

Ivan Fuček

POZIV U KRISTU

(*Novc antropološke postavke moralne teologije*)

Od pape Ivana XXIII. i njegove enciklike *Pacem in terris*, od pastoralne konstitucije Drugog vaticanskog sabora, kategorija koju izražavamo sa »znakovi vremena« pojavljuje se u predmetnoj literaturi kao pravi *locus theologicus*; mjesto nalazišta za teološku spoznaju uz Pismo, tradiciju, liturgiju, duhovnost.

Tako je »znak našega vremena« što Koncil ne preporučuje takvu teologiju morala koja bi smatrala svojim glavnim zadatkom da postavi sistem zapovijedi i obveza na koje bi kršćanin bio vezan. Koncil se nije opredijelio za neosobni, minimalistički ni racionalistički vid teologije morala, gdje bi Krist bio u prvom redu uzvišeni Učitelj istog morala.

Nasuprot tome, Koncil stavlja naglasak na poziv osobnog Boga u Kristu upravljen čovjeku kao osobi. Radi se o osobnom Božjem darivanju čovjeku. Prema tome je poziv u Kristu izvanredan dar čovjeku, koji čovjeka apsolutno obvezuje i određuje na djelovanje da donese plod »za život svijeta« (OT 16). Tako *esse christianum* = Bog ljubi čovjeka, određuje *agere christianum* = čovjek ljubi Boga.

U tom smislu stoji koncilski tekst: »Ona (teologija morala) treba da rasvijetli uzvišeni poziv vjernika u Kristu i njihovu obvezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta« (OT 16). U tom smislu govorimo i o pozivu čovjeka u Kristu, koji u prvom redu znači poziv na spasenje. Ali takav poziv ujedno uključuje življenje koje u praksi odgovara spasenju.

Kad govorimo o pozivu kršćanina, imamo stalno pred očima i poziv čovjeka kao takvog, koji živi u profanom ambijentu današnjice. Zato najprije govorimo o samom čovjeku, zatim o kršćaninu, o materijalnim vidicima poziva, o formalnim vidicima, s dodatkom neke pastoralno-katehetske primjene.

I. Ljudska dimenzija poziva

1. Odnos prema sebi, ljudima, svijetu

Da je poziv upravljen svakome čovjeku kao osobi, bez razlike, već u redu stvaranja, na razini čiste humanosti, govore nam L. Scheffczyk, B. Schüller, A. Auer, J. Fuchs i drugi poznati autori.¹

Sva se, naime, svjetska stvarnost svodi kao na cjelinu, na svoju sržnost punu smisla, na ljudsku osobu. Čovjek kao osoba sve slojeve svoga bića ontički usredotočuje na područje duhovne slobode ili na područje osobne samostalnosti. I u mjeri u kojoj u tome uspijeva ostvaruje svoju egzistenciju. To je jedna dimenzija. No pojam ljudske osobe odmah uključuje još dvije dimenzije. Jedna je dijaloški odnos prema ambijentu. Čovjek je nužno upućen na »Ti« drugoga, na suživot s drugima, na pomoć drugih. Pozvan je i na osobni angažman za zajednicu i za društvo u kojima se njegovi socijalni rasponi konkretno odvijaju: u braku, u obitelji, u prijateljstvu, na radnom mjestu, u zvanju ili profesiji, u političkim, u kulturnim, u religioznim oblicima društvenosti sve do opće ljudske međupovezanosti.

Kao u društvenu sredinu, tako je kao tjelesno biće neodvojivo upućen i u dimenziju materijalnog svijeta, organskog i anorganskog. Nužno je vezan s materijom. Čovjek — »gospodar svijeta« — treba da materiju oduhovi, da njome ovlada, da je »humanizira« (K. Marx). On to izvodi tada kad slobodno rukuje stvarima kao *homo ludens*, kad ih umjetnički oblikuje kao *homo creator*, kad iskorištava i iscrpljuje njihove vrijednosti kao *homo oeconomicus*, kad s njima — s tom »materijom primom« izgrađuje svoju tehničku moć kao *homo faber*. Uvijek se i u svakom pojedinom slučaju čovjek mora ponašati ispravno; njegovi čini treba da su pozitivno moralni. Takvo čovjekovo čudoreдно ponašanje prema svijetu materije zahtijeva objektivnost u spoznaji, autentičnost u oblikovanju, poštenje u korištenju stvarima.² Svoju slobodu od vlastitih proizvoda i rukotvorina treba da osigura na taj način da dobije potpunu vlast nad njima, pa da ih tako i zadrži u stanovitoj distanciji.

Spomenuta trodimenzionalnost, tj. osobnost, društvenost i materijalnost razvija se u horizontu povijesti dinamično u rastućem razvojn

¹ L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Berufener und Antwortender*, u *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Hrsg. G. TEICHTWEIR und W. DREIER, Echter Verl., Würzburg 1971, 1—123; B. SCHÜLLER, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, na ist. mj., 105—130; A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verl., Düsseldorf 1971; J. FUCHS, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967. (tal. *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Brescia 1968); isti, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Brescia 1970; isti, *Human, Humanist and Christian Morality*, u *Human Values and Christian Morality*, Gill-MacMillan, Dublin 1970, 112—147; isti, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?* u *Stimmen der Zeit* (1970), 99—112; isti, *The absoluteness of moral terms*, u *Gregorianum* 52 (1971), 416—450.

² A. AUER, Nav. dj., 20—21.

procesu u kome čovjek putuje prema cjelini samoga sebe, društva i svijeta. A horizont povijesti po svojoj je bitnosti otvoren prema budućnosti, prema uvijek novom usavršavanju.³

2. Odnos prema osobnom Bogu

U svijetu moderne profanosti, sekularizacije i sekularizma čovjek i njegov svijet korjenito stoje u samima sebi: autonomni su, imaju svoj vlastiti temelj, sredstva i smisao u samima sebi. U modernom profanom svijetu ne postoje odnosi prema nikakvoj transcendenciji.⁴

Ali već jednostavna zdrava filozofija govori o granicama čisto svjetovnog tumačenja egzistencije, iako ta ista filozofija nije u stanju da nešto pobliže izreče o dimenziji transcendencije. Danas se radije uzimaju u obzir egzistencijalni pradoživljaj i egzistencijalno praiskustvo čovjeka u kojima on doživljava svoju korjenitu upućenost na apsolutnu, transcendentalnu osobnu Stvarnost, na svoj neizmjerni Horizont, na Bitak (T. Akvinski), na ono »Kamo« — Woraufhin — transcendencije, na »Svetu tajnu« (K. Rahner).⁵ Čovjek je po sebi dubinski i iskonski teologalno biće, osobno povezano s osobnim Bogom kao »Ja« prema »Ti«, u trajnom dijalogu ljubavi.

Dijalog je započeo Bog upravitvši kreativnim činom riječ čovjeku kao svome stvorenju. Čovjekovu osobu je time učinio svojim sugovornikom, svojim »Ti«. Božja stvaralačka riječ kojom poziva čovjeka u egzistenciju u isto je vrijeme apel ili poziv kojim je čovjek osobno suočen s osobnim Bogom, te ponukan da dade svoj slobodni odgovor. Taj poziv nije neki *accidens* ili dodatak čovjekovu bitku. Naprotiv, on tvori sržnost čovjekove ontike — *esse humanum*. Taj je poziv čovjeku originalan, bitan, egzistencijalan, kako se izražava F. Ebner — začetnik suvremenog dijaloškog personalizma, a s njime A. Brunner, R. Guardini, H. E. Hengstenberg, T. Steinbüchel, pa na svoj način, i Teilhard de Chardin.⁶

³ S obzirom na budućnost i na znanost o budućnosti *futurologiju*, usp. R. SCHWAGER, *Futurologie*, u *Orientierung* 34 (1970), 167—170; O. K. FLECHTHEIM, *History and Futurology*, Meisenheim 1966; J. BREUER, *Interview mit der Zukunft*, Düsseldorf 1970; K. KRÜGER, *Ingenieure bauen die Welt*, Berlin. 1970.

⁴ Usp. u mojoj knjizi *Kršćanska zrelost na ispitu današnjice*, FTI, Zagreb 1973, poglavlje *U sekulariziranom svijetu*, osobito str. 106—108, pa istoimeni članak u *Obnovljeni život* (1972), 469—479; usp., R. I. RICHARD, *Teologia della secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1970.

⁵ Usp. K. RAHNER, *Einführung in den Begriff des Christentums*, Bd. I, (skripta), Münster WS 1968/69, osobito *Die Gotteserkenntnis in der transzendentalen Erfahrung: Das heilige Geheimnis*, str. 62—88, s posebnim akcentom pod naslovom *Das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenz als das heilige Geheimnis*, str. 66—71.

⁶ A. BRUNNER, *Erkenntnistheorie*, Köln 1946, 21—43; isti, *La personne incarnée*, Paris 1947, 226; F. EBNER, *Wort und Liebe*, Regensburg, 1935, 272 sl., isti, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 2 Aufl., Wien 1952, 31, 32 sl., 70, 230 sl.; R. GUARDINI, *Welt und Person*, 3 Aufl., Würzburg 1950, 112 sl.; H. E. HENGSTENBERG, *Sein und*

Tako je čovjek zbog svoje inkarnacije u svijetu povezan sa stvarima svoga ambijenta, tumači nam G. Marcel. To je, kaže, odnos: »Ja« prema »ono«. Zbog svoga zajedništva čovjek je u odnosu s drugim ljudima, s drugim osobama. To je odnos: »Ja« prema »Ti« drugoga. Zbog svoje transcendencije čovjek se doživljava kao biće određeno prema Biću iznad sebe. To je odnos: »Ja« prema »Bog«.⁷

3. Kriteriji rečenih odnosa

Do nedvojbene spoznaje spomenutih odnosa i samog svoga bitka — *esse humanum*, a time i do usvajanja moralnog poretka, čovjek dolazi putem svoga razuma; onim što je Akvinac nazvao *ratio recte iudicans*. (O značenju objave i vjere za ljudsko razumijevnje samoga sebe govorit ćemo malo kasnije.)

Čovjek je, naime, prisiljen razmišljati što za nj znači »biti na svijetu«. On je prisiljen promatrati i vagati svoja dobra i loša iskustva u vcoma temeljitoj refleksiji ukoliko želi doći do smislenog, cjelovitog nacrtu ili projekta svoje egzistencije i svoga djelovanja. Razumnost i opravdanost djelovanja čovjek ne otkriva toliko apstraktnom spekulacijom, nego mnogo više refleksijom o povijesnom iskustvu čovječanstva. Povijest nam jasno otkriva na koji se način ostvaruje smisljena i plodna ljudska egzistencija, a na kojim se putovima ona promašuje. Prema teološkoj nauci čovjek može, ne, doduše, bez djelotvorne Božje pomoći, shvatiti puni smisao svoje egzistencije na svijetu. Ujedno time shvaća i odlučujuću jezgru morala. Iz same čovjekove srži stupa preda nj bezuvjetan zahtjev stvarnosti koju okolo sebe susreće. Na taj način su racionalnost, autonomnost, stvarnost bitni kriteriji rečenih odnosa; kazano drukčije: bitni su kriteriji morala ukoliko on izvire iz čovjekova bitka ili, bolje, iz cjeline čovjeka kao osobe.

Istim procesima postupka čovjek je sposoban da svoju osobu i svoj svijet u slobodnom izvršavanju približi njihovu smislu i poretku. I zbog te svoje sposobnosti on je odgovorno biće, ali biće, prema riječima N. Hartmanna, »koje priroda još nije do kraja oblikovala«. Čovjek je biće »otvoreno prema svijetu«, kako nam tumače M. Scheler, A. Ghelen i W. Pannenberg. Čovjek je biće koje nije tek uvjetovano samim sobom nego je čak i predano samome sebi kao svoj vlastiti zadatak, kako bi se izrazio A. Auer.⁸

Ursprünglichkeit, München 1958. 115; isti, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Paderborn 1940, 173; T. STEINBÜCHEL, *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz*, Frankfurt 1951; TEILHARD DE CHARDIN, *L'Avenir de l'homme* (sv. 5), *L'Énergie humaine* (sv. 6), *L'Activation de l'énergie* (sv. 7), *La vision du passé* (sv. 3) — djela koja o tome rade iz kolekcije kompletnog izdanja.

⁷ Usp. moja skripta *Čovjek. Personalizam i manipulacija*, FTI, Zagreb 1973, str. 37.

⁸ A. AUER, Nav. dj., str. 28—35.

4. Filozofska antropologija kao sistem integriranja

Svim tim vidicima koje smo o čovjeku i njegovu djelovanju nabrojili bavi se filozofska antropologija. Ona se zanima čovjekom kao osobom. No ona to može samo ukoliko se služi spoznajama humanih znanosti o čovjeku kao prirodnom biću. Antropologija je sistem koji obuhvaća i u sebe integrira sve znanosti o čovjeku. Uzmimo banalan primjer: »znanost prometa« može se obrađivati samo onda ako se slože medicinar, psiholog, graditelj cesta, eventualno konstruktor automobila i ostalih vozila, filozof, etičar. Isto vrijedi za socijalne znanosti koje obrađuju sve od ispitivanja geopsihe do istraživanja raznih ideologija. Jednako je s politikom, sportskom pedagogijom, publicistikom i drugima. Čak i tradicionalne discipline, kao što su geografija, poljoprivredna znanost, medicina, psihoterapija upravo po antropološki bitnim sveobuhvatnim vidicima izvanredno napreduju. One u antropologiji traže sistem koji će ih sve obuhvatiti, skupiti, integrirati.⁹

Ne upuštajući se dalje u promatranje raspona takvog sasma »prirodnog čovjeka«, koji de facto ne egzistira, nego je u konkretnosti obuhvaćen objavom i pritjelovljen Kristu, na temelju rečenoga zaključimo: čovjeka kao osobu svojim kreativnim činom Stvoritelj poziva u egzistenciju, na djelovanje, na trajan osobni dijalog »Ja« prema »Ti«. Taj dijalog ili odgovor na poziv čovjek sa svoje strane izvršava slobodnim samostvarenjem u darivanju iz ljubavi.¹⁰

II. Kršćanska dimenzija poziva

1. »Novi čovjek«

Ako po nauci objave čovjek u Kristu postaje *nova creatura* — novo stvorenje (Gal 5,6; 6,15; 2 Kor 5,17; Ef 2,10), onda taj »novi čovjek« kršćanin, za razliku od »starog čovjeka«, grešnika, ulazi i u nov osobni odnos s Ocem i Sinom posredništvom Duha. Ulazeći u Božje kraljevstvo, čovjek doživljava duboku preobrazbu. Ona zahtijeva od njega da i subjektivno postane drukčiji nego što je bio prije. U njemu treba da nešto staro prestane i da se rodi nešto novo. On treba da doživi obraćenje ili metanoju.¹¹

Već Stari zavjet karakterizira mesijansku epohu kao »novost«. Bog će s ljudima sklopiti »novi savez«, dat će im »novi zakon«, izlit će u njih »novi duh«. O tome pretkazuju Jeremija (31, 30—34; 38—40), Eze-kijel (36, 25 sl.), Izaija (55, 3—5; 42, 6—7), Joel (3, 1—2).

⁹ Usp. J. ENDRES, *De esse humano*, (dispense) Academ. Alfonsiana, Roma 1969 (?), u uvodu govori o antropologiji kao o sistemu integriranja, str. 1—6.

¹⁰ Usp. K. RAHNER, Nav. dj., str. 156. sl.

¹¹ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Metanoia*, u *Herders Theologisches Taschenlexikon*, in acht Bänden, Hrsg. K. RAHNER, Bd. 5, str. 60—63.

Isus Krist, autor Novog zavjeta i ispunjenje Staroga, jest kompletan »novi čovjek«, čijim posredništvom čitavo čovječanstvo dobiva svoj novi historijski princip. U njemu postaje obnovljeno. A ako je utjelovljeni Logos autor novosti čovječanstva i os povijesti, nosilac spasenja, naš put, istina i život; ako je on spojnica čovjeka s Bogom, onda nema čovjeka koji bi drugim putem ili drugim načinom mogao doći do Boga, osim preko Isusa Krista; onda se Bog ne priklanja čovječanstvu, nego jedino preko svoga utjelovljenog Sina; onda Bog i ne gleda čovječanstvo nego kao jednog jedinog Čovjeka-Isusa Krista, kome su svi ljudi na otajstveni način udovi; onda i nema u Božjim očima ili u Božjem projektu o čovjeku drugog tipa čovjeka, osim čovjeka krštena, na bilo koji način ugrađena u Krista; onda je u Očevim planovima predodređen samo jedan tip: *homo christianus* — čovjek kršćanin, onaj koji u sebi nosi *esse christianum* — kršćansku bit: po Kristovoj milosti vjeru, ufanje i ljubav. A to je upravo ono što duboko pogada i frapira: svaki čovjek treba da je kršćanin — *homo novus*, drukčiji čovjek uopće i nije u Božjem planu. A milijarde su ipak vidno izvan kršćanstva; mase faktično nemaju veze s Kristom. Nije li, onda, taj Božji program utopija, nestvarnost, iluzija?¹²

Ne upuštajući se u razradu misli kako su u Krista ugrađeni »anonimni« a kako »izričiti« kršćani,¹³ kažimo da svaki čovjek treba da ostvari ili »uključno« ili »izričito«, prema tome da li je anonimn ili izričit kršćanin, egzistencijalni osobni nov odnos s osobnim Isusom Kristom, nosiocem Spasenja. Taj se bitni moralni zahtjev postavlja svakom čovjeku bez iznimke. Svatko treba da u Isusu Kristu bude *nova creatura*.¹⁴

2. Poziv na novost

»Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest« (Mk 1, 15). Poruka o »Kraljevstvu« — Basileia, temelj je i osnova Kristove kerigme (Mt 4, 23—9, 35). Indikativ Kristove poruke kaže da je Kraljevstvo među nama (Mk 1, 15), jer se Isusovim dolaskom i djelovanjem ispunilo »eshatološko« vrijeme (Mt 11, 20). No ono još nije u čovjeku. I zato imperativ iste poruke zahtijeva da se čovjek obrati i primi Kraljevstvo u vjeri i ufanju po milosti (Mt 11, 25; Mk 4, 11). Prema tome, *terminus a quo* je čovjek grešnik — *homo peccator*, *terminus ad quem* je primitak Kraljevstva u obraćenom čovjeku, što se ne zbiva nego samo na jedan način, to jest da prione uz radosnu vijest Evanđelja. Tim putem se stari čovjek mijenja u »novog čovjeka u Kristu«.¹⁵

¹² I. FUČEK, *Kršćanska zrelost na ispitu današnjice*, FTI, Zagreb 1973. pod naslovom *Kristocentrična nova duhovnost*, str. 187.

¹³ O anonimnim kršćanima danas se prilično piše. Raspravu je otvorio K. RAHNER, *Die anonymen Christen, in Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Benzinger Vrl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 545—554.

¹⁴ Usp. bilj. 12, str. 188—196.

¹⁵ Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista, Temeljne zásade katoličke moralne teologije*, FTI, Zagreb 1970, br. 13—15.

U Govoru na gori (Mt 5.6.7.) opisuje se taj novi čovjek u nekim primjerima ili modelima. Opozicije nema između čovjeka i kršćanina, nego između čovjeka grešnika i obraćenika. Krist ne donosi novi moral, nego pokazuje što obraćeni — »novi čovjek« — mora činiti. Moral je, kaže J. Blank i J. Fuchs, isti i za čovjeka i za kršćanina. Krist ne zamjenjuje stari čovjekov moral s nekim novim moralom. On samo predodčuje kako se vlada stari čovjek-grešnik i kako se vlada novi čovjek oblikovan prema Kristovu Evanđelju.¹⁶ I blaženstva: blažen je onaj čovjek koji može takvo što činiti što opisuju blaženstva, jer je to čovjek koji je svladao težnje grešnog čovjeka u sebi i pozitivno nastoji živjeti prema onome što govore blaženstva.¹⁷

Ima tu i opomena, na primjer u vezi sa svijetom. Znamo da u Novom zavjetu »svijet« nema uvijek isti smisao.¹⁸ Krist opominje da se ne suobličimo *mundo inhumano* — neljudskom svijetu. Tu je i opomena da treba nositi svoj križ svaki dan. Je li to s Kristove strane nešto novo? J. Fuchs kaže: sama riječ, možda, da, ali stvar ne, jer svi ljudi dobro znaju: ako tko stvarno u ovom svijetu želi biti čovječan — *humanus*, a ne nečovječan — *inhumanus*, mora mnogo toga žrtvovati što se kršćanski naziva »križ«. Dakako da kršćani križ ili žrtvu mogu bolje i daleko dublje razumjeti gledajući Krista patnika.¹⁹

Ni kod Pavla nema opozicije između dva morala, nego samo između »tjelesnog čovjeka« i »duhovnog čovjeka« (Rim 5.6.7.8). Pavao prihvaća moralne propise od drugih, na primjer od stoika, Židova . . . Kod njega razlikujemo »transcendentalne norme«, koje nisu specifično kršćanske (= »čini dobro a izbjegavaj zlo«!); »transcendentalne specifično kršćanske«, koje zahtijevaju angažman čitava čovjeka, traže njegovo srce, a ne samo nešto ili neki čovjekov dio (= slijediti Krista, živjeti vjeru, ljubav, krštenje . . .) (1 Kor 8, 1—3) traže svu čovjekovu ljubav. Zatim nailazimo na »kategorijalne norme« ili *normae simpliciter humanae*, koje se ne razlikuju od normi ostalih ljudi nekršćana (= biti pravedan, čist . . .). To su još uvijek općenite norme. Konačno razlikujemo »konkretne kategorijalne norme« ili *normae operativae*, koje opisuju određeno djelovanje, na primjer, držanje žene u obitelji, konkretna pitanja o ženidbi i slično (1 Kor 7, 8—40). Najčešće opominje protiv bludnosti (1 Kor 5—6; Gal 5, 19; Rim 6, 19; 1 Sol 4, 5—7) pa poziva svoje općine na čist život pred poganima. Zahtijeva unutrašnju slobodu prema imanju i bogatstvu i slično (1 Kor 1, 26—29; 2 Kor 9, 6—11; 1 Sol 3, 6—10).²⁰ C. Spicq, koji

¹⁶ J. BLANK, *Réflexions concernant le problème: »Normes éthiques« et Nouveau Testament*, u *Concilium*, N 25 (1967), *Morale*, 15—28; J. FUCHS, *Vocazione e speranza, Indicazioni conciliari per una morale cristiana*, u *Seminarium* (br. 3, 1971), 491—512.

¹⁷ Usp. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Max Hueber Verl., 2. Aufl., München 1962, 36 sl.

¹⁸ Mnogostruko značenje riječi κόσμος = svijet vidi u G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, 867—896.

¹⁹ J. FUCHS, *Quonam sensu moralis christiana vocetur?* (Magnetofonski snimak predavanja, koje je autor održao u seriji predavanja na Filozofsko-teološkom institutu D. I. u Zagrebu 1972), daktilogram, str. 3.

²⁰ Na ist. mj., str. 4—5. Ovu je misao autor razradio osobito u drugom predava-

je najopširnije obradio vidove pavlovske etike, među ostalim ističe da prirodni red skroz kod Pavla tvori temelj kršćanske etike i da bi se no-vo-zavjetni moral rasplinuo kad ne bi bio utemeljen na naravi za koju se suponira da je u sebi »dobra.«²¹

Što je rečeno o Kristu i o Pavlu, vrijedi i za kasniju teologiju. Kad Toma Akvinski govori *de lege evangelica, quae dicitur lex nova* — o novom Kristovu zakonu, kaže izričito da je *elementum principale novae legis gratia Spiritus Sancti*. Za zapovijedi Toma kaže: Krist je došao da čovjeka otkupi, a nije došao da dade nove zapovijedi. Moralne zapovijedi su one koje posjedujemo po ljudskoj moći — *secundum virtutem humanam*. Stoga kategorijalne zapovijedi vrijede za sve ljude na isti način kao i za nas kršćane. To je teološka tradicija.²²

U smislu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* treba reći da Bog nije za nas kršćane stvorio poseban svijet s posebnim zakonima i vrijednostima. On hoće da mi kršćani s ostalima dijelimo jednake uvjete ljudske egzistencije.²³ Time se nameće zadatak da se autentičnost kršćanskog etosa jasno razluči. Hoće li teologija morala imati hrabrost da preskoči taj Rubikon?

3. Krist osobna norma morala

Imamo nalog da slijedimo Krista osobno. On je ta osoba koja na izvanredan način, na najviši mogući način živi tu kršćansku novost. Krist je tip, *exemplar* našeg kršćanskog života, jer je »prvorodeni od mrtvih« (Kol 1, 18), Glava tijela Crkve (na ist. mj.), »jer Bog odluči u njemu nastaniti svu puninu (Kol 1, 19 sl; Ef 1, 22 sl.). Kršćanski život treba da je *participative* manifestacija Kristova života, jer je taj isti njegov život u nama. Život koji živimo u njemu je plod njegova pashalnog misterija, pa stoga živimo iz njegove muke i uskrsnuća. Kršćani, prema tome, treba da sami žive rasset i svet život kao sudionici u njegovoj punini: raspeću i slavi. Krist je nama i povijesni primjer za nasljedovanje i cilj našega života.²⁴ On je, kako se izražava Urs von Balthasar, naša najkon-

vanju na rečenom Institutu, pod naslovom *Normae morales in Sacra Scriptura*, u daktilogramu, str. 8—9.

²¹ C. SPICQ, *La morale paulinienne*, u *Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'actualité religieuse)* Tournai-Paris 1954, 67 sl.; isti, *Theologie morale du Nouveau Testament*, Tome 1, str. 394: »Mais à y réfléchir quelque peu, il apparaît que cet ordre naturel est partout sous-jacent, et que la morale néo-testamentaire s'évanouirait, si elle ne reposait sur une nature, supposée bonne en elle-même.« E. HAMFL, *Loi naturelle et loi du Christ*, DDB, 1964, osobito gdje govori o vrijednosti naravnog zakona u Novom Zavjetu i djelatnosti naravnog zakona u vrhunarnom redu, str. 18—23.

²² Usp. S. Th. I-IIae, q 106; 107; 108.

²³ GS o tom govori na mnogim mjestima, osobito: 43; 29; 27; 23 sl.

²⁴ Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista* itd., str. 37—39; K. HÖRMANN, *Verikon der christlichen Moral*. Tyrolia Verl., Innsbruck—Wien—München 1969, *Nachfolge Christi*, 849—853, s obilnim navodima literature; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, I. Roma 1963, pod naslovom *Christus norma moralitatis*, str. 100—110; B.

kretnija norma jer je individualna osoba, a istodobno je i najuniverzalnija norma jer je mjera svih i svakoga pojedinca kao i svake situacije.²⁵

4. Nasljedovanje Krista

Iz rečenoga je jasno da se radi o djelatnom jedinstvu vlastite osobe i vlastitog života s osobom i životom Kristovim. To nije tek neko obdržavanje moralnih maksima koje bi u Isusu eventualno bile primjerno ostvarene, ali bi načelno i neovisno od njega vrijedile i mogle bi se kao takve spoznati. Međutim, nasljedovanje Krista sastoji se u aktivnom uživljavanju u »ritam« samoga njegovog života u nama, a po tome i u darovani nam božanski život. Radi se, dakle, o življenju onoga života koji smo krštenjem primili, o trajnom uživljavanju u »ritam« tog života i o nastojanju kako bismo ga u punini realizirali.

»Poziv na nasljedovanje«, kaže K. Rahner, »nije izražen najprije a niti konačno riječima koje bi dolazile izvana pa bi nas silile na put, koji našem biću zapravo ne bi odgovarao. Naprotiv, to je u konačnici potreban razvoj onoga što u sebi oduvijek već jesmo: oni koji su na osnovi svog unutarnjeg bića određeni da žive s Kristom.«²⁶

Svi su pozvani na nasljedovanje (Iv 12, 24—26). Ono se odvija u Crkvi. Krist je, naime, »prvorodenac među mnogom braćom« (Rim 8, 29) i to kao glava svoga Tijela — Crkve (Kol 1, 18). Prema tome po sebi nema nasljedovanja Krista osim u Crkvi, niti postoji drugo nasljedovanje, osim onoga koje to njegovo Tijelo — Crkvu izgrađuje. (Usp. Ef 4, 16). No isto tako nema ni nijekanja tog nasljedovanja koje ne bi škodilo njegovu Tijelu. I konačno, to se nasljedovanje odvija u borbi sa silama tame (Ef 3, 10; 6, 12).²⁷

III. Materijalni vid kršćanske dimenzije poziva

1. U »kršćanskom moralu« nijedan novi materijalni zahtjev?

Zar nikakav novi sadržaj? To je pitanje prije nekoliko mjeseci (rujan 1972.) inspiriralo anonimnog autora uvodnika u *La Civiltà cattolica*

HARING, *La Legge di Cristo*, I, 5 ed., Morcelliana-Brescia 1967, str. 283 sl. O znanstvenom karakteru teologije morala, ukoliko je Krist kao središte i norma, usp. J. FUCHS, *Moral und Moralthologie nach dem Konzil* itd., str. 32—57; usp. J. KUNIČIĆ, *Krist kao arhitektonska ideja moralke*, u *Bogoslovska smotra* 34 (1964), 55—73; Š. STEINER, *Pokoncilski kairos moralne teologije*, u *Bogoslovni vestnik* 29 (1969), 321—332; D. CAPONE, *La persona morale in Cristo* (dispense), Academia Alfonsiana, Roma 1972; J. KUNIČIĆ, *Systema moralis christocentricae*, u *Divinitas* 4 (1968), 211—228.

²⁵ H. U. von BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 2 Aufl., Einsiedeln 1950, cit. J. FUCHS, *Moral und Moralthologie nach dem Konzil* itd., str. 87.

pod naslovom *Esiste una morale 'cristiana'?* Vrhunsku poteškoću stavio je u pitanje: »S obzirom na 'humani' moral, da li se 'kršćanski' moral specificira i razlikuje samo zato što ga karakteriziraju vjera i milost, ili se razlikuje također po sadržaju? Drugim riječima, da li je 'kršćanski' moral označen samo novim duhom ili donosi također nove zapovijedi i upute, to jest takve koje nisu bile poznate pa stoga i nisu bile naređene sa strane naravnog morala?» Pisac nastavlja: »O tom problemu danas katolički teolozi moralisti mnogo raspravljaju: jedni od njih, inače uvaženi, smatraju da 'moralnom kodeksu' prave i istinske humanosti Krist nije dodao nikakvu novu moralnu zapovijed; pa se zato i kršćani i nekršćani nalaze pred istim moralnim problemima. I jedni i drugi treba da potraže rješenje autentično humanom refleksijom i na bazi istih kriterija. Prema tim moralistima«, navodi autor članka dalje, »i ljubav prema bližnjemu sve do ljubavi prema neprijateljima, govor na Gori, ljubav prema križu, nisu tipično kršćanske zapovijedi, nego su tipični zahtjevi čovjeka kao takva: i nekršćani treba da ljube svoje neprijatelje, treba da se odreknu vlastitog egoizma, treba da prihvate odreknuće, žrtvu, križ. Iz toga slijedi da postoji tek jedna jedina moralnost, ona 'prirodna' i ona 'ljudska'. Tom moralu kršćani ne pridodaju ništa drugo nego samo novu dimenziju, koju će pojedini spomenuti teolozi nazvati 'ljubavlju', 'vjerom', 'kršćanskom intencionalnošću', tako da se ono što je *proprium* kršćanskog morala ne sastoji u novim normama i drukčijem vladanju nego u novom duhu kojim kršćanin djeluje u specifično kršćanskoj intencionalnosti.«²⁸

Očito se radi o napadu na J. Fuchsa, B. Häringa, A. Auera i na druge moraliste, koji se trude da »naravnog čovjeka« ugrade u Kristov misterij i Kristov poziv u tom misteriju, uzimajući u obzir modernu profanost našeg svijeta i čovjeka, zamah modernog personalizma i sekularizacije, kako bi moralna teologija svoje refleksije potražila na tom prostoru humanoga i što jednostavnije došla do dijaloga sa svim bojama ljudi izvan kršćanskog tabora. Teolozi traže zajedničku bazu s predstavnicima moderne profanosti. I nije malen broj onih koji smatraju da će to, prije svega, naći upravo na području etičke refleksije. U tom je smislu, nema tome dvije godine, poznati moralist A. Auer napisao knjigu pod naslovom *Autonome Moral und christlicher Glaube*, u koju je strpao golemi dokazni materijal. Pokušajmo fragmentarno slijediti njegovu misao, koju potvrđuje mnoštvo autoriteta. Jedan je od prvih G. Kittel. On je već 1926. šokirao vjernike istom tezom.²⁹

²⁸ K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel-Vrl., München 1965. 121.

²⁷ Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista* itd., br. 48.

²⁸ Nep. A., *Esiste una morale «cristiana?»*, u *La Civiltà cattolica*, n. 2934, a. 123, vol. 3, 1972, str. 449—455.

²⁹ G. KITTEL, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, hrg. von R. KITTEL, 3, Folge, H. I, Stuttgart 1926, str. 96 sl.

2. Krist i »ratio recte iudicans«

Za svakidašnji život Isus je postavio brojna razumski razborita pravila ponašanja u smislu jednostavnih izreka Mudrosti. U njima se očituje sličnost s razboritim govorima iz raznih staroorijentalnih sistema. Naravno, nema tu nikakve ovisnosti. Ipak su Židovi nakon izgnanstva došli u dodir s istočnim narodima, pa je moguće da su od njih štošta i preuzeli. Još je jasnije zajedništvo s istočnim moralistima. Neposredni utjecaji Stoe mogu se dokazati već u Starom zavjetu, prije svega u jasnoj židovskoj dokumentaciji. Rabinsku literaturu vremenski nije moguće točno ustanoviti. Ali u Isusovo doba postojala je već rezerva moralnih životnih pravila te je već općenito bila i prodrta.³⁰

Prema iskazu evanđelista, a imamo pred očima ponajprije sinoptike, Isus iskreno računa sa zdravim ljudskim razumom (*cum ratione recte iudicante*). On kod svojih slušatelja pretpostavlja stanovitu uvidavnost u temeljne zakone ljudskog života: da, na primjer, čovjeku ništa ne koristi ako zadobije čitav svijet, a izgubi svoj pravi život (Mk 8, 36); da će se Bog sigurno brinuti za čovjeka ako se brine za travu u polju, za ptice u zraku (Mt 6, 30); da po zdravom razumu treba izvući ovcu iz jame ako se to po nesreći dogodi na Sabbat (Lk 12, 12); da svaki izvršeni posao zahtijeva plaću (Lk 10, 7; Mt 20, 4); da se čovjek opravdano može pozivati na ugovore (Mt 20, 13); da se s povjerenim imanjem mora ekonomično postupati (Lk 12, 42—48) itd.

Kao usput Isus u tim i sličnim izrekama ponavlja one moralne zahtjeve koje su već stoljećima prokušali pogani i Židovi te su ih učitelji mudrosti u svojim uobičajenim etičkim naukama predavali od generacije na generaciju.³¹

3. Novost zapovijedi ljubavi

a) Prema bližnjemu

Nije potrebno da nam R. Schnackenburg naglasi, jer je poznato iz čitave tradicije, da kršćanstvo svih stoljeća smatra zapovijed ljubavi centralnom Isusovom zapovijedi, najvećim etičkim djelom na području morala.³² Zapovijed ljubavi prema Bogu nalazi se doslovce u knjizi Ponovljenog zakona 6, 4 sl. Zapovijed pak ljubavi prema bližnjemu u sličnoj formulaciji nalazi se u Levitskom zakoniku 19, 18. Isusova bi velika

³⁰ A. AUER, Nav. dj., 83.

³¹ L. BERG, *Naturrecht im Neuen Testament*, u *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft* 9 (1968), 23—42, cit. A. AUER, Nav. dj., 84.

³² R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* itd., str. 65—81; usp. K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, u *Schriften zur Theologie*, Bd. VI, 277—298; H. ROTTER, *Strukturen sittlichen Handelns, Liebe als Prinzip der Moral*, Innsbruck 1970, osobito 59 sl.

zasluga, misli Auer, bila u tome što je te dvije zapovijedi spojio, »a što je od najveće važnosti« za to pitanje. To je kao neki sažetak Mojsijevih dviju ploča. Slično Filon Aleksandrijski. Slično i grčka etika, koja poznaje analognu dvostruku zapovijed.³³ Na temelju toga E. Stauffer, koji je stvari pomno ispitivao, tvrdi da se u te dvije zapovijedi radi o »dalekosežnom slaganju« (*consensu communi*), zapravo o »vječnom postulatu čovječanstva«, a koji se provlači kroz Stari zavjet kao i kroz povijest drugih nauka i filozofija kao jedan veliki *caeterum censeo*. Taj, dakle, zahtjev svih velikih učitelja morala Isus ponavlja i spaja, te ga stavlja u novo svjetlo.³⁴

Nadalje, novost je Isusove zapovijedi u tome što se ovdje ne radi tek o humanoj ljubavi, nego o ljubavi utemeljenoj na Bogu i koja je s ljubavlju prema Bogu u najintimnijoj vezi. Nova oznaka: ljubav prema bližnjemu prikazuje se važnijom od kulturnog štovanja Boga (Mt 9, 13; Mk 3, 1—6; Lk 13, 10—17). Dok je zajedništvo s bližnjim poremećeno, uopće se ne može doći do veze s Bogom (Mt 5, 23 sl.). A kod općeg Suda vrijedit će više djela ljubavi negoli djela pobožnosti (Mt 25, 31—6). Po utemeljenju u ljubavi prema Bogu, ljubav prema bližnjemu ima svoj strogo transcendentelni, »religiozno-misionarsko-eshatološki« karakter. Novost je, nadalje, poopćenje ljubavi prema bližnjemu. Dok je u židovstvu po pravilu bližnji bio samo sunarodnjak i prozelit, tu i tamo se taj zahtjev odnosio na sve ljude, dok je u Qumranu bližnji bio samo pripadnik iste sekte, dok je kod stoika njihova etika ostala zatočena u antropocentričkoj dimenziji, mada su poput Epikteta naučavali i univerzalnu ljubav prema bližnjemu, u Kristovoj zapovijedi ljubavi univerzalnost je bitna karakteristika.³⁵

To je, nadalje, u Isusovoj moralnoj nauci i u naučavanju uopće prva zapovijed, temeljna svim ostalima. »Druge zapovijedi veće od ovih nema« (Mk 12, 31). Doduše, već je staro židovstvo stalno pokušavalo da 248 zapovijedi i 365 zabrana svede na neko temeljno načelo. Rabi Hillel je to pokušao s negativno formuliranim »zlatnim pravilom«: »Što ne želiš da tebi drugi čine, nemoj ni ti činiti drugima« (usp. Mt 7, 12; Lk 6, 31). Rabbi Akiba je pokušao sa zapovijedu ljubavi prema bližnjemu. Rabbi Simlai je započeo s vjerom.³⁶

Isus vrednuje dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu i stavlja je nasuprot svih ostalih norma tako temeljito da »o tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci« (Mt 22, 40). Znači, ostale zapovijedi mogu se tek shvatiti u vidu zapovijedi ljubavi. I upravo tom gestom što Isus iz Starog zavjeta izdvaja te dvije zapovijedi s namjerom da ih poveže i proglasi glavnim zapovijedu, izvršio je moralni prevrat,

³³ A. AUER, Nav. dj., 85.

³⁴ Na ist. mj., 86.

³⁵ E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, DAIP-Taschenbücher 333, Bern 1959, 47 sl.

³⁶ A. AUER, Nav. dj., 86—87.

preokrenuo je staro razumijevanje Zakona. Više ne vrijedi načelo: onaj koji prekrši samo jednu od 613 zapovijedi nije izvršio čitavu Toru, nego vrijedi suprotno načelo: onaj koji samo jednu od Božjih zapovijedi ne izvrši u tom temeljnom stavu ljubavi prema Bogu i bližnjemu, ne ispunjava čitav Zakon.³⁷

b) Prema neprijateljima

»Čuli ste da je rečeno: 'Ljubi svoga bližnjega i mrzi svoga neprijatelja!' A ja vam kažem: ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone, kako biste postali sinovi svoga Oca nebeskoga . . . « (Mt 5, 43—45; Lk 6, 27 sl.). Prema tumačenjima G. Kittela, Strack-Billerbecka i E. Stauffera, starozavjetno židovsko mišljenje poznavalo je popustljivost prema neprijatelju, ali to je bilo jedino protiv osobnih protivnika unutar nacionalne zajednice i još prema prozelitima.³⁸ Mržnja prema narodnim neprijateljima bila je upravo vjerska dužnost i po tome su Židovi mogli biti sigurni da su Božji prijatelji.

Ipak Stari zavjet poznaje i pozive na pravедnost prema neprijatelju: »Kad nabasaš na zalutalo goveče ili magare svoga neprijatelja, moraš mu ga dovesti natrag. Ako opaziš magarca onoga koji te mrzi kako je pao pod svojim tovarom, nemoj ga ostaviti: zajedno s njegovim gospodarom moraš mu pomoći da se dignu« (Izl 23, 4—5). »Ako je gladan neprijatelj tvoj, nahrani ga kruhom, i ako je žedan napoj ga vodom« (Izr 25, 21). No takvi i slični pozivi u Izraelu nisu nikad mogli postati efikasnim, osim u pojedinim iznimnim slučajevima, recimo kad kralj Jozija citirano mjesto (Izl 23, 4—5) primjenjuje na poganina »koji služi idolima«, ili kad Azzai ideju slike Božje u Postanku 5, 1 primjenjuje na sve ljude bez razlike. E. Stauffer se potrudio da u tom smislu sastavi čitav niz svjedočanstava iz starožidovske etike. Mudri Ahikar u svojim izrekama zahtijeva da se zlo plati dobrim. Isti zahtjev nalazimo kod Xisuthrosa, »babilonskog Noe«, na jednoj ploči iz gline u biblioteci cara Asurbanipala oko godine 650. prije Krista. Sto godina kasnije Laotse zahtijeva da se »neprijateljstvo naplati ljubavlju«.³⁹

Tako se, eto, i zapovijed ljubavi prema neprijateljima, doduše, blijedno artikulirana, ali ipak nalazi već u poganskoj etici. »U potpunoj čistoći«, kaže Auer, »ljubav je prema neprijatelju ipak samo tamo moguća gdje ima svoj izvor u ljubavi prema Bogu, koja treba da bude temeljem ljudskog djelovanja uopće.«⁴⁰ Krist daje i teocentrično obrazloženje: »Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5, 48).

³⁷ E. NEUHAUSLER, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962, str. 117.

³⁸ G. KITTEL, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums* itd., 110—120; E. STAUFFER, *Nav. dj.*, 119—137; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, 4. Aufl., München 1965, gdje komentira riječi *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde*, str. 368—370.

³⁹ AUER, *Nav. dj.*, 88

⁴⁰ Na ist. mj., 88.

4. Novost ostalih Kristovih uputa

Na isti se način analizira »zlatno pravilo«: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima!« (Mt 7, 12; Lk 6, 31) Negativnu formulaciju, koju smo spomenuli, židovstvo je u helenističko doba preuzelo iz sofistичke etike. Kod Seneka se nalazi u istoj uobičajenoj formulaciji, kao što je slučaj i sa svjetskom literaturom Orijenta sve tamo do Kine.

Isus donosi pozitivnu formulaciju. Kršćanstvo, kasnije, poznaje jednu i drugu formulaciju: Tertulijan, Ciprijan, u *Didache*. A pozitivnu formulaciju susrećemo u pismu Aristeia, u nekom židovskom velikaškom ispitu savjesti iz kasnog doba Ptolomejaca. Pozitivnu formulaciju uz negativnu susrećemo i u izvankršćanskom prostoru još kod Isokrata, u indijskom narodnom epu »Mahabharata«. ⁴¹

E. Stauffer zaključuje: »Zlatno pravilo je vrhunška formula humanističkog morala, koja se već pojavljuje oko 800 godina prije Krista više ili manje spontano u raznim kulturnim središtima staroga svijeta: u Grčkoj, Šantungu, Hindustanu, Ninivama, Egiptu, i od toga doba u raznovrsnim izmjenama prolazi poviješću čovječanstva.« ⁴²

Od daljnjih uputa spomenimo to da je pojam »srce« kao središte moralne osobnosti (Mt 7, 18—23) bio već etički zahtjev proroka i velikog broja rabinskih teologa. ⁴³ Isto je i s djelima milosrđa: opskrbiti siromahe hranom i odjećom, uzeti gosta na konak, odgajati siročad, osloboditi zarobljene, davati miraz siromašnim zaručnicama, posjećivati bolesnike, tješiti žalosne, sudjelovati kod pokopa; sve je to bilo poznato u židovstvu. ⁴⁴ Slično vrijedi i za poganstvo: egipatska »Knjiga mrtvih« poznaje prehranu gladnih, odijevanje golih i potporu prognjenih. Buddha poziva svoje monahe na njegu bolesnika, a konfucijevski socijalni filozof Moh-Ti i Kimon iz Atene (oboje iz petog stoljeća prije Krista) tražili su djelotvornu solidarnost sa svima koji trpe oskudicu, koji su u teškoćama. Epiktet želi da ga smrt zatekne upravo kod djela humanosti. Marko Aurelije smatra već i samu nedjelotvornost u nekim situacijama kriminalnom. ⁴⁵

Jednako stručnjaci govore i o spolnoj uzdržljivosti. Isus zabranjuje i sam požudni pogled bačen prema tuđoj ženi (Mt 5, 28). Dok G. Kittel nalazi da je i židovstvo poznavalo preljub učinjen očima: »Tko pogleda ženu s požudom, smatra se kao onaj koji je s njome bio.« I židovstvo je poznavalo nerazrješivost braka, na primjer kod proroka Malahije 2, 14 sl., na što primjećuje R. Eleazer: »Kad se netko razvede od svoje prve žene, tada čak i oltar lije suze.« ⁴⁶

⁴¹ Na ist. mj., 88—89.

⁴² Na ist. mj., 89.

⁴³ Usp. o pojmu καρδία = srce, u G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch* itd., Bd. 3, 609—616.

⁴⁴ Usp. STRACK-BILLERBECK, Nav. dj., IV/1, 13—15.

⁴⁵ Na ist. mj., IV/1, 6.

⁴⁶ G. KITTEL, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums* itd., 101.

Na temelju takvih podataka Auer zaključuje da Isusovi zahtjevi, ako ih uzmemo pojedinačno, *materialiter* ili po sadržaju nisu nešto novo, nepoznato u povijesti čovječanstva. No Isus je snažno naglasio mnogo toga što se je već prije pojavljivalo u židovskoj i u poganskoj etici, a djelomice se čak i provodilo u djelo. Dakako, treba naglasiti da Isusovi zahtjevi ostavljaju daleko za sobom slične zahtjeve kod Židova u vidu njihove korjenitosti, univerzalnosti, intenzivnosti, unutrašnjosti, teocentričnosti i slično.⁴⁷ Međutim, *proprium* Kristova etosa mora se ipak potražiti ne u kvantitativno materijalnim novim sadržajima, nego u kvalitativnoj ili transcendentnoj dimenziji; u novoj dimenziji za »novoga čovjeka«.

IV. Formalni vid kršćanske dimenzije poziva

1. U čemu je »*specificum*« kršćanskog morala?

Što rade oni koji pripadaju Kristu? Primaju evanđelje, vjeru, otvoreni su prema Bogu i ljudima, nisu zatvoreni u sebe, u egoizam. Ti obraćeni ljudi na konkretan način ispunjavaju ljudski moral, zapovijedi zajedničke svim ljudima, ali u isto vrijeme u sebi ostvaruju vjeru, ljubav, nasljedovanje Krista. Dok refleksivno izvode ovaj ili onaj kategorijalni čin, kao što obično i drugi ljudi rade, nereflektirano, ali ipak svjesno i slobodno realiziraju vjeru, ljubav, nadu. Ako, dakle, vidim čovjeka kršćanina da dobro radi ovo ili ono, nije ipak ovo ili ono to što prvotno radi, nego prvotno ostvaruje ljubav, vjeru, nasljedovanje Krista i to u dubini svoje savjesti *non reflexe*, no u pravoj svijesti i slobodi. Prvotni, dakle, element njegove moralnosti nije u tome što *materialiter* izvodi ovo ili ono, nego što time ostvaruje ljubav, nasljedovanje Krista itd. No ti se elementi — materijalan i formalan vid djela — prožimlju. Ne možemo ih posve razlučiti i kazati: ovo je specifično ljudski, a ono specifično kršćanski element. Tu upravo nema ničega što ne bi bilo ljudsko, ali nema također ničega što ne bi bilo specifično kršćansko. Ono ljudsko prožeto je onim što je specifično kršćansko: vjerom, ufanjem, ljubavlju. To je *specificum* kršćanske življene stvarnosti. No o daljnjoj specifikaciji *propriuma* postoje razna mišljenja.⁴⁸

⁴⁷ A. AUER, nav. dj., 91; usp. F. BÜCKLE, *Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral*, Bd. 2, (Als Manuskript gedruckt) Bonn 1969, pod naslovom *Was ist das proprium einer christlichen Ethik?*, str. 78—84.

⁴⁸ J. FUCHS, *Quonam sensu moralis christiana vocetur?* (Magnetofonski snimak predavanja itd.), str. 5—6.

2. Mišljenja protestantskih teologa

Na godišnjoj konferenciji Etičkog društva u Lundu 1966., o temi »Utemeljenje kršćanske etike« doneseni su veoma važni rezultati raspravljanja. S katoličke strane nastupio je F. Böckle, s protestantske K. E. Lögstrup. Ovaj drugi inzistirao je na kršćanskoj »motivaciji«. Postoji u kršćanstvu prostor u koji se ne može prodrijeti nikakvom fenomenološkom analizom, a na taj prostor spada sve ono što nije moguće predvidjeti. Da li, dakle, vjera utječe na etiku? Sigurno, odgovara K. E. Lögstrup, vjera daje novu motivaciju da se dobro izvrše djela što ih činimo u odnosu prema drugima, ali materijal je isti kao i u onoga koji ne vjeruje.⁴⁹

Između 40 profesora na konferenciji u Lundu došlo je do jake koncentracije diskusije na temu »stvaranje i otkupljenje«. Skandinavski predstavnici su jednoglasno zahtijevali da se u teologiju opet uvede pojam zakona stvaranja, dok su srednjoevropski, pod utjecajem K. Bartha, tražili kristološku koncepciju stvaranja. Katolički su teolozi u toj stvari bili različitog mišljenja.⁵⁰

O kršćanskoj intencionalnosti na svoj način govori drugi protestantski teolog J. M. Gustafson (Yale), pa teolozi: J. Fletcher, W. Trillhaas, H. Thielicke, D. Bonhoeffer, P. L. Lehmann. Svaki ima svoju donekle specifičnu misao, ali se svi slažu u tome da kršćanska etika ne niječe, nego uzdiže i integrira općeljudsku etiku.⁵¹

3. Mišljenja katoličkih teologa

Pitanje, kako je očito, zadire u *mare magnum* problematike *de iustificatione* — o opravdanju, pa o odnosu »narav« — »milost«. Za našu je svrhu dovoljno ukratko napomenuti različite smjerove rješenja, mada se sva više-manje svode u isto središte. Literatura o tom pitanju još je uvijek prilično oskudna. Neke preglede sentencija dao je uz Auera, D. Tettamanzi, pa F. Compagnoni.⁵²

Holandski teolozi, u prvom redu W. van der Marck, žele *proprium* kršćanskog morala protumačiti »interpretacijom«. Kršćansko naviještanje

⁴⁹ F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana*, Ed. Dehoniane Bologna 1972, 97 sl.; usp. K. E. LOEGSTRUP, *Das Proprium der christlichen Ethik*, u *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (1967), 135—147.

⁵⁰ F. COMPAGNONI, Nav. dj., 99—100.

⁵¹ J. M. GUSTAFSON, *Christ and the moral Life*, Harper-Row, New York — London 1968, 238—271; J. FLETCHER, *Situation Ethics, The New Morality*, Philadelphia 1966; isti, *Moral Responsibility*, London 1967; W. TRILLHAAS, *Ethik*, Berlin 1965; H. THIELICKE, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, osobito 18—22; D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, 13 Aufl., München 1966, osobito *Brief od 8. 6. 1944*, str. 215; isti, *Ethik*, hrsg. E. BETHGE, 17 Aufl., München 1966, 68 sl., 167 sl.; P. L. LEHMANN, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966.

⁵² A. AUER, nav. dj., 173—184; D. TETTAMANZI, *Esiste un'etica cristiana?*, u *Scuola cattolica* (1971), 163—193; F. COMPAGNONI, Nav. dj., 97 sl.

ima funkciju tumačenja. Ono otkriva »što je od početka stvarnost«, naime, povijesnu Božju prisutnost u svakom pojedinom čovjeku. Intersubjektivnost među ljudima je specifičan oblik Božje prisutnosti u svijetu, zato je svako intersubjektivno djelovanje zajedništvo s Bogom. Kroz bitni sadržaj kršćanske objave otkrivamo ono što je bilo »sakriveno od utemeljenja svijeta«. ⁵³ Ne bi li se moglo W. van der Marcku prigovoriti: ako smjerom takve interpretacije i smisao inkarnacije leži samo u tome da »otvorimo oči« prema toj zbilji spasenja, onda ona mora svima, koji otvore oči, postati izrazito jasna. Nije li time cezura između misterija stvaranja i misterija spasenja suviše nivelirana?

J. Fuchs tumači stvar pomoću »kršćanske intencionalnosti«. ⁵⁴ I ljudska i kršćanska moralnost izražava se zapovijedima. Ali ono što se živi u kršćanstvu mnogo je »više«. To je »intencionalnost« u slobodnoj, ali nerefleksnoj savjesti. Još više! Kršćanin nema samo tu nerefleksnu intencionalnost. On, naime, zna što znači slijediti Krista, i to ne samo u dubini duše, nego *modo reflexo*, što biva kad čini ovo ili ono konkretno dobro djelo; time ostvaruje duboku svoju vjeru, ljubav nasljedovanje Krista... To su već kod kategorijalnih djela specifične motivacije koje kršćanina *movent ad agendum*. No sama »intencionalnost« ne smjera na ovo ili na ono kategorijalno izvršavanje, nego je u čovjeku ono dubinsko što izražava čitavu osobu, što je zahvaća i prožima (= vjera, ljubav, nasljedovanje Krista). To se uvijek proživljava svjesno, mada ne uvijek refleksivno. Osoba je, naime, uvijek sebe svjesna, ukoliko ne spava, ona ima svijest o sebi. Na primjer: kad netko čini konkretan čin, on zna da to čini. Kad vjeruje i ljubi, on to ne zna nego je toga svjestan; to nije u njegovoj refleksiji. S time u vezi K. Rahner je rekao: Sada umirem i ne čudim se da li idem u nebo ili u pakao, jer sam si svjestan što je sa mnom. Drugo je *persona est peccator*, a drugo je *persona fecit peccata*. Ničemu se, dakle, ne čudim što će mi slijediti iza smrti. Dakle, svjestan sam si, iako ne znam. ⁵⁵ Isto tako se na polju religioznosti, kaže Fuchs, naš način molitve, milostinje, naš kult razlikuje od drugih. Takav način religioznosti ima samo onaj koji može vjerovati. Ta je religioznost specifično kršćanska. ⁵⁶

Kršćanski *proprium* A. Auer radije vidi u »integraciji« svega ljudskog u »novom bivstvu« u Kristu. Povezanost s Kristom oslobađa kršćanina. Po toj slobodi on se može neslomljivim angažmanom zalagati za poboljšanje stanja u svijetu. On to i mora činiti, jer se iz njegova znanja po vjeri rađaju nove motivacije, koje ga stavljaju u neizbježivost osobne odgovornosti. Onaj koji ne vjeruje, to i ne poznaje. Kršćanin treba da sve stvorenje usmjerava prema spasenju u Kristu. On to čini u »partner-

⁵³ W. H. U. van der MARCK, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Patmos Paperback, Düsseldorf 1967, 17—26.

⁵⁴ J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?* itd., osobito »Intenzionalità cristiana« della moralità cristiana, 14 sl.

⁵⁵ Prema usmenoj interpretaciji J. FUCHSA.

⁵⁶ J. FUCHS, Nav. predavanje, str. 6—7.

stvu« s Bogom i u »partnerstvu« s Kristom, usavršiteljem povijesti. To je služba po kojoj se sva zemaljska područja privode obliku ispunjavanja i usavršavanja, čije se definitivno savršenstvo rezervira za zadnje djelo spasenja kod ponovnog dolaska Gospodinova.⁵⁷

Ne ulazeći dalje u pojedine veoma slične misli teologa o kršćanskoj specifičnosti morala, kažimo ukratko da su u tom smjeru svoje priloge dali: F. Böckle, J. Gründel, O. Semmelroth, J. Girardi, W. Kerber, E. Schillebeeckx, J. Lacroix, J. J. Latour, F. Lambruschini, J. M. Aubert, R. Simon, na svoj način u socijalnom vidu A. Manaranche i C. E. Curran.⁵⁸

V. Pastoralno-katehetska primjena

1. Demarkacione linije i zadaci kršćanskog morala

U vidu kristološkog usmjerenja morala, unutar kojeg se realizira kršćanski poziv, svećenik će najprije shvatiti da je moral *osobno* događanje spasenja između Boga i čovjeka, između »Ja« i »Ti«. U tom će mu smislu malo pomoći autori koje je studirao, recimo, prije petnaest godina (Noldin, Merkelbach, Prümmer, Fanfani). U starim manualima naći će elemente rješenja, ali samo rješenje često neće naći. Svećenik će to događanje između Boga i čovjeka svojim vjernicima nastojati predočiti kao događanje koje se zbiva u *povijesti*, u kategoriji vremena i prostora koji nužno utječu na strukturu tog odnosa. U punini Kristovoj, nadalje, postoji beskrajno mnoštvo mogućnosti djelovanja, čak i takvih gdje kršćanin mora birati između zla i zla. A takve situacije, gledajući razumski, nisu sasvim prozirne, niti ih pojedinac može lako »riješiti«. ⁵⁹

⁵⁷ A. AUER, Nav. dj., 176—178.

⁵⁸ F. BÖCKLE, *Was ist das Proprium emer christlichen Ethik?*, u *Zeitschrij für evangelische Ethik* 11 (1967), 148—159; J. GRÜNDEL — H. van OYEN, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (Ökumenische Forschungen, hrsg. H. KÜNG, *Kleine ökumenische Schriften* 4) Freiburg-Basel-Wien 1970, 69—87; O. SEMMELROTH, *Orthodoxie und Orthopraxie*, u *Geist und Leben* 42 (1969), 359—373; J. GIRARDI, *Überlegungen zur Begründung einer Weltlichen Moral*, u *Moderner Atheismus und Moral* (Weltgespräch, hrsg. Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch, Bd. 5) Freiburg-Barcelona etc. 1968, 47—49; W. KERBER, *Hermeneutik in der Moralthologie*, u *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 42—66, osobito 58 sl.; E. SCHILLEBEECKX, *De God van liefde en de zedelijke normering van het menselijk handelen*, u *God en mens, Theologische Peilingen* II, Bilthoven 1965, 183—216; *Morale humaine, morale chrétienne, Semaine des Intellectuels Catholiques* 1966, DDB, Paris 1966, F. LAMBRUSCHINI, *I. La teologia sacramentale come specificazione della moralità cristiana, II. I sacramenti centro della vita cristiana*, u *L'Osservatore Romano* 17 i 23 gennaio 1971; J. M. AUBERT, *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, u *Le Supplément* (1970), 55—73; R. SIMON, *Spécificité de l'éthique chrétienne*, u *Le Supplément* (1970), 74—104; A. MANARANCHE, *Y-a-t il une éthique social chretienne?*, Seuil, Paris 1969 (tal. prijevod *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Edizioni Deh., Bologna 1971); C. E. CURRAN, *Y-a-t il une éthique sociale spécifiquement chretienne?*, u *Le Supplément* (1971), 39—58; F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, u *Rivista di Teologia morale*, a. 3, n. 12 (1971), 515—536.

⁵⁹ G. VISCONTI, *Rinnovare la predicazione morale*, u *Ministero pastorale (Perfice munus)* gennaio 1972, 7—13.

Ako je svakoj moralnosti mjerilo Krist, tada nijedna kršćanska kateheza ne može deset zapovijedi postaviti temeljem svoga vrednovanja. Ako ih ipak postavi, onda mora deset zapovijedi, da bi ih »pokršćanila«, stalno razvijati u njihovu izvornom značenju. U propovijedima i katehezi svećenik će se truditi da vjernicima otkrije sakramentalni karakter kršćanskog ćudoređa. Pokazat će kako nasljedovanje Krista nije nikakva izvanjska stvar, nego unutrašnje proživljavanje života danog nam po milosti; pokazat će koji je zadatak člana Božjega naroda na temelju svetog krsta, krizme, ženidbe. Progovorit će o »izvornom sakramentu«, jer se kršćanski moral temelji upravo na tom »prasakramentu«, koji je Crkva u svome razvoju kroz pojedine sakramente, osobito kroz tzv. »staleške sakramente«.⁶⁰

Kršćanska će propovijed, nadalje, otvoriti pogled u karakter kršćanskog ćudoređa prema svijetu.⁶¹ To je ćudoređe prema svijetu otvoreno, kako smo vidjeli iz svega izlaganja; prema svijetu koji ima svoje vlastite vrijednosti i autonomiju (AA 7; GS 43). Nadalje, važna je otvorenost prema našem specifičnom duhu vremena, prilikama. Naglasit će eshatološki karakter kršćanskog poziva sa zahtjevom da kršćanin nastoji živjeti kao »nebeski čovjek« već sada, kao da je »ondje« — *in termino* (GS 40).⁶²

2. Potreba mnogostruke orijentacije

Živimo u trenutku krize u moralnoj teologiji pa, prema tome, i u moralnoj propovijedi i katehezi. Prijeti opasnost da pred novim problemima i dimenzijama problema, ne našavši odgovora, zauvijek odbacimo stare udžbenike pa da se površno i nekritično dademo na nova »rješenja«, koja smo negdje čuli, slučajno pročitali. Opasnost je da nam postane meritoran onaj odgovor ili sugestija koja se više protivi tradiciji i starim stavovima. U takvim se situacijama kod dotičnog svećenika može poremetiti njegov cjelokupan unutrašnji mehanizam, pa se i nesvjesno daje voditi tezom: što je najnoviji odgovor riskantniji, bit će to bliži istini.

Kod drugog tipa ljudi desit će se revolt na pomisao da bi morao odstupiti od svojih prijašnjih kategorija, da bi morao neke stavove korigirati i odbaciti ih, a prihvatiti nešto novo u čemu se po prilici snalazi kao u Saulovu oklopu. Zato je spreman radije odbaciti novost kao nešto prijeteće i opasno.⁶³

A ipak i jedan i drugi tip svećenika treba da se pomno i smireno uživljava u pitanja: na koji će način prići današnjem čovjeku koji se guši u sekularističkim tendencijama; mladom intelektualcu koji na svijetu više

⁶⁰ I. FUČEK, *Dijalektika kršćanskog poziva, Osnovni pojmovi ćudorednog života* (skripta) FTI, Zagreb 1972, 2—3.

⁶¹ Na ist. mj., 3—4.

⁶² Na ist. mj., 4—5.

⁶³ G. VISCONTI, *Nav. dj.*, 7—8.

ne nalazi Boga, koji neće da misli na Boga, kome je »Bog mrtav«. Ili, na koji će način prići čovjeku koji se još uvijek zavarava lažnom slikom o Bogu, odviše prožetom antropomorfističkim elementima. Kako će progovoriti s ateističkim agnosticima, s propagatorima čistog sekularizma — svijeta bez Boga, a oko nas ih je toliko! Hoće li u »pozivu čovjeka«, u »pozivu kršćanina«, kako smo iznijeli, uspjeti ono vječno moralno i apsolutno iznijeti u prikladnoj dijaloškoj formi? Kako će govoriti s humanistima najrazličitijih razreda? Ali na koji će način odgajati i djecu na vjeronauku da im »kršćanski poziv« bude ponos, prihvatljiv i razumljiv, da ga uzmognu integrirati u stvarnost života i sebe integrirati u svijet u kome žive, da ne ostanu zatvoreni u gheto »kršćanske izolacije« u svojim zrelim godinama?

Sve su to pitanja koja danas taru Crkvu, koja je ona pred nas stavila u svojim bitnim dokumentima Drugog vatikanskog sabora, koja nemaju i ne mogu imati prefabricirane odgovore. Mi svećenici, propovjednici, katehete imamo golem zadatak rada, istraživanja i neprestanog studija. Nužno je ispravno informirati i formirati savjesti naših vjernika⁶⁴, osposobiti ih za dijalog sa svim vrstama ljudi. Nužno je u smislu evangelizacije prilaziti onima izvan tabora⁶⁵, koji put i uz herojska odricanja, vjerni svome Uzoru i osobnoj normi djelovanja — Isusu Kristu.

⁶⁴ Usp. I. KOZELJ, *Odgoj za zrelu, slobodnu i samoodgovornu savjest*, u *Obnovljeni Život* 27 (1972), 7—39; J. CLEMENCE, *Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II*, u *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1972), 65—94.

⁶⁵ Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista* itd., *Baza za dijalog s nekršćanima* (humanistima, ateistima), br. 34.