

GRIJEH DANAS

Iskustvo, teološko vrednovanje i pastoralne posljedice

Dr. Marijan VALKOVIC

SITUACIJA

Govor o grijehu danas očito nije moderan, ni u Crkvi ni izvan nje. Izgleda kao da je nastupila »kriza grijeha«, pa se u tom smislu često citira izjava Pija XII. o gubitku kriterija i osjećaja za grijeh kao o najvećem grijehu današnjeg čovjeka¹. Doista, gledan u svojoj pojavnosti i zamjetljivosti, kršćanski pojam o grijehu kao da se razvodnjava ili barem mijenja. Čim kažemo »kršćanski«, uključno tvrdimo da kršćanstvo ima specifično poimanje grijeha. Stoga je shvatljivo da u nekršćanskim i raskršćanim sredinama ne možemo očekivati stavove i vrednovanja koja bi se podudarala s našima. Tamo gdje nema vjere u osobnog Boga, nema mjesta ni za kršćanski pojam o grijehu. Ne priznavajući ili niječući kršćansko shvaćanje grijeha, današnji čovjek ne može zatvoriti oči pred činjenicom i problemom zla koje silovito i kobno djeluje u svijetu. No zlo dobiva drugu interpretaciju, ono se svodi isključivo na psihološku, sociološku ili kozmičko-fatalističku veličinu.

Razna duhovna strujanja današnjeg vremena, sa svim svojim pozitivnim i negativnim vlastitostima, a osobito sekularističko ozračje u kojem živimo, utječu da i vjernik danas drukčije reagira na fenomen grijeha. Neki moralni prekršaji, ranije jako naglašeni, danas se manje ističu pod vidom grijeha, dok današnji čovjek postaje osjetljiviji za oblike o kojima se manje vodilo računa u prošlosti, npr. nedostatak osobne odgovornosti, društvene pravednosti itd. Pritom, što je vjerojatno najuočljivije, širi se *osjećaj nesigurnosti* što je in concreto grijeh a što nije, da li je nešto težak grijeh ili nije. A upravo je bila značajka tradicionalne moralke u našim školama da je *objective* i po mogućnosti *in concreto* naučavala ne samo postojanje grijeha nego i njegovu težinu i vrstu. Osobito se time odlikovala kazuistički orijentirana moralka. Duhovni pastiri i ispovjednici su znali što im je naučavati i tražiti od pokornika. U konkretnim teškoćama i problemima savjesti njihova je riječ iznosila službenu nauku Crkve i tumačila objektivnu volju Božju.

¹ Radio-poruka Nacionalnom katehetskom kongresu SAD 1946. godine.

Danas je situacija prilično drukčija. Nerijetko se ispovjednik i duhovni pastir nalaze u istoj nesigurnosti u kojoj se nalaze pokornici i prosječni vjernici, a i malo ima nade da će im u konkretnom pitanju viši forumi pružiti potrebnu sigurnost. Ta sama je Crkva na Drugom vatikanskom saboru javno priznala da nema gotovih odgovora na mnogo konkretna ali važna pitanja današnjih ljudi. Uza sav poklad Objave koji joj je povjeren, i Crkva mora proučavati »znakove vremena« da bi mogla pružiti potrebno svjetlo i pomoć ljudima.

Stoga i sadašnja kriza nije jednoznačna. Mnogo je čimbenika, ne samo negativnih nego i pozitivnih. Naša je dužnost da jasno prepoznamo razorne elemente koji se protive Evanđelju. Ali evanđeosko i pavalovsko »razlikovanje duhova« nije prvenstveno negativističko, ono je mnogo više u razabiranjju i oslušivanju onih duhovnih impulsa kroz koje Bog govori pojedinom vremenu. Dok kritički vrednujemo razne tokove povijesti i današnjeg svijeta — »sub luce Evangelii« — valja nam istodobno poraditi da preispitamo sebe i svoje stavove. Ti stavovi ne moraju uvijek biti iste vrijednosti. »Perennis reformatio« Crkve² uključuje i crkvenu nauku i praksu ukoliko su odraz povijesnosti i čovjekova razvoja. Baš problematika grijeha zahtijeva od nas veoma ozbiljan pristup, jer su teške devijacije moguće i per defectum i per excessum. Dok s jedne strane vreba opasnost amoralnosti, s druge strane ne valja zatvarati oči pred opasnostima koje proizlaze iz neautentičnog poimanja grijeha. Farizejski i legalistički mentalitet, magijsko-ritualistički stavovi pa čak i stanovite »ekleziogene neuroze« mogu imati svoje izvorište u iskrivljenom poimanju grijeha.

Jasno da grijeh na kraju krajeva ipak ostaje misterij, skrivena i neprotumačiva zbilja³. Ali već je Prvi vatikanski sabor izjavio kako razum rasvijetljen vjerom može postići »veoma korisnu« spoznaju otajstava (mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam, DS 3016), makar ona bila analogna i vrlo blijeda.

SEKULARISTIČKO OZRAČJE

Sekularističko ozračje u kojem živimo, ukoliko je materijalističko i ateističko, protivi se kršćanskom poimanju grijeha. Ono daje svoju interpretaciju zla u svijetu, profanu i posve sekularističku, u kojoj vjerska dimenzija grijeha postaje prividna i nezbiljska, u konačnici štetna. Korisno je podsjetiti na glavne smjerove koji označuju naš život u današnjem vremenu.

1. Počnimo iz *marksističke perspektive*. — Bilo je i ima autora koji sumnjaju da li se uopće može govoriti o »marksističkoj etici«⁴. Danas marksistički mislioci i pokreti ističu baš etičku stranu marksizma. Ali o kakvoj se etici radi i gdje bi se moglo smjestiti ono što mi nazivamo grijehom? Primat društveno-političkog u etici imanentan je, čini se, marksizmu, te bit i narav »grieha« očituju se prvenstveno na toj ra-

² LG 8, 15; UR 4, 6; GS 43.

³ 2 Sol 2, 7.

⁴ B. Croce, W. Sombart, C. Rappoport, G. Fedotov, A. Maceina, E. Kamenka i drugi. Usp. W. J. HOLLENWEGER, Marxistische Ethik, u Diakonia 5 (1974), Heft 6, str. 400.

zini. Golema većina marksističkih mislilaca i lidera prilazi etičkom problemu s društvene pozicije i naglašava — više ili manje izričito — oslobođenje proletarijata i besklasno društvo kao »finis ultimus« i »norma ultima« moralnog djelovanja. Krajnje otvoreno izrekao je to Trocki u djelu »Njihov i naš moral«:

»Da bi uspješno izveo prevrat, proletarijatu je potrebna sva snaga, sva odlučnost, sva hrabrost, strast i bezobzirnost kojom raspolaze. Iznad svega, on se mora potpuno osloboditi fikcijâ religije, 'demokracije' i transcendentalnog morala — duhovnih lanaca koje je neprijatelj iskovao da ga ukroti i porobi. Moralno je samo ono što utire put potpunom i konačnom uništenju imperijalističke bestijalnosti, i ništa drugo. Probitak revolucije — to je vrhovni zakon«⁵.

Očito je da u takvu kontekstu ima malo nade da bi se mogla uočiti prava narav grijeha iz kršćanske perspektive. Time ne niječemo da poneki vidovi, osobito pojam »otuđenja« ne mogu biti korisni i u našem poimanju grijeha. Humanističke struje unutar marksizma, osobito E. Bloch⁶, pokušavaju razbiti krutu i nesmiljenu dosljednost načela »cilj opravdava sredstva«, ali veliko je pitanje koliko će uspjeti u humaniziranju marksističke etike u cjelini.

2. *Evolucionistički materijalizam.* — Ako se čovjekov razvojni put i život prvenstveno promatraju u biološkom vidu, gdje se nagoni, impulsi i strasti podloga ćudoređa, tada i pojam zla dobiva biološko-evolucionističku interpretaciju. Zlo koje vidimo u svijetu plod je neusklađene i neuspjele evolucije čovjeka, koji nije uspio pravilno kanalizirati evolucionistički baštinjene nagone i impulse. Posljednjih desetljeća veoma se raširilo usporedno proučavanje životinjskog i ljudskog ponašanja (etologija, Verhaltensforschung). Altruizam i agresivnost, ljubav i mržnja u ovoj su interpretaciji filogenetski predodređene⁷. Austrijski nobelovac Konrad Lorenz dat će svojim brojnim djelima, osobito u djelu »O agresivnosti«⁸, analizu ljudske agresivnosti u evolucionističkom ključu. Na temelju biološki uvjetovanih konstanti on će, skoro pesimistički rezignirano, žigosati »osam smrtnih grijeha civiliziranog čovječanstva«: prenapućenost, razaranja prirodno životnog prostora, utrka čovječanstva sa samim sobom, nestajanje jakih osjećaja i emocija zbog opće razmaženosti, genetičko opadanje, kidanje tradicijâ, porast indoktrinacijâ i ideologijâ te, na kraju, atomsko naoružanje⁹.

Ne može se poreći da u tome nema vrijednih zapažanja i korisnih analiza, ali ipak sve je jednostrano protumačeno¹⁰.

3. *Svođenje moralne problematike na psihološku i na »moral bez grijeha«.* — Nakon Freuda zapaža se velikim dijelom svođenje moralne problematike na psihološku: psihologija i psihijatrija istiskuju ispo- vjednika, čak i moralista u strogom smislu riječi. Ne samo da je vjera

⁵ Citat kod PRIMORAC I., Marksistička etika i ideja prirodnog prava, u *Dom et i* 9/1975, str. 22.

⁶ E. BLOCH, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1961.

⁷ Usp. kritiku tih smjerova u E. FROMM, *Anatomija ljudske destruktivnosti I*, Zagreb 1975, str. 29—129.

⁸ K. LORENZ, *Zur Naturgeschichte der Aggression*. Das sogenannte Böse, Wien 1963. Prijevod pod naslovom »O agresivnosti«, Beograd.

⁹ K. LORENZ, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München 1973.

¹⁰ O implikacijama etologije na moralnom polju, usp. studiju iz katoličke perspektive: F. RAUH, *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung*, Kevelaer 1968.

iluzija, nego i traženje životnog smisla već je znak bolesti. »Čim čovjek počne pitati o smislu i vrijednosti života — piše Freud u jednom pismu — već je bolestan, jer objektivno ne postoji ni jedno ni drugo«¹¹. Biti vjernikom znači — per definitionem — biti bolestan. Glavni je problem kako srediti psihološku stranu života, jer čovjek je bitno »homo psychologicus«, a moral ili mudrost života bila bi: »izdržati u rezignaciji«¹².

Freudovi učenici i sljedbenici u mnogome će napustiti ili ispraviti ekstremne stavove svog učitelja, što će uroditi korisnim plodovima u upoznavanju čovjeka. Ipak hipertrofija psiholoških tumačenja bit će značajka ovog smjera. Kao tipičan predstavnik dosljednog reduciranja morala na psihologiju može se navesti A. Hesnard sa svojom koncepcijom »morala bez grijela«, jer krivnja je bitno problem psihologije¹³.

Danas ima mnogo psiholoških škola, no čini se da s obzirom na problematiku krivnje (ako već ne grijeha), najbolje izgleda ima onaj smjer koji istražuje svjesni život čovjekov — egzistencijalna analiza (Binswanger, Frankl, Lopez-Ibor, Rollo May i drugi).

Psihologija ne može dohvatiti strogo vjerski značaj grijeha, ali može pomoći — i pomaže — da mu se bolje uoči antropološka dimenzija.

4. *Sociološki i etnološki perspektiva.* — Poimanje zla i grijeha te morala općenito veoma je izloženo udarcima i šokovima koji dolaze sa strane sociologije i etnologije. Danas poznajemo mnogo bolje raznolikost kultura i etičkih sustava tijekom povijesti i u naše dane. Povijesna i kulturna istraživanja pokazuju veliko šarenilo konkretnih etičkih vrednovanja, a danas se etički pluralizam nameće i u jednom te istom globalnom društvu. Ako pođemo od pretpostavke da moral zahtijeva apsolutnost, tada je danas doista opasnost moralnog relativizma. Mnogima su danas rezultati raznih anketa, društvenih analiza i etnoloških usporedbi zadnji kriteriji u određivanju što je dobro a što zlo. Kao primjer navodim zaključke koji se izvode iz podataka objavljenih u glasovitom »Kinsey Reportu«, izvještaju o »spolnom ponašanju ljudskog mušjaka« i o »spolnom ponašanju ljudske ženke« u Americi¹⁴.

Daleko od toga da ovakve studije ne bi bile korisne. No prenatlažavajući i sužavajući moralne fenomene na razinu empirijskih činjenica, stvara se ozračje u kojem kao da nema mjesta za druge čimbenike, nedostupne ovim znanostima.

5. Nije potrebno posebno isticati kako *ateistički oblik egzistencijalizma* također ne pogoduje kršćanskom poimanju zla. Fatalističko prihvaćanje ništavila i besmislica, uza svu herojsku pozu i težnju za »sve-tošću bez Boga« (Camus) na kraju potkopava temelje razlikovanja dobra i zla, to više što se čovjeku pripisuje apsolutna sloboda koja tvori njegovu bit. »Nema više ništa — stoji u poznatom Sartreovu tekstu u

¹¹ Ph. Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer*, izd. Anchor Books 1961, str. XIV.

¹² Ondje, str. 358.

¹³ A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, Paris 1949; *Isti, Morale sans péché* Paris 1954; usp. G. PIANAZZI, *Morale e psicologia*, Zürich 1972.

¹⁴ KINSEY/POMEROY/MARTIN, *Sexual behaviour in the human male*, Philadelphia—London 1948; KINSEY/POMEROY/MARTIN/GEBHARD, *Sexual behaviour in the human female*, Philadelphia—London 1953.

»Muhama« — ni dobro ni zlo niti ima ikoga koji bi mi davao naredbe . . . Konačno, ja sam čovjek, a svaki čovjek mora pronaći svoj vlastiti put«.

Ontološki pesimizam, fatalističko i kozmičko poimanje zla i krivnje, osobito u umjetnosti (npr. kod Kafke¹⁵), uz forsirano i neomeđeno isticanje slobode, utjecat će na drugi smjer današnje etičke misli poznat pod imenom »etika situacije« ili »new morality«. U promatranju zla tu je pomak s grešnog čina na grešnu »situaciju«, a rješenje se nalazi u čovjekovoj slobodi (kod kršćanski orijentiranih mislilaca i u ljubavi) koja — u krajnjem obliku — nadilazi svaku moralnu normu¹⁶.

6. Ima još drugih smjerova suvremene misli koji se hvataju u koštac s problemom zla, ali posebno bi valjalo spomenuti tendencije u umjetnosti koje se nadahnjuju luciferskom ljepotom zla i grijeha. Beaudelaire će pjevati o »Cvijeću zla«, a Hugo von Hofmannsthal će reći (u drami »Jučer«):

»Eintönig ist das Gute, schal und bleich,
Allein die Sünde ist unendlich reich«¹⁷.

To romantiziranje zla i grijeha, dosta rašireno u dekadentnoj književnosti »fin de siècle«, prijeći će dijelom i u kršćansku modernu. Tragovi se nalaze u romanima Bernanosa, Gertrude von Le Fort i, posve izrazito, u brojnim djelima engleskog književnika Grahama Greena. Razvija se tzv. »mistika grijeha«, više difuzno nego kao neka teološka teza. Djelovanje milosti opisuje se na taj način da grijeh postaje znakom opravdanja. Takozvani »tragični grešnik«, i to baš kao grešnik, kao da je iznad osrednjeg kršćanina, koji je nerijetko prikazan s maogračanskim ili čak licemjernim oznakama¹⁸.

NOVE PERSPEKTIVE U TEOLOGIJI

Daleko od toga da u ovim smjerovima ne bi bilo korisnih elemenata za upotpunjenje naše slike o grijehu, na antropološkoj razini. No jednostranosti prevladavaju, pa ih valja imati na pameti. Ali današnje vrijeme ima jasnijih i pozitivnijih vidova, u Crkvi i u svijetu, koji nam se nameću i o kojima moramo voditi računa, hoćemo li današnjem čovjeku govoriti o grijehu na taj način koji je njemu koliko-toliko uvjerljiv. Dužnost je teologije i pastoralne prakse da ih integriraju u svom misaonom sustavu i praktičnom djelovanju. Navedimo neke od tih novih dopunskih elemenata u problematici krivnje i grijeha:

1. *Dinamičnost i povijesnost.* — Ne samo prosječno iskustvo ljudi nego i Drugi vatikanski sabor konstatiraju da je današnja slika o čovjeku i svijetu dinamička i evolutivna¹⁹. Nakon Hegela, Darwina i tolikih

¹⁵ R. KUPAREO, Zagonetnost osjećaja krivnje u djelima F. Kafke, u BS 1975, br. 4.

¹⁶ Kao predvodnici kršćanskog smjera u etici situacije mogu se navesti J. A. T. Robinson i J. Fletcher. Među katolicima praktično je zastupa J. Milhaven.

¹⁷ Dosadno je dobro, plitko i blijedo, samo je grijeh beskrajno bogat.

¹⁸ R. EGENTER, Sündenmystik, u LThK IX², 1184—1185; L. SCHEFFCZYK, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde, Augsburg 1970, str. 12—15; P. KURZ, Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur, u St. der Zeit 1972, Heft 7, str. 20—34.

drugih do Teilhard de Chardina ove su kategorije dinamizirale čovjeka i istakle komponentu vremena u njegovu razvoju. Stoga i u tumačenju grijeha treba da to dođe više do izražaja.

2. *Personalističko i egzistencijalno usmjerenje.* — Noviji filozofski smjerovi nisu ostali bez ploda na naše poimanje čovjeka, dosljedno i krivnje i grijeha. Od objektivističkih i esencijalističkih pozicija izvršen je pomak prema personalnim i egzistencijalnim, na veliku korist i napredak u našoj slici o čovjeku. I naš pristup problematici grijeha valja da o tome veoma vodi računa. Grijeh ne može biti povreda nekog apstraktnog i objektiviziranog moralnog sistema nego konkretnih međuosobnih odnosa s Bogom i s ljudima. To se načelno uvijek i tvrdilo, ali u razradi i praktičnoj primjeni na to se nerijetko zaboravilo.

3. *U tumačenju grijeha polazimo od temeljnog pojma čina:* grijeh je zao čin (actus moraliter malus). No zbog nedovoljne personalističke perspektive došlo se do pretjeranog aktualizma, koji je moralno djelovanje čovjekovo promatrao u pojedinim činima, odvojenim od čovjekova središta i od cjeline života. Stoga opasnost da se grijesi vrednuju kao veličine za sebe i kvantitativno. Sjetimo se samo suptilnih distinkcija o brojenju grijeha! Današnja je tendencija da se grijesi promatraju u odnosu prema središtu osobe i u vezi sa cjelinom života.

4. *Društveno-eklezijalna dimenzija morala i grijeha.* — Naša je moralno-teološka teorija i pastoralna praksa previše opterećena individualizmom, a danas se osjeća jaka potreba društvenih vrednota. To ima i duboko teološko korijenje. Stoga Drugi vatikanski sabor poziva sve da se izdignu nad individualističku etiku (GS br. 30). Uza sve opravdane pritužbe glede nestajanja svijesti o grijehu, čini se da na području društvenosti imamo obratan proces: pojačan je osjećaj o zajedničarskim implikacijama grijeha.

5. *Fenomen grijeha dolazi u novo svjetlo* otkako moralka ne želi da bude prvenstveno minimalistička nauka o zabranama, zapovijedima i grijesima nego moralka pozitivnih usmjerenja i moralne odgovornosti. Ako se možda i čini da je svijest o nekim grijesima otupjela, nema sumnje da se rađa svijest i o novim vrednotama odnosno o propustima: o grijesima propustom, o neposluhu dinamizmu milosti i potrebama časa. To je ona duhovna i karizmatička strana kršćanstva. A i Sveto pismo (Pavao) i teologija (sv. Toma) nas uvjeravaju da je novozavjetni moral (*lex nova*) u prvom redu nepisani zakon ljubavi i milosti u Duhu Svetome¹⁹. Dosljedno tome bit će i grijeh prvenstveno na toj razini, ali s negativnim predznakom.

6. *Od pojmovnog binoma »grijeh—kazna« vrši se pomak prema binomu »grijeh—milosrđe«.* Ako stoji da je milosrđe a ne kazna u središtu Evanđelja — die Mitte des Evangeliums — onda milosrđe treba da je žarišna točka problematike o grijehu. Time se ne niječe ona druga dimenzija nego je relativizirana. Naš je Bog bitno Bog milosrđa. Stoga kad je riječ o grijehu, prije svega se nameću pastoralne i pedagoške implikacije.

¹⁹ Usp. sv. Toma, S. Th. qq. 106—108.

7. Zbog pluralizma životnih nazora i moralnih opredjeljenja u svijetu, a djelomično i u Crkvi, nije više moguće sve moralne prekršaje ujednačeno vrednovati na temelju jedinstvenih objektivnih kriterija. Povijest morala, etnologija i druge znanosti upućuju na oprez. Više nego ranije težište se pomiče prema subjektivnim kriterijima, prema savjesti.

CJELOVIT PRISTUP: OBJAVA I ANTROPOLOŠKE ZNANOSTI

Kako da se na kraju snađemo u šumi ovih i drugih utjecaja i naglasaka, dijelom privlačnih i prihvatljivih a dijelom sumnjivih i opasnih? Najlakše bi bilo podijeliti smjerove na progresističke i konzervativne i ljude na optimiste i pesimiste te opredijeliti se za jednu od tih skupina. No tako bismo zaobišli glavni problem. Mi moramo trajno imati pred očima svetopisamsku i općenito kršćansku nauku o grijehu, ali istovremeno nam je uočavati one naglaske, bili oni možda i rubni, koji su odraz promjenljivih ljudskih prilika. Grijeh je prvenstveno vjerska stvarnost, narušavanje odnosa s Bogom, ali ti odnosi ne odvijaju se u nekom zrakopraznom prostoru, izvan i iznad našeg osobnog života i međuljudskih odnosa. U tom smislu kaže F. Böckle:

»Kod tjelesnog čovjeka s njegovim bitnim odnosom prema bližnjemu i prema svijetu, odvratanje od Boga ne očituje se samo u naopakom obraćanju prema svijetu, ono se upravo u tome konstituira. Čovjek ne susreće Boga neposredno nego posredno po svijetu i bratu čovjeku«²⁰.

Sličnu je misao uključno već izrazio sv. Toma kad je rekao: »Boga ne možemo uvrijediti ako ne tako da radimo protiv našega dobra«^{20a}.

U istom smjeru ide i Drugi vatikanski sabor. On ističe, u skladu s autentičnom tradicijom, kako je grijeh uvreda Boga, ali ujedno i osobno i društveno-eklezijalno zlo. Ta veza je lijepo opisana kad je riječ o sakramentu pokore: »Oni koji pristupaju sakramentu pokore primaju od Božjeg milosrđa oprost uvrede Bogu učinjene i ujedno se pomiruju s Crkvom, koju su svojim grijehom ranili . . .« (LG 11)²¹. Antropološka dimenzija grijeha lijepo je izražena u poglavlju o grijehu u Pastoralnoj konstituciji o Crkvi u suvremenom svijetu (br. 13): »A grijeh umanjuje samog čovjeka (*minuit ipsum hominem*) sprečavajući ga da postigne svoju puninu«. Mogu se još navesti mnogi drugi koncilski tekstovi o grijehu, bilo u njegovu odnosu prema Bogu bilo u odnosu prema samom grešniku i njegovoj društvenoj sredini.

Grijeh dakle ima mnogo vidova i svaka »reductio ad unum« mogla bi biti jednostrana²². Svakako je u biti našega kršćanskog poimanja grijeha njegov negativni odnos prema Bogu. Tu strogo vjersku dimen-

²⁰ F. BÖCKLE, Das Problem der Sünde, u *Handbuch der Pastoraltheologie* IV, 122. To proizlazi iz čovjekove oznake da je bitno »u svijetu« (In-der-Welt-sein). To je veoma važno polazište za antropološki i egzistencijalno orijentiranu teologiju. Usp. K. RAHNER, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, u *Schriften zur Theologie* VI, 277–298.

^{20a} »Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus« (C. Gent. III, 122).

²¹ M. VALKOVIĆ, Socijalna i eklezijalna komponenta sakramenta pokore, u *BS* 39 (1969), br. 1 (Zbornik IV), str. 49–62.

²² J.-M. POHIER, Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik, u *Concilium* 6 (1970), Heft 6/7, str. 427.

ziju grijeha valja svakako naglasiti, da grijeh ne bi izgledao prvenstveno problem morala ili psihologije. U korijenu grijeha je nevjera prema Bogu i Kristu. No ta transcendentálna i natkategorijalna nevjera materijalizira se i konkretizira u osobnim i društvenim oblicima našega života. Grijeh se pojavno očituje kao razorna snaga čovjeka i društva, poprima ljudsko odnosno neljudsko lice, a oblici tih deformacija mogu se bolje uočiti ako bolje upoznamo čovjeka i na naravnoj razini. I vjernik i nevjernik velikim će se dijelom složiti u konstataciji izvanjskih činjenica, ali vjernik će — u svjetlu vjere — doprijeti do mračnih ponora grijeha *coram Domino*, gdje je doista njegova »quinta essentia«.

Stoga u današnjim prilikama tzv. »krize grijeha« valja nam bitno raditi u tri smjera:

1. Poraditi da u što čistijem obliku shvatimo svetopisamski i kršćanski pojam grijeha.

2. Pojam grijeha antropološki uprisutniti i utjeloviti, da riječ o grijehu ne bude govor gluhima, običan »tabu« kojeg se čovjek sve više i više oslobađa.

3. Što uvjerljivije pokazati povezanost vjerske i antropološke dimenzije, ne forsirajući jednostrane naglaske koji bi se teže uklapali u opću sliku vjerničkog i kršćanskog života²³.

SVETOPISAMSKA PODLOGA

Kad gledamo fenomen grijeha u Svetom pismu, nalazimo mu mnogo lica i vidova. Nastojat ćemo pokazati neke glavne.

1. *Grijeh kao čovjekov čin*. Biblija nam prikazuje grijeh kao čovjekov čin, kao ljudsko djelo. On nije nešto čovjeku nametnuto izvana, neka grešna sudbina (ne ulazimo u problem izvornog ili »istočnog« grijeha). Oznaka grijeha kao čovjekova čina bit će od temeljne važnosti za kršćansko poimanje o grijehu. I budizam, na primjer, zna za grijeh, ali tamo je on po svojoj naravi kozmički fenomen, grijeh svijeta ili grešna situacija koja čovjeka pritišće i koje se mora osloboditi, nalazeći zadnji izlaz u nirvani. U katoličkoj teologiji zapaža se naglasak u isticanju grijeha kao čovjekova čina, katkad i na previše individualistički način, dok će protestantska teologija zbog svojih temeljnih polazišta biti u stalnoj opasnosti da grijeh shvati previše situacijski, skoro fatalistički (npr. u kalvinizmu).

²³ Prvu orijentaciju o suvremenoj problematiki grijeha potražiti u raznim teološkim leksikonima: KITTEL, *Dictionnaire de la Bible — Supplément*; Rječnik biblijske teologije; BAUER: *Bibeltheologisches Wörterbuch, Lexikon für Theologie und Kirche*³, *Handbuch theologischer Grundbegriffe, Sacramentum Mundi* i drugi. Od novije literature neka budu navedena neka djela: L. MONDEN, *Sünde, Freiheit und Gewissen*, Salzburg 1968; L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970; *Concilium* 1970, br. 6/7 (čitav broj posvećen problemu zla i grijeha); P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966; isti, *Der Mensch in der Sünde*, u *Mysterium Salutis II*, 845—941; R. BLOMME, *L'uomo peccatore*, Bologna 1971 (nizozemski izvornik iz godine 1964.); A. K. RUF, *Sünde — was ist das?*, München 1972; B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Ed. Paoline 1973; M. VIDAL, *Moral de actitudes*², Madrid 1974, str. 347—405, te članci: L. LIGIER, *Die Offenbarung der Sünde im Mysterium Christi*, u *Communio* 1973, 505—534; Kl. DEMMER, *Theologia peccati anthropologicè mediata*, u *Per. de re mor. can. lit.* 64 (1975), fasc. 1—2, str. 75—98; J. MARCELIC, *Grijeh u današnjoj teologiji*, u *Putovi i raskršća suvremene teologije*, Split 1975, str. 87—102; M. VALKOVIC, *Grijeh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi*, u *Bogoslovni vestnik* 33 (1973), sv. 3—4, str. 200—214.

Grešna dubina i usmjerenost toga čovjekova čina pokazuju stupnjevitost. U glavnim crtama mogli bismo naći ove razine:

1. Ritualno-magijska razina. Ako je grijeh prvenstveno shvaćen na ovom planu, prevladava objektivistička i materijalna strana grijeha, s jakom sklonosti prema iracionalnim tabuima i ritualnim propisima. Kao simbolički izražaj takvog stava je prenaplašeni pojam grijeha kao mrlje, kao macula, koja kao da se materijalno prenosi na čovjeka i zaražava okolinu. Tragove takva stava nalazimo i u Starom zavjetu (1 Sam 5, 7 sl.; 14, 24 sl.). Osobito je u ovom pogledu značajan primjer Uze. Pratio je Kovčeg saveza, ali jer ga se neovlašteno dodirnuo htijući pomoći da se ne prevrne, Jahve ga je kaznio smrću (2 Sam 6, 3—7; 1 Ljet 13, 10)²⁴.

2. Etička i personalna razina. No u Svetom pismu nalazimo u daleko većoj mjeri etičku i personalnu liniju u promatranju grijeha. Rečeno je da je Sveto pismo najpersonalnija knjiga na svijetu. Tu će liniju osobito razvijati veliki starozavjetni proroci poslije progonstva, a vrhunac interiorizacije naći će u Novom zavjetu. Za grijeh je odlučujuća nakana, on izvire iz »srca« (Mt 15, 18; Mk 7, 21). U ovom tumačenju grijeh je u svojevrijednom i slobodnom kršenju Božje volje kako nam se ona očituje u zakonu. Teolozi će to kasnije precizirati veleći da je grijeh »libera transgressio legis Dei«²⁴. Ukoliko bi na ovoj moralnoj razini naglasak bio pretežno na zakonu a ne na Božjem zakonu, tj. na osobi Božjoj koja je iza tog zakona, postoji opasnost da se grijeh shvati legalistički. Prema Evandeljima, Isusova kritika farizejske moralnosti bila je uperena baš protiv takva stava.

3. Vjerska i strogo kršćanska razina. U Bibliji nalazimo još jedan sloj u poimanju grijeha, koji je za nas od presudne važnosti. Kako to danas običavamo reći, grijeh je kidanje osobnih odnosa s Bogom, odvratanje od njega kao čovjekova zadnjeg cilja. U Starom zavjetu taj osobni odnos čovjeka s Bogom najjače je istaknut u ideji izabranja i saveza. Prekršiti odredbe saveza, sadržane u Dekalogu, znači u prvom redu nanijeti osobnu uvredu Jahvi, a tek u drugom redu je moralni prekršaj. U Novom zavjetu naš je odnos prema Bogu konkretiziran u osobi Isusa Krista. Stoga općenito vjerska odnosno protuvjerska oznaka grijeha prelazi u protukristovsku. U nacrtu specifično kršćanske moralke, što ga je za Internacionalnu teološku komisiju priredio njezin član Hans Urs von Balthasar, čitamo o kršćanskoj dimenziji grijeha:

»Jedinstveni i konkretni značaj osobne čudoredne norme ima za posljedicu da se svaka čudoredna krivnja, htjeli to mi ili ne, odnosi prema Kristu, čini nas odgovornima pred njim i on je mora nositi na križu. Kršćaninova blizina, u čudorednom djelovanju, počelu božanske svetosti koje ga oživljava kao udo Kristovo, ima za učinak da prijestup učinjen protiv običnog 'zakona' (prema hebrejskom shvaćanju), protiv čiste 'ideje' (prema grčkoj misli), postaje grijeh.«

»Svetost Duha Svetoga u Kristovoj Crkvi dokazat će svijetu njegov grijeh (Iv 16, 8—11). Ovom svijetu pripadamo i mi ('Ako tvrdimo da nismo sagriješili, njega pravimo lašcem', 1 Iv 1, 10)²⁵.

²⁴ P. RICOEUR, Schuld, Ethik und Religion, u Concilium 6 (1970), Feft 6/7, str. 384—393.

²⁵ Hans Urs von BALTHASAR, (Studio della Commissione teologica internazionale), Lo specifico della morale cristiana, u: I Regno - Doc. 15/1975, str. 351—252. Usp. hrvatski prijevod: Devet teza za kršćansku etiku, u BS 1975, br. 4, str.471.

Ivan i izričito obrazlaže: grijeh koji će Isus dokazati svijetu jest »što ne vjeruju u me« (Iv 16, 9). Po njemu Isus je došao da odnese »grijeh svijeta« (Iv 1, 29). Ivan manje govori o »grijesima« u moralnom smislu. U svim grijesima prisutan je »grijeh« (*hamartía*, u jednini) kat' *exochén*, koji on ujedno zove i »*anomia*« (doslovno: »bezakonje«), a konačno se sastoji u neprihvatanju Krista.

Sinoptici i Pavao govorit će o pojedinim i različitim grijesima, ali u svim tim grijesima postoji neko unutarnje jedinstvo koje je u tome da se grešnik, pod utjecajem zloga, svojim grijesima protivi Bogu u Kristu. Pavao će i terminološki pokazati to dvojstvo u grijehu što dosta često upotrebljava jedan izraz za konkretne prijestupe (*paraptomata*, u množini), dok će ono unutarnje jedinstvo i počelo grijeha nazivati jednostavno »grijehom« (*he hamartía*), u kojem se isprepliću osobne i neosobne komponente (osobni i »izvorni« grijeh) i gdje je prava domena Zloga, protivnika Kristova, a ujedno i protivnika ljudi.

Ovo se u prvom redu odnosi na ono što je teologija kasnije nazvala »smrtnim« ili »teškim« grijehom. U Novom zavjetu nalazimo jasno naučavanje da ima grijeha koji su de facto spojivi s kršćanskim životom, koji su dnevni²⁶, a ima opet grijeha koji su smrt za čovjeka. Ovi posljednji opisani su najcrnijim bojama. Oni nisu nešto redovito u kršćanskom životu. Egzeget Schnackenburg ovako govori o Ivanovu razlikovanju »smrtnih« i »lakih« grijeha:

»I kasnije nauka o grijehu sigurno se temelji na osnovnoj razlici između 'smrtnog' i 'lakog' grijeha; no valja pitati da li granice povučene često previše shematski odgovaraju nakani teologa Ivana. Tko suosjeća u njegovu zgražanju pred udaljenošću od Boga kao područjem smrti, bit će oprezan kad na brzu ruku ustanovljuje »smrtni grijeh« kršćanina koji se u životu iskreno trudi. Pisac pisma, koji možda baca najjače svjetlo u ovu problematiku, je uvjeren da Božje 'zapovijedi nisu teške, jer sve što je od Božje rođeno pobjeđuje svijet' (1 Iv 5, 3 sl.). Ovaj se optimizam oslanja o Božje sile u kršćaninu koji vjeruje i ljubi, i trebalo bi da osokoli sve one koji znaju za napasti 'svijeta' i moć 'zloga' te zbog toga trpe«²⁷.

Tridentinski sabor je protiv protestanata definirao kako ne samo nevjera nego i ostali grijesi mogu biti »smrtni« (DS 1577). No to ne smije biti povodom da zaključimo kako se vjeri protivi samo grijeh nevjere. Svaki »smrtni« grijeh *ujedno* je u srži i grijeh protiv vjere, zbog uzajamnog prožimanja nadnaravnih kreposti vjere, ufanja i ljubavi. U novozavjetnoj perspektivi, osobito Ivanovoj, baš tu leži najdublji misterij grijeha.

Još bismo mogli spomenuti kako u biblijskom poimanju grijeh nije puki nedostatak ili privacija bitka, kako bismo mogli zaključiti na temelju filozofskih razmišljanja. »Grijeh u biblijskom shvaćanju — kaže Böckle — nije puko 'još ne' koje nedostaje čovjekovoj punini nego iskrivljenje onoga što je pravo, prvo i od Boga namjeravano. Prvo je stvorenje u Božjoj riječi, drugo je protivljenje ovom stvorenju. Posljedica ove pobune je *čovjek kao grešnik*, čovjek slomljen u svom odnosu prema Bogu«²⁸.

²⁶ 1 Iv 1, 8.10; 3, 19 sl.; 5, 16—17.

²⁷ R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962, str. 280; isti, *Christ und Sünde nach Johannes, u Christliche Existenz nach dem Neuen Testament II*, München 1968, str. 97—122.

²⁸ F. BÖCKLE, *Das Problem der Sünde*, u *HPTH IV*, str. 121.

PRINOSI I POMACI U MORALNOJ TEOLOGIJI

Na temelju biblijskih spoznaja o grijehu i novijih antropoloških gledanja na čovjeka, osobito na području filozofije i psihologije, navest ćemo neke vidove koji su veoma važni za poimanje grijeha. Neka bude usput spomenuto da se radi o nekim glavnim pomacima i naglascima, bez želje da se pruži zaokružena cjelina. Isto je tako potrebno pripomenuti kako je pristup grijehu prvenstveno sa stajališta moralne i pastoralne teologije. Na mnoge druge vidove grijeha, inače važne u dogmatici i drugdje, nećemo se osvrnuti.

Grieh kao »osnovno ili temeljno opredjeljenje (optio fundametalis)

Pojam »osnovnog« ili »temeljnog« opredjeljenja je danas jedan od ključnih pojmova osnovnog moralnog bogoslovlja, a od osobite je važnosti u razglabanjima o grijehu. On dolazi iz egzistencijalne filozofije gdje je pojam odluke (*décision, Entscheidung*) od prvotne važnosti da se može govoriti o čovjeku kao moralnoj osobi²⁹. Sloboda i moć odlučivanja spadaju u čovjekovu bit. No u svim pojedinim moralnim odlukama čovjekovim, kojima se on odlučuje za ovo ili ono, događa se ujedno i mnogo dublja odluka: čovjek odlučuje o samome sebi s obzirom na zadnji smisao svoje egzistencije. U pojedinim »kategorijalnim« odlukama vrši se ujedno i »transcendentalna« odluka, kojom čovjek zauzima temeljni stav, temeljno opredjeljenje prema zadnjem smislu svog života: odlučuje se težinom svog bića za dobro ili protiv njega. To je shvaćanje u skladu sa Svetim pismom, gdje se doista grijeh opisuje kao intimno protivljenje Bogu, a ujedno se podudara i s autentičnom tradicijom koja je također vidjela grijeh u negativnoj odluci čovjekovoj s obzirom na zadnji cilj: *aversio a Deo et conversio ad creaturam*. No ova današnja teorija o »osnovnom opredjeljenju« ide dalje u razradi i primjeni i tog pojma u moralnoj i pastoralnoj teologiji. Kad je riječ o grijehu, težište je s objektivističke i »materijalne« strane prebačeno na subjektivnu i osobnu. Ako je grijeh u biti osobno pun i cjelovit ljudski čin, ali s negativnim predznakom, tada se u njemu nekako moraju očitovati zakoni ljudske osobe u njezinoj dinamici, tjelesnosti, povijesnosti itd. Tada grijeh nije neka statička veličina nego izraz čovjeka u dinamici, u činu. Tada nas grijeh ne može nekako »zaskočiti« izvana nego mora biti doista čovjekov čin, njegovo djelo, i to ne slučajno i površinsko nego izraz njegove srži. No čovjek ne djeluje uvijek čitavim rasponom svog bića, čak ni ne može u strogom smislu riječi. On ne može sebe tako aktualizirati i personalizirati da bi uvijek mogao odlučivati o cjelini svog bića. Čovjek je slojevito biće, i uvijek će ostati neki dio nedohvaćen i neobrađen. Važno je kakav je to dio, da li je sržni ili rubni.

²⁹ J. B. METZ, *Entscheidung*, u *Handbuch theol. Grundbegriffe I* (izd. DTV), 1973, str. 314—321; J. SPLETT, *Entscheidung*, u *Sacramentum Mundi I*, 1967, str. 1057—1062; A. MOLINARO, *Decisione*, u *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Ed. Peoline 1973, str. 198—206; S. DIANICH, *Opzione fondamentale*, ondje, str. 645—656; usp. H. REINERS, *Grundintention und sittliches Tun*, Freiburg-Basel-Wien 1966 (*Quaestiones Disputatae* 30); S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S. Tomaso*, Brescia 1968; H. KRAMER, *Die sittliche Vorentscheidung*, Würzburg 1970.

*Kada i kako često je moguć grijeh kao »temeljno opredjeljenje«
protiv Boga?*

Ako grijeh, pod antropološkim vidom, gledamo kao osnovni ili temeljni čin čovjekov, tada se nameće pitanje kada i kako često je taj čin moguć u čovjekovu životu. Da li ga mogu izvršiti samo zreli ljudi ili ga mogu učiniti i djeca? Je li moguće često u životu mijenjati osnovna opredjeljenja ili — drugim riječima — može li čovjek češće prelaziti iz stanja milosti u stanje grijeha i obratno?

Najprije glede prve točke, tj. da li i djeca mogu zauzeti negativno osnovno opredjeljenje, tj. »smrtno« sagriješiti. Ako polazimo iz personalističke i egzistencijalne perspektive, tada se za »težak« moralni čin, bilo u dobru bilo u zlu, zahtijeva stanovita ljudska zrelost. Glede dobra možemo biti veći optimisti, jer je čovjek u dnu svog bića više usmjeren prema dobru nego prema zlu, makar iskustvo izgledalo protivno, i jer Bog po svojoj dobroti i milosti, osobito u Crkvi i preko sakramenata, može pojačati i ono što je ljudski nedozrelo i nepotpuno. No što se tiče zla, doista se traži neka zrelost u donošenju odluka, makar i negativnih. Tu subjektivnost čovjekova dolazi do izražaja. Već su tradicionalna moralka i crkvena praksa govorile o »*anni discretionis*« kao početnoj dobi kad čovjek može počinuti »težak« moralni čin. Već sam izraz »dob razlikovanja« između dobra i zla nekako naglašava intelektualističku stranu moralne spoznaje. Današnji razvoj i etike i psihologije je pokazao kako se za punu moralnu spoznaju traži mnogo dublja spoznaja, vrijednosna ili egzistencijalna, koja se ne može pretpostaviti kod male djece. Stoga mnogi moralisti pomiču prema gore čovjekovu dob kad može izvršiti tako tešku odluku kao što je »smrtni« grijeh. Jasno je da se ne može postupati prema nekoj strogo i općenito određenoj dobi, jer ima razlika u razvojnim fazama. Neki se mogu ranije razvijati a neki mogu čak ostati djeca — u moralnom pogledu — i čitavoga svoga života. No sve više se podudaraju autori u mišljenju da se prije adolescencije ne bi moglo govoriti o »smrtnom« grijehu kod djece³⁰. U prilog tog mišljenja govore, osim psiholoških, i pravni razlozi i ljudski osjećaj. Da li pružamo uvjerljivu sliku o Bogu ako neizravno svojom praksom sugeriramo da su ljudski osjećaj i pravo »ljudskiji« od samoga Boga?

Glede drugog pitanja naša je i teorija i pastoralna praksa pretpostavljala da čovjek može relativno u kratkom roku mijenjati svoja osnovna opredjeljenja. Sjetimo se samo ispovjedne prakse! Ona je pretpostavljala da čovjek može iz stanja milosti prijeći u stanje »smrtnog« grijeha, onda opet u stanje milosti, da bi možda opet počinio »smrtni« grijeh, i ta bi se izmjena mogla dugo nastavljati. Danas takvo poimanje nije uvjerljivo. Tu je posrijedi neki nesporazum. Rješenje valja tražiti u dva smjera. Ili se takav »pokornik« u biti ne kaje pa je trajno u grijehu, ma kako često legalistički i farizejski išao na ispovjed, ili — što će u praksi možda biti češće — takav je pokornik uma

³⁰ B. HÄRING, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Ed. Paoline 1973, str. 215—216; *An American Catholic Catechism* (Dyer, Dedek, Curran, Häring, McCormick, Van Der Poel i drugi), New York 1975, str. 190: »Autori se općenito slažu u mišljenju da se u znatno kasnijoj dobi nego što se ranije pretpostavljalo dolazi do moralne zrelosti dovoljne za vršenje ozbiljnih moralnih čina. Na primjer, općenito se slažu u tome da su djeca prije adolescencije nesposobna za smrtni grijeh«.

njene moralne odgovornosti pa se ne bi moglo govoriti o smrtnom grijehu. U svakom slučaju smrtni grijeh kao osnovno opredjeljenje čovjekovo ima svoj razvoj i svoju povijest, ono ne nastaje odjednom, osim možda u nekim iznimnim prilikama (npr. slučajevi naglih miłosnih obraćenja).

Razmišljajući dalje na ovoj liniji, neki se teolozi pitaju: može li čovjek zauzeti svoj temeljni stav prema Bogu u jednom jedinom činu, tj. jednim smrtnim grijehom? Može li čovjek staviti čitavog sebe u jedan čin, tako da taj čin bude pravi izraz njegova »ja«? Pitanje je veoma delikatno i važno. Preuzimajući i nastavljaajući Rahnerovu misao o trajnom razvoju čovjeka tako da bi čovjek dozreo tek na kraju života, neki su je teolozi toliko zaoštrili tvrdeći da čovjek tek na prijelazu iz vremena u vječnost — u umiranju — vrši ono temeljno i konačno opredjeljenje za Boga ili protiv njega³¹. Teorija izgleda optimistički zamamna, ali ima velikih teškoća. Ne samo da umanjuje vrijednost moralnih čina tijekom zemaljskog života nego se i ne vidi kako bi ta odluka na kraju života bila slobodna a opet nekako uvjetovana i pripravljana cjelinom života. No što je najvažnije, čini se da nema podrške ni u Evanđelju ni u tradiciji, koji ističu odlučujuću vrijednost baš sadašnjeg trenutka³². Ona ostaje čista hipoteza i, barem zasada, u praksi neuporabiva.

Možemo dakle ostati vjerni tradicionalnom naučavanju da se čovjek može doista nekim moralnim činom u toku života opredijeliti protiv Boga. No pritom su potrebne neke korekture. Taj čin mora biti doista izraz čovjekova »srca«, a u vrlo mnogo slučajeva naši moralni čini nemaju te dubine. Osim toga, takav temeljni čin ne nastaje odjednom. Izvanjski zamjetljivi čin samo je vrh grešne sante koja se već prije pripravljala i rasla da bi jednog dana izbila na površinu kao teški grijeh. Stoga ubojica, lopov, preljubnik itd. nisu postali teški grešnici samo određenog dana ili časa, oni su ubijali, krali i bludničili i ranije, makar »u duhu« i u manjem opsegu. Tek u toj perspektivi možemo uvjerljivo tvrditi da čovjek može i jednim činom zauzeti temeljni negativni stav protiv Boga.

³¹ Najzaokruženije je mišljenje razradio L. BOROS u djelu *Mysterium Mortis*, Olten-Freiburg 1962; zatim P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, str. 37—53; isti, *Der Mensch in der Sünde*, u *Mysterium Salutis* II, 857—859; A. K. RUF, *Die Sünde — was ist das?*, München 1972, str. 136—141; od ostalih autora mogu se spomenuti Glorieux (već god. 1932.), Troisfontaines, Greffé; usp. J. FUCHS, *Theologia moralis generalis* II (ad usum privatum auditorum), Romae 1968/69, str. 147—148 i M. VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid 1974, str. 393—401.

³² Time nije rečeno da smrt ne predstavlja nešto novo u našoj egzistenciji, ona nije puka pasivnost nego i aktivnost. Temeljna opredjeljenja postaju neopoziva i konačna. Pri eventualnom obraćenju grešnika na času smrti tradicionalno gledište vidi glavni čimbenik u Božjem milosrđu, koje zna uskrisiti duhovne mrtvace, dok radikalna hipoteza temeljnog opredjeljenja u času smrti kao da više računa sa zadnjom mogućnošću čovjekove samoodluke. Time je i »čas smrti naše« nekako dvoznačan: rezultanta čovjekova života, ali još uvijek u znaku Božjeg milosrđa i Božje slobode glede čovjeka. Kako god tumačili ulogu smrti u našem odlučivanju za Boga ili protiv njega, u svakom slučaju valja razlikovati »optio fundamentalis« od »optio finalis«. I grešnik, »temeljno« opredjeljen protiv Boga, još je uvijek pod utjecajem milosti kojom može uskrisnuti na nov život. Stoga, strogo uzevši, čovjek se grijehom ne udaljuje posvema od Boga, jer je »još uvijek pod novim milosnim pozivom Božjim, koji hoće da grešnika opet povede u božansko zajedništvo« (SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit* . . . str. 126). Filozofsko-antropološka razmišljanja ističu baš značajku »smrtnog časa«: »Svaka naša radnja određuje ali ne dovršava naš etos, sudjeluje u definiranju naše osobnosti. Sudjeluje u definiranju, ali, kako kaže Zubiri, nije definitivna. Definitivna i završna nije nego jedna: ona u času kad se zauvijek određuje oblik sreće koju smo izabrali, koju smo željeli iznad svega, to je ona 'u času smrti'« (J. L. ARANGÜREN, *Ética*³, Madrid 1972, str. 491—492). Problem očito nije jednostavan, barem ne na teoretskom planu. Usp. I. FUČEK, Čovjek pred licem smrti, u *O b n. Ž i v o t* 6/1971, str. 507—539.

Smrtni (teški) i laki (mali) grijesi

U Svetom pismu nalazimo temelj za ono što će teologija već u patrističko doba razraditi: razlikovanje između smrtnih i lakih grijeha (kod Augustina). No čitav će se srednji vijek mučiti da uoči u čemu je razlika između jednog i drugog grijeha, budući da se oba grijeha protive volji Božjoj. Prevladat će tumačenje sv. Tome da je »smrtni« grijeh *circa finem*, a »laki« grijeh *circa ea quae sunt ad finem*³². Također ustalit će se u teologiji razlikovanje grijeha na *peccatum ex genere leve*, *peccatum ex genere grave seu mortale* i *peccatum ex toto genere grave seu mortale*. Teologija će pri tom biti svjesna da nešto što je po sebi *grave* može postati *leve ex imperfectione actus* i obratno. U katekizmima se obično navodi kako su za težak grijeh potrebna tri uvjeta: 1. *materia gravis*, 2. *advertentia plena* i 3. *consensus plenus*.

U više osobnoj perspektivi čitava ova problematika dobiva nove naglaske. Häring smatra, uz tolike druge autore, da je potrebno revidirati učenje o razlikovanju grijeha na *ex genere leve*, *ex genere grave* i *ex toto genere grave*³³.

U novoj perspektivi težište je bitno na dubini i intenzitetu samog moralnog čina. Ukoliko je čin doista izraz čitavog čovjeka — *homo in actu* — tada možemo govoriti o smrtnom grijehu. No ukoliko je neki čin samo odraz površinskih slojeva u čovjeku i ne proizlazi iz njegova srca, tada ne bismo mogli govoriti o smrtnom grijehu. Na taj način možemo i lijepo protumačiti neke životne nedosljednosti: i čovjek u milosti može počinuti lake grijeha, jer milost nije potpuno integrirala sve slojeve čovjekova bića. Ta potpuna integracija bit će tek u eshatonu. Nasuprot tome i čovjek u smrtnom grijehu može imati neki površinski sloj koji nije pokvaren grijehom. Nitko ovdje na zemlji nije potpuno dobar, ali ni potpuno zao. Puno zaokruženje naše osobe bit će u vječnosti. Stoga je Crkva osudila mišljenja da bi naravno dobra djela grešnika i nevjernika bili grijesi³⁴.

Težina grijeha dakle ne mjeri se — u formalnom pogledu — prvenstveno prema materiji nego prema intenzitetu i dubini samoga čina. Stoga katekizamsko učenje da je za teški grijeh potrebna »materia gravis« vrijede samo kao više-manje praktična norma, ukoliko je materija obično pokazatelj jačine samoga čina.

Još je jedno važno pitanje u vezi s podjelom grijeha na smrtni i lake. Znamo da je ova podjela samo analogna. Sve ono što smo dosada općenito govorili o grijehu, prvenstveno se odnosi na smrtni grijeh, jer je on grijeh *sic et simpliciter*. Sveto pismo govori o tom grijehu u najcrnijim bojama, s krajnjim zgražanjem. No naša moralna teologija i pastoralna praksa proširile su područje smrtnog ili teškog grijeha tako široko da ga se je svugdje moglo vrlo lako naći: prekršiti zapovijedi nemrsa u petak, izostaviti neopravdano nedjeljnu misu, propustiti bez razloga

³² Sv. TOMA, S. Th. I—II, q. 88 a. 1c; usp. R. BRUCH, *Das Wesen der schweren Sünde nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.*, u *Spiritualität in Moral*. Festschrift für Karl Hörmann zum 60. Geburtstag, Wien 1975, str. 139—156.

³³ B. HÄRING, *Il peccato* . . . str. 220.

³⁴ DS 2307, 2308, 2311.

čas u moljenju časoslova itd. Toliko raznih obveza koje su obvezivale »*sub gravi*«, s uključenim značenjem da je to »*sub mortali*«. Većina se moralista danas slaže u mišljenju da valja biti mnogo suzdržljiviji u proglašavanju nekih prijestupa smrtnim grijehom, osobito kad se radi o kršćanima koji se ipak trude da kršćanski žive. Stanovito hipertrofiranje »smrtnih« grijeha konačno proizvodi njegovu devalvaciju u svijesti ljudi, jer taj strašni fenomen, o kojem Sveto pismo govori u najcrnijim bojama, što treba da je izraz čovjekova temeljnog stava u odnosu prema Bogu, na kraju postaje skoro nešto svakidašnje, skoro životna bagatela. Povijest bi nam mogla pružiti drastičnih primjera. Tako je Joannes Major, skotistički teolog XVI. stoljeća, naučavao da ukrasti manje od pet klasova nije grijeh, od pet do deset je laki grijeh, a od jedanaest dalje već je smrtni grijeh³⁵.

Usporedo s proširenim poimanjem smrtnog grijeha išlo je — naoko suprotno a zapravo paralelno — olako uzimanje lakih grijeha. Na temelju pretpostavke da i tisuću malih grijeha još nije smrtni grijeh — što je pod određenim vidom točno — oslabila je svijest o štetnosti nesmrtnih grijeha. Sveci i duhovne osobe uzimale su veoma ozbiljno i »male« grijeh, ali prosječan vjernik uzimao ih je olako. Ta radi se o dnevnim slabostima i neizbježivim padovima, jer i »pravednik sedam puta na dan pogriješi«. No ima »malih« i »malih« grijeha. Neki su doista odraz naše slabosti i krhkosti, ali ima ih koji su mnogo opasniji i štetniji, bilo u sebi bilo u svojim posljedicama na pojedinačnoj i društvenoj razini. Za mnoge takve grijeh, ne možemo baš reći da su »laki«, a opet ne možemo ih odmah ubrojiti u drugu kategoriju, tj. u smrtnu grijeh. Naše su kategorije očito nedostatne, i takve će uvijek i ostati. No ipak nam je dužnost da pokušamo problem malo premisliti. Gledano iz »teološke« perspektive, tradicionalna dvodjelna podjela kao da udovoljava, jer grijeh ili kida naše odnose s Bogom ili ne. To je pod stanovitim vidom presudno. Ali gledano iz »antropološke« perspektive, kao da je u sredini područje grijeha za koje ne bismo baš rekli da su smrtni, a opet ne možemo ih niti proglasiti baš lakima, jer doista unose veliku štetu. Stoga ima teologa koji preporučuju da bi se uvela trodjelna podjela grijeha: laki ili mali grijeh — ozbiljni ili teški grijeh — smrtni grijeh³⁶. Smrtni grijeh bio bi doista »smrtni«, nešto u duhu onoga »grieha na smrt« (*hamartia pros thanaton*) o kojem govori sv. Ivan (1 Iv 5, 16—17). Područje »teških ili ozbiljnih« grijeha bilo bi po-

³⁵ Citat kod HÄRINGA, II peccato . . . str. 210. Takvo se shvaćanje ne razlikuje mnogo od Kalvinova koji je naučavao da je svaki prekršaj smrtni grijeh.

³⁶ Čini se da trodjelnu podjelu prvi predložio P. SCHOONNENBERG u već navedenim radovima o grijehu, ali on ima svoju terminologiju: laki grijeh (lässliche Sünde), smrtni grijeh (Todsünde) i grijeh na smrt (Sünde zum Tode). Ovaj zadnji grijeh nastaje u onom konačnom opredjeljenju protiv Boga u času umiranja. Njega uglavnom slijedi RUF (Die Sünde . . . str. 141—146), samo što pojam »Todsünde« zamjenjuje s izrazom »schwere Sünde«. Häring prigovara Rufu da naučava kako bi grijesi počinjeni za vrijeme života bili samo »laki« (HÄRING, II peccato . . . str. 217, bilješka). Prigovor je djelomično točan. Ruf govori o »teškim grijesima« za vrijeme života, ali oni ne bi imali značaj konačne i neopozive odluke.

Pretpostavivši mogućnost punog smrtnog grijeha već za vrijeme života, čini se da bi ipak koristilo razlikovanje između »smrtnog« i »teškog« grijeha, barem na pastoralnoj liniji. S teoretske strane ima tu dosta teškoća. Usp. B. SCHÜLLER, Todsünde-Sünde zu Tod?, u Theologie und Philosophie 42 (1967) 321—340. Häring smatra da su, u povijesnoj perspektivi, mnoge teškoće nastale zbog toga što se nije razlikovalo između smrtnog i teškog grijeha (II peccato . . . str. 195). I M. VIDAL smatra da »bi bilo prikladno dati posebno značenje pridjevu 'težak' i ne pomiješati ga sa 'smrtnim' grijehom« (Moral de actitudes?, Madrid 1974, str. 404).

druže grijeha o kojima moramo sa svom ozbiljnošću voditi računa, za koje se moramo kajati i činiti pokoru, iako se ne bi moglo reći da konačno kidaju naše odnose s Bogom. Ti grijesi dublje zahvaćaju u čovjeka, iako ne bismo rekli da su izraz njegova pravog »ja«. Konačno preostaju laki ili mali grijesi koji su izraz površinske nedosljednosti u čovjeku.

Čini se da bi ovi naglasci, pravilno, shvaćeni, mogli pridonijeti da se na odgojnoj, moralnoj i pastoralnoj razini s više realizma priđe fenomenu grijeha odnosno grešnog čovjeka³⁷.

Prebacivši težište u čovjekovu nutrinu kao pravo mjesto gdje se određuje težina grijeha, postavlja se važno pitanje: nismo li time prešli na područje čiste subjektivnosti gdje su grijesi i njihova težina postali subjektivni, gdje svatko ima svoje mjerilo? Mislim da prigovor ne stoji. Ako i stoji činjenica da je individualna savjest zadnja subjektivna norma, dakle konačno smo moralni po savjesti, ipak postoji i objektivni put kojim nam je ići. Taj je objektivni put nama najbolje zacrtan u Crkvi kao zajednici vjernika, koja nam u Duhu Svetome pokazuje put spasenja. Vjernik će dakle i u određivanju što je grijeh a što nije, što je težak grijeh a što nije, voditi računa o *sensus Ecclesiae*. No to se ne smije shvatiti previše šablonski. Taj »*sensus Ecclesiae*« ne smije se shvatiti statički i konceptualistički, jer je i on u svojim antropološkim dimenzijama podložan promjenama i razvoju koji prate čovjeka i društvo. Klasičan primjer nam je u tome pitanje dopustivosti kamata. Već u staro vrijeme, a osobito u srednjem vijeku, crkveni su sabori, i to ne samo provincijalni nego i opći, oštro osuđivali lihvu općenito, čemu se pribrajalo uzimanje kamata. Dosta je uzeti Denzingerov priručnik i pogledati razne odredbe, prijetnje i kazne glede kamata³⁸. Danas konstatiramo da se je nešto izmijenilo. Ne samo da se kamate u stanovitim granicama smatraju dopustivima, nego ima i crkvenih kreditnih ustanova koje daju i uzimaju kamate. Postoji dakle dublji »*sensus Ecclesiae*« koji je i onda govorio i danas govori da se ne smije bližnjega ekonomski gušiti niti iskorištavati, ali konkretni oblik tog grijeha kao da je promijenio svoje ruho i svoj oblik. Sličnih pomaka ima i drugdje. No to nas ne bi smjelo previše zbuniti, jer smo svjesni da smo putnici, pa i u načinu grijehenja. Ipak vjerujemo da pravi »*sensus Ecclesiae*« pruža svakoj generaciji dovoljno svjetla da usred životnih mijena može upoznati trajne vrednote potrebne za spasenje, ali i zla koja ugrožavaju to spasenje. A to je mnogo i — bitno.

³⁷ Čini se da i koristi i opasnosti dobro iznosi »Američki katolički katekizam«. Na pitanje da li bismo trebali razlikovati smrtno, ozbiljne i lake grijeha, »Katekizam« odgovara:

»To je danas predmet raspravljanja i pretresanja. Neki teolozi, koristeći vrlo korisnu analogiju bračnih odnosa, smatraju da u braku ima događaja i radnji koje nisu beznačajne, a opet nisu takve da bi razbile brak. One su ozbiljne ali nisu za brak smrtonosne. Slično je i u našem odnosu s Bogom. Drugi svraćaju pažnju na činjenicu da temeljno razlikovanje između smrtnog i lakog grijeha počiva na razlici u samoj naravi slobode što je djelovanje zahtijeva (u prvom slučaju imamo sržnu ili temeljnu slobodu, a u drugom površinsku ili rubnu). Tako ako ima mnogo stupnjeva rubne slobode, od kojih su neki vrlo sitni a drugi posve ozbiljni i jaki, i ako stoga izraz 'laki' ne znači isto što i 'nevažan', tada trodjelna podjela izgleda nepotrebna. Ali ostaje činjenica da mnogi ljudi shvaćaju izraz 'lak' u smislu 'nevažan'. Trodjelna podjela grijeha je praktičan način da se svrati pozornost na netočnost i veliku opasnost takva poistovjećivanja. Ali može biti povodom i nepotrebnoj zabuni« (An American Catholic Catechism, New York 1975, str. 191).

³⁸ DS Ind. Syst. K 4fc.

NEKE OKVIRNE TOČKE

1. Činjeničnost grijeha — čovjek grešnik. Grijeh je činjenično sastavni dio našega života. Mi bismo mogli priželjkivati da tako ne bi bilo, ali on je činjenica. Čovjek, usmjeren prema Bogu i punini svog bitka, ujedno pokazuje u grijehu centrifugalne i rušilačke sklonosti. Čovjekova sloboda i ograničenost nisu nam dovoljni razlozi u tumačenju. Grijeh dobiva dimenzije koje izmiču našim racionalnim objašnjenjima, kao što izmiče i misterij križa koji nam pruža simbolično znanje o tom fenomenu. Ali križ podsjeća na činjeničnost grijeha. Naivni optimizam bilo pelagijevskog ili posve naturalističkog smjera nije pravo gledanje na čovjeka. To je ideologija koja prelazi preko stvarnosti. Stoga i u moralnom životu, uza svu prednost koju valja dati pozitivnim vrednotama, traktat »*de peccato*« zadržava svoje mjesto.

2. Grijeh kao ropstvo. Za današnji je mentalitet ideja slobode, oslobođenja temeljna kategorija. Govori se o tolikim oblicima slobode: sloboda u moralnom, psihičkom, političkom, ekonomskom, rasnom, spolnom pogledu itd. Pri tom često mislimo kao da su to profani oblici slobode i oslobođenja. Današnja teologija, a i službeni dokumenti Crkve, sve više razrađuju taj vid kršćanske poruke i nalaze da je on veoma aktualan. Isus Krist je došao da spasi ljude, tj. da ih oslobodi na svim područjima njihova života. Vjersko je naučavanje da je grijeh središnji i sržni oblik robovanja, koji se očituje u ostalim oblicima robovanja, potlačenosti i nasilja. Navješćujući oslobođenje u Kristu Crkva se bori ne samo protiv grijeha kao ropstva u užem smislu nego i protiv njegovih različitih pojavnih oblika u životu čovjeka i tijekom povijesti. Kršćanstvo udara u središte robovanja odnosno slobode na liniji čovjek — Bog, ali mora voditi računa i o konkretnim i povremenim oblicima kako robovanja tako i oslobođenja. Danas postajemo sve više svjesni sveobuhvatnih implikacija grijeha. Po svojoj širini, one poprimaju svjetske i kozmičke dimenzije. Neljudski narodni i međunarodni sukobi, neodgovorno korištenje prirodnih bogatstava i toliki drugi problemi modernog svijeta nisu puki »problemi« nego kriju i teološku dimenziju grijeha. Velik je zadatak teologije da bolje osvijetli te veze i tokove, kako bi zarobljavajuća sila grijeha postala očitija. Navješćujući sakrament pokore i pomirenja Crkva udara u srž. Stoga je pod tim vidom kršćanstvo u punom i pravom smislu riječi osloboditeljski pokret koji se bori za slobodu od grijeha, ali u njegovu integralnom značenju. Kad bismo to ozbiljno shvatili i temeljito razradili, našli bismo — tako se barem nadamo — bolji pristup i suvremenom čovjeku.

3. Grijeh i milost — »last not least«. Bilo bi katastrofalno kad bismo grijeh promatrali nekako za sebe, kao veličinu istrgnutu iz cjeline kršćanske Poruke. Ta Poruka govori veoma ozbiljno o toj kobnoj stvarnosti čovjekovoje, ali to nije zadnja stvarnost. Poruka o grijehu zasjenjena je porukom o Božjoj ljubavi i milosrđu (o milosrdnoj ljubavi), o milosti te o kršćanskoj nadi. Tek u sklopu tih i drugih elemenata kršćanske Poruke, vrednovanje grijeha poprima svoje prave dimenzije. Tek misterij raspetog i uskrsnulog Krista pruža punu pozadinu kršćanskog poimanja grijeha. Grijeh je u toj perspektivi zlo, i to je jedino pravo zlo, ali ono nije apsolutno zlo. Grijeh bi mogao

biti takvo apsolutno zlo na čisto naravnoj ili filozofskoj razini, ukoliko je tamo uopće moguće doći do pojma grijeha. U našoj kršćanskoj povijesti spasenja grijeh biva nadvladan u misteriju Križa. Štoviše, iako to zvuči skoro paradoksalno, on doživljava stanovitu »sublimaciju«. Usporedo s teologijom grijeha Pavao razvija teologiju izobilja milosti: »*Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia*« (Rim 5, 21). Logički, ta se uzročnost ne da protumačiti. Ona nalazi svoje tumačenje jedino u neizmjernej ljubavi i milosrđu Božjem. Crkva je to odmah uočila te se usuđuje stoljećima u uskrstnoj noći radosno kliknati: »*Felix culpa!*« To se ne odnosi samo na opći plan našega spasenja nego i na udio svakoga od nas u tom planu. I naši grijesi mogu postati po milosrđu Božjem prigoda za veće milosti.

»Hoćemo li dakle i nadalje griješiti da bismo postigli spasenje? »*Me génoito*«, *absit*, rekao je već Pavao koji je postavio to pitanje (Rim 6, 1). Opasno bi bilo takvo rezoniranje koje romantizira grijeh i grešnika. Čovjek se mora radikalno boriti protiv zla i grijeha. Posve bi bilo pogrešno zaključiti da čovjek mora najprije proći kroz ponor grijeha da bi doživio svetost, kako to katkad sugerira mistifikacija grijeha. Ali evanđeoske prisposodbe o rasipnom sinu i milosrdnom Ocu, o zalutaloj ovcu i izgubljenom drahmi nešto govore i poručuju. Vjerojatno nismo u stanju da to sve racionalno protumačimo, ali na svetački intuitivan način shvatila je to Terezija iz Lisieuxa kad je rekla: »Sve je milost«. Sve, baš sve može postati milost onima koji se iskreno obrate Bogu«. — »Bog čini, veli Pavao, da sve pridonosi dobru onih koji ga ljube« (Rim 8, 28). Tako je kršćanska vjera, u konačnici, vjera ljubavi i milosrđa Božjeg, a grešnom čovjeku — a to smo svi — vjera pouzdanja i nade u punu slobodu djece Božje. A to nije mala poruka današnjem vremenu!

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser gibt im Aufsatz eine moratheologische Darstellung der Sünde: die Erfahrungen, die theologische Beurteilung der Sünde und die Ergebnisse für die Seelsorge. Heute wird es sehr notwendig, die Sünde richtig zu verstehen. Darum muss man auch die verschiedenen Ergebnisse der modernen Anthropologie in Betracht nehmen. Sehr wichtig ist es, die Sünde im personal-existenziellen Licht zu verstehen: die Sünde lässt sich mit dem Begriff *optio fundamentalis* besser verstehen. Aus dem richtigen Verständnis der Sünde ist es leichter die Sünden in die »Todsünden«, die »schweren« und in die »leichteren« zu gliedern. In der personalistischen Perspektive der Nachdruck wird in Bezug auf die Schwere der Sünde auf den **Akt** des Menschen selbst gelegt.