilo da se **to** zna (kršćanin), ili se ne zna (nekršćanin).

c) Na toj podlozi je, možda, lako i najlakše doći u dijalog s ateistima. Isti nam je humani moral, tj. izvor iz kojega crpimo norme ponašanja. A budući da smo svi ugrađeni u Kristovu realnost, nama kršćanima to može biti još poseban motiv ljubavi i prema ateistima i prema svim ljudima uopće, pa i prema neprijateljima. Na pozadini naše kršćanske vizije svijeta, na temelju tog okristovljenja svijeta, naše zalaganje za izgradnju svijeta s ljudima svih usmjerenja treba da je humano, oduševljavajuće i radosno, jer mi svojim kršćanskim bitkom i načinom života treba da djelujemo kao kvasac u tijestu i kao duša u tijelu.

Stoga ovo naše Izlaganje, ovako Izvedeno, može biti polazište ne samo za dublje razumijevanje pitanja što znači naš kršćanski ili nekršćanski moral nego upravo i polazište humanijeg i kršćanskijeg života u Kristu Gospodinu po evanđelju i u smislu morala *Gaudium et spes*. A taj je moral sav uokviren u kršćansku *nadu* i njena najbolja interpretacija suvremenom svijetu.

GIBT ES EINE NICHTCHRISTLICHE MORAL?

Zusammenfassung

Der Verfasser gibt in diesem Artikel die Gedanken von K. Rahner und J. Fuchs über die Grundlagen der Ethik wieder, bietet aber auch viele persönliche Reflexionen und Schlußfolgerungen mit reicher Literaturangabe. Es werden zuerst zwei verschiedene Moralauffassungen gegenüber gestellt: Jene der traditionellen Morallehre und die der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*. In der Lehre der Konzilskonstitution glaubt der Verfasser die wesentlichen Ideen des moraltheologischen Denkens von K. Rahner und J. Fuchs zu finden.

Der erste Teil gibt die Gedanken Rahners wieder und spricht von der Wende zu einer neuen personalistischen Auffassung in der Moral, wo das »Moralsubjekt« und nicht die »Akte« im Mittelpunkt stehen. Die Akte sind Realsymbole der Person. Das Subjekt ist offen für das Absolute, das sich dem Menschen in Liebe mitteilt. Diese Liebe umfaßt aber alle Menschen: Getaufte und Nichtgetaufte.

Der zweite Teil, der sich mehr an Fuchs anlehnt, analysiert folgende Fragen: Worin bestehen »nichtchristliche Ethiken«, Was ist »christliche Moral«? und Was ist eine »humane Moral«? Es wird festgestellt, daß die »humane Moral« als der gemeinsame Ursprung sowohl für die nichtchristlichen Ethiken wie für die christliche Moral, die ihr Spezifikum vom Glauben erhält, angesehen werden kann.

Schließlich werden als praktische Anwendung einige konkrete Schlußfolgerungen des Verfassers zur pastoral-katechetischen Orientierung für Prediger und Katecheten (Methodiker und Praktiker) gebracht. Solche Betrachtungsweise hält der Autor für einen sehr nützlichen Ausgangspunkt für den Dialog mit den NichtChristen und Atheisten.