
Biblijsko poimanje savjesti

(Normirani sudac ljudskoga ponašanja)

Marinko Vidović, Split

UDK: 241.2:22

241.53

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Pošavši od porijekla pojma savjest, od njegova etimološkog značenja suodnosne i dinamične veličine, autor najprije utvrđuje osobitost biblijskog poimanja, po kojemu je savjest cjeloviti čovjek pod vidom njegove odgovornosti pred krajnjom stvarnosti – Bogom i u svjetlu te krajnje stvarnosti.

U nastavku istražuje najprije starozavjetni, a potom novo-zavjetni pojam savjesti. Kao istoznačnica biblijskom pojmu “srce”, savjest je u Starom zavjetu čovjekova sposobnost prosudbe i vrjednovanja samoga sebe u svjetlu Božjega objaviteljskoga i savezničkog djelovanja. Njome se izriče odgovornost Bogu, čijim se čovjek priznaje i komu duguje dragovoljnu pripadnost.

Pojam savjest u Novomu zavjetu puno je češći nego u Staromu, što je plod veće oslonjenosti na grčko-helenističku misao. Za njegovo razumijevanje najviše se duguje Pavlovim spisima, koje autor istražuje. Najprije se zamjećuje da Pavao preuzima ovaj pojam iz općeg optjecaja, da ga rabi zavisno o naslovniciima kojima piše, ali i obogaćuje starozavjetnim poimanjem i svojim osobnim dozrijevanjem u shvaćanju Božjega spasiteljskog djela u Kristu. Savjest mu je unutarne neumoljivo sudište na temelju harmonije različitih kriterija, ne samo spoznaje nego još više usvajanja navještaja evanđelja. Uronjena je u dinamizam kristovske ljubavi, a i sama je podložna sudu Božjemu. Sud savjesti je finalan, teleološki, odnosno u svjetlu svrhe, ali i istine kao temeljnog uvjerenja o stvarnosti može ga se označiti (ne)ispravnim. Kao takav sud savjesti uvijek je pluralna stvarnost. Savjest je Pavlu prije svega bogoodnosna veličina, ali evanđeoski i kristološki informirana. Specifično

kršćanska savjest odraz je kršćanskog uvida u stanje u svijetu, kršćanskoga znanja o Bogu i njegovim zahtjevima. Ne niječući savjest kao općenito ljudsku stvarnost, Pavao je uvijek vidi u odnosu prema izvanjskoj normi, od javnoga mnijenja do navještaja evanđelja kao Božje spasiteljske ponude u Kristu.

U poslijepavlovskim spisima zamjećuje se da je savjest postala označnicom za (ne)ispravan kršćanski život, za (ne) dosljednu kršćansku egzistenciju. U ivanovskim spisima njezin sud je izričito i jasno podvrgnut Božjem sudu, koji nadilazi i prijekore pojedinčeve savjesti. Spasenje, dakle, ne ovisi samo o sudu savjesti.

U zaključku autor sažima rezultate istraživanja, naglašavajući da je shvaćanje savjesti kao subjektivne norme moralnosti ispravno, ali u smislu da transformira objektivnu Božju volju u subjektivno pravilo ponašanja pojedinca.

Uvod

Na današnjoj je razini istraživanja biblijske misli općepoznato i prihvaćeno da se Biblija, kako Staroga tako i Novoga zavjeta, više voli izražavati životnim, konkretnim i naoko jednoznačnim pojmovljem negoli apstraktnim pojmovljem koje je stvorila filozofska refleksija. Njezino pojmovlje izrasta iz stvarnoga životnoga iskustva, koje je višestruko i određeno mnogostrukim čimbenicima, bez pretjerane apstrakcije i poopćivanja. Na toj pozadini razumljivo je da Biblija - premda joj nije nepoznat i pojam *savjest* koji se, vjerojatno zbog drugačije antropologije,¹ iskristalizirao u grčko-helenističkoj misli - sadržaj tog pojma izriče životu bližim pojmovljem. U svijesti življenja pred Bogom, u zajedništvu s njim ili pod njegovim patronatom, biblijski čovjek doživljava i odgovornost za svoje čine, o kojoj Grci progovaraju pojmom *savjest*. Ovdje se odgovornost, posve u skladu s etimologijom tog pojma u mnogim suvremenim jezicima, izvija iz čovjekova odgovora na

¹ Dok grčki pogled u čovjeku gleda prvenstveno misaono biće, biblijski pogled u njemu vidi prije svega voljno biće, određeno njegovim odnosom s Bogom. Čovjek je za Bibliju bogoodnosno, a Bog čovjekoodnosno biće. Usp. B. Duda, *Savjest i obraćenje u Bibliji*, Zagreb, 1990., str. 14.

Božje dijaloške poticaje.² Te odgovore nije moguće zbiti u jedan pojam, koliko god bio širok, nego ih se izražava nizom drugih, dijaloškoj strukturi čovjeka prikladnijih pojmova. Ipak, na određenom stupnju razvoja biblijske misli, koji se nije dogodio bez utjecaja okruženja, i biblijski čovjek poseže za apstraktnim grčkim pojmom *savjest*, svjestan da je teško u nje ga sliti sve moguće odgovore na Božje poticaje. To usvajanje pojma *savjest* nije se nikada u potpunosti preklapilo s biblijskom mišlju, što se zamjećuje istraživanjem porijekla i razvoja tog pojma.

Polazeći u istraživanju upravo od porijekla i razvoja pojma *savjest*, smatram da je potrebno odmah upozoriti da se ni grčki ni biblijski pojam “ne podudara posve s onim što se misli pod pojmom savjest u kasnijoj teologiji (već kod Otaca³) i, premda uz manje razlike, u suvremenoj etici: glas Božji u čovjeku, naravno znanje o dobru i zlu, svijest o dobrim i zlim djelima, snaga u čovjeku koja ga potiče na dobro”.⁴ Takvom poimanju prethodio je dugi razvojni put, oslonjen na grčku, ali i na biblijsku misao.

1. PORIJEKLO I RAZVOJ POJMA SAVJEST

Pojam *savjest* nije izvorno biblijski, ni židovski ni kršćanski.⁵ Preuzet je iz grčko-helenističke književnosti, gdje u glagolskom obliku σύννοϊδα, imeničnom participiju τὸ συννειδός i imenici συννειδῆσις sve do 5. st. pr. Kr. označuje uglavnom samo poznavanje činjenica, znanje o nekome ili nečemu koje se na

² To je smisao tvrdnje da je biblijski govor o Bogu antropološki. Usp. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968., str. 26.

³ Za sažeti prikaz može se vidjeti K. Hiplert, “Gewissen. II. Theologisch-ethisch”, u: W. Kasper i dr. (urr.), *LThK 4*, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1995., stup. 622.

⁴ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristliche Verkündigung*, Freiburg-Basel-Wien, 1988., str. 48.

⁵ Kršćansko mu podrijetlo pripisuje F. Nietzsche, a židovsko A. Hitler, obojica s nakanom da obezvrijede savjest, odnosno da zbog savjesti proglase ljude slabićima, koji nisu sposobni odlučivati sami o sebi. Usp. I. Dugandžić, “Koliko je savjest autonomna u svojim sudovima? (Pojam i značenje savjesti [συννειδῆσις] u Novom zavjetu)”, u: Isti, *Pred Biblijom i s Biblijom. Odgovori i poticaji*, Zagreb, 2007., str. 72.

temelju očevidnosti može dijeliti s nekim. To znanje još nema nikakvo etičko-moralno značenje, još nije vezano uz prosudbu ljudskoga djelovanja. U ovomu potonjemu smislu već se od 7. st. pr. Krista, ali u pučkom izričaju,⁶ susreće i refleksivni izraz σύννοια ἐμαυτοῦ (znati sebe, o sebi, biti svjestan⁷) koji će u kasnijem razdoblju⁸ biti povezan s moralnom sviješću, sa sviješću o ispravnosti djelovanja. To nas upućuje na zaključak da je moralno značenje pojma vezano uz općepoznata i neposredna antropološka iskustva, uz “su-znanje”, uz “svijest” koja se čovjeku nameće u odnosu na njegovo djelovanje, na njegovu odgovornost koja treba upravljati djelovanjem.⁹

Tek pri kraju 5. i početkom 4. stoljeća u filozofskoj, primjerice u Sokratovoj (469.-399.) misli, gdje je vrlina kao smisao života poistovjećena sa znanjem,¹⁰ glagol σύννοια polako počinje poprimati značenje suda, i to uglavnom razumskoga suda o čovjekovoj spoznaji, o snazi i dostojanstvu njegove misli,¹¹ o ispravnosti spoznaje, ali ne i njegova djelovanja. Sokrat, doduše, poznaje i pojam nekoga “glasa”, “Daimoniona” koji mu nije objavljuvao ništa pozitivno, ali mu je sprječavao put¹² kad se htio predati svojim vlastitim idejama ili se priključiti općenitu mišljenju, odnosno vladajućem nazoru. Ipak, tako

⁶ Usp. E. Manicardi, “Zakon, savjest i milost u naučavanju sv. Pavla (I)”, u: *CuS* 28 (1993.), str. 16-31, ovdje 16, bilješka 3.

⁷ Ako ovakvo shvaćanje označimo pojmom savjest, onda se radi o “psihološkom pojmu savjesti”. Usp. I. Fuček, *Moralno-duhovni život. Osoba. Savjest*, Split, 2003., str. 148.

⁸ Nalazimo ga kod Platona i kod autora koji su bliski pučkom izričaju (Aristofan, Ksenofont, Demosten). Usp. I. Fuček, *Osoba. Savjest*, str. 117-119.

⁹ Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft*, str. 51.

¹⁰ Usp. B. Kalin, *Povijest filozofije*, Zagreb, ⁶1979., str. 38-41.

¹¹ Usp. E. Lohse, “Die Berufung auf das Gewissen in der paulinischen Ethik”, u: H. Merklein (izd.), *Neues Testament und Ethik* (Festschrift R. Schnackenburg), Freiburg i dr., 1989., str. 207-219, ovdje 208.

¹² Negativan značaj toga glasa očit je u *Apologiji* 31d: φωνή τις γενομένη ... ἀεὶ ἀποτρέπει ... προστρέπει δὲ οὐδέποτε (neki glas koji se pojavljuje ... uvijek odvraća ... a nikada ne upućuje/navodi na djelovanje).

shvaćeni glas,¹³ kao i razumski sud o ispravnosti spoznaje još uvijek nema izrazito moralnih konotacija.¹⁴

U poslijesokratovskom razdoblju grčke filozofije, pojam *savjest* počinje se rabiti za odnos ljudskoga znanja i odgovornosti, odnosno postaje oznakom za kritičko promišljanje moralnih sadržaja ljudskoga djelovanja. Takvo se poimanje ustalilo tek u 1. stoljeću pr. Kr.,¹⁵ a posebno je odredilo stoičku filozofiju.¹⁶ Seneka (4. pr. Kr. – 65. posl. Kr.), primjerice, na tragu etimološkoga značenja grčkoga pojma *σύννοια*, pojmom *conscientia* (= *con* – *scire*)¹⁷ izražava znanje povezano s božanskim glasom u čovjeku po kojemu čovjek raspoznaje krjeposti i mane i po kojemu je odgovoran za svoje ponašanje. Za njega je božanstvo u obliku duha prisutno u čovjeku, a duh je promatrač i nadziratelj čovjekovih dobrih i loših djela.¹⁸ Taj božanski udio u čovjeku Seneka poistovjećuje s razumom (*λόγος*), kojim čovjek može ostati i ostaje u skladu s prirodnim zakonom,¹⁹ sa svjetskim umom, koji i jest božanstvo.

¹³ Usp. R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn, ⁵1987., str. 87s.

¹⁴ Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 71-86, ovdje 73.

¹⁵ Usp. K. Hilpert, *Gewissen. II. Theologisch-ethisch*, str. 622.

¹⁶ Usp. F. Franić, *Povijest filozofije* (ur. I. Tadić), Split, 2001., str. 140-144.

¹⁷ Nije jasno je li ovaj pojam doslovan prijevod grčkoga glagola i imenice ili je latinska kovanica. Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 73s. Za svetog Tomu Akvinskoga, na temelju ovoga pojma, "Conscientia dicitur cum alio scientia" = savjest označuje znanje s drugim. *STh* I, q. 79, a. 13.

¹⁸ Poznate su Senekine riječi iz njegovoga pisma prijatelju Luciliju: "Ne trebamo dizati ruke k nebu niti moliti nadziratelja vremena da nam se dozvoli približiti ušima kipa boga, kao da tako možemo lakše biti uslišani: naime, blizu ti je bog, s tobom je, u tebi je (*prope est a te deus, tecum est, intus est*). Tako, velim ti, Lucilije: u nama stanuje sveti duh (*sacer intra nos spiritus sedet*), promatrač i nadziratelj naših loših i dobrih djela (*observator et custos*). Kako se mi odnosimo prema njemu, tako se i on odnosi prema nama...". (*Epist.* 41, 1-3). O Senekinoj religioznoj misli može se vidjeti G. Scarpata, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 1977.

¹⁹ Seneka piše: "Mogu kratko izložiti sljedeću normu koje se čovjek treba držati u ostvarenju svoje dužnosti: Sve što vidiš, u što je zajedno zatvoreno božansko i ljudsko, tvori jedno; mi smo udovi jednoga velikoga tijela (*omne hoc quod vides... unum est; membra sumus corporis magni*). Priroda nas je rodila pritiješnjene vezama intimnoga srodstva (*cognatos*), jer smo oblikovani od istih elemenata i težimo istoj svrsi. Ona nas je nadahnula

Njemu je savjest, dakle, odraz svjetskoga uma, neka čovjeku unutarinja kritička instancija koja promatra i prosuđuje sklad ponašanja s usađenim prirodnim zakonom, ali i norma kojoj je čovjek jedino odgovoran. Ona je "bog u tebi", tvrdi Seneka (*Epist.* 41,1), i najbolje joj se pokoriti. Seneka, dakle, stavlja naglasak na autonomiju savjesti.²⁰

Filozofski govor o savjesti, posebno u pučkom izričaju, poprima značenje iskustva zla u sebi i u drugima. Takvo sadržajno određenje pojma *savjest* prisutno je i u židovstvu, ali se sam pojam pojavljuje tek u helenističkoj inačici židovstva. Ipak, za razliku od Grka kojemu su moralni sudovi određeni unutrašnjim razvojem svjesnosti, biblijskom čovjeku oni su više određeni spoznajom o prisutnosti pojedinačne osobe ili naroda u trajnoj nazočnosti Boga, koji se objavljuje i govori. Premda razvoj svjesnosti i spoznaja o nazočnosti pred Bogom kao konstituenta pojma *savjest* nisu isto, zajedničko im je da niču na platformi čovjekovih spoznajnih moći, koliko god se one u grčkoj i biblijskoj misli bitno razlikovale. U tomu smislu, veoma je poučna etimologija pojma *savjest*.

Semantički gledano, grčki pojam *συνείδησις* dolazi od glagola *ὁράω* (vidjeti, zapaziti, utvrditi pojavnost ili pojavu, znati, spoznati, shvatiti, biti očevidac, iskusiti, doživjeti),²¹ čiji je perfektni oblik *οἶδα*, a aoristni *εἶδον*. Na temelju tog filološkog zapažanja očito je da pojmovi "gledati", "misliti", "shvatiti" i "znati" imaju isti etimološki korijen. Taj korijen stoji i u našem pojmu "ideja", u smislu načina gledanja i shvaćanja stvarnosti, i to više na intelektualnoj negoli na fizičkoj razini. Svako je shvaćanje stvarnosti na određeni način stvaranje slike o njoj, njezino uoblič enje i sebi predstavljanje. Latinski

uzajamnom ljubavlju i učinila nas društvenima (...) Neka nam uvijek bude u srcu i na usnama onaj poznati stih: *Čovjek sam, i ništa ljudsko ne držim sebi stranim*". (*Epist.* 95,52s).

²⁰ To posebno ističe H.-J. Klauck, "Der Gott in dir' (Ep 41,1). Autonomie des Gewissens bei Seneca und Paulus: Nach den Anfängen fragen", u: *Festschrift G. Dautzenberg*, Giessen, 1994., str. 341-362.

²¹ Usp. R. Amerl, *Grčko-hrvatski rječnik Novoga zavjeta*, Zagreb, 2000., str. 130.

rečeno, shvaćanje je uvijek *fictio*, u smislu latinskoga glagola *fingere*, čije je pravo značenje *oblikovati, stvoriti, konstruirati*.²²

Na temelju etimologije pojma moguće je ustvrditi da je *savjest* oslonjena, da održava percipiranje stvarnosti, znanje o njoj koje je kreativno i nikada dogotovljeno i iscrpljeno.²³ A budući da je znanje o stvarnosti uvijek određena "konstrukcija" stvarnosti, da je zadnja istina o stvarnosti čovjeku dostupna samo putem tumačenja,²⁴ onda je i sud o skladu čovjekova djelovanja sa stvarnošću znatno uvjetovan prethodnim predodžbenjem stvarnosti, njezinim iskustvom,²⁵ po kojemu u ovom sudu sudjeluje cjeloviti čovjek, sa svim svojim sposobnostima.

U prosudbi stvarnosti biblijska se misao znatno razlikuje od grčke, jer u percipiranju stvarnosti računa i s Božjom objavom. Bez objave nema ispravne spoznaje stvarnosti, a onda ni suda o njoj. A bez toga dvoga, ne samo da je teško kvalificirati ljudsko ponašanje, nego se ono, ali tek u pravoj spoznaji oslonjenoj na objavu, očituje kao trajna moralna degradacija.²⁶ Pogled na stvarnost i višestruko potvrđeno općeljudsko iskustvo o mogućnosti (ne)sklada sa stvarnošću iznjedrit će, na svoj način, i pojam *savjest*. Ona bi, dakle, bila odraz shvaćanja nikad do kraja shvatljive stvarnosti, ali i čimbenik njezina shvaćanja. U tomu smislu *savjest* je suodnosni i dinamički pojam koji je gotovo nemoguće definirati. Spada u prvobitnosti koje su "indefinibilne",²⁷ a koje su čimbenik definiranja svega. Općenito možemo reći, da se pojmom *savjest* misli na cjelovita čovjeka,

²² Usp. J. Marević, *Latinsko-hrvatski enciklopedijski rječnik*, sv. I., Zagreb, 2000., str. 1082, 1096s.

²³ O tomu se izvrsno izrazio sv. Augustin: "ako misliš da si ga [Boga] shvatio, to što si shvatio nije Bog" (*Si comprehendis, non est Deus*). *Sermo* 117,3,5: PL 38,663.

²⁴ Možemo reći da je to temeljna pretpostavka suvremene hermeneutike. Vidi, K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Torino, 1995.

²⁵ I pojam shvaćanja stvarnosti u mnogim jezicima, posebno u romanskim, upućuje na njezino cjelovito, dakle iskustveno obuhvaćanje (*com-prendere* = *shvatiti, obuhvatiti*).

²⁶ Usp. R. Penna, "Prospettiva evangelica su idolatria e degrado umano (Rm 1,18-32)", u: Isti, *Paolo scriba di Gesù*, Bologna, 2009., str. 59-73.

²⁷ B. Duda, *Savjest*, str. 12.

na njegov (ne)sklad s misterijem stvarnosti,²⁸ a, u okvirima biblijske antropologije, da je savjest čovjek pod vidom njegove odgovornosti pred krajnjom stvarnosti - Bogom i u svjetlu te krajnje stvarnosti. Upravo na tomu ustrajava biblijski govor o savjesti.

2. SAVJEST U STAROM ZAVJETU

Za mnoga područja života i životnoga iskustva židovska Pisma nisu stvorila poseban pojam. Premda naveliko pripovijedaju, primjerice, o slobodi i povijesti, nemaju specifičnih pojmova za tu stvarnost. Isto je i s pojmom *savjest*. Susrećemo ga tek u spisima helenističkog židovstva, koji nastoje povezati židovsku i helenističku misao. Ipak, i u grčkom se prijevodu hebrejske Biblije (Septuaginta) pojmovlje vezano uz savjest – συνείδησις pojavljuje veoma rijetko. Glagol σύνοιδα susrećemo samo u Job 27,6, a imenicu συνείδησις samo tri puta (Prop 10,20; Mudr 17,10; Sir 42,18). U određivanju značenja tih uporaba možemo se osloniti na glagol u knjizi o Jobu,²⁹ a u odnosu na imenice u potpunosti se možemo osloniti samo na uporabu u Mudr 17,10.³⁰ Septuagintin prevoditelj knjige o Jobu poseže za idejom “savjesti” (ὁὐ γὰρ σύνοιδα ἐμαυτῶ ἄτοπα πρᾶξις) tamo gdje hebrejski tekst jednostavno govori o “srcu”.³¹ Time židovski pojam “srce” tumači izrazom koji upućuje ne

²⁸ Prihvaćanje otajstvenosti stvarnosti najbolji je lijek protiv relativizma kao vladajuće filozofije današnjice. Pišući o tomu, J. Ratzinger, *Vjera – Istina – Tolerancija. Kršćanstvo i svjetske religije*, Zagreb, 2004., str. 113, zaključuje: “Ondje gdje otajstvo više nema nikakve vrijednosti, mora politika postati religijom.”

²⁹ Job se poziva na srce-savjest, dokazujući svoju nedužnost pred Bogom onima koji ga optužuju. Usp. G. Ravasi, *Giobbe. Traduzione e commento*, Roma, ³1991., str. 576-581.

³⁰ Čini se da se u Prop 10,20 radi o pogriješnom prijevodu (usp. D. Winton Thomas, “A note on bemadda’aka in Eccl 10,20”, u: *Journal of Theological Studies* 50 [1949.] 127), a u Sir 42,18 riječ se pojavljuje samo u Sinajskom kodeksu i vjerojatno predstavlja samo pojačanje pojma *spoznaja (eidesis)*, koji se pojavljuje u drugim svjedočanstvima Septuaginte.

³¹ Mazoretski tekst Job 27,6 glasi: *B^ccidqati hehezaqti v^clo` rpeha. Lo` jeheraf l^cbabi mijjamaj* (“Pravde svoje ja se držim, ne puštam je; zbog mojih me

grčko poimanje "savjesti". Savjest je, dakle, grčki izraz za biblijski pojam "srca". U Knjizi Mudrosti nalazimo izričaj: *πονηρία...συνεχομένη τῆ συνειδήσει* ("zloća... koja tišti u savjesti", prijevod autora). Budući da je ova knjiga najizrazitiji odraz susreta baštine biblijske misli i helenističke kulture, odnosno pretakanja biblijske u helenističku misao,³² u njoj se prvi put događa "povezivanje moralne svijesti s pojmovima uzetim s pravnog područja", gdje su "u jednoj osobi [prisutne] uloge tužitelja u suca".³³ *Savjest* je ovdje oznaka za kritičku svijest subjekta ("tišti") o vlastitim negativnim djelima prema moralnim mjerilima ("zloća"). Moralna mjerila nude pravo iz kojega se izvija kritička svijest – savjest, i čovjek je odgovoran njoj, a ne izravno Bogu kao u izvornoj biblijskoj misli. Možemo reći da je u helenističkom židovstvu biblijski govor o poslušnosti Bogu "iz svega srca" i "držanju njegovih zapovijedi" kao kriteriju odgovornosti posredovan grčkoj misli antropološkim govorom o savjesti.³⁴

To posredovanje biblijske grčko-helenističkoj misli još je očitije u djelima židovskih pisaca izrazito helenističke kulture, posebno kod Josipa Flavija i Filona Aleksandrijskoga. Kod Flavija, židovski pojam "srca" često se prevodi riječju *διάνοια*. Očito je da Flavije na taj način izlazi ususret helenističkom ustrajavanju na intelektualnom vidu onoga o čemu se u Bibliji govori kao o poslušnosti Bogu. On pojmom *savjest* najčešće izražava jednostavno spoznanje (usp. *Bell.* 4,193), ali, budući da o njoj govori kao trećemu svjedoku - uz Pismo i samoga Boga - za buduće uskrsnuće (usp. *Ap* 2,218), možemo zaključiti da mu je savjest "vezana uz problematiku odnosa između naivne i objavljene spoznaje Boga",³⁵ da u savjesti vidi čovjekovu mogućnost i sposobnost spoznaje barem nekih vidova objaviteljskoga Božjega govora u Pismu.

dana srce korit ne će"). U Septuaginti je drugi dio retka preveden: "Doista nisam svjestan da sam učinio ono što nije u redu".

³² Izvorno je napisana na grčkom jeziku i postoji samo u toj inačici.

³³ C. Maurer, *TWNT*, VII, str. 908.

³⁴ Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche*, sv. 2., str. 57.

³⁵ Ch. Maurer, *TWNT*, VII, str. 910s.

Za Filona, međutim, savjest je unutarnji sudac čovjekovih djela, čovjekova tužiteljica i braniteljica, istodobno. Zanimljivo je da Filon mnoge uloge koje Tora ima u životu jednog Židova prenosi na savjest. Ona mu je sredstvo u Božjoj ruci kojim Bog čovjeka dovodi do obraćenja. U tomu smislu, savjest nema samo sudačku, prosudbeno-spoznajnu, nego prije svega religioznu ulogu, još točnije, njezina prosudbena moć ovisi o iskustvu Boga. Po njoj je čovjek u odnosu s Bogom, prvenstveno Bogom sucem. Filonovo ustrajavanje na juridičkom vidu govora o savjesti to potvrđuje. Rabeći pojam *savjest*, on prilagođuje biblijski govor o Bogu sucu grčkoj misli. *Savjest* mu je oznaka za sudca o (ne)ispunjenju Božjih zapovijedi.³⁶

Budući da je čvrsto stajao u biblijskoj predaji i u helenističkom shvaćanju stvarnosti, Filon je grčki govor o savjesti uspješno povezo sa starozavjetnim govorom o Tori kao izrazu objavljene Božje volje. Obvezu i odgovornost koju Židov srcem doživljava pred Torom, Filon posreduje Grku njemu prihvatljivijim pojmom *savjest*.³⁷ Savjest mu je "skupni pojam za tako različite aspekte Tore koji su regulirali moralno ponašanje vjernog Izraelca".³⁸

Izvan helenističkoga židovstva, u starozavjetnoj Bibliji ne ćemo naći nijednu uporabu pojma *savjest*. To ne znači da Stari zavjet ne poznaje sadržaj toga pojma. Gotovo u svim starozavjetnim predajama čovjek je itekako svjestan sukobâ u svojoj nutrini u pogledu dobra i zla,³⁹ premda se o njima ne

³⁶ Usp. Ch. Maurer, *TWNT*, VII, str. 910ss; I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 77s.

³⁷ I. Fuček, *Osoba. Savjest*, str. 122, u tomu smislu piše: "Filon [je] prvi razvio *teološki nauk o moralnoj savjesti*, spojivši i obradivši dva pojma, gotovo bismo rekli – spojivši dva modela izražavanja u jedna – tj. pojmove *srce* i *savjest*. Prema njemu je savjest duboko osobna stvarnost, sudac i nezabludivi imperativ koji trajno potiče na dobro, a grešnika tjera u Božji naručaj."

³⁸ I. Dugandžić, *Koliko je savjest autonomna*, str. 78.

³⁹ Dosta je spomenuti neke slučajeve: prvi se ljudi nakon prekršaja Božje odredbe sakrivaju "pred licem Gospodina Boga" zbog stida (Post 3,8-13); zbog ubojstva svoga brata Abela, Kajin se skriva pred Bogom i luta zemljom (Post 4,14), a prije čina je namrgođena lica, očito zbog svijesti o zloći namjeravanoga djela; Jakovljevi sinovi osjećaju tjeskobu zbog učinjenoga bratu Josipu (Post 42,2.); David je u tjeskobi i grizodušju zbog

govori izravno kao sukobima savjesti. Svijest o tim sukobima u Starom zavjetu stječe se "srcem" (*leb*), "bubrezima" (*kelijot*) ili jednostavno "nutrinom" (*kereb*). Sve su to izričaji za čovjeku nedostupne, tajnovite i samo Bogu, koji sve vidi, dostupne vidove cjelovitoga ljudskoga bića.⁴⁰ Čovjek je u tim vidovima, posebno srcu,⁴¹ najizrazitije dotaknut Božjim objaviteljskim i savezničkim djelovanjem. To je djelovanje izvor čovjekove sposobnosti prosudbe i vrjednovanja samoga sebe i svojih djela. Pouzdanjem prema Bogu, odnosno "čvrstim (postojanim) srcem" (usp. Ps 57,8; 108,2; 112,7), od Boga "obrezanim srcem" (usp. Lev 26,41; Pnz 10,16; Jr 4,4; 9,25), Bogu "poučljivim srcem" (usp. Iz 54,13), "srcem od mesa" (Ez 11,29; 36,26s) i "novim srcem" koje oblikuje Duh Božji (Ez 36,26; Jr 31,24), biblijski je čovjek sposoban prihvatiti Boga objavitelja i saveznika i tek u tomu prihvaćanju može se odrediti prema sebi i svomu djelovanju u odnosu na sebe samoga, ali i u djelovanju prema drugim ljudima. Ako je srce "tvrdokorno", "neobrezano", "kamenito", ako ne odgovara na Božje poticaje, ako je daleko od Boga-Jahve, "udareno" je, "ugrizeno", "pogođeno" (1 Sam 24,6.10, 1 Kr 8,38), "spotiče se" (1 Sam 25,31), jednostavno, krivo prosuđuje. Srce je koncentrat čovječstva, jezgra ljudskoga bića, organ čovjekove suodnosnosti prema Bogu, a onda i njegove odgovornosti, koje nema bez te suodnosnosti. Srce je cjeloviti čovjek, posebno pod vidom njegove svjesne i voljne, dakle, duhovne i odgovorne djelatnosti. Ono je stjecište uočavanja Božje riječi, Božje volje i zakona, ali i izvor ljudskih zamisli i njihov preobrazitelj u naume što teže izvršenju (2 Sam 7,3; 1 Ljet 22,7). Jednostavno, srce je pojam cjelovita čovjeka, receptivnoga i perceptivnoga, ali pred Bogom i njegovim zahtjevima.⁴²

Bez Boga objave i Saveza, bez njegove riječi, starozavjetni čovjek teško može doživjeti sebe kao odgovorno biće i svoje

onoga što je učinio Uriji, što mu Abigajla spočitava riječima "da je nizašto prolio krv i da je sebi pribavio pravdu svojom rukom" (1 Sam 25,31), itd.

⁴⁰ Usp. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae, 1994., ad locum.

⁴¹ Usp. J. Behm, *TWNT*, III, str. 614-616.

⁴² Usp. B. Duda, *Savjest*, str. 18-25.

djelovanje kao odgovorno djelovanje. Odgovornost mu je odgovor⁴³ na Božju riječ, blisku “njegovim ustima i srcu, da je vrši” (Pnz 30,14). U tom smislu možemo reći da je savjest za starozavjetni biblijski govor veliki relativ,⁴⁴ da čvrsto stoji u odnosu s Božjom riječju, sa svekolikom Božjom objavom u riječima i djelima. Ona nije nipošto samo antropološki, nego teološko-antropološki pojam. Nije pojam za čovjekovu odgovornost samomu sebi ili društvu, kao kod Grka, nego za odgovornost Bogu, čijim se čovjek priznaje i komu duguje osluh-posluh u smislu dragovoljne pripadnosti.

3. SAVJEST U NOVOMU ZAVJETU

Novozavjetna se misao zbog različitih čimbenika znatno oslanja na grčko-helenističku misao, posebno na njezino pojmovlje, pa je posve opravdano očekivati da će u njoj pojam *savjest* biti prisutniji nego u Staromu zavjetu. Statistički podatci to i pokazuju.

3.1. Statistički i rječnički podatci

U obliku glagola *σύννοια*, pojam *savjest* pojavljuje se samo dva puta u Novomu zavjetu: jedanput kod Pavla koji, ističući sebe kao primjer ponašanja svima u Korintu, kaže: “Doista, ničega sebi nisam svjestan (οὐδὲν γὰρ ἑμαυτῷ σύννοια), no time nisam opravdan: moj je sudac Gospodin” (1 Kor 4,4); drugi put glagolom se izražava Ananijino znanje o sukrivnji njegove žene Safire u grijehu za koju drugi nisu znali: “i odvoji nešto od utrška, u dogovoru sa ženom (συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός),⁴⁵ i samo jedan dio donese i postavi pred noge apostolima” (Dj 5,2).

⁴³ U mnogim, pa i u hrvatskom jeziku odgovornost je korijenski vezana uz glagol “odgovoriti” ili imenicu “odgovor”.

⁴⁴ Usp. B. Duda, *Savjest*, str. 45.

⁴⁵ Tako prevode B. Duda – M. J. Fučak, *Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Novoga zavjeta*, Zagreb, 1992., a doslovno bi trebalo prevesti “uz znanje/sa znanjem svoje žene”. Time se više ističe pojedinačna i osobna krivnja Ananije i Safire. Usp. R. Pesch, *Atti degli apostoli*, Assisi, 1992., str. 254s.

Imenicu συνείδησις nalazimo u Novom zavjetu 30 puta. Od toga 14 puta u izvorno Pavlovim poslanicama,⁴⁶ šest puta u Pastoralnim poslanicama,⁴⁷ pet puta u Poslanici Hebrejima,⁴⁸ tri puta u 1 Pt⁴⁹ i dva puta u Dj (23,1; 24,16), i to oba puta u Pavlovim ustima. Osim što najčešće rabi ovaj pojam - gotovo polovicu svih uporaba, Pavao je bez sumnje prvi kršćanski pisac koji ga je uporabio. To znači da je njegov doprinos ovoj temi vrlo značajan. On nikada izričito ne definira što misli pod tim pojmom, ali iz raščlambе njegovih tekstova izranja njegovo dosta upečatljivo poimanje savjesti.

Zanimljivo je da se pojam *savjest* ne pojavljuje u evanđeljima,⁵⁰ što ne znači da Isusov navještaj i predaja o njemu nisu poznavali njegov sadržaj. Ostajući u okvirima starozavjetnoga rječnika, evanđelja rabe riječ "srce" kao osjetilo za Božje poticaje i za čovjekovu odgovornost pred Bogom, ali nudeći novu sliku o Bogu i čovjeku koju posreduje Isus, ta je osjetljivost istančanija i svestranija nego u Staromu zavjetu.⁵¹ Odnos s Bogom kao glavno mjerilo reagiranja srca-savjesti ovdje je puno više nego u Staromu zavjetu u ozračju odnosa prema drugomu čovjeku.⁵²

Ipak, za izričit govor o savjesti i razumijevanje toga pojma u Novomu zavjetu najviše dugujemo Pavlu i njegovim spisima.

⁴⁶ Osam ili devet puta u 1 Kor (8,10.12; 10,25-29), ovisno o tomu prihvati li se inačica συνειδήσει ili, kako se čini, vjerodostojnija inačica συνηθεία (navika običaj) u 1 Kor 8,7; tri puta u 2 Kor (1,12; 4,2; 5,11) i tri puta u Rim (2,15; 9,1; 13,5).

⁴⁷ 1 Tim 1,5.19; 3,9; 2 Tim 1,3; 4,2; Tit 1,15.

⁴⁸ 9,9.14; 10,2.22; 13,18.

⁴⁹ 2,19; 3,16.21.

⁵⁰ Postoji jedna inačica u tekstu Iv 8,9 gdje se spominje savjest ("ukoreni od savjesti" - καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι), ali je cijeli tekst u kritičkim izdanjima označen kao dosta neizvoran, a inačica snažno podsjeća na rječnik Filona Aleksandrijskoga. Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 79, bilješka 27.

⁵¹ Dosta je u tom smislu pogledati Matejevu koncepciju o Isusovu Govoru na gori (Mt 5 - 7).

⁵² Usp. B. Duda, *Savjest*, str. 26-30.

3.2. Savjest u Pavla

Premda rabi pojam *savjest*, i to puno češće od drugih novozavjetnih pisaca, to ne znači da se Pavao odrekao starozavjetnih pojmova, posebice pojma “srce”, u izricanju svoga shvaćanja moralne prosudbe čovjeka i njegovih djela. Dosta je u tomu smislu pogledati 7. poglavlje Poslanice Rimljanima, gdje uopće nije prisutno pojmovlje savjesti, a obilno se govori o dobru i zlu.⁵³ To znači da Pavlova uporaba ovog pojma zavisi o naslovnici njegovih spisa. Na to upućuje i površan pogled na tekstove u kojima ga rabi.

U tekstovima koji prethode 1 Kor pojam se uopće ne pojavljuje. U 1 Kor 8-10 nalazimo približno polovicu Pavlovih uporaba (osam) pojma *savjest*, i to u svezi s pitanjem idolopoklonstva i idolopoklonikâ. On o idolopoklonstvu govori i u 1 Sol (usp. 1,9s), ali tu ne rabi pojam *savjest*, što znači da su tek Korinćani povezivali te dvije stvarnosti. Pojam se pojavljuje i u 2 Kor u svezi s Pavlovom obranom pred osporavateljima njegova navještaja. Opravdano je stoga zaključiti da je taj pojam susreo u Korintu, vjerojatno u okviru rasprave s idolopoklonicima, s onima koji drugačije misle od njega, da ga je usvojio neizravno iz tadanje, osobito stoičke filozofije,⁵⁴ ili izravno iz općega opticaja u Korintu.⁵⁵ Naime, bavljenje savješću on započinje izrazom *περὶ δέ* (1 Kor 8,1) kojim u 7,1 označuje ono o čemu su ga Korinćani pitali pisanim putem⁵⁶ i o njoj govori kao o Korinćanima poznatom pojmu jer nigdje ne osjeća potrebu protumačiti ga, već rabi ustaljenu sintagmu *διὰ τὴν συνείδησιν* (“poradi savjesti”, 1 Kor 10,25.27; usp. Rim 13,5).

U kontekstu Poslanice Rimljanima, zadnjemu Pavlovu spisu, gdje se bavi pitanjem sličnim onomu o idolopoklonicima

⁵³ Usp. U. Luck, “Das Gute und das Böse in Römer 7”, u: *Festschrift R. Schnackenburg*, Freiburg, 1989., str. 220-237.

⁵⁴ Usp. J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans l'épître de saint Paul*, Bruges-Paris, 1949., str. 266-268; H. J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum “Gewissenbegriff”*, Tübingen, 1983., str. 50ss.

⁵⁵ Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft*, str. 49; C. A. Pierce, *Coscience in the New Testament*, London, 1958., str. 64s.

⁵⁶ Usp. R. F. Collins, *First Corinthians*, Colledgeville, MN, 1999., str. 304, 309.

iz 1 Kor, Pavao ne rabi pojmovlje savjesti, nego pojmovlje vjere (Rim 14,1ss), još točnije, uvjerenja.⁵⁷ To nam dopušta zaključiti da je njegova uporaba pojma određena ne samo naslovniciima njegovih spisa nego i njegovim dozrijevanjem u shvaćanju Božjega spasiteljskoga djela u Kristu. Pavao je postupno mogao doći do spoznaje da vjera/vjerničko uvjerenje u potpunosti pokriva sadržaj pojma *savjest*.⁵⁸

Kako god bilo, čini se da se Pavao, usvojivši grčko-helenistički pojam *savjest*, ne želi udaljiti od u Starom zavjetu ukorijenjenoga govora o čovjekovoj odgovornosti na temelju odnosa s Bogom. Ta dimenzija suodnosnosti s Bogom određuje njegovo poimanje savjesti na više razina. Bog mu je norma, a savjest samo prosudbena moć o (ne)skladu djelovanja s njom. Shvaćanje savjesti kao prosudbene moći u čovjeku potvrđuju najprije rječničke datosti tekstova u kojima rabi taj pojam.

3.2.1. Rječničke datosti

Budući da Pavao najčešće rabi pojam *savjest* u 1 Kor 8-10, važno je uočiti s čime je dovodi u svezu već na razini rječnika. Glede imenica, uz pojam *idolopoklonstva* koji već po sebi upućuje na spoznaju, percipiranje stvarnosti,⁵⁹ u ovom odlomku, barem na njegovu početku, najčešće se javlja pojam

⁵⁷ Tako J. A. Fitzmyer, *Romans*, New York - London, 1993., str. 686-700.

⁵⁸ Zanimljivo je zapaziti da se Pavao u izricanju svojih ili tuđih uvjerenja najviše služi glagolom *πειθω/πειθομαι* (20 puta u izvornim poslanicama), a da u Rim 14,22s rabi pojam *πίστις* u posebnom značenju. Ne radi se o vjeri kao takvoj, nego o praktičnom prosuđivanju djelovanja u skladu s vjerom, odnosno o praktičnom uvjerenju koje nadahnjuje vjera. To praktično uvjerenje zamjenjuje govor o savjesti koju prosvjetljuje vjera. Usp. bilješku f uz tekst Rim 14,22 u *Ekumenskom prijevodu Biblije*.

⁵⁹ U izvornim poslanicama Pavao samo pet puta rabi pojam *εἰδωλον* (Rim 2,22; 1 Kor 8,4; 10,19; 12,22; 1 Sol 1,9), ali mu treba dodati i druge pojmove kojima označuje istu stvarnost: *εἰδωλόθυτος* ("žrtvovanje idolima", 1 Kor 8,4.7.10; 10,19) sa istoznačnicom *ἱερόθυτον* (1 Kor 10,28; *εἰδωλολατρία* ("časćenje idola", 1 Kor 10,14; Gal 5,20) i *εἰδωλεῖον* ("mjesto/hram posvećen idolima", 1 Kor 8,10). U korijenu i ovoga pojma kao i pojma savjest stoji glagol *ὀράω*, što znači da pojam "idol" označuje viđenje, samopredstavljanje stvarnosti božanskoga, dakle, već neku njegovu procjenu i vrjednovanje.

γνώσις-*spoznanje*.⁶⁰ Po učestalosti, a još više po važnosti slijede pojmovi *drugi*,⁶¹ *brat-ἀδελφός* (8,11.12.13bis; 9,5; 10,1), *ljubav-ἀγάπη* (8,1) i *sloboda-ἐξουσία* (8,9; 9,4.5.6.12.18) ili ἐλεύθερος/ἐλευθερία (9,1.19; 10,29). Govorom o savjesti želi razriješiti poteškoću suodnosa u kršćanskoj zajednici, poremećenih konkretnim ponašanjem u svezi s idolima. Neki se kršćani Korinta u tom pogledu ponašaju kao *jaki*,⁶² a drugi kao *slabi*.⁶³ Premda u kontekstu sličnih poteškoća u Poslanici Rimljanima (14,1 – 15,13) ne rabi pojam *savjest*, zbog uporabe pridjeva *jaki* i *slabi*, ali u odnosu na *vjeru*, i taj se odlomak može uzeti kao Pavlov govor o savjesti.⁶⁴ I tu istaknuto mjesto zauzima pojam *spoznaje*, doduše, izražen uporabom termina νοῦς-*rozum-pamet* (14,5),⁶⁵ a ne pojma γνώσις.

U odnosu na nosive glagole, Pavao i u jednoj i u drugoj poslanici poseže za glagolima prosudbe/suda: κρίνω-*sudim/prosudujem* ili *sudim-osuđujem* (1 Kor 10,15.29; Rim 14,3.4.5bis.10.13.22), ἀνακρίνω/διακρίνω-*prosudujem* (1 Kor 9,3; 10,25.27; Rim 14,23), κατακρίνω-*osuđujem* (Rim 14,23), λογίζομαι-*smatram* (Rim 14,14) i δοκέω/δοκιμάζω-*procjenjujem/odabirem* (1 Kor 8,2; 10,12; Rim 14,22). Na temelju tih podataka očito je da pojmovima *savjest/uvjerenje* izriče čovjekovu čudorednu prosudbenu moć o nečemu ili nekome i da je ona u svomu funkcioniranju zavisna o spoznaji, vjeri, slobodi i ljubavi kao kriterijima prosudbe i djelovanja po prosudbi.

⁶⁰ Pojam γνώσις zajedno s glagolom γινώσκω pojavljuje se 9 puta u 1 Kor 8, a poslije u poglavljima 9-10 nijednom. Čini se stoga da je savjest najprije određena spoznajom i da sve drugo dolazi nakon nje.

⁶¹ O njemu se govori različitim zamjenicama, a još više idejno: "ne stavljati zaprjeko pred druge" (8,9; 9,12), ili pozitivno rečeno, "činiti nešto za druge" (9,23; 10,32.33), "voditi računa o drugima" (8,9.12.13; 9,19-23; 10,31.32).

⁶² Pojam se doista ne pojavljuje u Pavlovu govoru Korinćanima, ali iz usporedbe s onim što govori u Rim može ga se uvesti i u njegov govor Korinćanima.

⁶³ Zbog toga se ovaj govor obično imenuje kao pitanje jakih i slabih.

⁶⁴ Usp. J. Dupont, "Appel aux faibles et aux fortes dans la communauté romaine (Rm 14,1-15,13)", u: *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus 1961*, I, Roma, 1963., str. 357-366.

⁶⁵ Napominjem da tim pojmom izražava "sposobnost rasuđivanja stvarnosti (δοκιμάζειν), posebno čudoredna sposobnost rasuđivanja." J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, str. 38.

Prosudba se događa na razini čovjekovih unutarnjih operacija, ali uvijek u odnosu na izvanjsko djelovanje, točnije na (ne) dopuštenost, odnosno (ne)obvezatnost ili slobodu djelovanja.⁶⁶ Donosi se na temelju normi koje ta prosudbena moć ne uspostavlja niti upoznaje sama, nego joj prethode i omogućuju njezino funkcioniranje. Te su norme unutarnje, ali ne u smislu urođenosti i bez odnosa s konkretnom stvarnošću⁶⁷ subjekta koji prosuđuje. Njihova obvezatnost, koliko god načelna, nije posve autonomna.

3.2.2. Savjest – unutarnje neumoljivo sudište na temelju harmonije različitih kriterija

Poštujući svu rječničku različitost, o Pavlovu poimanju savjesti saznajemo najviše iz 1 Kor 8,1-13 i 10,23 – 11,1 i Rim 14,1 – 15,13. Premda različiti,⁶⁸ tekstovi su umnogome slični i komplementarni. U oba odlomka radi se o pitanju suodnosa u kršćanskoj zajednici, o konkretnom ponašanju vjernika,⁶⁹ koje Pavao određuje pridjevima δυνατοὶ - *jaki* (Rim 15,1) i ἄσθενεῖς - *slabi* (Rim 14,1s; 1Kor 8,9-12). Jakost i slabost mogu biti određene podrijetlom kršćana kojima se obraća,⁷⁰

⁶⁶ Pojmovi ἐξουία (1 Kor 8,9), ἔξεστιν (10,23) ἐλεύθερος (9,1.19), kao i izričaj καλὸν [ἐστίν] (Rim 14,21) ukazuju na to. U povijesnom razvoju čovjek je trajno postavljen između onoga što jest i što bi htio, trebao biti. Taj jaz se premošćuje dužnošću. U razapetosti između biti i trebati biti stoji čovjekova moralnost.

⁶⁷ Za razliku od grčkoga svijeta gdje norma označuje univerzalno načelo po kojemu se mjeri ponašanje, za Pavla je norma dinamička kategorija i odnosi se na Božju vjernost svojim obećanjima u logici Saveza. Usp. G. Barbaglio, *La teologia di Paolo. Abozzi in forma epistolare*, Bologna, 2008., str. 556.

⁶⁸ Vidi, J. A. Fitzmayer, *First Corinthians*, New Haven and London, 2008., str. 333s.

⁶⁹ I jedni i drugi su kršćani (usp. "mi" u 1 Kor 8,1), premda na različitom stupnju.

⁷⁰ Jaki mogu biti kršćani iz židovstva, slabi kršćani iz poganstva, premda ima i drugačijih tumačenja. Usp. G. Theissen, "Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites", u: *Isti, Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1979., str. 272-289, ovdje 286s; T. Söding, "Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8-10 als Paradigma paulinischer Ethik", u: *ZNW* 85 (1994.), str. 69-92, ovdje 75-77.

ali u konačnici određene su kriterijem spoznaje, znanja (usp. 1 Kor 8,7a), točnije različitih stupnjeva spoznaje,⁷¹ odnosno uvjerenja. U 1 Kor spoznaja se odnosi na blagovanje mesa koje je prethodno bilo (8,1-13) ili moglo biti žrtvovano idolima (10,23-11,1),⁷² a u Rim se odnosi na vjerničko razlikovanje dopuštenih i zabranjenih jela, odnosno (ne)svetih dana iz asketskih motiva.⁷³ Spoznaja i uvjerenje kao odrednice svekolikoga bića prethode sudu savjesti, koji se odnosi na naumljeno djelovanje. Pavao ne raspravlja o (ne)ispravnosti toga suda, premda ga određuje pridjevom *slabi*. Bez prikladnoga znanja, odnosno sa znanjem opterećenim starim navikama⁷⁴ sud savjesti,⁷⁵ odnosno savjest je nejaka,⁷⁶ a s prikladnim znanjem je jaka, premda to izričito ne kaže. Oznaku slabosti (uključno i jakosti) ne treba razumijevati kao oznake za ispravnost ili neispravnost suda, nego jednostavno za njegovu različitost ukorijenjenu u spoznaju, odnosno uvjerenje. Kao odrednice svekolike

⁷¹ Pavao polazi od tvrdnje Korinćana da "svi posjedujemo znanje" (8,1), a on osobno smatra da "svi nemaju znanja" (8,7), barem nemaju dostatnoga znanja.

⁷² Idolopoklonstvo je prvenstveno problem savjesti, usko je vezano uz pitanje savjesti. Usp. M. Coune, "Le problème des idolothytes et l'éducation de la syneidesis", u: RSR 51 (1963.), str. 497-534; A. Eriksson, "Special topics in 1 Corinthians 8-10", u: S. E. Porter i dr. (izd.), *The rhetorical interpretation of Scripture, Essays from the 1996 Malibu Conference*, Sheffield, 1999., str. 272-301.

⁷³ Usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI, Freiburg-Basel-Wien, ²1979., str. 400s.

⁷⁴ Pavao o njima izričito govori (τῆ συνηθία, 1 Kor 8,7), premda su neki rukopisi osjetili potrebu zamijeniti ga pojmom συνείδησις. Nije li to naznaka o poimanju savjesti kao izrazu društvenih pravila ponašanja, odnosno o gledanju na savjest kao društveno uvjetovanu stvarnost (tako, E. Durkheim, 1858.-1917.)?!

⁷⁵ U nekim rukopisima savjest je određena participom prezenta glagola ἀσθενέω, čime se ustrajava na aktivnosti savjesti koja se može protegnuti i na vršenje čina (*conscientia concomitans*) ili izvršeni čin (*conscientia consequens*).

⁷⁶ U boljim rukopisima savjest je određena pridjevom ἀσθενής uz koji se veže particip prezenta glagola εἶναι (οὔσα), čime se ustrajava na savjesti kao stanju, točnije prosudbi koja prethodi vršenju čina (*conscientia antecedens*), ali određuje stanje svijesti i nakon njega.

osobnosti⁷⁷ nejakost (i jakost) pokazuju koliko je sud savjesti izraz svih njezinih slojeva: spoznajne, emocionalne, voljne. Sud savjesti je sposobnost i djelovanje čitava čovjeka. "Savjest nije funkcija znanja. Nije ni funkcija naravi, nego kvalitativni skok do funkcije osobe. Smisao je savjesti da bude vrijednost i funkcija osobe."⁷⁸

O sudu, prosudbi savjesti Pavao, bez nekih drugih odrednica, uopće ne progovara u pojmovima (ne)krivnje. I slabi i jaki mogu djelovati po sudu ukorijenjenu u njihovoj osobnoj spoznaji ili uvjerenju, što znači da Pavao ne odbacuje nijednu vrstu suda. Naprotiv, on poštuje različite sudove o ponašanju proizašlu iz različitosti stanja prosuditelja.⁷⁹ Ne potiče slabe da se ponašaju kao jaki, da usvoje njihovu prosudbu, štoviše, upozorava jake po spoznaji da budu obazrivi prema slabima. Odnos jakosti i slabosti, rekli bismo, treba poštivati načelo najslabije karike u lancu. Jakost po kriteriju spoznaje Pavao označuje kao objektivno ispravnu, a slabost kao subjektivno ispravnu, ali nijedan ni drugi sud samo na temelju spoznaje nije dostatan za ponašanje. Traže se i drugi čimbenici po kojima je sud savjesti na temelju same spoznaje u odnosu na susljedno djelovanje dosta relativiziran. Istina, svatko može i treba slijediti sud svoje savjesti i nitko nije u prednosti niti može substituirati sud savjesti drugoga, ali je važno samo da spoznaja kao kriterij suda savjesti nije ishitrena,⁸⁰ da ponašanje bude u skladu s njezinim sudom. Na razini spoznaje, čini se, nitko nije obvezan na dodatna propitkivanja i pretjerana pitanja "poradi savjesti (usp. 1 Kor 10,25.27). To pak ne znači da Pavao zastupa relativizam i da ne očekuje od

⁷⁷ Oni sa slabom savješću jednostavno su "nejaki", a oni s jakom su "oslobođeni" (ἡ ἐξουσία ὑμῶν, 8,9).

⁷⁸ I. Fuček, *Osoba. Savjest*, str. 178.

⁷⁹ Pavlova se "tolerantna indiferentnost prema različitostima" doimlje i nekih suvremenih ateističkih autora. Usp. A. Baidou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli, 1999., str. 153 (hrv. prijevod, *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006.).

⁸⁰ Pavao govori o lažnoj izgradnji slabih pod utjecajem djelovanja jakih. Lažnost je u tomu što djeluju bez vlastitog uvjerenja. Moralna će teologija poslije napraviti razliku između sigurne i dvojbene savjesti. Usp. I. Fuček, *Osoba. Savjest*, str. 202-214.

slabih bolje oblikovanje svoga suda savjesti. Što o tomu izričito ne govori, rezultat je njegova obraćanja ne nejakima,⁸¹ nego jakima, onima koji imaju spoznaju/znanje i svojim znanjem dovode u opasnost nejakoga. Ipak, kao unutarnji kriterij svojstven svakom pojedincu, spoznaja, pa i onda kad preraste u uvjerenje, ne može ostati nedodirnutu u odnosu na sud savjesti. Pavao je želi obogatiti navještajem svoga evanđelja. Sud savjesti treba biti pažljiv prema "bratu za kojeg je Krist umro" (1 Kor 8,11).

Spoznaja o kojoj Pavao govori kao kriteriju suda savjesti, nije silogistička niti je bilo kakvo znanje, i bez odnosa s Bogom. Radi se o znanju čiji je objekt idolopoklonstvo, dakle, radi se u konačnici o ispravnomu poimanju Boga. Monoteističko poimanje Boga, jaka spoznaja koja zna da nema idola, da su oni ništa (usp. 8,4),⁸² po sebi legitimira ponašanje koje drugačije poimanje smatra idolopokloničnim, ali ga još ne čini dozvoljenim. Sud savjesti po kojemu će djelovanje biti i dozvoljeno u kršćanskoj zajednici treba osloniti i na kršćansko poimanje Boga. Zato Pavao govori o "Bogu Ocu", izvoru i svrsi svega, i Gospodinu Isusu Kristu, posredniku svega (usp. 1 Kor 8,6).⁸³

U odnosu na sud savjesti, spoznaja mora prerasti u uvjerenje, ali time sud savjesti ne postaje (ne)ispravan, nego samo obvezatan. Pavao to izričito tematizira u Poslanici Rimljanima.

⁸¹ Poslije će, kada bude govorio o (ne)blagovanju mesa kupljenog na tržnici, dakle, onoga koje je moglo biti žrtvovano idolima (10,23-33), izričito zabraniti baš nejakima pretjerana propitkivanja "poradi savjesti".

⁸² Razlika između monoteističkoga i idolopokloničkoga poimanja B(b)oga u konačnici se svodi na prihvatanje Boga kao osobe ili neosobne stvarnosti. Ako Bog nije osoba, "onda taj Bog ne samo da ne spoznaje, ne sluša i ne govori (on nije Logos) – onda on uopće nema nikakvu volju. Spoznanje i htjenje dva su bitna sadržaja pojma osobe. Onda nema volje Božje. Tada nema ni definitivne razlike između zla i dobra: dobro i zlo nisu više (...) proturječne, nego samo suprotnost u kojoj jedno stoji nasuprot drugomu kao njegova nadopuna. (...) Ali ako je Bog osoba, onda je ono Posljednje i ono Najviše ujedno i Najkonkretnije – tada se ja nalazim pred Božjim očima i u prostoru njegove volje, njegove ljubavi". J. Ratzinger, *Vjera*, str. 92.

⁸³ Radi se o svojstveno kršćanskoj vjeroispovijesti, oslonjenoj na židovsku. Usp. J. Gnilka, *Teologija*, str. 22.

Govori o slaboj i jakoj vjeri/uvjerenju⁸⁴ kao uzrocima nepravilnih odnosa u zajednici, kao što ih je u 1 Kor vidio u spoznaji. Ne misli toliko na uvjerenje u sebi, na uvjerenje kao unutarnji čovjekov čin, nego na djelotvorni, moralni vid uvjerenja. To se vidi iz činjenice što uvjerenje dovodi u svezu s posredovanjem uma, razuma (νοῦς). Razum određuje djelotvornost uvjerenja, čini ga sigurnim i obvezujućim. Uvjerenje je, možemo reći, praktični sud razuma. Ipak, i razumom prosuđeno djelatno uvjerenje i samo je podložno prosudbi: “Blago onomu tko samoga sebe ne osuđuje u onome što misli da može učiniti” (Rim 14,22b). Razumska prosudba koja formira sud savjesti i sama je, dakle, podvrgnuta sudu savjesti.

Za Pavla, ništa samo po sebi ne može učiniti čovjeka nečistim,⁸⁵ ali njemu u prvomu planu nije ovo “samo po sebi”, rekli bismo ono što je objektivno, nego čovjekovo poimanje toga: “onome [je] nečisto, tko to smatra nečistim” (14,14). Um/razum određuje djelotvornost uvjerenja i u tomu smislu daje sudu savjesti određeni stupanj apsolutnosti, jer “sve što nije iz uvjerenja, grijeh je” (Rim 14,23b). Bez sigurnosti, sud savjesti ne treba slijediti, nije obvezatan, što se ne može reći za spoznaju.

Ipak, i vjerom/uvjerenjem oblikovana spoznaja kao temelj suda savjesti, premda sudu daje sigurnost, nije po Pavlu dostatna za ponašanje po sudu savjesti. Zbog toga djelo iz njega proizašlo, premda ne može biti grješno, može biti pogrješno. Kad Pavao govori o uvjerenju, sigurno misli na vjerničko uvjerenje,⁸⁶ što znači da je već u njemu prisutna i misao na ljubav, jer je čovjek vjerom oslobođen navezanosti na samoga sebe. Ipak, želeći to istaknuti, Pavao u kontekstu govora o znanju “koje napuhuje”, izričito progovara i o ljubavi (ἀγάπη). Uvjerenje, s jedne strane, daje sudu savjesti određeni stupanj apsolutnosti, ali ga, s druge strane, upravo kao dar

⁸⁴ Usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, str. 403ss.

⁸⁵ Time je posve na crti predaje o Isusu kako je prenose sinoptička evanđelja (usp. Mk 7,1-20 parr.).

⁸⁶ Širiti miris spoznaje Boga u Kristu (usp. 2 Kor 2,14), za Pavla je isto što i poticati na posluš vjere (usp. Rim 1,5).

i milost, jer Pavao govori o specifično kršćanskom uvjerenju, čini predzadnjom i ne odlučujućom orijentacijom djelovanja.

Istina, Pavlu je integritet osobnosti u smislu sklada između uvjerenja i djelovanja vrjednota u sebi i za sebe i sud savjesti samo pomaže postići taj integritet.⁸⁷ Ali, budući da uvjerenja mogu biti i nesavršena, sud savjesti, premda po njima nije obezvrijeđen, u sučeljavanju s drugačijim uvjerenjima znatno je uzdrman i na određeni način relativiziran. Bezobzirna djelovanja iz drugačijih uvjerenja mogu “kaljati”⁸⁸ (1 Kor 8,7), “ranjavati”⁸⁹ (8,12), “skandalizirati”⁹⁰ (8,13.9) nejaki sud savjesti, voditi one koji ga imaju u propast (usp. 8,11),⁹¹ mogu uzrokovati uznemirenost, nutarnji nesklad umjesto mira, radosti i izgradnje (usp. Rim 14,15-23), posebno kada dovode druge do djelovanja protiv vlastitih uvjerenja (“zavode”). Premda sud savjesti oslonjen na uvjerenje oslobađa za djelovanje i onda kad su norme prosudbe na koje se oslanja nesavršene, on ipak nije posve slobodan i neovisan o uvjerenjima drugih i njihovu sudu savjesti. Savjesti se, dakle, uzajamno uvjetuju i to uključanjem u dinamizam ljubavi. Bez tog dinamizma sud savjesti ostaje sterilan i isključuje iz dinamike spasenja

⁸⁷ Usp. J. M. Gundry-Volf, “Coscienza”, u: R. Penna, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo, ²2000., str. 342.

⁸⁸ Upotrijebljeni glagol *μολύνεται* upućuje na to da se radi o trajnom stanju savjesti kao nevjernosti sebi kod onih koji djeluju po normama suprotnim svojim stvarnim uvjerenjima. Usp. *μολύνω*, u: *EWNT*, II, stup. 1080.

⁸⁹ Glagolom *τύπτοντες* izražava se šteta nanesena funkcioniranju savjesti, njezina nesposobnost da osobu dovede u unutarnji sklad, bez obzira što su joj sudovi na temelju spoznaje i uvjerenja ispravni.

⁹⁰ Pavao rabi dva pojma: *πρόσκομμα* kojim jakoga obilježava kao zaprjeku, spoticaj i otežanje slabomu na putu do cilja; *σκανδαλίζω* kojim više izražava neobaziranje ili poništavanje Kristovog spasenjskog djela u odnosu prema braći. Usp. O. Merk, *Handeln aus Glauben, Die Motivierungen der paulinischen Ethik*, Marburg, 1968., str. 122s. Svakako, sablazan se ne tiče onoga što se jede, nego gdje se jede, u smislu utjecaja na druge. Usp. B. Witherington III, “Why Not Idol Meat? Is It What You Eat or Where You Eat It?”, u: *BRev* 10 (1994.) 3, str. 38-43, 54s.

⁹¹ Radi se o promašaju smisla življenja, odnosno o definitivnoj eshatološkoj propasti onih koji su nejaki u savjesti. Usp. A. Kretzer, *ἀπόλλυμι*, u: *EWNT*, I, stupp. 325-327. Za one koji su spoznajno jaki, a bezobzirno djeluju u odnosu na slabe, radi se o grijehu koji rezultira istim posljedicama. Usp. P. Fiedler, *ἁμαρτία κτλ.*, u: *EWNT*, I, stupp. 161-163.

objavljene u evanđelju.⁹² Po ljubavi sud savjesti ne ostaje samo na razini teoretskih promišljanja, već nužno vodi računa o konkretnosti slučaja za prosudbu, štoviše, o njegovoj finalnosti. Uočava da ono “što ne izgrađuje nije korisno” (1 Kor 10,23), da i posljedice koje vlastito djelovanje može imati po savjest drugih i njihovo spasenje ulaze u prosudbu savjesti. Drugi, dakle, njegovo uvjerenje i njegov sud savjesti suodređuje, štoviše, provjerava ispravnost moga suda savjesti u konkretnom pitanju. Pavao to izričito kaže u 1 Kor 10,29a, osvrćući se na stvarnu ili možebitnu objekciju jakih:⁹³ “ali zašto da moju slobodu druga savjest sudi?” (10,29b). Kad blaguju meso žrtvano idolima u prisutnosti slabih, jaki kaljaju njihove savjesti, barem od trenutka upozorenja sa strane slabih. Zbog savjesti slabih, Pavao ih upućuje da odustanu od djelovanja po svojoj spoznaji koja ih oslobađa. To odricanje od vlastite i respektiranje tuđe savjesti nije umanjenje, premda tako može izgledati, nego potvrda istinske slobode koja djeluje, osvrćući se ne toliko na prosudbe drugih, koliko na ljubav prema drugima.⁹⁴ Sloboda djelovanja ograničena je i u sudu savjesti s obzirom prema drugima, njihovim dobrom. Prava sloboda je tek od Krista oslobođena sloboda (usp. Gal 5,1).⁹⁵ Pavao to zorno pokazuje svojim osobnim primjerom (usp. 8,13; 9,1-23),⁹⁶ zatim primjerom trčanja u trkalištima (usp. 9,24-27), Izraelova ponašanja u pustinji za izlaska iz Egipta (usp. 10,1-13) i stvarnošću kršćanskoga euharistijskog zajedništva međusobno i s Kristom (usp. 10,14-22). Sloboda djelovanja po sudu savjesti, oslonjenu na spoznaju, ograničena je drugim,

⁹² Usp. A. Kresina, “Pojam obnove i zrelosti kršćanskoga života po sv. Pavlu”, u: *BS 36* (1966.), str. 315-322, ovdje 320.

⁹³ Čini se da oni ovdje prikazani kao pretjerani individualisti, bez društvene osjetljivosti.

⁹⁴ Usp. T. Söding, *Starke und Schwache*, str. 69-92.

⁹⁵ Usp. A. Popović, “Čovjek i njegova prava u svjetlu Biblije”, u: *Isti, Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Starog i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb, 2004., str. 279-309, posebno 300ss; opširnije o tomu može se vidjeti F. Mussner, *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg, 1976.

⁹⁶ Može se opširnije vidjeti A. Popović, “Sloboda i pravo apostola prema Prvoj poslanici Korinćanima 9,1-18”, u: *Isti, Biblijske teme*, str. 197-222.

bratom, a u konačnici Kristom, koji je umro/umire za sve, posebno za slabe. I prosudba savjesti koju Pavao preporučuje u odnosu na slobodno djelovanje⁹⁷ stoji, dakle, pod zakonom ljubavi. Uz spoznaju i uvjerenje sud savjesti određen je i slobodom, ali u dinamizmu ljubavi. Po tom dinamizmu njezin sud nije samo načelan nego vrlo konkretan, suodnosan je ne samo prema normama koje su unutarne i vlastite subjektu (spoznaja, vjera, sloboda), nego, na određeni način, i prema situaciji kao izvanjskoj normi suda savjesti i ponašanja. Zeleno svjetlo za djelovanje po sudu savjesti na temelju osobno usvojenih unutarnjih normi može se pretvoriti u crveno u ime ljubavi i Božje slave.⁹⁸ Neki autori takvu savjest imenuju kao “supersavjest”, upozoravajući da se ne radi o superiornoj savjesti, nego o kršćanskim vidicima fenomena savjesti.⁹⁹

U djelovanju po sudu savjesti, za Pavla, očito, vrijedi staro i provjereno filozofsko načelo: *bonum ex integra causa, malum ex qualunqve*. Njemu je *integra causa* Božja ljubav, iskazana svima u Kristu¹⁰⁰ i osobno spasenje svakoga pojedinca. U tomu smislu može se reći da je ljubav temeljna norma savjesti, najdublji kriterij njezine ispravne prosudbe.¹⁰¹ Ako je tako, savjest nije za Pavla zadnja i vrhovna norma ponašanja, nije glas Božji u čovjeku, premda ga prepoznaje, nego je više nepotkupljiva prosudbena instancija u čovjekovoj nutрини na temelju koje čovjek jest odgovoran, ali ne i (ne)ispravna ponašanja. Savjest svakako nije kriterij, a posebno nije zadnji kriterij moralnosti, pa ni subjektivni. Ona je samo sudac kojim se ne može manipulirati, koji se nepozvan i nerijetko protiv čovjekova htjenja javlja za riječ i informira čovjeka o ispravnosti

⁹⁷ “Pavao želi da kršćani paze na svoju savjest kad se radi o pitanjima u kojima su slobodni ponašati se drugačije”. J. M. Gundry-Volf, *Coscienza*, str. 343.

⁹⁸ Usp. J. M. Gundry-Volf, *Coscienza*, str. 344.

⁹⁹ Usp. I. Fuček, *Osoba. Savjest*, str. 187-191.

¹⁰⁰ Usp. G. D. Fee, “Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10”, u *Bib* 61 (1980.) 196s.

¹⁰¹ O važnosti ljubavi za moralno djelovanje kod Pavla, može se vidjeti T. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus: die Mahnung zu Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster, 1994., posebno str. 228-267.

naumljenoga djelovanja na temelju harmoničnoga uvažavanja drugih kriterija.¹⁰²

Prema Pavlu, sud savjesti utemeljen na spoznaji potkrijepljenoj uvjerenjem uvijek obvezuje, ali njegova (ne)ispravnost dolazi iz suodnosa prema Bogu, Kristu, Crkvi kao zajednici vjere i prema drugom čovjeku. To znači da jedini kriterij suda savjesti nije spoznata istina kao vlastito uvjerenje, nego istina u milosrđu, u odnosu prema drugome, ili milosrđe u istini. U tomu smislu prvenstvo u prosudbi savjesti ima više volja nego misao.¹⁰³

Prosudba savjesti je najosobnija stvarnost¹⁰⁴ i zato za Pavla nema jedne jedinstvene i univerzalno vrijedne savjesti kojoj bi trebalo dovesti sve ljude. Savjest mu je dijaloška stvarnost, "susretište osobâ (čovjek-Bog, čovjek-čovjek, čovjek-drugi ljudi) i poprište procjena, izbora i opredjeljenja".¹⁰⁵ Kao takva, ne može jednom i zauvijek biti oblikovana, nego, vodeći računa o stupnju spoznaje, uvjerenja i ispravno shvaćene slobode uronjene u dinamizam od Boga u Kristu iskazane ljubavi, uvijek drugačije procjenjuje i odlučuje u konkretnoj prigodi suživota i uzajamne izgradnje. Savjest, kao ni čovjek, nije statički, nego dinamički pojam koji prati rast i sazrijevanje osobe. Za nju se, zajedno sa B. Dudom, može reći da je svakomu

¹⁰² Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999., str. 41.

¹⁰³ Više bi, dakle, bio u pravu sv. Bonaventura nego sv. Toma Akvinski. Usp. K. Hilpert, *Gewissen. II. Theologisch-etisch*, str. 622s.

¹⁰⁴ U pojmu osobnosti sažeta su dva temeljna iskustva čovjeka: s jedne strane, doživljaj sebe kao nezamjenjivog i nepromjenjivog ja, kao ovoga tu, kao potpuno jedinstvenog bića koje je za samoga sebe odgovorno i samome sebi pripada; s druge strane, on sebe zatječe u okolnom svijetu i susvijetu; nije u se zatvoreno biće, nego je već od zbiljnosti određeno i prema ukupnoj zbiljnosti otvoreno biće; on je duhovne naravi, u čiju bit spada da je ona *quoadmodum omnia*. Osoba je konstituirana napetošću između općenitog i posebnog, određenog i neodređenog, fakticiteta i transcencencije, beskonačnoga i konačnoga. Ona jest ta napetost koja se uzbiljuje u relacijama u horizontali koje su ukrštene i nošene sveobuhvatnom relacijom čovjeka prema Bogu (vertikalala). Bog, dakle, spada u definiciju ljudske osobe i ona se može definirati samo od Boga prema Bogu.

¹⁰⁵ B. Duda, *Savjest*, str. 44.

“njegova savjest svjetlom i suncem, a drugome može biti samo navjestiteljem”.¹⁰⁶

Sažmimo: savjest za Pavla nije norma, posebno ne zadnja, pa ni subjektivna norma ponašanja,¹⁰⁷ nego prosudbena instancija koja ispituje suglasnost ponašanja s prethodno postavljenom¹⁰⁸ i, na temelju unutarnjih osobnih i izvanjskih kriterija, usvojenom normom. Njezin na uvjerenju utemeljeni sud obvezuje na djelovanje, koje bez dodatnih kriterija ne može biti označeno kao (ne)ispravno. Kvalifikaciju (ne)ispravnosti sud savjesti dobiva iz pozornosti prema bratu za kojeg je Krist umro, iz poštivanja njegove savjesti i spasenja ponuđenoga mu u Kristu. Savjest je najosobnija stvarnost u smislu osobe kao višestruke odnosnosti; pluralna je, nikomu ne nameće vlastite prosudbe, oslonjena je na čovjekove naravne moći, ali otvorene Božjoj ponudi u Kristu. Koliko god uvažavao savjest kao prosudbenu moć o dobru i zlu u svakom čovjeku, Pavlu je stalo do toga da je uključi u kršćansko poimanje stvarnosti, odnosno da pokaže kako je tek Božji sud objektivna norma prosudbe savjesti. On ne želi niti od savjesti čini čisto teološki pojam, nego ga stavlja u teološku perspektivu.¹⁰⁹ Njegov govor o savjesti nadilazi dimenziju samo humanosti, jer njegova “vodeća misao nije dobro čovjeka kao takvo, nego spasenje brata za kojega je Krist umro (8,11)”.¹¹⁰

¹⁰⁶ Isto, str. 45.

¹⁰⁷ Kada se kaže da je savjest *regula proxima moralitatis*, misli se na njezinu ulogu uprisutnjenja objektivne norme morala u pojedincu. Savjest ne stvara zakon i istinu, dobro i zlo, moralnost ili duhovnost, nego sve te vrijednosti očituje u obvezujućem smislu. Usp. R. Hofmann, “Gewissen”, u: *Scramentum Mundi. Theologisches Lexicon für die Praxis*, sv. 2. Freiburg i dr., 1968., str. 382ss.

¹⁰⁸ Do ovog mjesta se potpuno slažemo s definicijom koju nalazimo kod H. J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis*, str. 179.

¹⁰⁹ Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 83.

¹¹⁰ R. Schnackenburg, “Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-etischen Aussagen”, u: K. Kertelge (izd.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg im Br., 1984., str. 32-49, ovdje 36.

3.2.3. Savjest - sudište podložno sudu (teonomnost savjesti)

Iz dosadašnjega izlaganja već smo mogli uočiti koliko je Pavlu savjest kao prosudbena instancija bogoodnosna i čovjekoodnosna stvarnost. Ipak, u tri izvorna teksta (1 Kor 4,3-4; 2 Kor 1,12; Rim 9,1) u kojima progovara o svojoj osobnoj savjesti, i u dva teksta (2 Kor 4,2; 5,11) gdje govori o savjesti onih kojima naviješta Radosnu vijest, bogoodnosnost savjesti jako je istaknuta i zato o njoj posebno progovaramo pojmom teonomnosti.

Prvi tekst iz 1 Kor 4,3-4¹¹¹ već smo spominjali. U njemu Pavao rabi reflektivni glagolski izričaj ἐμαυτῷ σύνοιδα. Nakon što je izazovno izjavio da ne drži do mišljenja koje o njemu imaju Korinćani ili bilo koje ljudsko sudište, tvrdi da mu puno ne znači ni vlastiti sud o sebi.¹¹² Savjest označuje samo kao ljudsko, premda vrhovno osobno sudište, ali koje pred Božjim sudom i pitanjem spasenja postaje relativno i gotovo beznačajno. Po sudu svoje vlastite savjesti, Pavao svoje ponašanje označuje besprijeornim,¹¹³ ali se u pogledu spasenja, definitivne svrhe svoga života, ne oslanja na svoj, nego na Božji sud, prosudbu. Govorom o sebi i svojoj savjesti upućuje nas na zaključak da su sve savjesti na kraju krajeva podložne izravno i samo Božjemu sudu.¹¹⁴ Pred Bogom i u odnosu s njime, sud savjesti ima drugotnu i u pravom smislu riječi relativnu, odnosno odnosnu vrijednost. Kao izraz ljudske prosudbe, savjest nema konačnu vrijednost¹¹⁵ i podložna je Božjemu zahtjevu, odnosno Bogu kao svrsi življenja. Drugim riječima, sud savjesti je finalan, teleološki i tek se iz toga može

¹¹¹ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 19.

¹¹² Duda-Fučakov prijevod "ničega sebi nisam svjestan" ne izražava dovoljno ovu dimenziju suda i prosudbe samoga sebe. Možda bi bolje bilo prevesti "ništa sebi ne spočitavam", u smislu "u ničemu se ne optužujem niti osuđujem".

¹¹³ Time misli na djelovanje iz opravdanja po Božjemu djelu u Kristu, premda kaže da u tomu nije opravdan (ἀλλ' οὐδὲ τούτῳ δεδικαίωμα).

¹¹⁴ Usp. X. Léon-Dufour, "Jugement de l'homme et jugement de Dieu. ICo 4,1-4 dans le cadre de 3,18-4,4", u: L. De Lorenzi (ur.), *Paolo a una chiesa divisa (1Co 1-4)*, Roma, 1980., str. 137-153.

¹¹⁵ Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche*, sv. 2., str. 52s.

označiti kao (ne)ispravan. Možemo ga stoga označiti kao pravu soteriološku kategoriju.

U drugom tekstu, braneci se od napada nekih iz korinške zajednice, Pavao se poziva na "svjedočanstvo naše¹¹⁶ savjesti da smo u svijetu živjeli ... u svetosti i iskrenosti Božjoj" (2 Kor 1,12).¹¹⁷ U strahu da mu se ne vjeruje, on se za ispravnost svoga apostolskog rada poziva na svjedočanstvo suda svoje savjesti, koji mu jamči nadu u spasenje pred Božjim sudom. Sud savjesti označuje kao "našu slavu" (ἡ καύχησις ἡμῶν), dakle, kao ljudsku instanciju po kojoj ga i Bog sudi.¹¹⁸ I ovdje je savjest samo ljudsko sudište, ali, za razliku od 1 Kor 4,4, njezin sud osigurava nadu da će i Božji sud biti u skladu, odnosno da će u najmanju ruku voditi računa o sudu savjesti, poštivati ljudsko sudište o samome sebi i svome djelovanju. Sud savjesti je u određenomu smislu anticipacija Božjega suda, tako da se ovdje s pravom može govoriti o savjesti kao subjektivnoj normi moralnosti. Svakako, u ova se dva teksta sud savjesti odnosi na ono što kasnija teologija naziva *conscientia consequens*.

U trećemu tekstu, započinjući veoma smioni odlomak o Božjoj spasiteljskoj pravednosti koja se i po odbacivanju Izraela milosno očituje svima, pa i Izraelu, Pavao se poziva na svjedočanstvo svoje savjesti kao na jamstvo onoga što smjera reći (usp. 9,1).¹¹⁹ Savjest mu služi kao zadnje svjedočanstvo za tvrdnju da bi i on sam htio biti "proklet, odvojen od Krista" u korist svojih sunarodnjaka. To je svjedočanstvo

¹¹⁶ Radi se o poslaničnom "mi" koji stoji za prvo lice jednine, odnosno za Pavla.

¹¹⁷ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 19s.

¹¹⁸ Pojam καύχης/καύχημα, zajedno s glagolom καυχῶμαι svojstven je Pavlu. Od 22 uporabe u Novomu zavjetu, 20 puta ga nalazimo kod Pavla, a od 30 uporaba glagola, samo ga četiri puta nalazimo izvan Pavlovih spisa. Premda R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, str. 242s, tvrdi da uvijek ima negativno značenje samodostatnosti i samohvale pred Bogom, to ne može biti potvrđeno (usp. 2 Kor 10-13). U 2 Kor 10,17, pozivajući se na Jeremiju, Pavao piše: "Tko se hvali u Gospodinu, neka se hvali." Ako pred Bogom postoji i razložna hvala/slava sa strane ljudi, to je prije svega ona koja se oslanja na sud savjesti.

¹¹⁹ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 20s.

dopuna¹²⁰ i u nekomu smislu potvrda istinitosti njegova dosta paradoksalnog iskaza. Pozvavši se na Krista i na svoju iskrenost: "istinu govorim u Kristu, ne lažem", Pavao se kao na zadnje svjedočanstvo poziva na sud svoje savjesti. To mu je svjedočanstvo kao zakletva pred Bogom,¹²¹ zadnji jamac istinitosti vlastitih uvjerenja. Vrijednost te zakletve drugi mogu prosuditi u Duhu Svetom, pa je zato i dopunja pozivanjem na Duha Svetoga. Svjedočanstvo savjesti prihvaća se u istom Duhu u kojemu je i izrečeno. Savjest je ovdje u svezi s istinom, jamstvo je istinitosti kao temeljnoga uvjerenja o stvarnosti, ali pred Bogom. Pravi jamac osobne istine samo je osobna savjest kao osjetilo Božje istine na osobnoj razini.¹²²

Kao što se i sam kao navjestitelj poziva na svoju savjest kao svjedočanstvo vlastite odgovornosti pred Bogom, Pavao i od svojih naslovnika traži odgovornost u prihvaćanju njegova navještaja. I u takvim slučajevima rabi pojam *savjest*. Najprije u 2 Kor 4,2, a potom u istoj Poslanici 5,11. U oba slučaja može se reći da rabi pojam savjesti u množini, premda u prvomu slučaju ta množina izranja na površinu samo iz uporabe pridjeva "svaka". Očito je da misli na savjest svakoga pojedinog naslovnika, a ne na neku kolektivnu savjest. Razložno je stoga zaključiti da savjest vidi kao pluralnu stvarnost, nešto što je kod svakoga pojedinca zasebno.

¹²⁰ Služeći se konstrukcijom genitiva apsolutnoga, Pavao govori o savjesti kao o susvjedoku (συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου). Kad je savjest jedini svjedok, onda Pavao uz glagol μαρτυρέω ne rabi prefiks σύν (usp. 2 Kor 1,12). Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 20, bilješka 33.

¹²¹ Na drugim mjestima kada govori o jamstvu da ne laže, Pavao uzima Boga za svjedoka (usp. Gal 1,20).

¹²² Dobro je ovdje podsjetiti na temeljno i ljudskim iskustvom prihvaćeno značenje pojma "svjedok/svjedočanstvo". Svjedok je potreban kad neka činjenica, neki događaj oko kojega postoji prijepor nije neposredno jasan niti može biti razjašnjen nekim dokazom. U tomu smislu, svjedočanstvo je najpotrebnije za Božje stvari, za Božju objavu. Ono je stvar iskustva i doživljaja koji nisu dohvatljivi neposrednom promatranju drugih. Priziv na svjedočanstvo savjesti zamjena je za osobu koja stoji iza istine danoga svjedočanstva. Možemo reći da je istina pred Bogom, Božja istina uvijek osobna stvarnost za koju i ne može postojati drugo svjedočanstvo doli svjedočanstvo savjesti.

U prvomu tekstu¹²³ Pavao svoje navjestiteljsko djelovanje preporučuje savjesti svakoga pojedinoga čovjeka, i to pred Bogom (συνιστάνομεντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, 2 Kor 4,2). Savjest naslovnika najbolji je primatelj i saveznik njegova navještaja jer je odnosna s Bogom. Njome se otkriva istina očitovana navještajem (τῆ φανερώσει τῆς ἀληθείας), ali i sama savjest, budući da se Pavao obraća svojim protivnicima, može biti formirana navještajem. To se barem ne smije isključiti iz njegove izjave. Kao što i proizlazi iz savjesti navjestitelja, navještaj najbolju rezonancu nalazi u savjesti primatelja. Možemo reći da savjest najbolje razumijeva savjest, da je jedino čvrsto uvjerenje potvrđeno sudom savjesti sposobno roditi uvjerenje kod drugih ljudi. Ljudi, dakle, u savjesti mogu postati vjernici, otvoriti se Božjemu djelu u Kristu.

U drugomu tekstu¹²⁴ iz iste Poslanice Pavao se obraća savjesti ne onih koji bi mogli postati vjernici, nego onih koji to već jesu. Njegov napor oko njihova uvjeravanja plod je njegova strahopoštovanja pred Gospodinom, a njihovo uvjerenje izručeno je nadi u prozirnost-očitost njegovih napora u njihovim savjestima (ἐλπίζε δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερώσθαι) kao što su njegova nastojanja prozirna-očita samomu Bogu (θεῷ δὲ πεφανερώμεθα). Ovdje je jasno izražena nada i želja da ljudska prosudba tuđeg djelovanja bude u skladu s Božjom, da tuđe djelovanje bude prosuđeno strahopoštovanjem pred Bogom. Sklad između ljudske i Božje prosudbe nije lagan ni siguran, zbog čega Pavao i govori samo o svojoj nadi. Računa s mogućnošću krive ljudske prosudbe, ali je usmjerava na Božju prosudbu kao korektiv i normu svih ljudskih prosudbi. Uvjerenje o Bogu koji djeluje u ljudima i po ljudima određuje sud savjesti, ali Pavao preporučuje oslanjanje na taj sud tek onda kad je u skladu s Božjim načinom poznavanja ljudi. Otvorenost Božjoj spoznaji, točnije, njegovoj objavi, preduvjet je Pavlove nade u ispravnu informiranost i prosudbu savjesti.

¹²³ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 29s.

¹²⁴ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 30s.

3.2.4. Savjest i ljudski autoritet - posebnost kršćanske savjesti

U svim dosad istraženim Pavlovim tekstovima savjest je bogoodnosan pojam koji on želi dovesti u svezu s Bogom objave u Isusu Kristu. Možda nigdje drugdje kao u Rim 13,5 nije toliko istaknuta upravo kršćanska bogoodnosnost savjesti u njezinoj specifičnosti. Naime, tu poziva kršćane Rima na poslušnost državnoj vlasti,¹²⁵ a nju (poslušnost) zaključno i udarno motivira "i zbog savjesti" (καὶ διὰ τὴν συνείδησιν). Očito je da mu savjest zbog veznika καὶ, kao i zbog svekolikoga prethodnog govora, posebno u r. 4, nije jedini razlog zahtijevane poslušnosti. Utemeljivši posluš državnoj vlasti drugim, očitijim razlozima, Pavao je motivira i savješću, premda nije posve i na prvu jasno zašto.

Posluš se duguje vlasti zbog straha pred njezinom moći, koja je opravdana služenjem Bogu, njezinim kažnjavanjem zla i zaštitom dobra, odnosno sprječavanjem anarhije, što je naravna i teološka motivacija posluha. Ipak, Pavao dodaje "i zbog savjesti". Takvim izričajem kao da hoće prethodnim razlozima dodati neki novi čimbenik. Kršćani u Rimu znaju da je pokoravanje vlasti utemeljeno u Božjoj odredbi,¹²⁶ što Pavao prihvaća, ali mu nije dovoljno. On to pokoravanje želi utemeljiti i savješću, i to ne samo zato što ga želi prenijeti i na razinu čovjekove nutrine¹²⁷ uza sve izvanjske razloga za pokoravanje.

Spominjanjem "i ... savjesti" kao razloga posluha vlasti, Pavao je ne vidi na razini ostalih razloga za posluš. Savjest mu nije ni pojam kojim želi izbjeći naknadno grizodušje savjesti kod svojih naslovnika, ne govori o njoj ni kao o prosudbi o

¹²⁵ Za opsežno tumačenje teksta pod ovim vidom usp. M. Vugdelija, "Kršćanin i državna vlast (Rim 13,1-7)", u: M. Cifrak (ur.), *O Kraljevstvu nebeskom – novo i staro*. Zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva, Zagreb, 2001., str. 197-273.

¹²⁶ Neki su optuživali Pavla da ovaj odlomak nema nikakvu kristološku obojenost, da pozna samo odredbe Boga Stvoritelja i time se potpuno uklapa u židovsko-helenističko mudrosno učenje. Usp. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1978., str. 312ss. Čini nam se da su takvi sudovi preuranjeni u odnosu na ono što Pavao govori.

¹²⁷ "Savjest je ovdje unutarnja instancija koja spoznaje nužnost posluha". G. Lüdemann, συνείδησις, u: *EWNT*, II, stup. 724.

dobru i zlu i prije zahvata legitimne vlasti. U njoj treba tražiti nešto više. Budući da se Pavao obraća kršćanima u Rimu, teško je pretpostaviti da im ne želi predočiti i kršćansku motivaciju pokoravanja vlasti. Čini se stoga da spominjanjem savjesti želi ponuditi upravu takvu motivaciju. U tom je pojmu prisutno specifično kršćansko poimanje Boga i svekolike stvarnosti. Savjest informirana evanđeljem doseže jednu specifičnu razinu svijesti koja nadilazi sve profane, helenističke, pa i židovske teološke razloge.¹²⁸ Savjest izražava kršćanski uvid u stanje u svijetu, kršćansko znanje o Bogu i njegovim zahtjevima. Ona je kritička samosvijest i svijest odgovornosti snagom koje kršćanin, u svijesti čvrste povezanosti s Kristom i iz toga proizlazeće odgovornosti prema čovjeku u konkretnim povijesnim okolnostima, uspostavlja i vrjednuje svoje ponašanje u svijetu.¹²⁹ Kršćanin se određuje prema stvarnosti iz svoga biti kršćanin, odnosno njegovo stanje (indikativ) postaje imperativ njegova ponašanja.¹³⁰

Nije, dakle, svejedno za sud savjesti ono čime je ona informirana. Evanđeosko informiranje savjesti prihvaća, ali i dopunja i usavršuje, drugačije utemeljuje njezinu informiranost samo strahom, pa makar on bio utemeljen na vjeri u Boga. Kršćanska savjest poštuje legitimni autoritet i zbog uzvišenijih i posve specifičnih motiva. Ona svoju prosudbu temelji na Božjemu djelu u Kristu, što oplemenjuje, uzdiže, ali i pročišćava sve druge motive. Vlasti koja bi sprječavala Božje djelo spasenja u Kristu, upravo zbog savjesti trebalo bi uskratiti posluš. Ovdje savjest nije sažetak prethodnih razloga,¹³¹ nego dodatni motiv poštivanja vlasti na kojemu Pavao kao zadnjemu

¹²⁸ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 23.

¹²⁹ Usp. C. Maurer, *σύννοια, συνείδησις*, u: *TWNT*, VII, 915.

¹³⁰ Usp. J. Eckert, "Indikativ und Imperativ bei Paulus", u: K. Kertelge (ur.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien, 1984., str. 168-189; D. Zeller, "Wie Imperativ ist der Indikativ?", u: K. Kertelge (ur.), *Ethik*, str. 190-196.

¹³¹ Tako, H. Merklein, "Sinn und Zweck von Röm 13,1-7. Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes", u: Isti, *Studien zu Jesus und Paulus*, II, Tübingen, 1998., str. 405-437, ovdje 417.

ustrajava. Upravo bi kršćanska savjest,¹³² čini se, trebala biti kriterij prosudbe svih drugih motiva. Specifičnost kršćanske savjesti prosuđuje sve druge motive poslušnosti legitimnom autoritetu.

3.2.5. Savjest – općenito ljudska stvarnost

Budući da govor o savjesti gotovo uvijek smješta u okvir čovjekova odnosa prema Bogu, vrlo je zanimljiva Pavlova tvrdnja o savjesti pogana u Rim 2,14-16. Ta je tvrdnja smještena u širi kontekst, u kojemu Pavao želi pokazati da Židovi, oslanjanjem na Mojsijev zakon, nisu ni u kakvoj prednosti u pogledu spasenja pred poganima, koji ne poznaju tog Zakona. Razlog tomu je Božja nepristranost (usp. 2,11),¹³³ koju Pavao želi ilustrirati načelom ljudskoga djelovanja.¹³⁴ Zato govor o savjesti započinje tvrdnjom koja odudara od njegova uobičajenoga¹³⁵ govora o opravdanju: “Ne, pred Bogom nisu pravedni slušatelji Zakona, nego – izvršitelji će zakona biti opravdani” (2,13). I pogani koji ne poznaju Zakon, očito Mojsijev, mogu biti njegovi vršitelji. Dovoljno je da postoji i samo jedan poganin koji djeluje u skladu s normama objavljenoga Zakona na temelju svoje vlastite ljudske stvarnosti (φύσει),¹³⁶ dakle, bez objave, da

¹³² Ne možemo potpisati ono što M. Wolter, “Gewissen II”, u: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, 1976ss, sv. 13, str. 213-218, tvrdi: “Kao što savjest u Pavla nipošto nije *vox Dei* u čovjeku, isto tako ona nije ni mjesto na kojem bi se odigravalo posredovanje i prihvaćanje spasenja. Utoliko **Pavao ne poznaje ni specifično kršćansku savjest** (isticanje moje); to sužavanje susrećemo tek u poslijepavlovskim tekstovima”.

¹³³ Može se vidjeti J. M. Bassler, *Divine Impartiality, Paul and a Theological Axiom*, Chico, CA, 1982.

¹³⁴ Usp. G. Barbaglio, *La teologia*, str. 564.

¹³⁵ Tvrdnja nije Pavlov stav, nego stav njegova židovskoga sugovornika (dijatriba). Za Pavla opravdanje dolazi “iz vjere k vjeri” (1,17; usp. 3,21ss; 4,1ss), a po načelu djelovanja Židov nema nikakvu prednost pred Bogom u odnosu na Grka – poganina.

¹³⁶ Ovdje se ne radi, kako je tvrdio Augustin, o savjesti kršćana iz poganstva, nego o savjesti pogana. Naime, Pavlov izričaj φύσει teško se može odnositi na kršćane iz poganstva. Za njih bi on prije rekao πνεύματι. Pojam φύσις kod Pavla ne označuje “ništa više nego one čimbenike koji nepromjenjivo određuju čovjeka u njegovoj sadašnjosti”. J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999., str. 34.

Pavao može pokazati kako pred Bogom u odnosu na spasenje nema nikakvih povlastica.

Pavao ne govori o svim poganima,¹³⁷ niti da je njihovo ponašanje uvijek takvo,¹³⁸ da se, naime, drže objavljenoga Zakona i nemajući toga Zakona, odnosno da su sami sebi zakon.¹³⁹ Dovoljno je da se neki pogani, barem jedanput ponašao po odredbama Mojsijeva zakona, koji i ne poznaje, da Pavao može reći da su oni u odnosu s njim na temelju svoje vlastite ljudske stvarnosti. Ta stvarnost čini da su oni "sami sebi zakon" (ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος), da otkrivaju u sebi,¹⁴⁰ barem nekada i nešto od onoga što zahtijeva objavljeni Zakon. Takvo ponašanje pokazuje da je i pogani po svome srcu u odnosu s Božjim zahtjevima koji su jasno i izričito izraženi u Tori. Premda je u širem kontekstu ovoga govora ustrajavao na mogućnosti naravne spoznaje Boga (1,18-23),¹⁴¹ čini se da ovdje, određujući djelovanje na temelju "ljudske stvarnosti"

¹³⁷ Treba poštivati uporabu riječi ἕθνη bez člana. Njome se ne kaže da se svaki pogani tako ponaša, nego da je dostatno da se samo jedan (neki) pogani tako ponaša.

¹³⁸ Veznik ὅταν može se shvatiti u distributivnom smislu "svaki put kad", ali može se shvatiti i u smislu "kad god", odnosno u smislu da se barem nekada, jedanput tako ponaša.

¹³⁹ Čini se da Pavao u ovom kontekstu ne spominje pojam "zakon" u istom smislu. Naime, dvaput rabi pojam s članom, čime očito misli na Mojsijev zakon, a dvaput bez člana. Problematična je prva uporaba pojma bez člana. Nije jasno želi li Pavao reći da pogani nemaju Mojsijeva zakona, što bi se moglo zaključiti na temelju prethodno spomenutoga pojma s članom, što mu omogućuje da ga ovdje izostavi, ili želi reći da pogani uopće nemaju nekoga zakona, nego su, djelujući po svojoj ljudskosti, sami sebi zakon.

¹⁴⁰ Ovdje Pavao poseže za toposom grčke kulture o νόμος ἀγροφός, odnosno o unutarnjem zakonu koji je važniji od onoga izvanjskoga, ili o naravnom zakonu koji je jači od pozitivnoga.

¹⁴¹ Ovo je najvažniji tekst za potvrdu teološkoga govora o mogućnosti naravne spoznaje Boga kojim se Pavao znatno približio helenističkom shvaćanju te spoznaje. Usp. S. Lyonnet, "La connaissance naturelle de Dieu (Rom 1,18-23)", u: Isti, *Etudes sur l'épître aux Romains*, Roma, 1989., str. 43-70. R. Penna, "I pagani e la ricerca di Dio (nella lettera ai Romani)", u: Isti, *Paolo scriba*, str. 45-58, smatra da Pavao govori o toj spoznaji samo da pokaže njezinu nedostatnost, odnosno pogrešno djelovanje na temelju nje, bez priznanja Boga. Boga objave, posebice u Isusu Kristu, nije moguće naravno spoznati i "prostor između Boga i čovjeka ne smije se zauzeti predmijevanim religioznim konstrukcijama (bilo da su one kontemplacija

(φύσει), ne ustrajava na toj spoznaji. Važno mu je pokazati da čovjek iz sebe, i bez spoznaje Boga i posvištenog odnosa s njim, ima neki odnos prema Božjim zahtjevima, da je “djelo Zakona” (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) upisano u njihovim srcima”. Radi se, čini se, o Božjemu zakonu kao odrednici ljudskoga djelovanja i bez njegove izričite spoznaje.¹⁴² Važno je ovdje zapaziti da Pavao i savjest pogana mjeri zakonskim odredbama. To znači da savjest nužno mora imati neku izvanjsku normu.

Sklad s Božjim zakonom činjenica je čovjekova srca, čime je Pavao potpuno u suglasju sa starozavjetnim govorom o srcu. U nastavku, služeći se kategorijama upravo pogana o kojima govori, dodaje da svjedočanstvo o tomu skladu daje i njihova savjest (συμμεαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), odnosno da je ta činjenica sklada posvištena i na razini moralne ljudske svijesti.¹⁴³ Savjest je i ovdje dodatna činjenica o suglasju nekih djela nekih pogana i praktičnoga vida Mojsijeva zakona. Ona je samo jedan od svjedoka slaganja srca¹⁴⁴ s Mojsijevim zakonom. Premda o tomu izravno ne govori, može se zaključiti da je drugi svjedok spoznaja, znanje o Božjim odredbama. Oni koji nemaju izravno toga znanja, mogu se osloniti na sud savjesti, koja na neki način “po sebi” ima to znanje i svjedoči ga.

Uz savjest koja vrijedi kao unutarnje sudište, taj je sklad posvjedočen i “prosudiavanjem/raspravama kojima se međusobno optužuju ili brane”. Moguće je da se savjest, odnosno njezino svjedočanstvo odnosi i na ova razmišljanja o moralnom djelovanju, da su ona zapravo savjest. U tomu

prirode ili vršenje Zakona), nego ga treba ostaviti slobodnim da ga Bog može prolaziti bez zaprjeka u ponudi svoje nepredvidljive milosti” (str. 58).

¹⁴² Misli li Pavao pri tomu na ono što mi nazivamo “naravni zakon” teško je reći. O zamršenom pitanju Pavlova odnosa prema naravnom zakonu može se vidjeti V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville, 1978., str. 48ss.

¹⁴³ Usp. E. Manicardi, *Zakon, savjest i milost*, str. 24.

¹⁴⁴ Potrebno je ovdje naglasiti da kod Pavla savjest i srce imaju dvije različite funkcije. Srce je središte čovjekove osobe, pojam za njegovo “ja”. Ali, dok srce može biti “bezumno” (Rim 1,21) i “koje neće obraćenja” (2,5), savjest to ne može biti jer ona predstavlja “glas koji se razlikuje od čovjekova htjenja i rasuđivanja”. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, Zürich-Einsiedeln-Köln, 21987., str. 138.

slučaju savjest bi bila instancija koja prosuđuje sukobljene misli.¹⁴⁵ Ipak, budući da Pavao razdvaja svjedočanstvo savjesti i ovih razmišljanja, čini se da se ne radi o razmišljanjima koja čovjek ostvaruje u svojoj nutрини, nego o međuljudskim razmišljanjima. U tomu slučaju radilo bi se o javnomu mnijenju, što znači da i ono utječe na sud savjesti.¹⁴⁶ Drugim riječima, sud savjesti i njegovo svjedočanstvo o skladu s Božjim zahtjevima na temelju samo ljudske stvarnosti određen je sudom drugih i skladom s drugim savjestima. I međuljudska rasprava, možemo reći, premda nije jasno tvori li ona sud savjesti, priprema sud savjesti.

Poganski sud savjesti o djelovanju po ljudskosti upućuje nas na Pavlov govor o Židovu u skrovitosti, kojemu je srce obrezano u Duhu, a ne u slovu (usp. 2,29). Premda se ovdje pojam “duh” više odnosi na čovjekovu nutrinu, u kontekstu svekolike Pavlove pneumatologije ne smije se isključiti barem aluziju na Duha Svetoga.¹⁴⁷ To bi značilo da Pavao i pogane upravo po svjedočanstvu njihove savjesti uvodi u rasporedbu spasenja po Duhu, tipično kršćansku rasporedbu, koju nalaže i Židovima. I jedni i drugi usmjereni su na Duha: Židovi po Zakonu, a nežidovi svjedočanstvom savjesti. To ne znači da Pavao jamči poganima spasenje po savjesti, a ostalima po vjeri, nego sve upućuje na vjeru, čiji je temelj otvorenost srca i njegovo svjesno usmjerenje onomu što zahtijeva Bog.

Da je tomu tako, vidi se iz činjenice što Pavao svoj govor zaključuje naglašavanjem Dana Gospodnjega i konačnoga suda u r. 16. Božji sud će se dogoditi u Kristu, ali po evanđelju koje Pavao naviješta. Nije mu jedino mjerilo ljudska savjest, nego puno više (za)otvorenost navještaju Božje ponude u Kristu.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche*, sv. 2., str. 54.

¹⁴⁶ Usp. B. Duda, *Savjest*, str. 34.

¹⁴⁷ Opširnije može se vidjeti kod R. Penna, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia, 1976; Isti, “Aspetti originali della pneumatologia di S. Paolo”, u: Isti, *Paolo scriba di Gesù*, Bologna, 2009., str. 171-184.

¹⁴⁸ R. Pesch, *Römerbrief*, NEB NT 6, Würzburg, ²1987., str. 34, piše: “Je li čovjek djelovao po savjesti, pokazat će se na sudu Božjemu, na kojem će i tajne biti otkrivene”.

Savjest odčitava ljudsko srce, događanja u njemu, i stavlja ih pod zahtjev Božji na razini svijesti, prosuđuje njihovu usklađenost s Bogom, prepuštajući zadnji sud o toj usklađenosti samomu Bogu. Teško je na temelju ovoga teksta govoriti o općenitosti ljudske savjesti kako je Pavao poima, ali se može reći da i oni koji žive po svojoj ljudskosti, svjesnu prosudbu o tomu imaju po savjesti, odnosno da svoju ljudskost sudom savjesti u konačnici mjere Bogom, da je ona u svjesnoj prosudbi podložna u konačnici sudu Božjemu.

3.3. Savjest – istoznačnica za kršćanski život

U novozavjetnim spisima koji su nastali u ozračju i pod utjecajem Pavlove misli, kao što su Pastoralne poslanice, a vjerojatno i Poslanica Hebrejima, pojam *savjest* susrećemo ukupno jedanaest puta.¹⁴⁹ Gotovo u svim slučajevima taj je pojam određen nekim pridjevom: “dobra savjest” (ἀγαθή), 1 Tim 1,5.19; καλή, Heb 13,18), “čista savjest” (καθαρά, 1 Tim 3,9; 2 Tim 1,3; usp. Heb 9,14), “otupjela savjest” (doslovno “usijanin željezom opečaćena savjest” - κεκαυστηριασμένον, 1 Tim 4,2), “okaljana savjest” (μεμίαντη, Tit 1,15), “zla savjest” (πονηρά, Heb 10,22). Takve kvalifikacije savjesti potvrđene su i u još kasnijim novozavjetnim spisima: “dobra savjest” (ἀγαθή, 1 Pt 3,16.21), “mirna savjest” (ἀγαθή, Dj 23,1), “čista savjest” (ἀπόσκοπος, Dj 24,16). Ovakvim odrednicama savjest je već protumačena u smjeru jasnih i konkretnih moralnih obilježja.¹⁵⁰ Postala je značajnim pojmom kršćanske antropologije jer se, primjerice, u Heb 10,22 i u 1 Pt 3,21 “dobra savjest” shvaća kao rezultat čišćenja čovjekove nutrine krštenjem. Budući da krštenje određuje svekoliko ponašanje čovjeka, pojam dobre savjesti ovdje je očito istoznačnica za kršćanski život. Krštenjem se ostvaruje zahvat i u samu savjest čovjeka, koji i po tomu postaje kršćaninom. Savjest određena Evandeljem doseže specifičnu razinu svijesti koja postaje stanjem, koje se ne zadovoljava rješenjima na čisto profanoj razini.

¹⁴⁹ Šest puta u Pastoralnim poslanicama (1 Tim 1,5.19; 3,9; 4,2; 2 Tim 1,3; Tit 1,15) i pet puta u Heb (9,9.14; 10,2.22; 13,8).

¹⁵⁰ Ch. Maurer, *TWNT*, VII, str. 912, govori o jednoj drugačijoj uporabi pojma.

To je vidljivo i iz drugih zapažanja. Dobra savjest je istoznačnica za vjeru, jer oni koji su je odbacili, doživjeli su “brodolom vjere” (1 Tim 1,19). Oni koji su sačuvali “otajstvo vjere”, ostaju “u čistoj savjesti” (1 Tim 3,9). Otupjela savjest dovodi do otpada od vjere i priklanjanja “prijevarnim duhovima i zloduhovskim naucima” (1 Tim 4,2). Imati vjeru, znači imati i dobru savjest (usp. 1 Tim 1,19). Oni koji nisu zdravi u vjeri, koji su u opasnosti da postanu nevjernici, izloženi su opasnosti kaljanja i razuma i savjesti (Tit 1,13.15). Svi ovi tekstovi imaju parenetski karakter i smjeraju na praktični vid svekolikoga kršćanskog života. U njima su srce, savjest i vjera središta starozavjetne (srce), helenističke (savjest) i kršćanske misli (vjera),¹⁵¹ usko povezani i nerazdvojivi (usp. 1 Tim 1,5), što znači da se kršćanstvo sve više priklanja okruženju u kojemu se ukorjenjivalo.¹⁵² U toj oslonjenosti savjest sve više postaje pojmom za stanje svijesti koje nastaje kao posljedica ponašanja u (ne)skladu s unaprijed zadanim normama.¹⁵³ To je stanje svijesti određeno vjerom, ali i ono određuje vjeru, po onoj: djeluj u skladu s vjerovanjem, da ne bi počeo vjerovati po onomu kako djeluješ.

Savjest ovdje više nije kao u Pavlovim izvornim poslanicama, kada govori o savjesti drugih, prosudbena instancija naumljenih djela (*conscientia antecedens*), nego izraz za stanje svijesti koje nastaje nakon ostvarenoga djela (*conscientia consequens*). Njome se izriče (ne)dosljedna kršćanska egzistencija, odnosno kršćanski život koji je u skladu s vjerovanjem i uvjerenjem. Pojam se približava onomu što se i danas želi reći kad se kolokvijalno kaže “savjesno postupanje” ili “učinio sam to po savjesti”.

Slično se može reći i za Poslanicu Hebrejima, gdje nalazimo specifičan izričaj o “očišćenju savjesti” (9,14). Koliko god on bio utemeljen u kultnoj metaforici, ili baš zato,¹⁵⁴ izričaj upućuje na nove ljudske mogućnosti koje je Bog u Kristu darovao čovječanstvu. Očišćena savjest je, Pavlovim

¹⁵¹ Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 84.

¹⁵² Usp. M. Wolter, *Gewissen II*, str. 217.

¹⁵³ Usp. I. Dugandžić, *Koliko je savjest*, str. 85.

¹⁵⁴ Usp. Isto, str. 85s.

rječnikom rečeno, opravdanje, odnosno preduvjet ostvarenja svih potencijala kršćanske egzistencije, *proprium* kršćanskoga morala u kontekstu vjere. Kršćanski moral ne stoji na ideji dobra, kao kod grčkih filozofa, nije utemeljen ni samo na razumu, kao u Kantovoj etici, nego u Bogu koji se uprisutnio u povijesti u Kristu Isusu i koji je ostvario spasenje, iz čega se rađa i određena “etička kreativnost vjerničkog razuma”.¹⁵⁵ Baš tu etičku kreativnost vjerničkog razuma možemo nazvati kršćanskom savjesti na djelu, konkretnim sudom savjesti oslonjenim na vjeru u Božje spasiteljsko djelo u Kristu.

3.4. BOG VEĆI OD SAVJESTI

U 1 Iv,¹⁵⁶ posve u skladu s biblijskim i evandeoskim pojmovljem, nalazimo rečenicu: “Bog je veći od našega srca” (3,20). Budući da se u kontekstu izričito govori o “uvjerenju srca” (πεισομεν την καρδιάν ημῶν),¹⁵⁷ o srcu koje nas “osuđuje/ optužuje” (3,19.21),¹⁵⁸ jasno je da se taj pojam rabi u smislu pojma *savjest*.¹⁵⁹

Tekst je književno i misaono težak¹⁶⁰ i obično se tumači u dva oprečna smjera: rigoristički (Kalvin) i u duhu soteriološkoga optimizma (Luther).¹⁶¹ I jedno i drugo tumačenje oslanja se na

¹⁵⁵ B. Frahling, “Aspekte etischer Hermeneutik in der Schrift”, u: H. Rotter (izd.), *Heilsgeschichte und etische Normen*, Freiburg-Basel-Wien, 1984., str. 15-63, navod str. 18.

¹⁵⁶ Ovdje sažimljemo B. Duda, *Savjest i obraćenje*, str. 47-51; A. Škrinjar, “Maior est Deus corde nostro (1 Joh 3,20)”, u: *Verbum Domini* 20 (1940), str. 340-350; Isti, *Teologija Sv. Ivana*, Zagreb, 1975., str. 95s.

¹⁵⁷ Ekumenski prijevod govori o “umirenju” srca, upozoravajući da je to smisao koji nameće kontekst. Usp. B. Duda – M. J. Fućak, *Novi Zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije*, Zagreb, 1992., bilješka j uz tekst 1 Iv 3,19.

¹⁵⁸ Pojam “srce” pojavljuje se četiri puta u odlomku, ističući na taj način čovjeka pod vidom njegova pojavka pred Božjim sudištem.

¹⁵⁹ Ivan ne rabi pojam συνείδησις zato jer rabi judeokršćanske izraze. Usp. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, HThKNT XIII/3, ©1979., str. 201, bilješka 4.

¹⁶⁰ Vidi, R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, str. 201-209. Odlomak 3,19-20 naziva *crux inepretum*.

¹⁶¹ Usp. B. Duda – M. J. Fućak, *Novi Zavjet*, bilješka k uz tekst 1 Iv 3,20.

tvrdnju “jer znade sve” kojom je proslijeđen izričaj “Bog je veći od našega srca”. Rigorističko tumačenje veže Božje sveznanje s njegovom strogoćom, a soteriološko s njegovim milosrđem i razumijevanjem. Osim što se zbog misaonoga sklopa 1 Iv 3,19-21, gdje se govori o “umirenju savjesti”, treba isključiti rigorističko tumačenje i prikloniti se soteriološkomu, to je jasno i na temelju Ivanova poimanje Božjega znanja: ono je uglavnom istovjetno s Božjom ljubavi.¹⁶²

Bog je u odnosu na nas i naše srce-savjest uvijek “veći” (*Deus semper maior*). Ovim pridjevom uglavnom se izražava Božja transcendencija, što znači da se ustrajava na tomu da je Bog Drugi i drugačiji, da je njegova “veličina” u njegovoj dobrohotnosti i milosrđu (usp. 3,1; 4,9s.16).¹⁶³ Bog svojim milosrđem i dobrohotnošću nadilazi i sud naše savjesti. Njegovo sveznanje čini ga boljim,¹⁶⁴ a ne strožim sucem. Vjera u takvoga Boga “umiruje savjest” jer mir ne ovisi o svjedočanstvu savjesti, nego o Bogu spasitelju, razveselitelju i ozdravitelju. To znači da naš konačan i kompetentan sudac nije savjest, nego dobar i milosrdni Bog. Njegova mjerila su drugačija nego mjerila čovječjega srca-savjesti. Zato čovjek može pred Boga stupiti pun ufanja – zaufano (παρρησία).

U tom svjetlu možemo bolje razumjeti i već spomenuti Pavlov govor o savjesti u 2 Kor 4,3s: “ni ja sam sebe ne sudim. Doista, ničega sebi nisam svjestan, no time nisam opravdan, jer moj je sudac Gospodin”. Sud savjesti uvijek je samo ljudski sud, fragmentaran i nesposoban uvažiti svekoliku stvarnost. Božji sud je cjelovit, nepristran i milosrdan. Otud pouzdanje u njega i onda kad nas savjest prekorava i osuđuje.

¹⁶² Usp. A. Škrinjar, *Teologija*, passim; R. Schnackenburg, “Exkurs 10: Die Liebe als Wesen Gottes”, u: Isti, *Die Johannesbriefe*, str. 231-239.

¹⁶³ Usp. S. Légasse, μαίζων, 2, u: *EWNT*, stupp. 990s.

¹⁶⁴ To ipak ne treba shvatiti u Lutherovom smislu da se trebamo osloniti samo na Božju oprosničku milost, unatoč svim našim grijesima. Usp. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, str. 204.

UMJESTO ZAKLJUČKA

O savjesti kao fenomenu ljudske prosudbe vlastitoga djelovanja, dakle kao o moralnomu sudu, Stari zavjet, prije nego što je došao pod utjecaj helenističke misli, progovara uglavnom pojmom "srce" i drugim srodnim pojmovima koji se odnose na ljudsku nutrinu. Tu čovjek uočava nesklad sa samim sobom, vrednuje svoje djelovanje, ali pod prizmom odnosa prema Bogu i njegovim odredbama.

U Novomu zavjetu, prvi i najčešće pojam savjesti rabi Pavao. Do njega je došao iz onodobne pučke, posebno stoičke filozofije, ili pod utjecajem upita koje su mu Korinćani pisano uputili u odnosu na mogućnost blagovanja mesa koje je prethodno moglo biti ili je bilo žrtvovano idolima, što je stvaralo nered u zajednici. U tomu kontekstu Pavao progovara o savjesti kao o praktičnomu sudu koji na razini čovjekove nutrine prethodi (ne)vršenju naumljenoga djela. Taj sud je ovisan o spoznaji, još više, kako ističe u Rim, o uvjerenju kao kriterijima prosudbe, a vrhovna mu je norma ljubav koju je Bog svima iskazao u Kristu i koja ograničava slobodu postupanja na temelju suda savjesti. Pavao se zalaže za pluralizam savjesti, za njezinu dinamičnost i određenost konkretnim okolnostima života, stavljajući sve to u teološku perspektivu.

U nizu drugih izvorno Pavlovih tekstova o savjesti se govori kao o ljudskom sudištu koje je relativizirano pred Božjim sudom, odnosno o savjesti kao svjedoku povezanosti s Bogom u naviještanju i prihvaćanju navještaja. Savjest je tu prikazana kao konačna zakletva istinitosti vlastitih uvjerenja pred Bogom i njegovim djelovanjem. Otvorenost Bogu i njegovoj objavi jamči ispravnu prosudbu savjesti.

U Rim 13, u sučeljavanju s legalnim i legitimnim ljudskim autoritetom, Pavao ističe specifičnost kršćanske savjesti, koja je dodatni motiv ljudskim prosudbama utemeljenima, možemo reći, na naravnoj i profanoj razini. Po njemu, savjest informirana evanđeljem doseže jednu specifičnu razinu svijesti koja nadilazi sve profane, helenističke, pa i židovske teološke razloge. Štoviše, svi se oni mogu mjeriti tom specifičnom razinom svijesti.

U istoj Poslanici Pavao se bavi i onima koji nemaju izričitu spoznaju Božjih odredaba objavljenih u Mojsijevu zakonu, tvrdeći da je taj Zakon i njima upisan u srca, barem kod nekih i u određenim okolnostima, čemu svjedoči njihova savjest, oslonjena i na javno mnijenje. Praktični vid objavljenoga Božjega zakona poznat je i nekim poganima, a savjest to što je upisano u njihova srca diže na razinu moralne svijesti, odnosno stavlja ljudska djela pod Božji zahtjev i poziv.

U poslijepavlovskim spisima, koji su nastali pod utjecajem njegove misli, savjest više nije samo prosudbena instancija na razini čovjekove nutrine nego odrednica svekolikoga kršćanskog života. Imati "dobru", "čistu", "neokaljanu", "ispravnu" savjest, znači biti u stanju suglasja s Bogom i njegovim odredbama koje su u krštenju prihvaćene i u vjeri, nadi i ljubavi življene.

Na kraju, u 1 Ivanovoj poslanici o savjesti se progovara pojmom "srce", posve u skladu s biblijskim mentalitetom, ističući da su Bog i njegov sud veći i od prosudbe naše savjesti, da je to milosrdni sud zbog kojega možemo zaufano k Bogu i onda kad nas savjest prekora.

Zaključno možemo reći da je savjest za Pavla važna, ali ne središnja i presudna antropološko-teološka kategorija,¹⁶⁵ čak ne ni presudna etička kategorija, jer se on nikada na nju ne poziva kao na neko moralno načelo. Teško je reći da je savjest za njega glas Božji u čovjeku, premda se može reći da obvezuje kao sam glas Božji. Puno je prikladnije i više u skladu s Pavlom reći da je ona neka unutarnja neukrotiva instancija koja na temelju određenih normi koje sama ne postavlja, na temelju spoznaje, znanja, uvjerenja i oslonjenosti na Božje djelo u Kristu neumoljivo sudi (ne)ispravnost naumljenoga ljudskog djelovanja. Njezin sud, pa i onda kada je spoznajno pogrešan, ali iz uvjerenja, određuje (ne)grješnost ljudskoga djelovanja. U kasnijem, poslijepavlovskom razvoju kršćanske misli, očito pod jačim utjecajem helenizma, savjest postaje gotovo središnjim antropološkim pojmom kojim se izriče (ne)sklad života sa zahtjevima i pozivom Boga koji se neopozivo objavio u Isusu Kristu.

¹⁶⁵ Tako R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, ⁶1968., str. 217.

Svakako, savjest je sjedište i subjektivni izvor moralnosti, ali u smislu transformatora objektivne Božje volje u subjektivno pravilo ponašanja pojedinca. Ona je osobna i unutarnja norma konkretnoga ponašanja, novi Duh koji je upisan u srca (usp. Jr 31,31) i koji iznutra i gotovo autonomno¹⁶⁶ određuje ponašanje Božjih sinova.

Biblical conception of conscience (Standardized Judge of Human Behaviour)

Summary

Starting from the origin of the term conscience, from its etymological meaning of the correlated and dynamic dimension, the author first establishes the specificity of biblical conception, according to which conscience is a complete person under the aspect of his/her responsibility to the ultimate reality – to God, and in the light of that ultimate reality.

In the following part the author first investigates the Old Testament and then the New Testament conception of conscience. As a synonym to the biblical term “heart”, in the Old Testament, conscience is the person’s ability to judge and evaluate himself/herself in the light of God’s revelation and alliance. It expresses the person’s responsibility to God, to whom he/she willingly recognizes to belong.

The term conscience is more frequent in the New Testament than in the Old, which is the result of a greater reliance on the Greek-Hellenistic thought. Thanks to Paul’s writings, which the author investigates, the conception of conscience in the New Testament becomes clearer. First, one can see that Paul takes the term from general circulation and that he uses it depending on the addressees he is writing to, but at the same time enriches it with the Old Testament understanding and his

¹⁶⁶ Pod time ne mislimo da ona stvara normu ili istinu, dobro ili zlo, moralnost i duhovnost, nego da ona sve te vrijednosti očituje u obvezatnom smislu (usp. GS 16).

own maturing in understanding God's saving work in Christ. To Paul, conscience is his inner inexorable judgment based on the harmony of different criteria, not only on cognition, but even more on the adoption of the proclamation of the Gospel. It is immersed into the dynamism of Chrstic love, and itself is subject to the Judgment of God. The judgment of conscience is final, theological, i.e., in the light of the purpose, and also of the truth as a basic belief about reality, it can be denoted as (in)correct. As such, the judgment of conscience is always a plural reality. To Paul, conscience is primarily a God-related dimension, but evangelically and christologically informed. Specifically Christian conscience is a reflection of Christian insight into the situation in the world. It is a reflection of Christian knowledge about God and his requirements. Paul does not deny the conscience as a general human reality, but he always sees it in the relation to the external norm, from the public opinion to the proclamation of the Gospel as a God's saving offer in Christ.

In the post-Paul's writings we can see that conscience has become a symbol for an (in)correct Christian life, for an (in)consistent Christian existence. In Johannine writings, its judgment is explicitly and clearly subject to God's Judgment, which even goes beyond the person's reproaches of conscience. Thus, salvation does not depend only on the judgment of conscience.

In conclusion, the author summarizes the results of the investigations and emphasizes that it is correct to understand the conscience as a subjective norm of morality, but in the sense that it transforms the objective God's will into the person's subjective rule of behaviour.