
Kršćanska moralka u kontekstu moralno-društvenih zbivanja i novoga govora o Bogu

Luka Tomašević, Split

UDK: 241

261.6

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

U ovom radu autor propituje današnje stanje moralne teologije u svjetlu društvenih i teoloških promjena koje su se dogodile ili se događaju, kako kod nas, tako i u zapadnom svijetu i društvu. Dok analizira i vrednuje povijesni razvoj moralne teologije, autor ukazuje na nove putove te znanosti kroz zadnja desetljeća njezine obnove nakon II. vatikanskog koncila.

Nakon uvoda u kojem naglašava da živimo određenu moralnu krizu, u prvom dijelu autor govori o tri razvojne etape moralnosti zapadnog društva. Te etape su povijesno ograničene i autor ih dijeli na tri: prva je teleološka i traje negdje do godine 1700., druga je laička, u kojoj se moralnost sekularizira i traje negdje do iza II. svjetskog rata, a treća je postmoderna, koja i danas traje i koja je označena snažnim subjektivizmom. Poseban naglasak stavlja na ideju poznatog teologa Metzsa o potrebi stvaranja novoga "velikog morala" u Europi.

U drugom dijelu autor razmatra katoličke aspekte razvoja moralne teologije. Na prvome mjestu je teologija II. vatikanskog sabora i njegov zahtjev za obnovom moralne teologije. Sam Sabor je promijenio svrhu moralne teologije i dao poticaj da postane biblijska, znanstvena i društveno usmjerena. Autor potom prikazuje stanje pokoncilске moralne teologije, različite putove obnove i istraživanja, njezine demokratizacije i potpunog osamostaljiivanja kao teološke discipline. Slijedi potom i enciklika Veritatis Splendor kao pravorijek o svim pitanjima moralne teologije. Autor daje njezine naglaske, antropologiju, kristologiju i postavlja je u

kontekst društvenih i teoloških zbivanja. Na koncu autor ukazuje i na nove perspektive moralne teologije, koja bi trebala postati moralna radosti. Katolička moralna teologija sebi je postavila zadaću da plodonosno odgovori na tešku moralnu krizu našega vremena, a istodobno je odbacila kazuistički moral i apstraktno shvaćanje naravnog zakona koji je bio sveden na gotovo biološke procese. Time je otvorila plodni dijalog sa svim strujanjima i mišljenjima modernog svijeta i preispitala svoje temelje moralnosti.

Ključne riječi: moralnost, moralna teologija, teologija, zakon, norma, društvo, Crkva, kršćanstvo, filozofija.

Možda živimo najveću krizu u povijesti jer ona pogađa vjernike i nevjernike, obuhvaća smisao i način života.¹ Na to su utjecali moderni način života, razvoj ljudske svijesti, širenje filozofskih i ideoloških strujanja, što je stvorilo i etički pluralizam. Američki filozof Alsdair Macintyre je krizu modernog društva izjednačio s moralnom krizom i naglasio da se današnja moralna koncepcija bitno razlikuje od one klasične, kao i od one srednjovjekovne. Prema njemu, odlučujuću je ulogu odigrala antropološka koncepcija Martina Luthera (1483.-1546.). Potom su propali i svi pokušaji da se izgradi nova etika na novim temeljima, koja bi svima odgovarala. U modernom društvu pojavila se nova faza razvoja: izgubljena je vjera u religiozne sustave, kao i povjerenje u sposobnost filozofije da razriješi ljudske probleme. U prvi je plan iskočila psihologija kojoj se najviše vjeruje.²

I uзорiti kard. Paul Poupard je, analizirajući moralnu krizu zapadnog društva polovicom osamdesetih godina XX. st. ustvrdio da religije imaju veoma malo utjecaja na osobni i društveni život današnjega svijeta, što se vidi na dvostrukoj razini. Postoji *kriza sadržaja*, koja se očituje kroz krizu sustava vrijednosti,

¹ Usp. C. M. Martini - U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, Paul Zsolnay Verlag, Wien, 1998.

² Usp. A. Macintyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it, Feltrinelli, Milano, 1993.

i kriza *moralne forme*, tj. kriza izvanjskog, objektivnog i čvrstog kodeksa normi. Istodobno se razvija moral individualne i subjektivne savjesti.³ Time se ostvarila *subjektivizacija morala* koja odbija svaku izvanjsku i autoritativnu normativnost.

To je problem i Crkve. Svatko će se složiti da Crkva ima svoju moralnost, svoje moralne norme i uvjerenja. Problem se sastoji u tome kako naučavati i poučavati moralne zahtjeve kršćanstva u svijetu u kojem ima toliko mišljenja i podjela i u kojem i sami vjernici smatraju da je moral Crkve veoma težak i da se sve propisuje i naređuje. Stoga se čini da crkveni moral i nema osobito velikog odjeka u društvu jer se i mnogi vjernici više ne osvrću na to što Crkva naučava i traži u životu i ponašanju. Mnogi stoga traže da Crkva uđe u dijalog s današnjom kulturom i u pitanjima morala, dok drugi smatraju da se današnjoj kulturi treba oprijeti i tradicionalne norme moralnosti iznositi još jasnije i uvjerljivije.

Kad je riječ o crkvenoj zajednici, onda moralnost zahvaća najprije unutarnji život vjernika, ali i onaj društveni. Naime, samo Evanđelje traži od vjernika kao od zajednice Kristovih učenika da se sve više i više zauzimaju za slobodniji, pravedniji i mironosniji svijet. Upravo na tom društvenom planu postoje silne razlike već prema različitim crkvama, a u Katoličkoj crkvi na planu opće crkve i lokalnih crkava. Što je ono što mora biti jedinstveno, a što ono što može biti različito?

Valja spomenuti i odnos između moralnosti i pravnog poretka pojedinog društva što je od veoma velike važnosti. Naime, u demokratskim društvima Crkva i država su razdvojene, ali postoji međusobno prožimanje, sukobi i suradnja između Crkve i države. Koje je mjesto crkve u javnom životu? Treba li se Crkva obraćati samo svojim vjericima ili i širem društvu?⁴

³ P. Poupard, *La morale chrétienne demain*, Paris, 1985.

⁴ Ch. E. Curran, *The Church and morality. An Ecumenical and Catholic Approach*, Fortress Press, Minneapolis, 1993., str. 9-13.

1. ETAPE RAZVOJA MORALNOSTI

Posljednjih desetak godina u Europi se veoma puno govori o razdoblju "postmoderne".⁵ Ona je svakako novi vid zapadne demokracije i evolucije zapadnog društva, a posebice je određena dvama nerazdvojivim fenomenima: *naglašenim individualizmom i krizom svih velikih sistema koji su davali smisao.*

Sve se više i više razvija kultura koja se usmjerava na individuuum i koja stimulira trajnu privatnu autonomiju i tjelesne vrijednosti, konzumaciju i želje, uspješnost i kompetenciju. Time, zapravo, prestaje laička vjera moderne koja se sastojala u ideji napretka, u ideji revolucija i naglašavanja nacionalizama. Postmoderno društvo nema nikakva sustava za opći smisao i za opće dobro. Nestali su politički i sindikalni militantizam, patriotizam, borba klasa, komunizam, sve vrste mondijalizama. Sve je to propalo i nitko više ne može dati smisao ljudskoj egzistenciji jer se danas gotovo nikome ne vjeruje. Uz to, era kada je politika davala smisao svijetu je prošla i nastupilo je razdoblje nepovjerenja i skepticizma.⁶

I u takvu svijetu postoje religije i različite skupine vjernika. No, problem je u tome što religije, a na Zapadu Crkva, ne uspijevaju nametnuti čovjeku svoju religioznu istinu i homogenu etiku. U modernom društvu vjera nije nestala, ali se duboko individualizirala prema logici pojedinca, gdje svatko pokušava stvoriti svoju vlastitu vjeru, imati svoje vlastite vrijednosti i vlastiti smisao života. Zbog stava indiferentnosti, današnjeg čovjeka veoma malo zanima postoji li osobni Bog ili vjeruje li netko u Boga. Najšire je uvjerenje kako ne postoji jedna jedinstvena religija valjana za sve ljude na svijetu. Naša zapadna kultura ne odlučuje se za Boga, ali niti protiv Njega, jer postoji više religioznih ponuda, a svaka je postavljena na istu razinu.

⁵ I naši profesori teologije imali su svoj simpozij u Sarajevu 2000. s temom o postmoderni.

⁶ Usp. G. Lipovetsky, *Mort de la morale? Individualisme, éthique et démocratie*, <http://www.erf.org/conferences>.

Zanimljiva je i činjenica da i takvo društvo traži moralne vrednote kao što su transparentnost u djelovanju, poštenje, odgovornost, solidarnost i, nadasve, borba protiv korupcije i mita.

Ipak, budući da su u društvu silno razvijeni svijest i primat individuuma i svijest nadmoći njegovih odluka i osobnih odabira, ostavlja se mogućnost odabira i Isusa Krista, tj. kršćanstva kao vjere i životnog opredjeljenja. Tako je u našem svijetu moguće biti ateist, politeist, ali i vjernik u Boga. No, da bi društvo moglo zajednički opstati, od svih se traži da svako opredjeljenje i osobni odabir bude plod slobode, nikako se ne smije drugome nametati, ništa se ne smije tvrditi kao apsolutno, s jedne strane, a s druge mora postojati tolerancija za sve oblike života. U tom svjetlu i kršćanstvo postaje samo jedan od mogućih životnih odabira, obligatorno samo za one koji su se za nje ga opredijelili. Dakle, ono je u Europi i njezinoj kulturi postalo samo još jedan od mogućih odabira.

Samu povijest moralke Gilles Lipovetsky dijeli u tri etape: prva etapa bi bila ona teleološka, koja traje sve do 18. stoljeća, druga je laička, rođena s modernom, koja završava oko 1950. godine, i treća je postmoralistička, koja nastaje u postmoder- ni i traje do danas.

1.1. Prva ili teleološka etapa

Prva ili teleološka faza započela je s Aristotelom (384.-322. pr. Kr.), a veliki ju je filozof razradio u svojoj *Nikomahovoj etici*. Prema toj shemi Aristotel ističe kontrast koji postoji između čovjeka kakav je u stvarnosti, ovisan o mnogočemu u svijetu, i čovjeka kakav bi mogao biti ako ostvari svoju esencijalnu narav. U tom pogledu etika je onda znanost koja ljudima omogućuje spoznaju ostvarivanja prijelaza između onoga što jesu i onoga što mogu biti. Shvaćena na taj način, etika nužno pretpostavlja određenu nauku o potenciji i actusu, o ljudskoj esenciji kao o animal rationale i, ponajviše, nauku o ljudskom telosu. Propisi koji nameću različite kreposti i zabranjuju protivne mane uče čovjeka kako prijeći iz potencije u ostvarenje, kako ostvariti

svoju pravu narav i tako postići posljednju svrhu. Zanemarivanje ili kršenje propisa znači ostanak u nedorečenosti i neuspjeh u postizanju racionalne sreće, a ona je posebni cilj što ga treba ostvariti kao ljudska vrsta. Želje i sve emocije valja odgajati preko uporabe propisa i razvijati habituse ponašanja što ih etika propisuje. Sam razum čovjeka uči koja je naša prava svrha i kako je postići.⁷

Kršćanstvo je rado preuzelo tu koncepciju telosa, tj. svrhe ljudske naravi, kao i koncepciju kreposti, ali je unijelo i korekciju svoje Objave i Tradicije. Tako je stvorena klasična moralna filozofija, koja se poklapala s kršćanskom vizijom svijeta i života. Potreba kreposnog života obuhvaćala je ne samo religiozni život nego i onaj civilni i društveni. Stoga je u Europi sve do 18. stoljeća moral nerazdjeljiv od deset Božjih zapovijedi i Biblije. I može se reći da kršćanski moral sve do danas oscilira između morala obligacije i morala kreposti, oko umijeća življenja i viših propisa. U takvoj moralci Bog je predstavljen kao Sudac, kao Svemogućí, Sveprisutni, Sveznajući, potpuno dobro biće, vječni, savršeni, neograničeni.

Moral je, dakle ovisan o religiji i bez nje se ne može ni zamisliti. To je vrijeme Crkve i vjere u Boga, a za većinu naroda i mislioca moral je bio utemeljen na kršćanskoj viziji i vjeri u pravednog Boga koji nagrađuje dobro, a kažnjava zlo. Premda su kršćani znali da je taj pravedni Bog i Bog Otac, najčešće je to bio otac za djecu, a ne za sinove. To je Bog i njegovo kraljevstvo u kojemu Bog-otac sam odlučuje i govori svome djetetu kako da bude dobar jer iza toga slijedi nagrada.

Tako je i kršćanstvo stvorilo svoj *moralni kodeks*, gdje je Bog postao dopunski, ako li ne i apsolutni autoritet svih moralnih normi i pravila koji su propisani. Tako se Bogom, odnosno njegovom voljom, sve opravdavalo i štitilo božanski poredak u vremenitu svijetu, premda su životna iskustva znala biti i drugačija.

To se kršćanstvu dogodilo kada se razvila kazuistička moralna koja je sve temeljila na volji Božjoj. Kazuistički moral razvio se nakon Tridentinskog sabora. Kad se bolje analizira, taj

⁷ Usp. A. Macintyre, *nav. dj.*, str. 70-71.

moral ne razlikuje *moralni plan* u čovjeku od onoga *religioznog i kršćanskog*. Kazuistički moral temelji moralnu normu, a prema tome i dužnost, na volji Božjoj, koja se čovjeku pokazuje preko objave ili preko naravnog zakona. Time se gotovo izjednačuju utemeljenje moralnosti i utemeljenje religioznosti. Volja Božja kao religiozni temelj i zadnji izvor moralne obveze jest metaetički problem u smislu da se volja Božja ne može shvatiti drukčije doli kao da Bog, koji je vrhovno dobro ne može željeti da njegovo stvorenje ne ide prema dobru. U normativnom smislu volja Božja se mora shvatiti da Bog pokazuje svome stvorenju sve ono što sadržajno treba shvatiti tako kao moralno dobro ili zlo. Stoga je sve dobro i zlo usko povezano uz Boga: nešto je dobro jer to Bog hoće, ali i obratno. Ako bi slučajno Bog promijenio svoju volju, dobro bi bilo i ono što je danas zlo. To je čisti voluntarizam, a Bog je onaj koji zatvara svaku rupu u zakonu i moralu.

Takva koncepcija, koju su neki nazvali teonomno-pozitivističkom moralkom, kadšto se povezivala s čistim eudemonističkim shvaćanjem: Bog daje moralnim obvezama nužnu snagu tako da im daje istodobno i sankciju, vječnu nagradu ili kaznu. Svakako da je život po takvoj moralci razvio shvaćanje vjere na formalni način, vjere kao morše koja samo daje posebne obveze i dužnosti i koja nikada nije postala inspiracija i dinamika osobnoga i društvenog života.

Takva moralka imala je i veoma lošu etičko-normativnu argumentaciju. Jednostavno se polazi od Božje opstojnosti kao sigurne datosti, a zatim se sve zapovijedi u svojem sadržaju traže u kršćanskoj objavi ili u naravnom zakonu. Kada se neka zapovijed ne da izvesti ni iz jednoga ni iz drugoga izvora, utječe se onda jednostavno Učiteljstvu Crkve, koje sigurno tumači i interpretira moralni zakon. Time kršćanska objava i naravni zakon nisu više hermeneutički instrumenti i izvori moralnih spoznaja, nego su svedeni na skladišta moralnih zakona i normi. Jasno da je takva moralka nužno vodila u juridizam i u instrumentalnu uporabu crkvenog učiteljstva svaki put kad neka norma ili zakon nisu bili sasvim jasni u Objavi ili naravnom zakonu.

⁸ Usp. M. Zalba, *Theologiae Moralis Summa*, I, BAC, Matriti, 1957., br. 1.

Stoga je moralna i bila shvaćena i definirana kao “znanost o ljudskim činima”,⁸ tj. kao znanost apstraktnog morala teoretski usmjerenog na ispitivanje činâ koji se prosuđuju ukoliko su dobri ili zli sami u sebi (in se). Neki će moralnu teologiju shvatiti kao znanost koja se bavi samo onim što je licito ili illicito, gdje se opet sve svodi na ispitivanje čina kao dopuštenih i nedopuštenih u sučeljavanju s već zadanom moralnom normom. Takva moralna je i bila nazvana “moralom grijeha”, “ljudskih čina”, “zakona” i “egocentričnim” moralom.

Bojim se da u našim propovijedima, možda i u kateheza-ma, još i danas prevladava ta slika pravednog Boga Sudca, kao i Boga Gospodara, Kralja, Svemogućega, Zakonodavca. Te slike svakako odgovaraju vremenima u kojima su nastajale jer svaka slika odgovara ljudskom shvaćanju u prostoru i vremenu.⁹ No one danas ne odgovaraju čovjeku postmoderne! Zapravo, one su davno prestale odgovarati ljudima i protiv njih su se pobunili već Voltaire i Locke, koji nisu htjeli moral temeljen na Bogu sudcu i osvetniku, te su Boga potpuno i izbacili iz temelja morala.

1.2. *Druga ili laička etapa*

Time moral postaje laički, te u Europi nastaju dva morala: religiozni i laički, već tamo od godine 1700. Mnogi filozofi više ne temelje moral na religioznim dogmama niti na autoritetu Crkve. Za te filozofe (od Voltaira do Kanta) moral se temelji na čovjeku, tj. na ljudskom razumu i ni na čemu drugome. Moralni principi postaju čisto racionalni i univerzalni. Tako nastaje “naravna” moralna, koja postaje posve neovisna o teološkim koncepcijama i o Bogu. Stvara se ideja da je pravi moral moguć i za ateiste jer se više ne temelji na strahu od pakla. Čovjek može postati krjepostan i bez Boga i bez teoloških dogmi. To je glavna ideja laičkog morala. To je vrijeme kada Nietzsche naviješta Božju smrt i kraj moralke.

⁹ Usp. L. Scherzberg, *Grundkurs feministischer Theologie*, Grünewald, Mainz, 1995.

Time u Europi započinje i pravi proces sekularizacije. Kad u tom razdoblju pogledamo razvoj moralne laičke svijesti, onda se u njoj jasno vidi naglašavanje *apsolutne dužnosti* ili nastanak *etike žrtve*. U tom prvom razvoju sekularističke misli silno je naglašena neograničena moralna obveza, duh građanske dužnosti, bilo one prema domovini i naciji, bilo prema obitelji i institucijama. Zapravo, religioznu dužnost prema Bogu i Crkvi zamjenjuje dužnost prema domovini, obitelji i povijesti. Stvaranjem laičkog morala stvara se i ideologija *ljudskih prava* koja uzvisuju individualna prava kao što su sloboda i jednakost.

1.3. Treća ili postmoderna etapa

Početak postmoderne, tamo negdje krajem pedesetih godina prošloga stoljeća, započinje i treća faza u povijesti morala: faza *postmorala*, koja istodobno raskida s laičkim moralom, ali ga i nastavlja u drugom pravcu.

Naime, postmoralističko društvo nikako nije društvo bez morala, nego je to, jednostavno rečeno, društvo koje stimulira osobne želje, autonomnost osobe, uspjeh i osobno dobro kao najveći ideal svakog pojedinca. U tom društvu više nema vjere u Boga. E. Scalfari izričito veli: "Samo zaostali još uvijek vjeruju, mudri to ne mogu jer je mudrost nadvisila vjeru."¹⁰ Istodobno će naglasiti kako je moderno društvo postalo svjesno svoje svršenosti, što je plod moderne misli i razvoja. Moral modernog čovjeka, stoga, treba tražiti u njegovim "pulsacijama" pod dva vida: a) instinktom očuvanja i b) instinktom preživljavanja vrste. Nosilac moralnog osjećaja je ovaj drugi, koji pojedincu omogućuje dobro ponašanje, što, u konačnici, služi i zajednici. Dakle, to nije nikakvo uvjerenje niti unutarnji slobodni stav ili odabir, već je to gotovo kao životinjski instinkt. Društvo postaje društvo konzumacije i dobrostanja, kada široke mase mogu uživati u imetku i potrošnji. Više se nitko ne opterećuje moral-

¹⁰ E. Scalfari, *Padre nostro, dove stai?*, u: La Repubblica, 21. 1. 1996. Vidi cijelu raspravu koju je taj tekst izazvao u F. Scipioni (a cura di), *Padre nostro, dove stai?*, Scipioni, 1996., Valentano (VT).

nim imperativima i dužnostima i ne želi nikakvu žrtvu, već traži samo osobni uspjeh i svoja individualna prava.¹¹

Time se razvio *individualni moral*, za koji više ne postoje nikakve krjeposti. Današnji čovjek uopće ne razumije što je to krjepost, jer pojam krjeposti uključuje unutarne stavove koji su plod odgoja urođenih sposobnosti koje čovjeku omogućuju da određene čine bolje vrši. No, ako se ne prihvaća istina da čovjek ima određeni cilj i da je moguće odrediti objektivno ono što je dobro i zlo, onda se krjepost više nikako ne da odrediti, a kamoli shvatiti.¹² Stoga je čovjek okrenut isključivo samo sebi i smatra da samo sebi odgovara. U današnjem svijetu nestalo je imperativa i oni su se pretvorili jednostavno u slobodne opcije ("to je tvoje mišljenje") koje obvezuju samo pojedinca, a nikako to nisu opće dužnosti.

Danas se to najbolje vidi na primjeru eutanazije i asistiranog samoubojstva.¹³ I smrt, tj. njezin odabir, sve se više i više shvaća kao individualno pravo da se izabere vlastita smrt, kako bi se umrlo bez boli i u dostojanstvu.

Može se spomenuti i primjer spolnosti. Kada se vrši među odraslima, ona ne predstavlja više nikakav problem, dok većina današnjih ljudi čistoću i djevičanstvo ne smatraju moralnom obvezom.

Takav moral koji se razvio u Europi i koji je danas veoma raširen, teolog J. B. Metz naziva "malim moralom", koji je znatno smanjio moralne kriterije. To je moral koji sve sukobe i sva pitanja prebacuje na leđa pojedinca, a istodobno sanja nove snove o sreći, ali ne vodi računa o onima koji trpe, kao ni o mogućim katastrofama koje iz svega mogu proizići. Takav moral ne može usrećiti ni pojedinca, a ni društvo. Stoga, veli Metz, Europa mora ponovno stvoriti "veliki moral" i ugraditi ga u svoje temelje. To je, prema njemu, moguće samo na monoteističkim temeljima. Europa je domovina političkog i kulturalnog

¹¹ Usp. G. Lipovetsky, *nav. dj.*, str. 1-2.

¹² Usp. A. Macintyre, *nav. dj.*, str. 199.

¹³ Usp. D. Neri, *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

univerzalizma, ali je zbog razvoja tehničko-znanstvene civilizacije proizvela profanu europeizaciju svijeta, te je već došlo vrijeme da na etici univerzalnih ljudskih prava u koju su urezane i zapovijedi sa Sinaja, kao i imperativi političkog iluminizma, stvori taj "veliki" moral. Taj monoteistički temelj etike moralo bi dati kršćanstvo, ali ne kao kršćanstvo koje je postalo teologija i tako izgubilo senzibilitet trpljenja za ovaj svijet i njegove probleme, već kršćanstvo koje će se brinuti za pravednost i čuti vapaje nevinih koji trpe. Prema Metz, kršćanski je govor o Bogu izgubio tu senzibilnost onda kada je kršćanska teologija pitanje nevinih koji trpe pokušala transformirati u pitanje otkupljenja grješnika. Time je teodiceja ili govor o Bogu naspram patnje nedužnih u svijetu koji pate pretvorena u soteriološku teologiju. Ujedno je kršćanstvo prešlo s morala patnje na moral grijeha, tj. od kršćanstva sposobnog za senzibilnost prema patnji, stvoreno je kršćanstvo okrenuto prema grijehu. Time pozornost više nije usmjerena na trpljenje stvorenja, već na njihovu grješnost. Tako je kršćanska teologija postala euristička disciplina u potrazi za grijehom i bila je prožeta strahom od grijeha. Biblijska vizija o Božjoj pravednosti time je izokrenuta jer je biblijska pravednost veoma osjetljiva na trpljenje nevinih; pogotovo je to bilo u Isusu Kristu, čiji je pogled najprije obuhvaćao one koji trpe.

Kad je riječ o kršćanskoj moralci, ona se, onda, više ne bi smjela *in primis* usmjeravati na grijeh, već na problem trpljenja. Jedan od glavnih autoriteta u moralnoj teologiji morao bi biti autoritet onih koji trpe. Upravo na tim temeljima kršćanstvo bi moglo i trebalo ući u dijalog s današnjim svijetom i stvarati novi moral. To bi, dakle, bio moral *trpljenja* i *moral pravednosti*.¹⁴

¹⁴ J. B. Metz, *La nuova Europa: sfida al cristianesimo e alla teologia*, <http://www.il-margine.it/archivio>, str. 1-3. Taj svoj stav još je bolje razradio u svom članku *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, usp. <http://www.giovaniemissione.it/spiritualità/metz.htm>.

2. KATOLIČKI ASPEKTI RAZVOJA MORALNOSTI I MORALNE TEOLOGIJE

Primijenivši u svoj moral sliku Boga Oca koji nagrađuje i kažnjava, a potom je prenijevši u pastoral, kršćanstvo je zaboravilo na svoj originalni izvor moralnosti koji se temelji na činjenici Utjelovljenja Sina Božjega. U Njemu, koji je božanski Logos, glavni je temelj svega, čitave stvarnosti izvan Boga, pa i samog Zakona (Ef. 1,3-14). Kršćanski moral temelji se na objavljenoj istini stvaranja i utjelovljenja, tj. na činjenici objave i vjere, na činjenici koja govori o Bogu Spasitelju koji ulazi u povijest ljudsku i o čovjeku koji je potreban spasenja, ali koji je i sam protagonist. Kršćanska novina sastoji se u tome da je Bog sve učinio za spasenje čovjeka i sada je na čovjeku da ga prihvati ili ne prihvati. Stoga se kršćanska etička kategorija i izražava hipotetski: "Ako hoćeš..., to je put", što znači da čovjek, ako želi spasenje, za njega treba nešto i učiniti. Kršćanska moralnost dolazi od Boga stvoritelja i obnovitelja paloga čovjeka, dolazi od Boga otkupitelja, a njezin središnji pojam je ljubav, koja se ne bi mogla ostvarivati bez Božje pomoći jer joj je uzor sam Krist, "savršena slika Božja".

2.1. Aspekt Drugoga vatikanskog sabora

Kad je riječ o moralnom životu, kršćanstvo onda najradije govori u indikativu, kako je progovorio i II. vatikanski sabor, gdje se kršćanski život shvaća kao *sveta povijest* koja je neprestano *in actu* i koja ima dvojicu protagonista: Boga, koji ima svoj plan djelovanja i čovjeku objavljuje "Otajstvo svoje volje" (to je za nas *euangelion - lex*), i čovjeka, koji Bogu mora dati svoj odgovor kroz kult, vjeru i život (djelovanje), kako je to ocrtano u dogmatskoj konstituciji *Dei verbum*.¹⁵

¹⁵ Usp. II. vatikanski koncil, *Dei Verbum. Dogmatska konstitucija o Božanskoj objavi*, u: Dokumenti Drugoga vatikanskog koncila, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1970., br. 2.

Kršćanska se moralka onda i sastoji u tome da dobro *rasvijetli uzvišeni poziv vjernika u Kristu*, tj. put čovjeka do ostvarenja blaženstava. Moralka treba postati organsko razmišljanje i tumačenje čovjekova ostvarivanja kao žive slike Božje u Kristu. Prema tome je logična odrednica koju kršćanskoj moralci daje papa Pavao VI.: "Ona je određeni način života po vjeri, u svjetlu istine i Kristova primjera, za što znamo iz Evandjelja i iz njegova prvog apostolskog zračenja, iz Novog zavjeta, s pogledom na ponovni Kristov dolazak i na novi oblik naše opstojnosti, na tzv. paruziju."¹⁶ Od kršćanina se onda traži da posjeduje *pravovjernost* (vjernost nauci) i *ispravnost djelovanja* (vjernost u djelovanju) onoga što Bog traži. Jedino tako indikativ vjere (ono što Bog čini), postaje *imperativ* života, tj. ortoprakse.¹⁷

Prema cjelokupnoj koncilskoj misli, kršćanski život ima svoju specifičnu oznaku: sav je prožet Kristovim misterijem. Biti u Kristu i djelovati s tim u skladu, postaje najviša norma kršćanskog života. Taj se stil života uklapa i u pravu narav Crkve: ona je zajednica vjernika, koji su Božja djeca, oživljeni u Kristu, a koje Duh Sveti potiče na djela ljubavi. Podsjećajući da su sakramenti bit liturgijskog života, posebno Euharistija, Konstitucija o liturgiji sve kršćane upozorava da je moralni život sudjelovanje u pashalnom otajstvu Isusa Krista i, u određenom smislu, nastavak liturgijskog otajstva.¹⁸

Prema Konstituciji *Lumen Gentium* sav moralni život kršćana treba biti ogledalo Crkve i njezine prave naravi. To pokazuje da je Crkva II. vatikanskog sabora samu sebe shvatila kao zajednicu naroda Božjega koji je ujedinjen snagom Duha Svetoga. Moralni život vjernika treba i pokazati taj primat Božje ljubavi, pogotovo ako taj život vodi Duh Sveti. U tom smislu kršćanski život valja shvatiti i kao trajno obraćenje i kao bdjenje u svim časovima, čekajući dolazak Zaručnika.

Konstitucija *Gaudium et Spes* razradila je i pravu kršćansku antropologiju u kojoj se čovjek promatra u svojoj čitavosti:

¹⁶ Pavao VI., *Govor na generalnoj audijenciji*, Mercoledì, 26. 7. 1972. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1972.

¹⁷ Usp. Ch. E. Curran, *nav. dj.*, str. 11-12.

¹⁸ Usp. *Sacrosanctum Concilium - konstitucija o svetoj liturgiji*, br. 6.

u njegovoj osobnoj i društvenoj dimenziji kao onaj koji je urođen u svjetovnu i svetu povijest. To je obogaćena vizija čovjeka i prema toj viziji i kršćanska moralnost se mora više nego u svojoj prošlosti temeljiti na boljem poznavanju čovjeka. Teologija obitelji, primjerice napredovat će više ako bude osvijetljena studijama sociologije i psihologije. Društvena dimenzija čovjeka traži od kršćana sve veću osjetljivost za društvene probleme i određenu suodgovornost za život svijeta i društva.¹⁹

Drugi vatikanski sabor mijenja i svrhu same svoje moralne teologije. Ona ne smije više biti teološka disciplina koja će pripremati samo svećenike za pastoralnu službu, već "treba rasvijetliti uzvišeni poziv vjernika u Kristu i njihovu obavezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta".²⁰

Izražavajući se na taj način, Koncil podsjeća da je naš odnos s Bogom odlučujući temelj moralne obveze i da je punina našeg odnosa s Bogom upravo u Isusu Kristu. Naše stanje stvorenja koje je upravljeno prema Bogu izražava se s našim *biti u Kristu* (1 Kor 1, 30). Taj se izraz pojavljuje čak 164 puta u poslanicama sv. Pavla.²¹ Mi trebamo živjeti ne samo kao ljudi, nego kao krštenici, kao umrli i uskrsli u Kristu na novi život (Rim 6, 1-11). Ako je takvo naše biće, bit će takvo i naše djelovanje (*agere sequitur esse*). Kršćanin prihvaća novi oblik sinovskog života, slijedeći i oponašajući Krista, čineći u svemu volju Oca svojega u duhu ljubavi (Fil 2,6-11). Tako je u kršćanskom moralu tema Božjeg poziva primarna i ona je važnija od samoga zakona. *Kršćanin jest bitno onaj koji je pozvan od Boga u Kristu*. Taj poziv koji je poziv na spasenje i na sudjelovanje u božanskom životu jest dar. Za sv. Pavla poziv u Kristu ima kao nužni zaključak sam sveti život, koji se očituje i pokazuje u svakodnevnom životu i ponašanju (1 Sol 4, 7).

¹⁹ B. Häring, *Theologia moralis speciali cura perficienda*, u: *Seminarium*, 6 (1966), str. 358-363.

²⁰ *Optatam totius. Dekret o odgoju i obrazovanju svećenika*, u: *Dokumenti*, br. 16.

²¹ Usp. B. Häring, *nav. dj.*, str. 336.

I kao što je jedno vrijeme Božji savez s Izraelom tražio moralnu obvezu svetosti, tako i *poziv u Kristu* treba biti ujedinjen s vjernošću prema zapovijedima koje određuju volju Božju u životu pojedinca. Zbog toga je očito da moralna teologija treba govoriti i o zakonima i o posebnim odredbama da ne bi iznevjerila svoje obveze i dužnosti, ali prije svega ona nas treba poučiti o našem pozivu u Kristu. Ona treba rasvijetliti svu veličinu tog poziva da bi se on pojavio kao *radosna vijest* u najuzvišenijem svjetlu i probudio sve veću želju da mu se ostane uvijek vjeran.

Čovjek je po Kristu, s Kristom i u Kristu osobno pozvan na sveti život, kao JA, koje je pozvano od nekog TI. Moralno ponašanje postaje na taj način osobno zauzimanje, odgovor života na poziv Isusa Krista. U zakonu i u posebnim zapovijedima kršćanin prepoznaje izraz Božje volje te se u punoj svijesti i slobodi uklapa u pokret odgovora ljubavi što ga čovječanstvo daje Bogu spasenja koji ga poziva. Povezujući osobni odgovor čovjeka za život svijeta i za sam svijet, moralni život treba imati i *društveni karakter*.

Time je II. vat. sabor priznao nedostatke svoje tradicionalne moralke, zaželio obnovu, ali je i ustvrdio da Crkva nema uvijek gotova rješenja i da želi surađivati “u iznalaženju rješenja za goruća pitanja našeg vremena” (GS, br. 10).

Tako je u krilu Katoličke crkve započeto novo osmišljavanje kršćanskog morala,²² pojavili su se novi vidici, ali je nastala i prava *razdvojenost* u stavovima i u nauci što je u praksi dovelo do dvojbi. Nije više riječ o teološkim školama kao u prošlosti, već se pojavilo nekoliko smjerova: neoklasična tendencija, revizionisti ili moderne tendencije.²³

²² Među pozitivnosti Sveti zbor za nauk vjere nabraja svijest opravdane autonomije zemaljskih stvarnosti, novo shvaćanje dostojanstva savjesti, opravdanost da se moralna obnovi na modelu saveza Boga i naroda s Kristom kao žarištem, pojavak personalističke antropologije, otkrivanje bračne teologije kao kršćanskog poziva, započeti dijalog s modernom kulturom na području biotehnologije i bioinženjerstva. Usp. Sveti zbor, *In margine alla notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede circa alcuni scritti del R. P. Marciano Vidal*, C.Ss.R., 15. svibnja 2001., br. 1.

²³ Usp. I. Fuček, *Pogled u suvremenu moralnu problematiku*, u: *Obnovljeni život*, 42 (1987), 3-4, str. 265-277.

Najprije je snažno kritizirano stoičko filozofsko shvaćanje koje je bilo usađeno u kršćanske temelje. Stoicizam je temeljio ljudsku moralnost i moralnu normu na naravi kao moralnoj normi za čovjeka. Glavna svrha stoičke etike je postignuće sreće, što se ostvaruje imitiranjem naravi i suobličavanjem prema njoj. *Suobličiti se naravi* jest stoička prvotna norma morala koju su kršćanski Oci rado prihvatili i unijeli u kršćanstvo. Naime, po stoicima čovjek se shvaća i smatra upisanim ili uronjenim u prirodu, a dijelom prirode su sva bića, pa i čovjek. Kao takav, čovjek u sebi posjeduje *urođene norme (nomoi agrafoi)* prema kojima se treba ravnati s obzirom na ostvarivanje dobra ili zla u životu, pa i onda kada ljudski zakoni nisu s njima u skladu. Na naravi se temelje i ljudski zakoni koji su društveni dogovori utemeljeni na naravi. Tako Grci temelje svoju normu na naravi (*physis*) i zakonu (*nomos*).²⁴

Narav je u grčkom shvaćanju nešto općenito, nešto što ujedinijuje i što je organizirano, nešto što već prethodno postoji i uživa svoju autonomiju unutar čega se odvija razvoj u kozmosu da bude onakvim kakav jest. Time priroda ima svoj dinamički karakter i označuje "nešto što je plod rasta, nekakva intimnog postojanja".²⁵ Stoga se i zakoni naravi nikako ne smiju prekršiti. Taj pojam naravi sasvim je jasan i koherentan i lako ga se moglo predložiti kao model života. Oci rado prihvaćaju pojam naravi i utemeljenje moralnosti na njoj. Oni rado prihvaćaju i stoičku nauku o "prirodnom pravu", o življenju prema "prirodnim zakonima", o krjepostima i o grijesima. Pače, dolazi do parafraziranja Epiktetova moralnog priručnika o moralu. Izostavlja se samo ono što se nije moglo složiti s naukom kršćanstva, umetnuti su citati iz Svetog pisma, umjesto bogovi stavljeno je Bog, gdje je bio Sokrat, stavljen je Pavao, a poganski primjeri krjeposti bili su zamijenjeni primjerima iz Biblije. Stoga će J. Stelzenberger, koji je najviše proučavao to razdoblje, i reći: "Trebalo

²⁴ Usp. M. Pohlenz, *La libertà greca*, Brescia, 1963., str. 229-231, cit. prema P. G. Nonis, *Storia del problema e fondazione della norma oggettiva*, u: *Fondazione e interpretazione della norma*, Contributi al XXXIX Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia, 1986., str. 123.

²⁵ F. Bökle, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1977., str. 202.

uzeti priručnik poganske antike i proglasiti ga udžbenikom moralne teologije.”²⁶

2.2. Pokoncilaska moralka

U prvim godinama poslije koncila željena obnova moralne teologije krenula je biblijskim i teološkim putovima, da bi se ubrzo koncentrirala na *proprium*²⁷ (vlastitost) kršćanske etike u odnosu na prihvaćanje autonomije moralnog razumijevanja.²⁸ Tražile su se opće ljudske vrjednote koje bi vrijedile za sve ljude, svih opredjeljenja i uvjerenja. Ubrzo su naglašena ograničenja biblijske moralke i počela se tražiti filozofska fundacija za kršćansku moralku.²⁹ Time je napuštena biblijska ukorijenjenost kršćanske moralke jer se u Bibliji počela tražiti uska normativnost potrebna ovoj znanosti. No, Biblija o “normi” kao takvoj veoma malo govori. Možda se i sam Dekalog daje svesti na naravni moralni zakon što ga i ljudski razum otkriva, dok Govor na gori (blaženstva), svojim radikalnim stilom više izražava sam kršćanski ideal, a daleko manje na život primjenljive norme. Apostolski spisi više su se sveli na “parenezu”, a uslijedio im je i prigovor da su previše povijesno uvjetovani i onda kad nešto propisuju.

Nakon početnog entuzijazma napuštena je i obnova povezana s dogmatskom teologijom jer se zaključilo da nije plodnosna. Moralna norma nije se željela izvlačiti iz vjere, već iz praktičnog razuma. Tada se nije više govorilo o moralnoj teo-

²⁶ J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, München, 1933., str. 487.

²⁷ Usp. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, cit. prema: A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1991., str. 163.

²⁸ Usp. A. Auer, *Morale autonoma e fede cristiana*.

²⁹ Usp. W. Kerber, *Limiti della morale biblica*, u: Demmer-Schüller, *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, 1980., str. 129-143; J. Endres, *Genügt eine rein biblische Moralthologie?*, u: *Studia Moralia* 2(1965).

logiji, već o teološkoj etici. Naime, moralisti su dopuštali da se moralne norme mogu izvući iz vjere, ali su u biti djelo praktičnog razuma. Tako se otišlo na skliski teren, posebice u kontaktu s analitičkom anglo-saksonskom filozofijom, u samoj Crkvi stvoren je moralni pluralizam,³⁰ a moralna norma počela se prilagođavati pojedinom slučaju.

Mnogi će moralni teolozi započeti raspravu o pitanju *narav-nog zakona* u odnosu na stvaranje objektivne i stalno važeće norme koja se odnosi na djela što su *intrinsece mala* (sama u sebi zla), kao i na kompetenciju Učiteljstva u pitanjima morala.

Kriza se zaoštrila poslije negoli je poznati moralist B. Häring objavio svoj proces pred Kongregacijom za nauk vjere, što je veoma uzбудilo duhove,³¹ kao i velike razlike mišljenja između moralista o bioetičkoj temi homologne umjetne oplodnje i FIVET-a. B. Häring je zastupao razumijevanje i milosrđe, a rimski teolog C. Caffarra zastupao je etički radikalizam. Tako su stvorene dvije moralne struje, koje su mediji potencirali i prvu nazvali strujom *pastoralne dobrohotnosti*, a drugu strujom *krajnjeg radikalizma*.

Iza toga je uslijedio i javni prijedlog B. Häringa da se izvede opširna konzultacija o kontroverznim temama kontracepcije “da bi se u Crkvi ponovno uspostavio odnos povjerenja” i da se ispita što kršćanski vjernici o tome doista misle. Ta komisija bi trebala ispitati sve biskupe, sve teološke fakultete i ugledna laička udruženja”.³² Time je autoritet Učiteljstva (sve češće ga se nazivlje službenom Crkvom) *in moralibus* doveden u pitanje, a započinje širenje demokratskih ideja po kojima treba itekako u obzir uzeti osjećaj vjernika u pitanjima morala, pa i kad idu protiv tradicije. Tako neki autori započinju svoj govor o *sensus fidelium* i na moralnom području gdje bi većina kršćana odlu-

³⁰ Usp. J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, u: *Gregorianum* 71 (1990), str. 697-711.

³¹ B. Häring, *Mi experiencia con la iglesia*, Madrid, 1989.; cit. prema M. Vidal, *La proposta morale di Giovanni Paolo II*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1994., str. 17.

³² B. Häring, *Chiedere l'opinione di vescovi e teologi*, u: *Il Regno/Attualità* 34 (1989), 2, str. 1-4.

čivala i o moralnoj istini.³³ Riječ je, dakle, o nekakvoj verifikaciji učiteljskog nauka, dok, kako smo vidjeli, Häring traži čak referendum.

Možda je Häring htio naglasiti da je i u Crkvi potrebno poštivati teološki pluralizam, ali je u biti zatražio da se u moralnu nauku uvede demokratska metoda naučavanja. Tu nije više riječ samo o problemu odnosa između Učiteljstva i osjećaja vjernika već i razlučivanja od javnog mnijenja kojim se danas tako spretno manipulira i doista istinskog osjećaja vjernika u stvarima vjere i morala.³⁴

Usljedila je i Kölnska deklaracija (siječanj 1989.) u kojoj je veliki broj europskih teologa izrazio zabrinutost i neslaganje s određenim službenim izjavama o nekim temama seksualne etike i bračnog morala.

Tako se sve više razvila ideja da se katolički identitet treba očitovati u primanju *kerygme* i u javnom svjedočenju vjere, a moralka, posebice ona "privatna", je periferna stvar i treba je prepustiti svakom osobno, barem na razini norme.³⁵ Njemački su moralisti, vjerojatno potaknuti i golemim izlascima vjernika iz Crkve (godišnje oko 160.000 vjernika), tražili motive tih izlaza i u odbacivanju seksualnog morala i stoga preporučuju *skriveni* moralni raskol i zauzimaju se za slobodu savjesti pojedinca. Naime, kategorijalna moralna opredjeljenja ne bi trebala imati vrijednost spasenja, već samo vrijednost za uređenje svijeta i ona ne zadiru bitno u kršćanski identitet. Tako u Crkvi može i postojati moralni pluralizam.³⁶

³³ Usp. J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, 1987., str. 116-174.

³⁴ Häringu je kritički odgovorio T. Styczen, *Dove sbagliò Padre Häring*, u: "30 Giorni", br. 5, maggio (1989), str. 67-73.

³⁵ Usp. AA. VV. (hrsg. von P. Hünermann), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf, 1990.

³⁶ Usp. J. Fuchs, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Ed. Paoline, Casale Monserato 1984., str. 59-78; Ph. Schmitz, *Ein Glaube - kontroverse Gewissentscheidungen*, u: AA. VV. (Hrsg. J. Horstmann), *Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes*, Kath. Ak. Schwerte 1983, str. 60-76.

To je, dakle, jasan prijedlog da se kršćanstvo odrekne svoje moralne teologije, i to nadasve moralke kao propovijedanja i kao zahtjeva i pravila života i da se sve svede na kerygmu, tj. na čisti navještaj.

2.3. *Pravorijek enciklike Veritatis splendor*

Na kraju rasprava stigla je enciklika *Veritatis splendor* Ivana Pavla II., koja kao da se obračunava s posaborskim vremenom i uzima u obzir sve njegove prednosti i nedostatke i kao da otvara novu stranicu povijesti.³⁷

Učiteljstvo Crkve u moralnim pitanjima poslije II. vat. sabora nije bilo dobro prihvaćeno ni od strane teologa ni od strane vjernika. U javnosti se dobio dojam da se Učiteljstvo našlo u raskoraku s metodologijom i moralno-teološkim opredjeljenjima u pokoncilsko vrijeme.

Taj raskorak se vidi i u prosudbi razvoja pokoncilске moralne teologije. Većina moralnih teologa to je razdoblje ocijenila pozitivnim,³⁸ kard. Ratzinger je to isto razdoblje ocijenio veoma negativnim,³⁹ dok ga Kongregacija za nauk vjere ocjenjuje veoma plodnim i pozitivnim. Među pozitivnosti Sveti zbor za nauk vjere nabraja svijest opravdane autonomije zemaljskih

³⁷ Ivan Pavao II., *Veritatis Splendor- Sjaj istine, enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve*, Kršćanska sadašnjost, dokumenti 107, Zagreb, 1998. (Dalje cit. VS). Enciklika je objavljena ujesen 1993. Kako je bila prethodno najavljena i dugo očekivana, za nju je zanimanje javnosti bilo veliko. Enciklika ne obrađuje samo tematiku istine, kako bi to mogao sugerirati sam naslov, već je to jedinstven pokušaj jednog pape da dade sažeti prikaz cjelovitoga katoličkog nauka o svim bitnim pitanjima moralne teologije, posebice osnovne. Enciklika ima 120 brojeva i u službenom talijanskom izdanju obuhvaća 170 stranica, u hrvatskom 169, i spada u najopsežnije Papine enciklike.

³⁸ Usp. M. Vidal, *La teologia moral. Renovación postconciliar y tareas de futuro*, u: C. Floristan - J. Tamayo (a cura di), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985., str. 201-234; R. A. McCormick, *Moral Theology 1940-1989: an Overview*, u: *Theological Studies* 50(1989), str. 3-24.

³⁹ *La teologia morale nelle società euro-americane a vent' anni dal concilio*, u: *Rivista di teologia Morale* 18(1986), 69, str. 13-18.

stvarnosti, novo shvaćanje dostojanstva savjesti, opravdanost da se moralka obnovi na modelu Saveza s Bogom i naroda s Kristom u žarištu, pojavak personalističke antropologije, otkrivanje bračne teologije kao kršćanskog poziva, započeti dijalog s modernom kulturom na području biotehnologije i bioinženjstva. Među samim pozitivnim rezultatima obnove moralne teologije nabraja otkriće veličine kršćanskog poziva za vjernike, duboku radost da se doista kršćanski živi, kršćanski život prema blaženstvima kao prema normi života, odvažnost mnogih kršćana da životom pokazuju svoj pravi identitet u životu i dijalogu s drugim uvjerenjima, entuzijazam novih generacija teologa koji uistinu žive svoj poziv u Crkvi.⁴⁰

Enciklika *Veritatis splendor* uopće ne spominje krizu, ali ne citira nijedan učiteljski tekst Ivana Pavla II. iz tih godina. Donosi, međutim Papin govor biskupima SAD-a (1988.) u kojemu ih opominje na budnost kad je riječ o *moralnoj autonomiji* (br. 40) i govor održan moralistima (br. 84 i 103).

Treba naglasiti da enciklika ne samo da ne osuđuje pokoncilaska moralno-teološka istraživanja, nego poziva teologe na daljnja istraživanja (br. 29), ali se ona jasno obračunava s pokoncilskim moralno-teološkim strujanjima.

Enciklika *Veritatis splendor* jedini je papinski dokument u povijesti koji se odnosi na osnovno moralno bogoslovlje. U povijesti je i bilo malo papa moralista, a zadnji prije sadašnjega bio je Hadrijan VI.⁴¹ Ivan Pavao II. veoma dobro poznaje personalističku etiku i njezine vrednote (njegova knjiga o Maxu Scheleeru 1980.), a predavao je i moralku u Lublinu (Poljska). Izdao je i dvije knjige posvećene moralnoj problematici, *Amore e responsabilità* (1980.) i *Persona e atto* (1982.).

Rijetko koji papa je tako puno zadirao u moralne teme kao ovaj: progovorio je o etici života, spolnosti, braku, o moralno-

⁴⁰ Usp. Sveti zbor, *In margine alla notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede circa alcuni scritti del R. P. Marciano Vidal*, C.Ss.R, 15. svibnja 2001., br. 1-2.

⁴¹ Usp. L. Vereecke, *Un Pape moraliste: Adrian VI, 1459-1523*, u: De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de' Liguori, Roma, 1986., str. 291-308.

sti političko-ekonomskih sustava, o nasilju i ratu, dok je uvijek i odlučno branio dostojanstvo ljudske osobe i ljudska prava.

Enciklika je objavljena u jesen 1993. i bila je dugo očekivana pa je i zanimanje javnosti za nju bilo veliko. Ovo je prvi put, koliko nam je poznato, da je jedan profani tjednik u Italiji svojim čitateljima ponudio čitav tekst jedne enciklike. Tjedan ili dva poslije isto je to učinio i naš tjednik Globus u svojem 150. broju, iz godine 1993.

Enciklika ima nekoliko načela koji je prožimaju i koji predstavljaju njezin hermeneutički ključ.

Ivan Pavao II. polazi od toga da je čovjek odgovorno biće koje se ostvaruje između *slobode* i *istine*. Taj odnos nikako nije miran, već je odnos sukoba između ta dva pola ljudske osobe. To je teoretska pretpostavka u koju Papa uključuje sva glavna pitanja temeljnoga moralnog bogoslovlja, i to u drugom poglavlju enciklike: moralni zakon i osobna autonomija; objektivni moralni red i subjektivna savjest; stvarni čini i temeljno opredjeljenje; moralna deontologija i teleološke smjernice. Uvijek je na prvome mjestu *istina*, a na drugome *sloboda*.

Istina se shvaća kao najviša dimenzija ljudske opstojnosti i kao takva postaje temelj moralnosti. Sam temelj je objektivna i čvrsta jedino ako počiva na objektivnoj istini.

Moralni život je život *odgovornosti* i *slobode*, ali se treba čuvati od devijacija: subjektivizma, relativizma, pragmatizma, individualizma i skepticizma.

Takvo antropološko shvaćanje ljudske opstojnosti kao terena na kojem se bore sloboda i istina, nužno dovodi do sukoba i napetosti u ostvarenju moralnog plana. I doista se može reći da enciklika nema veseli pristup životu. To je dokument koji govori o teškim pitanjima. Ako objektivna istina ima glavnu riječ nasuprot stvaralačkoj slobodi, onda u moralci prednost mora imati sigurnost *objektivističkog morala* nad svim ostalim.

Enciklika se stoga trudi da nam predoči globalnu viziju čovjeka. To se ostvaruje u "bitnom integritetu i jedinstvu djelatne moralne osobe u njezinu tijelu i duši" (br. 67). Tijelo tako postaje osnovna dimenzija osobnog jedinstva (br. 67) i na osnovi toga traži se sigurnost naravnog zakona (br. 48). Ljudsko biće

je, kao takvo, uvjetovano istočnim grijehom što mu je uvjetovalo ispravno spoznavanje istine (*Humani generis*, br. 36), što stvara određeni moralni pesimizam.

Enciklika shvaća moralku i kao *obranu osobe* i u njoj se više puta tvrdi da su moralna opredjeljenja u funkciji obrane osobne etike (br. 13, 51, 85, 90, 95, 96, 97).

Današnja kultura svijeta nikako nije ona koja bi odgovarala duhu kršćanstva. Stoga je stav enciklike negativan prema aktualnoj kulturi. Papa izričito i u enciklici, kao i u mnogim drugim prigodama,⁴² oštro kritizira aktualnu kulturu i posebno ukazuje na neke datosti:

1. Široki i duboki proces sekularizacije (ona proizvodi dekristijanizaciju) (br. 88) koja dovodi do gubitka religiozne moralne dimenzije;

2. Gotovo idolatrijsko uzvisivanje osobne slobode (br. 55);

3. Lom između tri stvarnosti koje bi uvijek trebale ostati zajedno: istina, dobro i sloboda (br. 84);

4. Tehnički, pragmatički i uglavnom statistički duh (74);

5. Gotovo prometejsko nastojanje za manipulacijom i kontrolom prirode (čak i ljudske) (br. 51), i to u čisto tehničko-znanstvenom duhu;

6. Povijesna osjetljivost (br. 53), zajedno sa sumnjom (br. 84) stvara kulturu "opadanja i zamračivanja moralnog osjećaja" (br. 106).

Stoga Papa i nudi moral koji će ozdraviti bolesno korijenje suvremene kulture. On predlaže etiku utemeljenu na *objektivnom naravnom redu* (naravni zakon), a ne etiku podvrgnutu ljudskoj proizvodljivosti. To je etika univerzalnih i apsolutnih normi koja želi ispraviti zastranjenja relativizma i subjektivizma. Kulturi sumnje on suprotstavlja kulturu istine. Nasuprot modernom moralnom subjektivizmu nudi tradicionalni moral moralnog objektivizma, čina i načela.

⁴² O papinskoj analizi moderne kulture vidi: L. Tomašević, *Antropologija i neke posebnosti enciklike "Euangelium vitae"*, u: Služba Božja (1996), 4. str. 307-326.

Svaka etika temelji se na svojoj *antropologiji*, a religiozna i na shvaćanju božanstva. Stoga temelj kršćanske moralke ne može biti nego samo *kristološki*.

Enciklika je u tome sasvim jasna. Kristova figura stavljena je već na sam početak: *Krist je pravo svjetlo koje prosvjetljuje svakog čovjeka*, a sjaj istine “u svojoj ljepoti sjaji na njegovu licu” (br. 2).

Brojevi 19-21 i naglašavaju da je kršćanski moral “nasljedovanje Isusa Krista”. “Nasljedovati Krista je bitni i izvorni temelj kršćanske moralke” (br. 19).

Tom *biti u Kristu* Papa dodaje i dio *zakona i zapovijedi*. Tako enciklika tvrdi da je kršćanski život *životno znanje u Kristu*, ali i da je “živo sjećanje na njegove zapovijedi” (br. 88).

Pozivanje na Kristov križ je, možda, i najznačajniji element enciklike, i to posebice u 3. poglavlju. No, čini se da u enciklici i nije jedna jedinstvena kristologija. U prvom poglavlju prevladava mistična kristologija *nasljedovanja*, u drugome kristologija *novog zakona* koja se proteže i na naravni zakon, a u trećemu kristologija križa, koja se postavlja kao model moralnog radikalizma sve do mučeništva.

Enciklika je upućena biskupima koji trebaju nadzirati moralni život svojih vjernika. Time je teološka kreativnost znatno umanjena, a odstupanje od propisanog morala je automatski odbacivanje (br. 113), premda se može i tolerirati.

Uloga Učiteljstva prema enciklici je sljedeća:

1. Učiteljstvo je kompetentno i u pitanjima morala i ne smije popuštati tendencijama koje to žele umanjiti;
2. Uloga Učiteljstva je da formira savjesti vjernika, ali tako da ne osuđuje već da ukazuje na kršćanski ideal (br. 64, 83);
3. Učiteljstvu u vršenju te zadaće pomaže *sensus fidelium* i rad teologa (br. 53);
4. Učiteljstvo mora imati i posebnu ulogu u moralno-teološkom istraživanju (br. 109-113).

Moral što ga predlaže enciklika jest moral *posluha*, posluha što ga treba interiorizirati i osobno prihvatiti. Tipično za takav moral su pojmovi što ih enciklika rabi: *zakon, zapovijed, nalog*.

Ujedno su naglašeni *univerzalnost i nepromjenljivost moralnih normi*, opća vrijednost bez iznimke negativnih moralnih zapovijedi i stalna opstojnost *u sebi zlih čina*. Tu se jasno vidi da enciklika želi prekinuti s moralnim raspravama o tim pitanjima. U tom smislu enciklika naglašava: *sveopću vrijednost opstojnosti morala*, kako življenog tako i naučavanog (br. 3, 30, 3); *predstavljajući onoga što moralna teologija jest i što znači moralna teologija*. Iz toga proizlazi samo značenje i uloga moralne teologije: ona je *posebna teološka znanost u uskoj ovisnosti o dogmatskoj i biblijskoj teologiji* (br. 29, 110), koja ima svoje izvore (br. 27, 110, 115); *analizu najvažnijih pitanja osnovne moralke*: odnos istine i slobode, moralni red, moralni zakon, osobna savjest, ljudski čini, specifičnost kršćanske moralke, odnos religije i morala; bilancu pokoncilске moralke.⁴³

2.4. Nove perspektive

Danas svakako možemo reći da se katolička moralna teologija vratila sama sebi, da je vratila izgubljenu svježinu i da je prestala biti moralna precepata i, u neku ruku, pandan dogmatskoj teologiji. Moglo bi se reći da je pronašla svoj "epistemološki" status u kontekstu čitave teologije: Bog, Krist, Crkva, sakramenti, život i svijet, eshatologija.⁴⁴ Moralist A. Fernandez izričito tvrdi: "Ako se izuzme XIII. stoljeće i teolozi XVI. stoljeća, teško je naći razdoblje u kojem se studij morala odvijao s toliko novatorskog duha koji je bio prožet željom da odgovori na tešku moralnu krizu našega vremena."⁴⁵ Odbacila je kazuistički

⁴³ Usp. M. Vidal, *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica Veritatis splendor*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1994.

⁴⁴ Usp. P. Black - J. Keenan, *The Evolving Self-Understanding of the Moral Theologian (1900-2000)*, u: *Studia Moralia* 39 (2000), str. 291-327. Vidi i G. Borgonovo, *L'avventura della teologia morale nel secolo XX*, u: *Rivista Teologica di Lugano* (2000), 5, str. 79-102.

⁴⁵ A. Fernandez, *La reforma de la Teologia Moral. Medio siglo de historia*, Burgos, 1997., str. 19.

moral i apstraktno shvaćanje naravnog zakona koji je bio sveden na gotovo biološke procese.⁴⁶ Istodobno je otvorila plodni dijalog sa svim strujanjima i mišljenjima modernog svijeta⁴⁷ i preispitala svoje temelje moralnosti.⁴⁸

Čini se da je danas jasna svijest kako kršćanski moral ne bi smio više služiti dominantnom moralu i stvarati mu apsolutne norme i stalna pravila ponašanja, već bi trebao širiti horizonte kršćanskog hoda u svijetu i pokazati kršćaninu koliko je velika njegova zemaljska egzistencija koja se treba otvoriti prema vječnome. Sukladno tome i prva poruka kršćanstva, onda, glasi: čovjek se treba otvoriti Bogu jer ga Bog ljubi i jer ga je htio samo za sebe. To odmah priziva i na čovjekovu sustvara-lačku odgovornost u ovome svijetu i životu. Isus Krist nije dao točna pravila ponašanja, već je svakog poticao da postane odgovoran za sebe, svoja opredjeljenja i svoje djelovanje. Pomagao je bolesnima, hromima i slijepima i govorio: "Idi, vjera te je tvoja spasila." "Idi i ne griješi više." I sam se je suprotstavio uskim propisima židovstva. Njegova Dobra vijest je poruka oslobođenja i ljubavi koja ljudsko srce želi potaknuti da na ljubav uzvratiljubavlju kroz ovaj teški životni put. Tà, On jasno svjedoči: Bog postoji i On je nas prvi ljubio.

U tom smislu, onda, kršćansko djelovanje mora proizlaziti iz vjere, ali ne tako da za sve postoje minuciozni propisi za djelovanje. Bog Isusa Krista je Bog slobode i ljubavi, Bog suradnje, koji ima povjerenja u čovjeka, tj. povjerenja u njegovu odgovornost i slobodu.

Tako bi kršćanski život postao *radosni odgovor* Bogu koji nas ljubi i kojega mi ljubimo. Ova kategorija *radosti* trebala bi zamijeniti kategoriju *dužnosti, zapovijedi i zakona*. Istodobno bi

⁴⁶ M. Vidal, *Trasformazioni e prospettive di futuro nell'etica teologica*, u: R. Gibellini (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia, 2003., str. 200.

⁴⁷ To se događa i kod nas. Dovoljno je u ruke uzeti npr. časopis "Filozofska istraživanja" gdje pišu i hrvatski moralisti.

⁴⁸ Usp. V. G. Mier, *La rífondazione della morale cattolica. Il cambiamento della "Matrice disciplinare" dopo il concilio Vaticano II*, EDB, Bologna, 2001.

življeni kršćanski moral trebao postati moral *slobode u ljubavi*. To znači da bi se morao ostvarivati u slobodi što svoje korijenje treba imati u ljubavi koja se pokazuje preko djela ljubavi.

Takav kršćanski moral trebao bi biti prepoznatljiv po *jednostavnosti i iskrenosti* jer bi kršćanski moral morao izbjeći djelovanje zbog zapovijedi ili propisa. Kršćanin djeluje radi Kristove i Božje ljubavi.

Tako bi se ostvario san da katolički življeni moral izrazi radost života po Evanđelju koje govori o Božjoj ljubavi u Kristu, koje svjedoči slobodu sinova Božjih koji su primili snagu Duha Svetoga i koji po njemu žive i djeluju.⁴⁹ Konačno, kršćanin mora živjeti i djelovati tako "da se ne obeskrjepi križ Kristov" kako nas uči Ivan Pavao II.⁵⁰ i ne smije zaboraviti da je kršćanski Bog *Emanuel* (Bog s nama). Ako se to zaboravi, onda se lako upada u moralizatorske sheme koje samo propisuju, a time nikako ne oslobađaju, već opterećuju.

Christian morality in the context of moral and social occurrences and new speaking about God

Summary

In this work the author discusses the present state of moral theology in the light of social and theological changes that have taken place or are taking place, as with us so too in the western world and society. While analysing and evaluating the historical development of moral theology, the author points to the new ways of that science in the last decades of its renewal after the II. Vatican Council. After introduction, in which the author stresses that we are going through a certain moral crisis, in the first part he speaks about three developing stages of

⁴⁹ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 200-201.

⁵⁰ VS, naslov III. poglavlja.

morality of western society. These stages are historically confined and they are: theological stage which lasts till about the year 1700, lay stage, in which morality gets secularised and lasts till the period after the Second World War, and the third is the post-modern stage, which has been going on until now and is characterised by strong subjectivism. The author particularly emphasises the idea of the famous theologian Metz about the necessity of creating a new "great morality" in Europe.

In the second part the author analyses the Catholic aspects of moral theology development. Theology of the Second Vatican Council is in the first place with its demand for a moral theology renewal. The Council itself has changed the purpose of moral theology and initiated that it should become biblical, scientific and socially oriented. Then, the author presents the state of the post-council moral theology, various ways of its renewal and investigations, its democratisation and full independence as a theological discipline. Then follows the encyclical *Veritatis Splendor* as a verdict on all issues of moral theology. The author presents its main points, anthropology, Christology and places it in the context of social and theological occurrences. In the end the author points to the new perspectives of moral theology, which should become the morality of joy. The Catholic moral theology has been striving to answer fruitfully to the serious moral crisis of our age, and at the same time it has rejected the casuistic morality and abstract understanding of natural law, reduced to almost only biological processes. By this it has opened a fruitful dialogue with all the trends and thoughts of modern world and re-examined its foundations of morality.

Key words: *morality, moral theology, theology, law, norm, society, Church, Christianity, philosophy.*