

Osobno i društveno u suvremenom govoru o istočnom grijehu

Elementi jednog mogućeg sustavnog tumačenja istočnog grijeha

Nikola Bižaca, Split

UDK: 233.1

Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Nakon što je orisao novija razmišljanja učiteljstva i teologije na temu istočnog grijeha, autor dolazi do zaključka da ta vjerska istina, ako želi sačuvati svoju egzistencijalnu težinu, treba biti nužno podvrgnuta jednom reaktualizirajućem tumačenju koje uvažava svetopisamski i tradicijski poklad, s jedne strane, ali i suvremenu evolutivnu sliku svijeta s kojom ne bi trebalo biti u sukobu. Stoga autor pokušava formulirati jedno takvo tumačenje, služeći se nekim elementima koje je iznjedrila suvremena teologija istočnog grijeha, ali uz dodatak i svojih vlastitih gledišta. Tako oblikovani model tumačenja istočnog grijeha temelji se na kombinaciji, s jedne strane, govora o grijehu prvih ljudi, shvaćenom kao odbijanje Božjeg poziva na "drugu", duhovnu evoluciju, a time i na istovremeno prevladavanje inertnosti određenih genetski kodiranih odgovora na selekcijski pritisak ambijenta kroz povijest te, s druge strane, govora o grijehu svijeta i strukturama grijeha. U svakoj ljudskoj generaciji događa se na određeni način drama početka jer svi ljudi čuju Božji poziv na duhovno sazrijevanje vlastitog konačnog identiteta, ali su istodobno svi suočeni s pritiskom selekcijskog naslijeđa. Razlika, i to ne baš nevažna, između Adamove generacije i drugih generacija jest i u tome što se kod ljudi nakon Adama poziv na duhovno konstituiranje čovjeka kao pojedinca i zajednice sada zbiva pod negativnim pritiskom čovjekova urastanja u jedan svijet ljudskog suživota koji je označen strukturama grijeha nastalih tijekom "povijesti grijeha" čovječanstva. Na posljetku autor skreće pozornost na sadašnje velike izazove i probleme genetike i ekologije na koje istina o istočnom grijehu također baca ponešto svjetla.

1. NOVE SPOZNAJE TRAŽE NOVE INTERPRETACIJSKE PRISTUPE

U obrazloženju svoje odluke (*Notificazione*) o izopćenju *latae sententiae* cejlonskog teologa Tisse Balasuriye, vatikanski Zbor za nauk vjere tom je teologu između ostalog spočitnuo i to da on u svojoj knjizi *Mary and Human Liberation* bez ikakvog pokušaja interpretacije, jednostavno odbacuje vjersku istinu o istočnom grijehu.¹ Dakle, izgleda da su ljudi te visoke vatikanske doktrinarne instance svjesni kako se o Istočnom grijehu danas teško više može govoriti uvjerljivo ako se samo i jednostavno ponavlja tradicionalnu termi-nologiju. Naime, i u ovom slučaju kao i kod svih drugih dogmatskih izričaja Crkve treba nastojati dohvatiti sržnu intenciju, odnosno didaktičku nakanu određenoga dogmatskog iskaza i nju interpretirati i izraziti u kategorijama kulture određenog vremena. Uostalom, objava kao susret Boga i čovjeka uvijek je i događaj interpretacije. Tako i onaj prvi jezični izraz objavljene Riječi na koji nailazimo u svjedočenju Pisama predstavlja već jednu određenu interpretaciju. Zapravo je cijela dogmatska tradicija kršćanstva povijest trajnih i uvijek novih interpretacija objavljenih sadržaja, koja će završiti tek završetkom zemaljskog čovječanstva.² Interpretacija je zapravo uvjet da bi objavljena Riječ sačuvala svoju egzistencijalnu aktualnost i svježinu, a vjernička zajednica u svakoj generaciji i na svakoj razini kulturne svijesti i znanstvene spoznaje svoju vjernost događaju objave.

Kada je riječ o klasičnoj teologiji istočnoga grijeha, njezini temeljni elementi su u novijim vremenima jezgrovito izraženi u *Katekizmu Katoličke Crkve*, a još prije i u saborskoj konstituciji *Gaudium et Spes*. No u tim tekstovima bremenitim auktoritetom središnjega crkvenog učiteljstva ipak ne nailazimo ni na kakav iole vidljiviji pokušaj interpretacije, odnosno

¹ Zbor za nauk vjere, *Notificazione*, u: *Il Regno*, 3, 1997., str. 106.. Izopćenje je godinu dana poslije ukinuto, nakon što je spomenuti teolog u posebnoj izjavi prihvatio kritičke primjedbe Kongregacije na račun njegove knjige *Mary and Human Liberation*. O slučaju Balasuriya i u: *Il Regno*, 2, 1997; 4, 1998., str. 87.

² P. Schoonenberg, *Dal peccato alla redenzione*, Morcelliana, Brescia, 1970., str. 92.

reaktualizacije dogme o istočnom grijehu. Prema saborskom tekstu "Čovjek, utemeljen od Boga u pravednosti, no pod utjecajem Zloga, već je na početku povijesti zloupotrebljavao svoju slobodu dižući se protiv Boga i želeći da svoj cilj postigne izvan Boga. Iako su upoznali Boga, nisu mu iskazali zahvalnost kao Bogu... nego je potamnijelo njihovo nerazumno srce i klanjali su se i iskazivali štovanje stvorenju umjesto Stvoritelju (Rim 1,21-25). To što doznajemo po božanskoj objavi slaže se sa samim iskustvom. Ako, naime, čovjek pogleda u svoje srce, nalazi da je sklon na zlo i uronjen u tolike jade, koji ne mogu potjecati od njegova dobrog Stvoritelja. Ne htijući često primati Boga kao svoje počelo, čovjek je poremetio i dužno usmjerenje prema svojem posljednjem cilju i ujedno sav sklad sa samim sobom, s drugim ljudima i svim stvorenjima."³

Od puno više dobro nam poznatih tradicionalnih elemenata satkano je, međutim, izlaganje istočnoga grijeha na stranicama velikog Katekizma. Tako se ovdje u više navrata govori o Adamovu grijehu, kobnom za cijeli ljudski rod. Na pitanje pak glede načina na koji je Adamov grijeh postao grijehom svih njegovih potomaka, odgovara se upućivanjem na to da je cijeli ljudski rod u Adamu "*sicut unum corpus unius hominis tj. kao jedno tijelo jednoga čovjeka*". I baš poradi tog jedinstva ljudskog roda svi su ljudi zahvaćeni Adamovim grijehom, jednako tako kao što su zahvaćeni i Kristovom pravednošću. No autori katekizma svjesni su da je sam način prenošenja istočnog grijeha tajna koju ne možemo u potpunosti shvatiti. Međutim, znamo iz objave "da je Adam primio izvornu svetost i pravednost ne samo za sebe nego za svu ljudsku narav" i da "popuštajući zavodniku, Adam i Eva čine osobni grijeh, ali taj grijeh zarazuje svu ljudsku narav koju će oni prenijeti u palom stanju. To je grijeh koji će se svemu čovječanstvu prenositi razmnožavanjem, tj. prenošenjem ljudske naravi lišene izvorne svetosti i pravednosti. Zato se istočni grijeh naziva 'grijehom' na analogan način, to je grijeh 'naslijeđen', a ne 'počinjen', to je stanje, a ne čin".⁴

³ GS, 13.

⁴ KKC, 404.

O istočnom grijehu se u Katekizmu govori u još nekoliko paragrafa. No oni ipak bitno ne mijenjaju dojam koji se dobiva čitajući navedeni tekst da smo ovdje sve u svemu suočeni s jednim učiteljskim iskazom koji predstavlja jedan skrupulozno vjerni, ali tek stilski osuvremenjeni preslik tridentinske dogmatske sinteze. Pritom treba imati na umu da su tridentinske formule suvereno i neupitno stoljećima strukturirale katolički navještajni i teološki govor o istočnom grijehu. Istina, reći će netko kako se od jednog službenog katekizma i ne može očekivati drugo doli da vjerno prenosi objavljene istine, očitujući službeno recipirane aktualne dosege dogmatskog razvoja. Eventualne interpretacije i aktualizacije dogmatskih sadržaja imale bi biti prepuštene specijaliziranim katekizamskim tekstovima, katehetskim priručnicima i konačno teološkoj interpretaciji.

Problematično u ovoj prezentaciji istočnog grijeha je, međutim, to što ponuđena predodžba gotovo u potpunosti ostavlja ipak po strani nekoliko desetljeća intenzivnih teoloških nastojanja da se formuliraju interpretacijski modeli koji bi barem donekle približili sržnu nakanu vjerske istine o istočnom grijehu. Jer u radikalno promijenjenom prirodnoznanstvenom okviru i društvenom okolišu kojim dominira evolutivni pristup stvarnosti, koji ni za sadašnjeg papu nije tek jedna znanstvena hipoteza nego znanstvena teorija kojoj u prilog govori veliki niz konvergentnih rezultata istraživanja u različitim područjima znanja,⁵ tradicionalni dogmatski govor koji bez vidljivog uznemiravanja i bez ikakvog problematiziranja nastavlja rabiti historizirajuće sintagme pri opisivanju prvotnog Adamovog stanja i susljednog grijeha, koje ne pokazuju nikakvu volju za uvažavanjem evolutivnog okvira, najvjerojatnije nije od velike pomoći današnjem kritički i na razini elementarnih znanstvenih standarda mislećem vjerniku. Jer on čovjeka, njegove početke i razvoj ljudskog roda vidi u mnogo čemu drugačije od sv. Augustina i sudionika saborskih diskusija na Tridentskom koncilu.

Tome svakako treba još pribrojiti posebno i teško rješivo pitanje načina "nasljeđivanja", odnosno širenja istočnoga

⁵ Ivan Pavao II., *Poruka Sv. Oca Papinskoj akademiji znanosti*, u: Prilog biltenu IKA-vijesti od 7. 11. 1996., str. III.

grijeha. A tu je i posebice za nas danas aktualna golema nedoumica pa i nerazumijevanje koje u nama izaziva tvrdnja da netko drugi tamo u dalekoj prošlosti svojim raskidom dijaloškog odnosa s Bogom može bitno narušiti i dramatično otežati čovjekov trostruki konstitutivni dijaloški odnos s Bogom, s drugima i sa svemirom. Naime, sve dotle dok je stoljećima kultura života bila bitno označena patrijarhalnim mentalitetom te je životni tijek pojedinca bio bez većih otpora u dobru i zlu sudbinski oblikovan odlukama onoga (odnosno onih) koji je igrao ulogu “pater familiasa”, odnosno bitno uvjetovan ponašanjima skupine kojoj je pojedinac pripadao, ljudi su, istina ne uvijek bez poteškoća, ipak prihvaćali tu mogućnost da osobna grješna odluka nekog drugog izazove katastrofalne posljedice i u njihovim životima. Svakojaka zla, patnje, a posebice lišenost milosti odnosno, kako se to često govorilo, nedostatak Božjeg prijateljstva,⁶ bile su neosporavane posljedice Adamova grijeha. Danas, međutim, u vremenu u kojem duhovnim obzorom dominira porasli osjećaj za dostojanstvo svake ljudske osobe kao i, za mnoge možda odveć individualistički usmjereni, istančani smisao za neokrnjenost prostora vlastite slobode i osobne odgovornosti, govor o jednom čovjeku (jednom paru ili čak jednoj skupini) u čije je ruke Stvoritelj stavio znatan dio sudbine cijelog čovječanstva nakon njega (odnosno njih) “*dajući mu izvornu svetost i pravednost ne samo za (njega), nego za svu ljudsku narav*”,⁷ kod mnogih izaziva spontano nerazumijevanje, a ponekad i omalovažavanje takvog misaonog obrasca. Sve to dovodi do egzistencijalne beznačajnosti dogme o istočnom grijehu u životima mnogih kršćana. A o smrti i patnji da se i ne govori. Jer ne bi trebalo zaboraviti da je jedna od bitnih funkcija nauka o istočnom grijehu bila izrazito teodicejska: osloboditi Boga od krivnje ili sukriivnje za fizička zla i patnje koje su u predodžbi o istočnom grijehu izričito pripisane negativnom određenju početne ljudske slobode, odnosa svih

6 Gubljenjem posvećujuće milosti Adam, a na njegovu tragu svi drugi ljudi lišeni su “*dara koji čovjeka formalno čini prijateljem Božjim*”: I. Sanna, *Una possibile esposizione sistematica del dogma del peccato originale*, u: I. Sanna (pr.), *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova, 1996., str. 242.

7 *KKC*, 404.

budućih ljudskih generacija s Bogom, s drugima i prirodom. Kada se još uvijek bez ikakvog dodatnog tumačenja za činjenicu smrti tvrdi da nije shvatljiva bez veze s Adamovim grijehom,⁸ dio kršćana je najvjerojatnije sklon istočni grijeh ako već ne odbaciti, a ono svrstati u onaj strogo apofatički dio vjerskog poklada, čija je misterijska nečitost toliko naglašena da ne može biti dovedena u pitanje nikakvim očitim prirodno-znanstvenim činjenicama.

Jer danas znamo da su se umiranje, smrt, raspadanje i svakovrsni oblici patnje i okrutnosti događali na ovoj zemlji već od onog trenutka od kada su se pojavili višestanični oblici života. Tiranosaurus i druge zvijeri jeli su druge životinje desecima milijuna godina prije pojavka ljudske svijesti među primatima, ali to vjernici, teolozi i učiteljstvo prijašnjih vremena nisu mogli znati. Oni su recipirali i interpretirali objavljenu mudrost Božje Riječi polazeći od referentnoga znanstveno-spoznajnog okvira svoga vremena. A sukladno tim u većem dijelu crkvene povijesti važećim prirodoslovnim spoznajama Adam i Eva su se dogodili gotovo jučer, točnije unatrag 6000 godina, a ne stotinama tisuća godina prije nas.

Iz svega ovog se daje zaključiti da jedan uvjerljivi navještajni i teološki govor o istočnom grijehu uistinu nužno pretpostavlja znatan interpretacijski trud, koji ide za tim da oslobodi ovu vjersku istinu svake suviše historizacije, da se hermeneutički propitaju izravne nakane svih relevantnih saborskih iskaza te da se svakako nastoje uvažiti aktualni dosezi egzegeze u prvom redu svih onih svetopisamskih tekstova na koje se tradicija govora o istočnom grijehu redovito poziva, odnosno koje suvremeni biblisti drže značajnima u diskusiji o istočnom grijehu. Pritom kada je riječ o Starom zavjetu, mislimo u prvom redu na prvih jedanaest poglavlja Knjige Postanka, na Sir 25, 24 te Mudr 2,24; Job i Kohelet.⁹ U Novom zavjetu je dakako riječ o 1 Kor

⁸ KKC, 403.

⁹ L. Mazzinghi, *Quale fondamento biblico per "il peccato originale". Un bilancio ermeneutico: L'Antico testamento*, I. Sanna, (prir.), *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova, 1996., str. 61-140.

15,21-22. 45-49, Rim 5,12-21, ali i nekim drugim tekstovima iz Poslanice Rimljanima kao npr. Rim 1-4; 7.¹⁰

Naime tek nakon što je uočila sržni sadržaj dogmatskog iskaza, teološka refleksija može se upustiti u stvaranje jednog predodžbenog modela istočnoga grijeha koji bi bio u stanju pokazati svoju shvatljivost i održivost i unutar suvremenoga prirodoznanstvenog okvira. Jer, očito, jedan predodžbeni model istočnog grijeha koji bi se nalazio u neospornoj suprotnosti s temeljnim i provjerenim znanstvenim spoznajama bio bi neodrživ. Držimo, međutim, da sržna intencija ove vjerske istine nije na smrt i život vezana ni uz kakvu znanstvenu sliku svijeta, ali s druge strane bi o njoj trebalo biti moguće smisleno govoriti unutar svakog neideologiziranog znanstvenog pristupa stvarnosti lišenog svjetonazorskih natruha. Ova potonja tvrdnja temelji se na nesuprotstavljenosti pa i međusobnoj upućenosti vjere i razuma, koja tvori potku katoličkog uvjerenja o temeljnom jedinstvu stvarnosti koja svoj izvor ima u jednom Stvoritelju.

I stvarno, u tom smjeru kreću se suvremeni modeli tumačenja istočnoga grijeha. Ima tome već najmanje pedesetak godina, a možda i više, da se u katoličkoj pa i protestantskoj teologiji intenzivno množe teološka tumačenja istočnoga grijeha koja nastoje pretočiti poruku te vjerske istine u jezik i problemsku svijest suvremene kulture. Pa i sam govor Katekizma Katoličke Crkve o istočnom grijehu, koliko god svjesno izbjegava suočenje sa suvremenim teološkim interpretacijama istočnoga grijeha, a time i s neizbježnim pitanjima koja toj dogmi postavljaju kako radikalna promjena kulturne paradigme tako i noviji egzegetski uvidi u svetopisamsku bazu same dogme, nije mogao, a da na jednome mjestu ipak ne spomene *“grieh svijeta”*.

Tim izrazom preuzetim iz Ivanova evanđelja sastavljači Katekizma žele označiti grješno stanje ljudskog roda nakon prvoga grijeha, kao i *“negativan utjecaj koji na osobe vrše stanja zajednica i društvene strukture koje su plod ljudskih*

¹⁰ A. Pitta, *Quale fondamento biblico per il “peccato originale”?* *Un bilancio ermeneutico: Il Nuovo testamento*, u: I. Sanna (prir.), *nav. dj.*, str. 141-167.

grieha".¹¹ Pritom se redaktori izričito pozivaju na apostolsku pobudnicu Ivana Pavla II *Reconciliatio et paenitentia* iz 1985. U tom dokumentu Papa tematizira između ostalog i odnos osobnog grijeha i grješnih situacija, odnosno društvenih grijeha, dajući time daljnji prinos pojmovnom uobličanju i crkvenoj recepciji društvene dimenzije grijeha. Naime, zahvaljujući dužem razvoju teologija, ali i učiteljstvo su u zadnja tri desetljeća postali svjesniji dramatične težine činjenice da se osobni grijesi objektiviraju u društvenim strukturama koje potom sinkrono i diakrono negativno uvjetuju slobodna opredjeljenja pojedinaca umreženih tim strukturama.¹²

Nije na ovome mjestu potrebno, a ni moguće rekonstruirati sve etape cjelokupnog razvoja percepcije i recepcije socijalne dimenzije grijeha kako na razini moralne teologije tako i učiteljstva. O tome smo već govorili na drugome mjestu.¹³ U kontekstu ovog razmišljanja dovoljno je reći da je kategorija *strukturalnog grijeha*, odnosno *grieha struktura* danas postala neizostavnom kategorijom moralno-teološke analize društvene situiranosti čovjekova djelovanja, solidno udomljenom u crkvenom teološkom, učiteljskom pa i parentskom govoru. Ono što je, međutim, potrebno istaknuti to je činjenica da su u procesu recepcije društvene dimenzije grijeha veoma važnu ulogu odigrale baš raznovrsne interpretacije istočnoga grijeha kojima se u teološkoj antropologiji nastojalo odgovoriti na poteškoće i nedoumice koje tradicionalna formulacija istočnoga grijeha nosi sa sobom. To na posebit način vrijedi za kategoriju grijeh svijeta, koju spominje i Katekizam Katoličke Crkve.

2. VIŠESTRUKOST INTERPRETACIJSKIH MODELA

Grieh svijeta se, naime, sadržajno ako već ne i poimence pojavljuje kao sastavni dio različitih oblika suvremenih teologija istočnoga grijeha. Njime se nastoji donekle smanjiti

¹¹ *KKC*, 408.

¹² U. Mauro, *Peccato sociale*, u: *Rivista di Teologia morale*, 74 (1987), str. 25-26.

¹³ N. Bižaca, *Duh Sveti i strukturalni grijeh*, u: *Riječki teološki časopis*, 1 (1999), str. 105-120.

napetost koja u dogmi o istočnom grijehu nedvojbeno postoji između naravi i slobode, odnosno naravi i osobe, između individualne povijesti i povijesti čovječanstva. K tome je upravo zahvaljujući kategoriji grijeha svijeta postalo mogućim smisljeno progovoriti o istočnom grijehu, uvažavajući pritom činjenicu evolucije.

Kada govorimo o interpretacijama istočnoga grijeha koje su se pojavile zadnjih desetljeća, njih ima zaista u velikom broju. Gotovo svaki iole značajniji autor koji se je upustio u više ili manje angažiranu analizu istočnoga grijeha pokušao je ponuditi i jednu svoju interpretacijsku reaktualizaciju obiju dimenzija istočnoga grijeha: kako prvog grijeha (tj. one stvarnosti koju tradicija zove *peccatum originale originans*) i univerzalnog ljudskog stanja označenog odsutnošću izgubljene milosne savršenosti i tjelesnog integriteta (tradicionalno zvanog *peccatum originale originatum*). Međutim, sve te mnogobrojne pokušaje moguće je ipak svrstati u nekoliko temeljnih tipskih oblika. U koliko? I tu postoje različite varijante tipizacije.¹⁴ Kod svih tih modela je uočljivo da više ili manje izričito uvažavaju činjenicu promjene znanstvene slike svijeta te nastoje ponuditi tumačenje najdubljeg korijena univerzalnosti grijeha u povijesti ljudskog roda. Odakle, kako i zašto nema ljudske generacije ni pojedinca koji ne zloupotrebljavaju svoju slobodu u odnosu s Bogom, s drugim ljudima i sa svijetom?

¹⁴ F. Arduso početkom sedamdesetih godina govori o četiri temeljna modela: povijesni, evolucionistički, sociološki i egzistencijalni model: F. Arduso, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, u: H. Rondet, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Borla, Torino, 1971., str. 362-381. L. Scheffczyk početkom devedesetih zastupa tek dvojni klasifikaciju: evolutivni i sociološki model: L. Scheffczyk, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt*, u: Forum *katholische Theologie*, 1 (1990), str. 16. U isto vrijeme S. Wiedenhofer poznaje čak pet temeljnih oblika teologije istočnog grijeha: S. Wiedenhofer, *Glavni oblici današnje teologije istočnoga grijeha*, u: *Svesci*, 78-81 (1993), str. 9-16. I. Sanna, nudeći jednu odveć pojednostavnjenu i zacijelo nepotpunu shematizaciju isključivo katoličkih interpretacijskih modela istočnoga grijeha, spominje tri grupe interpretacija koje u odnosu na status prvoga grijeha on vidi ovako: interpretacije koje uvažavaju važnost prvoga grijeha, koje poistovjećuju prvi grijeh s grijehom svijeta te konačno ona tumačenja koja u prvom grijehu vide suuzrok zala sa svim drugim grijesima: I. Sanna, *nav. dj.*, str. 245-246.

Pritom nailazimo uistinu na veoma zanimljiva rješenja. No, znatan broj novijih tumačenja istočnoga grijeha, očito, ne poklanja pažnju baš svim postulatima tradicionalne dogmatske sinteze istočnoga grijeha kakvu nalazimo u tridentinskim kanonima ili u Katekizmu Katoličke Crkve. Središnja preo-kupacija gotovo svih ovih interpretacijskih modela jest jedno-stavno pokušaj konkretiziranja korjenitosti stanja sveopće grješnosti koje prethodi, a time i u mnogo čemu negativno određuje slobodovoljni angažman pojedinca. Stoga se znatno manji interes (a kod pokojeg modela i nikakav interes) poklanja onome što tradicija naziva *peccatum originale originans*, tj. "Adamovu grijehu", dok je lavovski dio pažnje usmjeren na risanje stanja otuđenja u koje svaki čovjek urasta ulaskom u život, odnosno u ljudsku zajednicu. Tu u prvom redu mislimo na egzistencijalni model jednog U. Baumanna¹⁵ ili na psihološku interpretaciju E. Drewermanna i njegove poznate trosveščane *Strukture zla*.¹⁶ I u jednom i u drugom slučaju, premda s podosta različitim analitičkim postupcima, oba autora dolaze do zaključka, za koji drže da je u potpunosti sukladan sapjencijalno-eziološkom govoru Biblije o ljudskoj grješnosti, po kojem treba u potpunosti zapostaviti sve empirijsko-povijesne elemente tradicionalnoga govora o istočnome grijehu, kao što su zbiljnost prvoga grijeha, pitanje prenošenja ili pak utjecaja prvoga grijeha itd. Prema U. Baumannu dubinska nakana katoličkoga naučavanja o istočnom grijehu, koja i dalje čuva svoju egzistencijalnu važnost za vjernika, želi jednostavno posvijestiti kako ne postoji nikakav individualistički put k spasenju kao i to da nijedan čovjek ne griješi samo za sebe. Usto, istočni grijeh svojom suprotstavljenošću u povijesti uvijek nazočnom pelagijanskom superoptimizmu ukazuje na univerzalnu spasenjsku važnost Kristovu za svakog čovjeka. Jer svaki je čovjek Adam. Svaki čovjek poznaje grijeh odbijajući konkretnu ponudu spasenja u Isusu Kristu, odnosno odbijajući konkretnu Božju riječ u bližnjemu. Ono predosobno u istočnom grijehu, na čemu inzistira

15 U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.

16 E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, sv. I-III, München-Paderborn-Wien, ⁵1986.

tradicionalni nauk, ovaj autor tumači kao izraz činjenice da ljudski grijeh ima i jednu dubinsku dimenziju ako u čovjeku uzrokuje stanje radikalnog odvrtačanja od Boga.¹⁷

Također, i za Drewermanna je govor o istočnom grijehu govor o čovjekovu psihogramu. Do svojih zaključaka ovaj autor dolazi podlažući prva poglavlja Knjige Postanka, posebice jahvističku prapovijest egzegetske, filozofske i psihoana-litičke analizi pretežito jungovske provenijencije. Svojim analizama jahvističkog opisa "Adamova" grijeha, on želi pokazati da je tu zapravo riječ o "svačijoj povijesti" koja nam jednostavno kani pokazati kako "svatko biva kriv pred Bogom",¹⁸ točnije, kako iz straha (*Angst*) pred samim sobom, pred udaljenošću od Boga nastaje gotovo prisilno¹⁹ ljudski grijeh. Zapravo, temeljna misao koja probija iz svih Drewermannovih trosveščanih analiza želi nam reći "da čovjek kao svjesno biće ne može podnijeti svoju egzistenciju bez Boga i da iz te nepodnosivosti moraju nastajati svi oblici zla kao postupak očajničkog sakaćenja i razaranja samog sebe; da je stoga pozitivno gledano, jedno te isto vjerovati u Boga i opet doći u sklad sa samim sobom i tu i sa svima drugima i sa svijetom naokolo".²⁰ Ali dok egzegetski prikaz ovog autora, koji se u nekim od bitnih interpretacijskih opcija slaže s pogledima G. von Rada, a razilazi s C. Westermannom,²¹ djeluje donekle uvjerljivo, njegova psihoanalitička analiza spomenutih tekstova satekana je ipak od mnogovrsnih veoma subjektivnih asocijacija, koje nije uvijek lako kontrolirati kao npr. kada autor, sukladno svojoj dubinskoj individualnopsi-hološkoj interpretaciji, u jahvističkoj prapovijesti vidi nazočne sve bitne

17 U. Baumann, *nav. dj.*, str. 277s.

18 E. Drewermann, *nav. dj.*, sv. III, str. 427.

19 "Strah je jedna dvoznačna riječ, čija se krivnja psihološki gledano hrani onim što se dogodilo te čini da se sve pojavljuje prisilno (*zwangsläufig*)". Isti, *nav. dj.*, sv. I, str. 78.

20 Isto, *nav. dj.*, sv. III, str. LXI.

21 Naime, za razliku od von Rada, prema Westermannu sve su biblijske naracije prapovijesti po važnosti jednakog ranga te svaka od njih na svoj način zapravo želi pokazati različite mogućnosti ljudskog grijeha. O tome više kod R. Oberfocher, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte. Ein Beitrag zur Redaktionskritik*, ITS 8, Innsbruck, 1981., str. 333-348.

stupnjeve razvoja libida, odnosno “jednu u sebi zaokruženu povijest razvoja u vremenu između rađanja i sazrijevanja” svakog čovjeka.²²

Istina, nije govor o Adamovu grijehu odsutan samo u ovome egzistencijalno-psihološkom modelu. Ni u nekim drugim interpretativnim modelima ne obraća se nikakva pozornost na eventualne konkretne početke sadašnjeg stanja pa se također niti ne uzima u obzir fenomen evolucije. Tu možemo spomenuti model teologije oslobođenja i feministički model. Svim tim modelima zajedničko je nastojanje da sadašnje stanje ljudi shvate kao trajnu interakciju osobnih grijeha i društvene dimenzije grijeha, odnosno strukturalnih grijeha. Tako teologija oslobođenja, koja nastaje kao plod tragičnog iskustva političkoga, gospodarskog i kulturnog tlačenja i izrabljivanja u Latinskoj Americi, stanje istočnog grijeha poistovjećuje s prisilom strukturalne društvene nepravde te naglašava potrebu dvostrukog oslobođenja, tj. obraćenje pojedinca i promjenu društvenih struktura.²³ Kršćanska pak feministička teologija, po uzoru na govor teologije oslobođenja o strukturalnim grijesima, počinje oblikovati svoju interpretaciju univerzalnosti grijeha stavljajući u središte patrijarhat i seksizam. U njima feministička teološka kritika vidi ne neku prirodnu bogomdanu zadanost, već grješne strukture koje su se oblikovale tijekom povijesti kao rezultat i objektivacija čovjekova grješnog djelovanja. Te strukture, koje tvore srž trajnog grješnog stanja u svijetu, rađale su ozračjem u kojem su žene bile, u Crkvi i društvu, doživljene i tretirane kao inferiorne, pasivne, manjkave, slabe, nesposobne, najčešće angažirane u pomoćnim ulogama, neracionalne, nesposobne stvarati kulturu itd. Istina, u određenim slučajevima smatralo ih se anđeoskim stvorenjima, a katkad i moralno superiornima, ali nikada u potpunosti jednakopravnim i jednakovrijednim muškarcima. Stoga ne čudi što je sve to u

²² E. Drewermann, *nav. dj.*, sv. III, str. 616. O kritici Drewermannove dubinsko-psihološke interpretacije jahvističke prapovijesti vidi i: B. Ruhe, *Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre*, Universitäts-verlag, Freiburg/Schweiz, 1997., str. 294ss.

²³ S. Wiedenhofer, *nav. dj.*, str. 11-12.

njima induciralo specifično ženske grijeha, kao što su pasivnost, osjećaj manje vrijednosti, samozataju, gubitak sebe, gotovo sustavno izostajanje iz javnog života. Obračenje, promjena tih ustajalih grješnih struktura znači osloboditi žene, ali i muškarce, jer su i oni svjesno ili nesvjesno pogođeni neautentičnošću takve vrsti odnosa s drugima koji karakteriziraju patrijarhalna dominacija nad drugima i seksistički osjećaj superiornosti.²⁴

Međutim, koliko god svi ovi i mnogi drugi njima slični pokušaji interpretacije istočnoga grijeha nesumnjivo vrlo uvjerljivo dohvaćaju različite konstitutivne vidove aktualne ljudske situacije i izvorišta njezine grješne neautentičnosti, oni ipak predstavljaju *lectio facilior*, tj. lakše tumačenje vjerske istine o istočnom grijehu, koje time što je jednostavnije ne mora biti nužno i najpotpunije ili najbliže istini. Štoviše, nama se čini da reaktualizacijska interpretacija sržne poruke katoličke dogme o istočnom grijehu treba voditi računa i još o nekim elementima, koji u spomenutim modelima ne dolaze do izražaja ili se čak izričito ne prihvaćaju. Tu mislimo u prvom redu na razlikovanje između "*peccatum originale originans*" i "*peccatum originale originatum*", na nasljedivost posljedica prvoga grijeha te na pitanje smrti. O svemu tome treba progovoriti, jasno, pokušavajući ostati unutar evolutivnog okvira suvremene prirodoznanstvene paradigme.

Je li to moguće? Mnogi misle da govor o istočnome grijehu treba jednostavno svesti na pokušaj razotkrivanja psihičkih mehanizama i društvenih struktura, koji tijekom cijele povijesti pa i danas vrše pritisak na ljudsku slobodu, usmjera-vajući je ka grješnoj, a time i neautentičnoj egzistenciji. Ali nije li možda tim pojednostavnjenim tumačenjem ponešto od sržne poruke dogme ipak ostalo zapretno i neotkriveno?

²⁴ Isto, str. 12-14; O feminističkoj kritici patrijarhalnih struktura i seksizma unutar društva ali i Crkve vidi: A. Carr, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne*, Queriniana, Brescia, 1991., str. 162-172.

3. ELEMENTI JEDNE MOGUĆE INTERPRETACIJE ISTOČNOGA GRIJEHA

O tim pitanjima već su mnogi razmišljali, a i danas se o tim temama još uvijek mnogo piše, tako da se mnogima čini kako se o tome i nema više mnogošto reći.²⁵ Tome usprkos, mi ćemo u drugom dijelu ovog rada pokušati skicirati nekoliko, po našem mišljenju, odlučujućih elemenata jednog mogućeg tumačenja istočnoga grijeha koje bi htjelo uvažiti temeljnu intenciju dogme, ali i evolutivnu sliku svijeta, neupitnu za suvremene prirodne znanosti. Pritom nam je namjera pokazati da govor o istočnom grijehu može funkcionirati i sačuvati svoju teološku plodnost i unutar jedne takve dinamičke slike svijeta.

3.1. Temeljne biblijsko-teološke pretpostavke predloženog tumačenja

Ali prije nego što prijedemo na samo risanje jedne takve moguće sustavne interpretacije istočnoga grijeha, iznijet ćemo nekoliko, po našem mišljenju, u suvremenoj teologiji utemeljenih pretpostavki, pretežito biblijskoga i teološko-spekulativnog karaktera, koje više ili manje izravno tvore polazište, ali i samu idejnu potku našeg tumačenja.

1. Suvremena kršćanska egzegaza Staroga zavjeta vidi općenito u izvještaju Knjige Postanka eziološko-mudroslovno razmišljanje hagiografa koje nastoji dati jedan odgovor na aktualne ljudske nevolje i grijeha, dovodeći njihovu opstojnost u uzročnu svezu s narušavanjem odnosa s Bogom koje se dogodilo negdje na počecima ljudskog roda, točnije prije nekih 6000 godina. Dakle, biblijski gledano, pripovijest o Adamu po sebi ne pruža nikakvo jednoznačno uporište za historizaciju ondje opisanog zbivanja koja bi eventualno iziskivala da se u sudionicima edenskog pada vidi nekakve historijske osobnosti uključene u jedno točno određivo povijesno događanje. No s

²⁵ M. Neusch, *Istočni grijeh. Njegova neizmjenjiva istina* u: *Svesci*, 91 (1998), str. 29. Još je početkom devedesetih S. Wiedenhofer poradi mnoštva materijala govorio o nepreglednosti teologije istočnoga grijeha: S. Wiedenhofer, *nav. dj.*, str. 9.

druge strane, biblijska naracija vidi utemeljenje ljudskih zala ne u nekom mitsko-nadpovijesnom događaju, već posred povijesti.²⁶ K tome, usput budi rečeno, najnovija egzegetska istraživanja cjelokupnog konteksta pripovijesti o Adamu (Post 3), koji obuhvaća 1-11 poglavlja Knjige postanka, grijeh u Edenu promatraju i kao arhetip grijeha nevjernosti Izraela savezu s Bogom. S Bogom koji ostaje milosrdan prema ljudima nakon grijeha i usprkos grijehu. Tako da se zapravo cijeli Stari zavjet može promatrati ne kao “*povijest grijeha i milosrđa*”, nego kao “*povijest milosrđa usprkos grijehu*”.²⁷ Ali i svi drugi tekstovi Staroga saveza, koji više ili manje implicitno sugeriraju opstojnost neke vrsti stanja pragrešnosti na kojem sudjeluje cjelokupno čovječanstvo, stoje u službi *Theo-logiae* u strogom značenju te riječi. Svi oni, naime, upućuju na misterij Boga, koji se očituje uvijek nanovo kao Bog života upravo u suočenju sa situacijama ljudskog grijeha. Međutim, pritom se redovito ne pozivaju na Adamov grijeh opisan u Knjizi Postanka.²⁸

2. Egzegeza Novoga zavjeta također ukazuje na eminentno spasenjsku preokupaciju novozavjetnog govora o Adamovu grijehu. Tako Pavao u Rim 5,12-21 preuzima temu Post 3 da bi progovorio u prvom redu o univerzalnosti kršćanskog spasenja, a ne da bi podvrgao dubinskoj analizi narav prvoga grijeha. On želi pojasniti domete spasenjske učinkovitosti Kristove u čovječanstvu. Nadahnjujući se

26 P. Gilbert govori o “*pripovijestima o početku*” koje nisu čista kronika (kao što se to katkad čini u iskazima učiteljstva), ali ni nadvremenski mit, ni čisto simbolička naracija, već tu dolazi do izražaja “*nemoguća svijest o početku*” tj. svijest o nesposobnosti pisca da progovori o događajima kojima nije bio svjedok. Polazeći od vlastitog iskustva i služeći se arsenalom ondašnjih “znanstvenih” spoznaja, hagiograf ipak pokušava deduktivno progovoriti o počecima zla: P. Gilbert, *Bibbia e racconti dell'inizio*, prema: L. Mazzinghi, *nav. dj.*, str. 74-75. Već je i Grelot inzistirao na razlici između Post 3 i povijesnog žanra, ali je u isto vrijeme naglašavao kako je hagiograf ipak imao nekakvu povijesnu intenciju time što je naracijom o Adamu želio pokazati jednu od etapa “*svete povijesti*”: P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Brescia, 1994., prema L. Mazzinghi, *nav. dj.*, str. 76.

27 L. Mazzinghi, *nav. dj.*, str. 138-139.

28 E. Zenger, *Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsünden-theologie*, u: S. Wiedenhofer, *Erbsünde - Was ist das?*, Pustet, Regensburg, 1999., str. 33.

vjerojatno rabinskim uvjerenjem²⁹ o negativnom utjecaju Adama na ljudsku situaciju, Pavao argumentira otprilike: Kao što je u Adamu sažeta ljudska grješnost, odnosno kao što su od njega u povijest ušli grijeh i smrt, tako je u Kristu darovana milost, pravda, život, spasenje. Pavao vrši dakle, usporedbu između dva protagonista. Za jednoga tvrdi da je lik (*typos*) drugog. No je li Pavao ugradnjom rabinskoga govora u svoju kristološko-spasenjsku argumentaciju bio uvjeren u ispravnost takvog rabinskog stajališta? Ili je to bila samo neka vrst argumentacije *ad hominem*? Tu bitno ne pomaže ni drugi Pavlov tekst na temu paralelizma Adam-Krist. u 1 Kor 15,21-22; 45-49. Naime, i tu (45-49) naglasak leži ne na Adamu, određenom kao “*psyhikos*”, nego na Kristu koji dariva Duha. Pavao poseže za Adamom u prvom redu ako želi očitovati odlučujuću važnost Kristova djela. Istina, sasvim je moguće da Pavao osobno i nije osporavao vrijednost svojega rabinskog polazišta te da je i za njega Adam jedna sasvim povijesna osoba.³⁰ Ali, očito, on ništa ne zna o konkretnom načinu na koji bi Adamov grijeh bio odgovoran za rečena zla, od kojih je ljudima dana mogućnost da sudjelovanjem u preobilnoj milosti Kristovoj budu oslobođeni.³¹ Čak bi se, možda, moglo primijetiti da unutar paralelizma Adam-Krist spasenjski odnos koji Pavao uspostavlja između Krista i ljudi na određeni način ponešto slabi automatizam uzročno-posljedičnog odnosa krivnje prvog Adama i zala koja muče njegove potomke, jer iako je Krist umro i uskrsnuo za sve ljude, oni ne postaju automatski pravedni potpuno neovisno o njihovu osobnom odgovoru. Ne bi li to *a fortiori* imalo vrijediti za Adamove sljednike koji postaju “Adamov rod” i po grijehu tek

29 Inače u intertestamentarnom židovstvu kada je riječ o Adamovu grijehu, ne postoji jednoznačno mišljenje. Dok jedni razmišljaju slično kasnijem kršćanskom načinu te posežu za “povijesnim” tumačenjem (Adam iz Post 3), drugi snažno inzistiraju na osobnoj odgovornosti i slobodi svakog pojedinca te je svaki čovjek zapravo Adam. Treći pak vide izvor zla u nekoj neljudskoj stvarnosti, povezujući tako zlo s padom anđela: L. Mazzinghi, *nav. dj.*, str. 110-111.

30 E. Käsemann je mišljenja da je Pavao najvjerojatnije bio svjestan kako tipologija Adam-Krist, koja je njega izravno zanimala, pretpostavlja na neki način povijesnost rečenih likova: E. Käsemann, *An di Römer*, Handbuch zum NT 8a, Tübingen, ³1974., str. 133.

31 A. Pitta, *nav. dj.*, str. 148-149.

vlastitim grijesima, “ratificirajući” time jednu egzistencijalnu situaciju objektivno karakteriziranu narušenošću odnosa s Bogom i bližnjima, dakle po uzoru na “objektivno i subjektivno opravdanje”?³² Uostalom, Pavao univerzalnu silinu grijeha u svijetu nedvojbeno pripisuje ništa manje i osobnim grijesima “*jer svi sagriješiše*” (Rim 5,12: 7).

3. Gledajući u cjelini, biblijski tekstovi, kako se čini, ne nameću nikakav jednosmjerni, detaljni pa ni historizirajući govor o Adamu i njegovu grijehu. Nisu svi elementi katoličkoga dogmatskog govora o Adamu, njegovu grijehu i vrsti uzročno-posljedične sveze između fizičkih i moralnih zala čovječanstva izričito posvjedočeni u biblijskim tekstovima, već je tu riječ ipak o zaključcima vjerujućeg uma (*intellectus fidei*) koji razmišlja, na razini pojedinca i crkvene zajednice, o vlastitoj i sveopćoj ljudskoj situaciji u svijetu i povijesti u svjetlu Kristova spasenjskog djela. I baš unutar takvog razmišljanja navedeni biblijski tekstovi mogu očitovati određenu polivalentnost svojega značenjskog potencijala.

4. Adamov grijeh i njegove posljedice u pisanim izvorima objave i u tradiciji predstavljaju onu tamnu pozadinu na kojoj se očituje u svoj svojoj dramatičnosti univerzalna potreba ljudi za spasenjem. Time se zapravo ukazuje na spasenjsku upućenost svih ljudi na Krista i njegovo djelo. Pavao, naime, stavlja u središte teologiju Krista-Novog Adama. I polazeći od Novog Adama, uzlazi k prvom Adamu. O prvom Adamu govori u svjetlu Kristove punine. Reći stoga da Krist-Novi Adam spašava sve ljude, uključuje nužno i tvrdnju o univerzalnosti grijeha u ljudskom rodu.

5. Na temelju Pisma i tradicionalnoga govora katoličke dogmatike ne može se osporiti danas prevladavajuće mišljenje da su Adam i Eva jednostavno samo šifra za neuspjelo ljudsko posredovanje milosti koje se je jednom počelo događati u povijesti.³³

³² J. A. Fitzmyer, *Teologia Paolina*, u: *Grande Commentario biblico Queriniana*, Queriniana, Brescia, 1973., str. 1983.

³³ I. Sanna, *Una possibile esposizione del dogma del peccato originale*, u: I. Sanna (ur.), *Questioni sul peccato originale*, Messaggero, Padova, 1996., str. 244-245. Jasno, ima i teologa koji se ne žele odreći historizirajućeg govora o Adamovu grijehu kao pojedincu. Jedan od tih je i kardinal L.

6. Samo Sveto pismo, ali i učiteljski govor o istočnom grijehu promatraju sadašnje ljudsko stanje označeno fizičkim i moralnim negativitetom ne samo kao plod Adamova grijeha već i *grijeha svijeta*, tj. društveno- strukturalne objektivizacije grješnih ponašanja svih drugih grijeha koje ljudi na Adamovu tragu čine od početka povijesti slobode do kraja ovog eona.³⁴

7. Problem poligenizma ili monogenizma, koji je toliko dugo uznemiravao duhove na katoličkoj teološkoj i učiteljskoj sceni, nemoguće je riješiti jednostavnim pozivanjem na pojmovni instrumentarij objave i tradicije, a niti je to moguće nekom genijalnom vjerujućem umu. Riječ je o jednom čisto prirodoznanstvenom problemu koji znanost do dana današnjega nije riješila.

U svakom slučaju, ljudski genom pokazuje veliko jedinstvo, ali da je cjelokupni ljudski rod proistekao baš od jednoga prvotnog ljudskog para, to se, unatoč određenim rezultatima znanstvenih istraživanja koji bi govorili u korist te teze, ne može sa sigurnošću ustvrditi; načine jedinstva ljudskog genoma moguće je interpretirati i kao rezultat grupne hominizacije jedne veće ili manje populacije primata kao i eventualnim strukturalnim konstantama mehanizama evolutivnog razvoja primata prema hominizaciji.

8. No, jedinstvo ljudskog roda se ni u kojem slučaju ne može svesti na zajednički izvor genetskih informacija.³⁵ Riječ je u prvom redu o duhovnom jedinstvu ljudi koje tvori duhovno-povijesnu cjelinu ljudskog roda. Sve to predstavlja uvjet mogućnosti negenetskog, tj. kulturnog zajedništva. Ovo potonje počiva na poučavanju, odgoju, nasljedovanju, međusobnom prožimanju navika, običaja i misli. Međutim,

Scheffczyk, *Die Erbsündenlehre des Tridentinums im Gegenwartsaspekt*, u: Forum Katholische Theologie, 1 (1990), str. 19-20.

34 O tome opširnije kod: N. Bižaca, *Duh Sveti i strukturalni grijeh*, u: Riječki teološki časopis, 1 (199), str. 106-111.

35 K. Rahner s pravom upućuje i na druge pretpostavke "tjelesno-povijesne" jedinstvenosti ljudskog roda kao što su: a) jedinstvo fizičkog životnog prostora koji ne treba poistovjetiti s "praznim prostorom"; b) jedinstvo konkretnog biotopa, tj. životnog područja u kojem su se ljudi mogli jedino sačuvati na životu i umnožavati se. Sve to neovisno o tome da li su ljudi proizašli u početku iz jednog para ili iz više parova: K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, u: Concilium, 3 (1967), str. 462.

kultura nije nikakav luksuz bez kojega bi ljudski rod mogao opstojati. Naprotiv, nitko ne može ostati izvan te psihološko-kulturne umreženosti osim po cijenu degeneracije vlastite osobnosti po uzoru na tzv. "dijete majmuna".³⁶

9. Središnji moment jedinstva ljudskog roda nesumnjivo je jedinstvo Božjeg stvaralačko-spasenjskog plana, čiji je ugaoni kamen Isus Krist. Božji plan sa svim ljudima jedan je i jedinstven.³⁷ Ne postoje, naime, dvije odjelite i bitno različite stvaralačko-spasenjske ekonomije: jedna prije grijeha i druga, potpuno nova, poslije grijeha. Jer ljudski je rod od svojih početaka usmjeren, i to konstitutivno, prema Isusu Kristu kao uosobljenom prostoru definitivnog susreta i zajedništva čovjeka i Boga. U potkrjepu te teze, osim teološko-spekulativnih razloga govore i pavlovski (odnosno pretpavlovski) himni iz poslanice Kol 1,1-15 i Ef 1,3-14.

Prvi Adam i njegov svijet nisu bili svijet eshatološke savršenosti, već svijet u hodu ka konačnoj savršenosti, do koje bi se bilo došlo postupnom, neprekinutom, osobnom asimi-lacijom darovane milosne ponude i konačno preobrazbom u potpunom suobličenju s Isusom Kristom, savršenom Slikom Božjom. Naime, i svijetu prvog Adama bilo je namijenjeno postignuće eshatološke savršenosti, tj. punine preobražava-jućeg zajedništva s Trojedinim tek kroz smrt, a time i kroz uskrsnuće.

10. Međutim, pretpostaviti je kao vjerojatno da bi u svijetu u kojem su se potencijali trostrukoga konstitutivnog odnosa čovjeka s Bogom, drugima i prirodom postupno ostvarivali bez dramatičnih prekida i suprotstavljanja integracijskim dina-mikama Božjeg milosnog potiska, smrt bi bila s bitno manje tjeskobe i strepnje integrirana u vlastiti psihički i uopće duhovni život negoli je to slučaj s činjenicom smrti kakvu poznajemo iz našeg današnjeg iskustva.³⁸

³⁶ J. Arnould, *nav. dj.*, str. 290-291.

³⁷ Svi ljudi su usmjereni na vrhunaravno zajedništvo i to usmjerenje produbljuje i radikalizira jedinstvo ljudskog roda: K. Rahner, *nav. dj.*, str. 462.

³⁸ Potanje o tome kod: N. Bižaca, *Razmišljanje o smrti i grijehu u svjetlu biblijsko-teološke kategorije 'slika Božja'*, u: N. A. Ančić - N. Bižaca (prir.), *Pristupi umiranju i smrti*, CuS, Split, 1999, str. 65-67.

11. Povijest grijeha jednom je započela i to nam u biti želi reći govor o prvom grijehu. Čovjek nije stvoren u stanju narušenosti svojega relacijskog bića. Milosnom potisku i u raznim oblicima izraženom pozivu na zajedništvo s Bogom, a time i na skladan odnos sa svijetom intersubjektivnosti i prirode, ljudska sloboda je, kako nam svjedoči svakodnevno iskustvo i objava, vrlo brzo otpočela suprotstavljati svoju interpretaciju stvarnosti. Njome pak dominiraju egzistencijalna tjeskoba pred ništavilom i nepoznatim, a time i odsuće povjerenja u Boga i u dobrotu njegova stvaralačkog projekta, idolatrija grupnog i individualnog ega, agresivnost, poteškoće s obdržavanjem stvaralačkog Božjeg projekta zadanih granica. Naime, te granice utkane u konstituciju ljudskog bića predstavljaju zapravo jamac očuvanja ljudskog bića i mogućnosti postupnog ostvarenja njegova relacijskog potencijala.

12. Jasno, kad se je grijeh već nastanio unutar povijesti ljudske slobode, on "domino efektom" ili poput kompjutorskog virusa nastavlja narušavati "software" Stvoriteljeva plana s čovjekom, pružajući trajne otpore postupnom ostvarenju kristološkog suobličenja ljudi i njihova svijeta kao preduvjeta svekolikoga eshatološkog ispunjenja stvorenog svijeta. No, usprkos grijehu Božja stvaralačko-spasenjska ekonomija nastavlja se ostvarivati, ali praćena otporima grijeha i posljedica grijeha. Kristološka milost preobrazbe stvorenog i samo utjelovljenje imaju sada, unutar te hibridne povijesti dobra i zla, otkupiteljski karakter. Otpori na koje Božja ljubav i dobrota nailaze svojom radikalnom i bezuvjetnom ponudom definitivnog zajedništva svim ljudima usprkos grijesima u konačnici dovode do Kalvarije. U infralapsarnom svijetu, hod k eshatološkom zajedništvu donosi patnju ne samo čovjeku-stvorenju već i Bogu-Stvoritelju.³⁹

³⁹ Tu se naše mišljenje jednim dijelom slaže s razmišljanjima V. Boublika koji, u jednom svom posthumnom spisu, veoma uvjerljivo tumači konstitutivnu usmjerenost čitavog stvorenja (svemira i ljudi) prema postignuću eshatološke punine, augustinovski rečeno, *Cjelovitog Krista (Christus totus)*. Otkupljenje predstavlja unutar takvog gledanja završnicu jednog dugog procesa koji započinje već samim stvaranjem. Naime, Krist, shvaćen kao nenadmašivi vrhunac zajedništva Boga i čovjeka, a time i temelj svekolikog zajedništva Boga i ljudi, koji je od prvog trenutka stvaranja bio cilj Božjega stvaralačkog nauma, u suočenju s grijehom

13. Premda se teolog treba čuvati previše velike znatizelje glede Adama odnosno prvotnog čovječanstva, pa i odveć detaljne konkretizacije prvoga grijeha, određeni “*misaoni eksperimenti*”, kako ih zove R. Schwager,⁴⁰ uvijek su mogući i legitimni ako se pritom polazi od našega aktualnog religioznog iskustva utemeljenog na Evanđelju uz uvažavanje govora o grijehu cjelokupnoga Starog zavjeta. Ali isto tako risanje mogućeg temeljnog scenarija prvoga grijeha treba provoditi u pozitivnoj rezonanci s evolutivnom slikom svijeta. Tako dobivena interpretacija, odnosno interpretacije omogućuju da se posvijeste sva ona područja ljudskog života na kojima se i danas treba hvatati u koštac sa sklonostima ka zlu. Tako možemo navesti nekoliko svetopisamskih, a posebice evanđeoskih činjenica koje predstavljaju elemente značajne za oblikovanje jedne moguće predodžbe o prvom grijehu.

a) Dok napasnik u “*raju zemaljskom*” Evi izravno obećava da će “*biti kao Bog*” (Post 3,4), u Novom zavjetu je napast da se bude kao Bog puno skrivenija i indirektnija. Njoj zapravo podliježu oni koji Isusa optužuju da “*sebe Bogom pravi*” (Iv 10,33). Jer Isusovi protivnici koriste doslovnu vjernost tradicijskoj predodžbi o Bogu i njegovim zapovijedima da bi odbili novi poziv Božji, koji se ovaj put zbiva u njihovoj sadašnjosti te time zapravo očituju njihovo podsvjesno htijenje da budu autonomni kao Bog. Istodobno oni sve čine da tu svoju želju potisnu i prikriju čak pred samim sobom. Očito, izravno rivalstvo s Bogom, nedokučivim misterijem, nije bila realistična rabota. Ono, stoga, preuzima neizravne oblike. Tako je uz već spomenuti primjer iz Edena, svrhovito navesti i parabolu o zlim vinogradarima koji ulaze u sukob s gospodarom vinograda, ali neizravno (Mk 12,1-12). Tih neizravnih oblika rivalstva s Bogom pojedinac nije uvijek ni svjestan. Oni, međutim, očituju kolektivnu sklonost i rašireno htijenje

narušenim relacijskim potencijalom ljudskog roda, omogućuje svojim spasenjskim djelovanjem uspostavu novih odnosa zajedništva između Boga, ljudi i njihova svijeta: V. Boublik, *Il primato di Cristo nel mistero della salvezza*, Università Lateranense, Roma, 1976., str. 53-58.

⁴⁰ R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama*, Lit. Verlag, Münster, 1997., str. 113 ss.

da se gradi jedan svijet bez Boga (usp. događaj s Kulom babilonskom).⁴¹

b) U pripovijesti o raju zemaljskom, Adam i Eva su predočeni kao potpuno oblikovani subjekti. Tek opis kazne (teški rad, bolno rađanje) i istjerivanje iz raja daju nam naslutiti da se u slučaju grijeha radi o jednom procesu koji doseže temeljne uvjete funkcioniranja ljudskog života, iako ih sama pripovijest nastoji učiniti shvatljivima dovodeći ih u svezu izravno s Božjom kaznom.

Za razliku od tek neizravno sugeriranog procesa konstituiranja ljudskog subjekta, novozavjetni tekst pokazuje kako grijeh, koji Isus razotkriva, aktivira jedan proces novog konstituiranja Isusove subjektivnosti nakon smrti i uskrsnuća. Jedan tome analogan proces oblikovanja ljudskog subjekta je moguće misliti i na počecima čovječanstva. A evolutivna teorija nam u tome može pomoći.⁴²

c) Iz pripovjedačke prednosti Adama nad Evom, stvořenom nakon Adama iz njegova rebra (Post 2,4b-25), egzegeza Izraela je muškarcu pripisivala status premoći nad ženom, što se može osjetiti još kod Pavla (1 Kor 11, 7-9). No, produbljeno razmišljanje o Isusovu ophođenju sa ženama kao i nad činjenicom da se Uskrsli najprije očitovao ženama (Mt 28, 1-10 i par.; Iv 20,1-10), kojima je darovano i duhovsko iskustvo, dovelo je Pavla do uvjerenja da u Kristu više nema muškarca ni žene, već da su svi u njemu "jedno" (Gal 3,28).

d) Cjelokupno Isusovo naučavanje i djelovanje više ili manje izravno osporava princip prirodne selekcije:

- Selekcija znači agresivno ponašanje prema strancu koji ugrožava stvarno ili imaginarno neki teritorij. Novi zavjet, naprotiv, zahtijeva ljubav prema neprijatelju i obećava posjed zemlje krotkima koji se budu odrekli nasilja (Mt 5,5).

- Selekcija znači "dvostruki moral" tj. solidarnost i altruizam naspram genetskim srođnicima iz obitelji, klana, plemena uz istodobni manjak solidarnosti prema onim drugima, agresiju prema svemu onome što dolazi izvana.

⁴¹ *Isto*, str. 108-109.

⁴² *Isto*, str. 109-110.

Isus, međutim, radikalno osporava takvu situaciju, zahtijevajući da se prekine sa vlastitom obitelji (Lk 14, 26) i izražava solidarnost prema nepoznatima pa čak i neprijateljima (Mt 5, 42 s).

- Selekcija, nadalje, znači podložnost odnosno sklonost onima koji su uspjeli dosegnuti više mjesto na hijerarhijskoj ljestvici u skupini ili društvu i tako posvjedočili visok stupanj upornosti, ambicije i vještine u borbi za njihov visoko rangirani položaj.

Isus, međutim, izokreće i tu logiku kada zahtjevno konstatira: "Tko među vama hoće biti prvi neka bude svima sluga" (Mk 10, 44).

- Na posljertku, selekcija znači prihvaćanje zdravih, snažnih, uspješnih.

A Isus inzistira na ljubavi prema bližnjemu i pritom traži angažman za slabe, bolesne, za one koji prepušteni samima sebi teško mogu preživjeti, za nekorisne (Lk 10, 29 ss). U izvještaju o čudesima Isus je onaj koji poziva na poistovjećivanje s bolesnima bez nade.⁴³

3.2. Adamov grijeh ili *peccatum originale originans*

Polazeći od ovih novozavjetnih činjenica koje ukazuju na težište Isusova osporavanja grijeha u ljudskoj povijesti kako bi ljude doveo do njihova konačnog eshatološkog identiteta u zajednici s Trojedinim, može se, projektirajući temeljne odrednice sadašnjih grijeha na početke povijesti ljudske slobode, doći do približne predodžbe o Adamovu grijehu, tj. o *peccatum originale originans*. Pritom, očito, ne mislimo da i u drugim interpretacijama nema zanimljivih elemenata koje bi se, poradi njihove komplementarnosti, dalo uklopiti u naš pokušaj skiciranja temeljne strukture pragrijeha.⁴⁴

⁴³ O tome više kod: G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, Chr. Kaiser, München, 1984., str. 146-147.

⁴⁴ Tako razne varijante "prascene", koje pružaju razne elemente više ili manje prikladne da budu integrirani u predodžbu o pragrijehu, predlaže: R. Schwager, *nav. dj.*, str. 113-116.

Prirodnoznanstvena slika svijeta govori u prilog činjenici da čovjek, kao biće proizišlo iz evolutivnih procesa kojima Bog stvara svijet, nosi u sebi tragove svoje evolutivne prošlosti. U njegovom psihosomatskom biću, a posebice u tijelu, upisane su dinamike koje su strukturirale biološku evoluciju a na posebit način razvojni hod primata k točki hominizacije. Ovdje ponajprije mislimo na mehanizme selekcije koja se, slikovito rečeno, “koristila svim dopuštenim i nedopuštenim sredstvima” da se održi i afirmira određena genetska informacija u novim ambijentalnim uvjetima. Kada je riječ o populacijama prehomnida, tu, uz povremenu unutargrupnu kooperaciju, ipak vrlo često prevladava agresivnost na svim razinama, a posebno prema članovima drugih skupina, podlaganje pojedincima unutar skupine koji su se uspjeli nametnuti drugima nasilnim ponašanjem, zanemarivanje slabijih i ranjenih, žrtvovanje pojedinaca u korist skupnih interesa. Općenito rečeno, cjelokupna povijest evolutivne selekcije prožeta je sebičnošću sudionika razvojnog procesa koju je možda moguće dovesti u svezu s tzv. “sebičnošću gena”.⁴⁵

Imajući sve to u vidu, moguće je govoriti o čovjekovu evolucijskom naslijeđu koje je sedimentirano u njegovu tijelu,

⁴⁵ Tako R. Dawkins, govoreći o “sebičnosti” gena sažimlje svoju misao ispisujući sljedeće odlučujuće retke, poslije višekrat od strane različitih autora komentirane pa i kritizirane: “Onih dana su velike organske molekule mogle nastaviti egzistirati neometane u juhi čija je gustoća rasla. U jednom trenutku je slučajno oblikovana jedna značajna molekula. Zvat ćemo je *replikatorom* (tj. onaj koji proizvodi kopije samog sebe, pr. a.). Ona nije trebala biti nužno i najveća ili najkompleksnija od postojećih molekula, ali je imala izvanrednu sposobnost da stvara kopije same sebe (...). Ali ne treba očekivati da vidimo (te replikatore, pr. a.) kako se slobodno kreću tamo amo po moru. Oni su se, naime, odrekli slobode nakon puno vremena. Sada oni ispunjavaju velike naseobine, nalaze se na sigurnom unutar golemih automata, izoliranih hermetički od okolnog svijeta s kojim komuniciraju uz pomoć vrlo kompliciranih i indirektnih veza koje oni manipuliraju na odstojanju. Oni su ti i ja. Oni su nas stvorili, tijelo i um. *I njihovo preživljavanje je zadnji razlog naše egzistencije*. Ti su replikatori prešli jedan dugi put. Sada se zovu “*geni*”, a mi smo njihovi strojevi za preživljavanje”: R. Dawkins, *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna, 1979., str. 15. 19; Također i Ch. Gliddon i P. H. Gouyon, slično razmišljaju kada kažu: “da je cilj selekcije samo čuvanje genetske informacije dok su *avatare* (tj. živog bića, odnosno unutarvrnsne selekcijske jedinice) samo prijenosnici te informacije: Ch. Gliddon - P. H. Gouyon, *The Units of selection*, u: TREE 4, 7 (1989), str. 204-205.

njegovoj senzibilnosti, u njegovom živčanom sustavu, pa i na razini primitivnog psihizma vezanog u stariji dio mozga. Ali čim je u čovjeku zaiskrila svijest i samosvijest koja mu je otvorila beskrajni horizont transcendentnog, on postaje Božji sugovornik. On susreće u svojem životu, više ili manje refleksno, Božji poziv i poticaj na jednu drugu i drugačiju evoluciju, onu duhovnu, osobnu, svakog pojedinca pa i cijele zajednice ka svom definitivnom eshatološkom identitetu. Međutim, logika tog razvoja koji je jedini u stanju osloboditi bogomdarovane potencijale ljudskog bića i čovječanstva kao cjeline oprečna je s nekim od temeljnih selekcijskih mehanizama biološke evolucije. Istina, nije cjelokupno genetsko naslijeđe kao takvo, koje je čovjek "baštinió" od svojih bioloških predaka, stvaralo poteškoće na putu druge, duhovne evolucije, niti je biološko srodstvo čovjeka i životinje bilo nešto što bi po sebi bilo problematično odnosno grješno. Međutim, ne mislimo da je tu riječ o toliko napadanom konkordizmu ako ustvrdimo da dio našeg genetski kodiranoga biološkog naslijeđa, koji pokazuje uočljiv afinitet s logikom određenih⁴⁶ selektivnih mehanizama evolucije, uistinu stvara poteškoće svakom čovjeku koji je htio i hoće postići skladnu sintezu duha i tijela na putu ostvarenja svojega konačnog,

⁴⁶ Naime, evolutivna selekcija na razini biološke evolucije, a posebice primata poznaje zacijelo i oblike suradnje među sudionicima evolutivnih procesa, ali i instinktivnu spontanost, koja, kada je o čovjeku riječ, po sebi nije nešto *a priori* zlo. Ali ona ipak predstavlja izazov i pritisak na njegovu slobodu, pozvanu da te naslijeđene mehanizme selektivne spontanosti, uključujući tu i razne oblike agresivnosti te individualne i skupne egocentričnosti, podredi temeljnoj opciji za Boga, koja je jedina u stanju skladno strukturirati cjelinu ljudskog bića sa svim njegovim centrifugalnim sklonostima. Zbog toga nam se čini spornom objecka J. M. Maldaméa koji drži da je dovođenje u svezu "animalnosti u čovjeku" neprihvatljivo, zbog činjenice da je Adamov grijeh i istočnogrješno stanje u čovjeku plod slobode, vezan uz mogućnost spoznaje i dar Zakona, a ne uz čovjekovu "animalnu" tjelesnost, jer "da je životinja nevina": J. M. Maldamé, *Pomoć prirodnih znanosti u boljem izričaju istočnog grijeha*, u: *Svesci*, 101/102 (2000), str. 16. Mi, naprotiv držimo da je tu ipak riječ o jednoj dosta brzopletoj tvrdnji koja ne uvažava da inzistiranje na biološkom nasljeđu ne poistovjećuje istočni grijeh sa selektivnim sklonostima kao takvima već sa slobodom koja ne želi prihvatiti Božji poziv (tj. Zakon) na drugu evoluciju pa i uz cijenu napornog usklađivanja centrifugalnog biološkog naslijeđa sa Božjim pozivom određenim eshatološkim ciljevima ljudske zajednice.

osobnog i zajedničarskog identiteta sukladno Božjem pozivu.⁴⁷

Zbog toga ostvarivanje vrijednosti, koje postupno izgrađuju trinitarno zajedništvo cjelokupne stvarnosti, na što je Bog od početka pozvao, nije bilo lako, jer genetsko naslijeđe selekcijskih mehanizama trajno ometa (ali, jasno, nužno ne sprječavaju) autentični angažman slobode na putu ostvarenja rečenog poziva k univerzalnom zajedništvu. I baš u sjecištu tenzije između logike selekcije i ljudske slobode ozarene Božjom dijaloškom prisutnošću i poticajem događa se Adamov grijeh, prvi grijeh čovječanstva.

Čovjek se, očito, ipak prepustio onome što mu je bilo na dohvata ruke, što je doživljavao nekako svojim sigurnim posjedom i što je na neki način, zahvaljujući genetskoj memoriji, već poznao. Naprotiv, Bog mu se učinio dalekim. Njegov poziv, recipiran u jednom kulturom siromašnom ambijentu bez značajnijeg prethodnog, generacijski prokušanog i pročišćenog interpretacijskog iskustva stvarnosti, učinio mu se, možda, kao poziv u nepoznato, kao nešto što ne ulijeva osobito veliko pouzdanje, kao nešto nerealno. Jer, ne zaboravimo, Božja blizina koliko god bila neizrecivo snažna, još uvijek je doživljena kao nesigurnost i udaljenost ako joj se čovjek u radikalnom povjerenju ne prepusti. A, po svemu

⁴⁷ J. Arnould predlaže sasvim suprotno mišljenje. Po njemu bi se prvi grijeh mogao shvatiti kao čovjekovo odbijanje suradnje s evolutivnim dinamikama koje su ga iznjedrile, ne želeći prihvatiti evolutivni nered i nastojeći nametnuti evoluciji svoj red, onaj koji je drugačiji od Božjeg reda-nereda koji je nazočan u evolutivnim zbivanjima. Razlog za to bi bio taj da svako protivljenje evolutivnim dinamikama znači *ipso facto* srljanje u opasnost da se jednostavno nestane, a to je protivljenje volji Božjoj. Naše je stajalište, čini nam se, ipak vjerojatnije ako vodi računa o potrebi uvažavanja evolutivnih dinamika, ali i "novosti" duhovnog razvoja, u isto vrijeme težeći k njihovoj sintezi, a ne dokidanju evolutivnog naslijeđa, što je uostalom i nemoguće. Naime, naš govor o određenim elementima genetskog nastalog pod selektivnim pritiskom ambijenta kroz povijest ne predviđa da se taj dio ljudskog genoma "uništi", već da se skladno ukomponira u jednu sintezu unutar koje ti naslijeđeni mehanizmi ne bi više generalni narušene odnose, već bi dinamizirali te odnose, kao npr. kada bi ona ista energija potrebna za preživljavanje bila u procesu duhovnog konstituiranja subjekata kanalizirana u smjeru dinamičnijeg ostvarenja relacijskog potencijala. O pomalo neobičnoj tezi J. Arnoulda o istočnom grijehu kao o neprihvaćanju evolutivnog nereda vidi: J. Arnould, *nav. dj.*, str. 287-289.

sudeći, prvi čovjek ili čovječanstvo, našavši se u procjepu između dobro poznatih i sigurnih egipatskih lonaca naslijeđa biološke evolucije i Božjeg poziva da se izveze na pučinu prema svom konačnom identitetu, koji će u sebi skladno sintetizirati sve pozitivne doprinose povijesti slobode ali i biološke evolucije, vrlo su brzo slobodovoljno prečuli Božji poziv. Tko je i kada to učinio, ne znamo. Prije koliko stotina tisuća godina? Još u vrijeme *homo erectusa* prije osamsto ili devetsto tisuća godina, ili tek u doba Neandertalca?

To su pitanja na koja za sada, možda i zauvijek nema odgovora. A nema odgovora ni na to kako je baš konkretno izgledala početna afirmacija nazočnosti grješnih angažmana slobode u ljudskoj povijesti. Taj apsolutno prvi grijeh, koji se je u svakom slučaju nekad i negdje ipak morao dogoditi, po sebi, materijalno gledano, nije ni morao biti neki dramatično perverzni čin.⁴⁸ Jer moglo se, a najvjerojatnije je tako i bilo, raditi o ljudskim bićima koja su još uvijek bila podložna evolucijskoj optimizaciji ljudskog organizma kao npr. veličine mozga, a time i procesu stabiliziranja psihičkog života. Imajući u vidu činjenicu da je mozak još uvijek bio zahvaćen rastom i razvojem, njihova je afektivnost zbog toga mogla biti veoma snažna tako da ju je bilo dosta teško racionalno kontrolirati. Usto su se ti prvi ljudi imali nositi sa spomenutom genetski kodiranom logikom evolutivnih mehanizama, ali i uopće s novim svijetom koji je nastajao zajedno s njihovim novim ljudskim identitetom, i to bez, kako već rekosmo, pomoći jedne prepoznatljive kulture s njezinim iskustveno prokušanim i etabliranim modelima ostvarenja vrijednosti i rješavanja konfliktnih situacija. Sve nam to, na neki način, sugerira da prvi grijeh nije jedini i u potpunosti odgovoran za sve kasnije i uvijek nove oblike narušavanja razvoja trostrukoga čovjekovog relacijskog potencijala. No, u

⁴⁸ G. Martelet govori o prvom grijehu kao o "dječjoj pogrešci". U tom svom mišljenju on je, kako i sam priznaje, bliz Ireneju, koji, za razliku od Augustina, nije u prvom grijehu vidio strašnu adamovsku katastrofu, nego više jedan ljudski propust jer "čovjek nije bio stvoren već potpuno oblikovan, kao što to ponekad sanja, da bi izbjegao vrijeme rasta (...) i postane odrastao". G. Martelet, *Libera risposta a uno scandalo*, Queriniana, Brescia, 1987., str. 99ss. No, ipak je, po našem mišljenju, u tom odricanju katastrofične dramatičnosti prvom grijehu ili grijesima zadržati slobodu, a time i mogućnost da se krene nekim drugim putem.

svakom slučaju, s njime je započela hibridna povijest svijeta, odnosno Augustinova *historia permixta*,⁴⁹ koja je uvijek povijest dobra, ali i povijest zla. S njime je u povijest ušla i tamo ostala neautentičnost ljudske slobode koja je, poradi socijalno-kulturne umreženosti ljudskog načina egzistiranja postupno osvajala nove prostore, stvarajući tako jedan predosobni kontekst koji prethodi pojedincu i u koji urasta on i njegova sloboda.

Postavlja se pitanje na koji način je Stvoritelj i Dovršitelj stvaranja uputio svoj poziv (pa i Zakon, kako to hoće J. M. Maldamé) prvim ljudima. Najvjerojatnije se radilo o religijskom iskustvu numinoznog, koje se je moglo zbiti u svim onim situacijama u kojima čovjek doživljava svoju ovisnost o više ili manje personaliziranoj Transcendenciji. Tu mislimo na granične životne situacije kao što su rađanje, umiranje, ubijanje drugoga ljudskog bića, ali i na iskustva numinoznog koja bljesnu npr. u lovu na životinje shvaćene kao živodajni dar Božji, u susretu s fenomenom plodnosti i uopće spolnosti ljudi i životinja, kod hranjenja koje više nema samo puku biološku funkciju već poprima i ritualno obilježje u službi održavanja zajedničarskih sveza. Tu je potom i savjest kroz koju Bog, uz gotovo potpuno odsuće kulturno-interpretacijskih pretpostavki, ipak uspijeva osobno osloviti čovječji um i srce na jedan čovjeku egzistencijalno relevantan način.

3.3. Stanje istočnoga grijeha ili *peccatum originale originatum*

I konačno nam preostaje reći nešto o *peccatum originale originatum*, tj. o stanju u ljudskoj zajednici koje čovjek pojedinac zatječe u trenutku svojeg ulaska u čovječanstvo, na kojem na neki način sudjeluje, a koje se postupno oblikovalo počevši od prvog grijeha.

Nama se pak čini da je u ovom trenutku najprikladnija interpretacija tog stanja ona koja ga dovodi u svezu s grijehom svijeta. U tome se zapravo slažemo s velikom

⁴⁹ Augustin, govoreći o međusobnom miješanju Božje i sotonske države, govori da su: *perplexae quippe sunt istae due civitates invicemque permixtae: De civitate Dei, 1, 35.*

većinom katoličkih teologa danas. Međutim, znatan broj teologa, a o tome smo već nešto rekli, svodi cjelokupni problem govora o istočnom grijehu na grijeh svijeta. Time se zapravo žele riješiti poteškoće koje tradicionalni govor dogmatike o istočnom grijehu nedvojbeno nosi sa sobom. No ipak bi trebalo u analizi sadašnjeg stanja čovječanstva uvažiti i početke tog stanja, tj. Adamov grijeh. Istina, on nije jedini odgovoran za sva zla, za sve ljudske grijehе, ali je s njim u povijesti otpočelo narušavanje čovjekova teologalnog odnosa, koji je temelj autentičnosti svih drugih ljudskih odnosa. To nije tako trebalo biti, ali se je, nažalost, ipak dogodilo. Od tada Bog pred sobom ima jedno čovječanstvo u koje je usađena klica otpora njegovu planu trinitarizacije stvorenog, tj. ostvarenja definitivnog zajed-ništva Boga i stvorenja.

Čovječanstvo je, naime, pozvano da ostvari kolektivnu sliku Božju koju je u konačnici moguće poistovjetiti sa suobličanjem ljudske zajednice s Isusom Kristom, autentičnom slikom Božjom. Samo suobličenje zbiva se u prvom redu na razini suobličenja temeljnih konstitutivnih odnosa. Stoga važnost prvoga grijehа pojedinca ili, što je i vjerojatnije, ljudske skupine na počecima ljudske povijesti, postaje shvatljivom upravo poradi relacijskog karaktera čovjekova bića. Čovjek, svaki čovjek je odnos i ima svoj život samo na način odnosa koji imaju svoje autentično ostvarenje u zajedništvu. Stoga grijeh jednostavno ne može ostati zatvoren unutar uskoga, "privatnog" životnog prostora pojedinca. Grijeh kao neautentični egzistencijalni angažman uvijek raskida, slabi ili čak pervertira odnos s drugim. Pogađa i drugi pol odnosa. Tako je s prvim grijehom započeo proces narušavanja vitalnih čovjekovih odnosa, koji se nastavlja do dana današnjega.⁵⁰ Na "Adamovu" tragu se i svi drugi ljudi do dana današnjega suočavaju s istim Božjim pozivom na duhovni razvoj, a time i na prevladavanje logike nasilja i usredotočenosti na sebe. I kod njih određeni elementi genetski interioriziranih varijanata odgovora na selektivne pritiske ambijenta, svojom inercijom lako zavode ljudsku slobodu na drugačije putove konstuiiranja ljudske osobnosti. Čovjek,

⁵⁰ O tome više kod: J. Ratzinger, *Creazione e Peccato*, Edizioni Paoline, Rim, 1976., str. 55-56.

prema tome, ne uspijeva baš lako ukomponirati neke od elemenata biološke evolucije u traganju za ostvarenjem svojega novog, definitivnog tjelesno-duhovnog identiteta. No, za razliku od prvih ljudi, sve kasnije ljudske generacije ulaze rađanjem u jedno čovječanstvo koje već karakterizira kultura narušenih konstitutivnih odnosa. I tu njihova sloboda trpi pritisak naslijeđa pervertirane kulture življenja koji je, kako dosadašnja povijest svjedoči, s puno uspjeha sklanja novim grijesima.

Naime, svaki daljnji grijeh, zahvaljujući čovjekovoj konstituciji kao *“utjelovljenoj duhovnosti”* ostavlja svoj trag u društvenom ponašanju osobe, u njezinu govoru i načinu djelovanja, u destruktivnoj praksi protiv drugih pojedinaca, zajednice i institucija suživota. Osobni grijeh ima nedvojbeno svoju društvenu dohvatljivost. Jedan dio svijeta grijehom biva razoren ili ranjen. Društveni suživot grijeh strukturira na neautentičan način. Dosta je podsjetiti se fenomena poput klevete, izdaje, nevjere, intriga, svakovrsnog oblika izrabljivanja ljudi i prirode, karijerističke i ine konkurencije danas podržavane upravo razularenim shvaćanjem slobodnog tržišta, pohlepe za vlašću, nasilja itd. Dijakronim i sinkronim ponavljanjem i umnažanjem takvih načina ponašanja i gomilanjem njihovih posljedica oblikuju se strukture koje negativno određuju životni prostor ljudi u kojem je veoma teško ostvarivati poziv na božansko-ljudsko zajedništvo. Tako se je, dakle, oblikovala ona stvarnost koju nazivamo *grijehom svijeta* pa, uz određenu precizaciju, i *grijehom struktura*.

Tim se pojmom označava ukupnost svih osobnih grijeha počinjenih od početka čovječanstva koji se na razne načine talože u strukturama suživota na svim razinama življenja te poput jedne, slikovito rečeno, negativne energije pritišću čovjekovu slobodu opirući se i inducirajući otpor ostvarenju poziva na sveobuhvatno eshatološko zajedništvo utkano u ljudska bića.⁵¹ Stoga svaki čovjek rađanjem ulazi u jednu njemu predosobnu stvarnost narušenih odnosa u kojoj dominira individualna, grupna pa i institucionalna usredotočenost na sebe praćena raznim više ili manje izričitim

⁵¹ G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1997., str. 330-331.

obicima agresivnosti. I baš takvo mjesto uskoro ima postati mjestom događanja njegove slobode. On se odmah neposredno i neizbježno suočava sa, kako kaže K. Rahner, društveno dohvatljivim “objektivacijama osobne krivnje” drugih ljudi koje, ako postaju materijalom odlučivanja njegove i svake nove slobode, ako ulaze u njegove odluke predstavljaju “prijetnju za svaku odluku, tvore za nju napast te je čine mučnom”.⁵²

P. Schoonenberg pak, koji je šezdesetih i sedamdesetih godina XX. stoljeća najiscrpnije razmišljao o grijehu svijeta, govori o negativnoj, grijesima određenoj, društvenoj “*situiranosti*” čovjeka i njegove slobode. Pritom naglašava kako ta u biti negativna situiranost nije tek nešto čovjeku izvanjsko, već je riječ o jednoj unutarnjoj promjeni koja pogađa volju, ali joj ostavlja njezinu slobodu. To je nesposobnost da se pronađe put ljubavi i milosti.⁵³ U tom stanju koje prethodi svakom konkretnom angažmanu slobode, sloboda je podložna pritiscima uskraćivanja, a time i odsuća vrijednosti, pomračenju normi, poticajima na zlo, grijesima uvjetovanim odgojnim procesima koji svoje korijene imaju u prethodnim generacijama, lošim primjerima itd.⁵⁴ Pritom ne treba zaboraviti da svaki čovjek nosi u svojem biću genetski kodirane sklonosti, koje kao neka vrsta genetskog pamćenja selekcijskih mehanizama preživljavanja, više ili manje odmažu čovjeku u nastojanju oko uspostavljanja autentičnih odnosa.

Dakle, ne radi se tu o nekom pukom izvanjskom lošem poticaju ili tek nekom lošem primjeru, kako je to u svojoj naslijeđenoj antipelagijanskoj terminologiji formulirao Tridentški sabor svojom tvrdnjom da se Adamov grijeh širi u čovječanstvu “*non imitatione sed propagatione*”.⁵⁵ Jer ovdje je

⁵² K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Rim, 1978., str. 151s.

⁵³ P. Schoonenberg, *nav. dj.*, str. 100.

⁵⁴ P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, u: J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, sv. II, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967., str. 893-894; O dubinskoj ulozi primjera kako u povijesti spasenja tako i u povijesti grijeha vidi: Isti, *Dal peccato alla redenzione*, str. 176-178.

⁵⁵ O problematici tog izraza na Tridentškom saboru i kod Augustina vidi: L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato, 1995.,

ipak riječ o tome da osobni grijesi generacija ljudi oblikuju postupno interpretacije stvarnosti, kulturu življenja, strukture suživota, mentalitet zajednice koji ulaze u ljudsku nutrinu, ali ne na način jednog izvanjskog poticaja, ako je to još i mogao misliti pobožni monah Pelagije, već kao više ili manje snažno psihološko usmjerenje. Danas, kada funkcioniranje ljudske psihe poznajemo znatno bolje negoli je to bio slučaj sve do nedavne prošlosti, kada s puno više preciznosti možemo odrediti odnos ovisnosti i međusobne duboke uvjetovanosti fizičke i psihičke dimenzije u čovjeku, govor o ulančanom negativnom utjecaju svih dosadašnjih ljudskih grijeha, posredstvom struk-tura suživota, na konkretno funkcioniranje slobode svakog čovjeka koji dolazi na ovaj svijet, ne bi trebao, po našem mišljenju, predstavljati nerješivi problem. Natuknice kao što su podsvijest, psihosomatski, odnosno holistički pristup ljudskom zdravlju, socijalna psihologija, nedavno, navodno, otkriće centra za religioznost u mozgu, određeni pritisak biološkog naslijeđa na slobodu itd. govore tome u prilog.⁵⁶

Samo ilustracije radi, nismo li svjedoci ovih dana, kada se svi pomalo neugodno osjećamo zbog jedne po sebi inače vrlo kompleksne činjenice koju u nedostatku boljih izraza zovemo islamskim terorizmom, da čak i određene interpretacijske, odgojne, etičke, mentalitetne, organizacijske strukture jedne velike svjetske religije mogu u sebi sadržavati očite objek-tivizacije grijeha. Ti interpretacijski talozi i njima uvjetovani mentaliteti, za koje možemo nesumnjivo reći da predstavljaju još uvijek kritički nepročišćeni plod jedne grješne prošlosti, prožete nasiljem u ime plemenskih, ali i

str. 273-274. Tim izrazom, kako uvjerljivo tumači M. Neusch, Tridentski sabor zapravo odbija zauzeti stajalište o načinu prenošenja istočnoga grijeha, ističući samo povezanost današnjega istočnogriješnog stanja s Adamovim prijestupom. Izraz "*propagatio*" upućuje na pripadnost jednoj istoj ljudskoj naravi, koja je "*iološka (spolna), ali i povijesna, metafizička, pa je tada spolnost tek instrumentalna*" M. Neusch, *nav. dj.*, str. 35.

56 Po svemu sudeći, ne može se govoriti jednostavno o genetskoj bazi slobode, već da određene genetske informacije vrše veći ili manji pritisak na slobodu odlučivanja, koji je, međutim, ipak najčešće, u normalnim okolnostima, ne uspijeva izbaciti iz igre: J. Arnould, *nav. dj.*, str. 291.

religijskih interesa, mogu tako snažno uvjetovati um i slobodu tolikih ljudi.⁵⁷

Prema tome, strukture suživota nisu tek nešto potpuno izvanjsko čovjeku, biću odnosa. To uostalom pokazuje i činjenica da društveno dohvatljive strukture jedne religijske zajednice kao što su interpretacijske tradicije svetih spisa, odnosno konkretno naučavanje te zajednice određuje samo religijsko pa i mistično iskustvo njezinih članova. U najvećem broju slučajeva svatko doživljava Boga u svom više ili manje intenzivnom nutarnjem iskustvu onako kako mu to zadaju doktrinarni oblici vlastite institucionalizirane religije.⁵⁸

Da završimo ovu ilustraciju jednim primjerom s područja kršćanstva. Mislimo na pojam *svjedočenja*. Tamo gdje je apologetika Prvoga vatikanskog gledala na Crkvu (njezino jedinstvo, svetost, širenje, plodnost, čvrstinu) kao na znak podignut među narodima, Drugi vatikanski sabor s velikim žarom kao svoj *leitmotiv* u svim konstitucijama i dekretima postavlja kršćansko svjedočenje pojedinca i zajednica, kao jedno od najdjelotvornijih poticaja, koji mogu motivirati druge da se odluče za Kristovu spasenjsku poruku, a time i za pripadništvo Crkvi.⁵⁹

57 A. Laurent utemeljeno govori o dvije interpretacije islama koje supostoje u jednom islamu: jedna, blaža verzija koja ne podupire nasilje, ali i ona koja, pozivajući se na nesumnjive kuranske pozive na nasilje, uspijeva, ono što je teološki gledano nespojivo, povezati u Alahu dvije volje, onu koja poziva na milosrđe i onu drugu koja, radi navodno Božjih interesa, izričito ohrabruje nasilje: A. Laurent, *Quel est le véritable islam?*, u: *Famille Chrétienne*, n. 1238, du 6 au 12 octobre 2001., str. 12-13.

58 Najčešće se događa, kako kaže Lindbeck, da "ima toliko različitih iskustava koja religije potiču i plazmiraju koliko ima interpretacijskih shema koje one utjelovljuju": G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984., str. 40. No, ipak, kada se radi o autentičnim, dubokim i stoga sve u svemu ipak rijetkim mističkim iskustvima, čini nam se da je ipak tu moguće otkriti i podosta zajedničkog u raznim iskustvima, i to neovisno o doktrinarno interpretacijskoj shemi.

59 O golemoj važnosti svjedočenja pojedinaca, a naročito kršćanskih zajednica (kao posebno efikasnog i na puki zbir pojedinačnih svjedočenja nesvodivog tipa svjedočenja) u sklanjanju ljudske volje da prihvati kršćanstvo vrlo razložito govori: R. Latourelle, *La testimonianza cristiana*, Citadella, Assisi, 1971., str. 27-28, posebno 61-85.

Iz svega toga se daje zaključiti da kao što svjedočenje kršćanske zajednice snažno pozitivno utječe na slobodu pojedinca, jednako tako treba računati i s “*negativnim svjedočenjem*”, koje od dalekih početaka prožimlje cjelokupni čovječji društveni okoliš. Pritom treba uvijek imati na umu da u životu pojedinca drugi ljudi pa i zajednica u koju on urasta rađanjem, ali i izborom imaju u odnosu na njega ulogu milosnog posrednika. Ako život milosti u ovom našem povijesnom eonu, između ostalog, definiramo kao “*uvijek nove mogućnosti dvostruke i jedine ljubavi prema Bogu i bližnjemu, utemeljenu na vjeri i nadi*”, tada je moguće govoriti o dvostrukoj dimenziji milosti: vanjskoj i unutarnjoj. Kada je pak riječ o vanjskoj dimenziji, ona na uočljiv način govori o inkarnacijskoj logici milosti koja biva posredovana ne samo izrazito religijskim posredničkim oblicima, kao što su npr. propovijedanje, religijske tradicije, sakramenti itd., već svakim pozitivnim vrijednosnim utjecajem koji na razne načine na slobodu pojedinca vrši neke od često “vrlo profanih” struktura suživota.⁶⁰

U svjetlu rečenog, čini nam se da postaje jasno koliko je odsudno za svakog čovjeka odsutnost milosnog posredništva u njegovom društvenom okolišu kojem pripada, odnosno koliko težinu mogu imati *posredništva zla* koja vrši određena struktura na čovjekovu odluku.

4. SUBJEKT I PRIRODA U GOVORU O ISTOČNOM GRIJEHU

Tradicionalna predodžba o istočnom grijehu naglašavala je nedvojbeno utjecaj grješnog ponašanja ljudskog subjekta ponajprije na njegovu vlastitu narav, ali i na prirodu. Govorilo se o dohvatljivim posljedicama grijeha u samoj ljudskoj naravi pa i u čovjekovu prirodnom okolišu. I to je išlo glatko te je gotovo bilo neupitno cijeli niz stoljeća. Sve dok u zapadnoj misli nije došlo do trenda koji je išao za razdiobom dviju temeljnih dimenzija stvarnosti: materijalne i duhovne.

⁶⁰ O vanjskoj dimenziji milosti koja je također veoma djelotvorna u poticanju odluke za dobro vidi: P. Schoonenberg, *Dal peccato alla redenzione*, str. 102 s.

Tako je Descartes prepoznao te dimenzije kao *res extensa* i *res cogitans* dok Kant govori o *naravi/prirodi i slobodi*. Međutim, misaone posljedice te dihotomije su, kad je riječ o istočnom grijehu, kod mnogih suvremenih vjernika i teologa dovele ako ne do potpunog odbacivanja istočnog grijeha, a ono pak do raznih redukcionističkih pristupa, koji su više ili manje radikalno relativizirali povijesno diakrono “nasljeđivanje” istočnog grijeha. Naime, mnogima je postalo teško prihvatiti da jedna ili više krivih odluka ljudske slobode na počecima može pokrenuti lanac nemilih posljedica. Ne vide mogućnost smislenog govora o tome da svaki novorođeni urasta u jedno stanje koje vrši snažne negativne pritiske na ljudsku slobodu. Time sloboda od početka konstituiranja osobnosti svakog čovjeka biva stavljena u jedan prostor koji je neizbježno čini podložnom više ili manje agresivnoj afirmaciji vlastitog neposrednog interesa koja se zbiva mimo ili čak izravno protiv Božjeg poziva na dijalog i zajedništvo s Bogom i cjelokupnom stvarnošću.

Navedene natuknice o čovječjem psihosomatskom jedinstvu upućuju na međusobno prožimanje duhovnoga i tjelesnog te dovode u pitanje aksiom modernog mišljenja o razdiobi prirode i slobode. Već unatrag nekoliko desetljeća to je uvidjela H. Arendt, kada je, govoreći o posljedicama atomske bombe, zaključila kako je došlo do novog prožimanja slobode i prirode, odnosno da je “*razdioba (odvajanje) između prirode i povijesti, koja je tako dugo dominirala našim mišljenjem danas stvar prošlosti*”.⁶¹

Uostalom, čovjek je pomalo oduvijek, a posebice nakon neolitske revolucije, svojim djelovanjem utjecao na prirodu. O toj interakciji subjekta i prirodnih zakonitosti na spoznajno-kvantnoj razini svjedoči Heisenbergova “*relacija neodređenosti*”. Na makrorazini tome u prilog nedvojbeno govore modifikacije koje sloboda u sve zamjetljivijem obliku izvodi na ljudskoj i neljudskoj prirodi: primjerice, genetski inženjering primijenjen na ljude, životinje. (Imajući sve to u vidu, čak bi se moglo reći da je čovjeku istom u posljednjih nekoliko desetljeća postalo moguće do te mjere zahvatiti u prirodne

⁶¹ H. Arendt, *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Vier Essays*, Frankfurt a. M., 1957., str. 69.

tijekove, u evolutivne dinamike njegova svijeta da posljedice njegovih vlastitih odluka imaju uistinu sudbinsku težinu, u pozitivnom, ali i u negativnom smislu.

Na sve to se može odgovoriti da je grijehom narušeni relacijski čovjekov potencijal oduvijek trajno rađao kulturnim, religijskim i mentalitetnim oblicima duhovnosti i života koji su uvijek vršili stanoviti utjecaj i na prirodne uvjete života. Oduvijek su promašaji ljudske slobode ostavljali traga i u prirodnom ambijentu. Prisjetimo se npr. činjenice nasilničkog odnosa prema životinjama u cijeloj ljudskoj povijesti do dana današnjega. A u kojoj su baš mjeri prvi grijeh ili grijesi a potom i svi drugi kasniji grijesi kroz povijest ostavili trajni negativni trag u čovjekovoj psihološkoj, a time i biološkoj konstituciji, na to je veoma teško uvjerljivo odgovoriti. No, s druge je strane istina i to da se npr. rast mozga pa i razvoj unutarnje neuronalne strukture odvijao i nakon što je proces hominizacije prešao prag koji ljudsku svijest dijeli od nižih oblika hominida.⁶² Također se može reći da je razvoj kulture, jezične komunikacije i tehnologije proizvodnje oruđa i oružja nesumnjivo utjecao na optimizaciju moždanih struktura. No, isto je tako vrlo vjerojatno da su individualna i još više grupna sebičnost te agresivnost, nasilje i povremeno ubijanje pripadnika iste vrste odigrali isto tako određenu ulogu u selekcijskoj prilagodbi, noseći sa sobom veću mogućnost preživljavanja pa je to u određenoj mjeri pridonosilo daljnjem usavršavanju moždanih struktura. Jer ipak preživljavali su oni ljudi koji su svrsishodnije, tj. inteligentnije odgovarali na selektivne pritiske životnog ambijenta uključujući i druge ljudske grupe.⁶³

62 Tijekom procesa "cerebralizacije" tj. postupnog usavršavanja i rasta volumena moždana masa je porasla otprilike od 700 do 1450 kubičnih centimetara. Ne želeći ući u raspravu o punom ljudskom statusu *homo habilis-a* kao ni *homo erectus-a*, moguće je dokazati nazočnost procesa cerebralizacije kod *homo habilis-a*, *homo erectus-a*, *homo sapiens-a* sve do *homo sapiens sapiens-a*. O tome vidi: F. Facchini, *Evoluzione umana e cultura*, La scuola, Brescia, 1999., str. 196-202.

63 Tu se slažemo s paleoantropologom C. Breschom koji kaže: "Kada se je već jednom počelo prakticirati ograničeno ubijanje pripadnika vlastite vrste, time je i ono samo postalo instrumentom selekcije, jer su tako preživljavale uvijek one životinje koje su brže reagirale i bile inteligentnije (...)" Taj model vrijedi i za prve ljude te je "inteligentnija horda imala bolje šanse da

Dakle, ponašanje prvih ljudi bilo je dijelom motivirano logikom nasilja, koja je bila potpomognuta i čovjekovim biološkim pokladom. Posezanje za takvim načinom ophođenja s drugima i prirodom najvjerojatnije je u mnogim slučajevima bilo posljedica u konačnici ipak slobodnovoljnog odustajanja da se slijedi Božji poziv na duhovni razvoj pa i da se do daljnjeg razvoja mozga i uopće ljudskog psihizma dođe primarno drugačijim sredstvima, kao što su razvoj kulture, etičkih vrijednosti, proizvodnje oruđa, suradnje (kao što su lov, podjela hrane, reproduktivne strategije, razne vrste udruživanja, jezik, razvoj apstraktnog i religijskog mišljenja itd.). Jer bi i uz pomoć "samo" tih momenata, a bez posezanja za naslijeđenom logikom nasilja, daljnja evolucija mozga prvih ljudi bila moguća.⁶⁴ No, to je ostao samo Božji san, a ljudi su otišli drugim putem, posežući veoma često za genetski kodiranim i u dugoj biološkoj evoluciji ljudske vrste već isprobanim instinktivnim odgovorima na selekcijski pritisak ambijentalnih uvjeta, kojima od sada treba pribrojiti i često nemilosrdni pritisak drugih ljudskom svijesću obdarenih bića.

Stoga kada W. Pannenberg veli da u ljudskoj jedinki postoji "na razini naravne strukture jedan temeljni moment izopačenja (*verkehrrt*) života",⁶⁵ on ima pravo ako se pod tim misli da nasilje ali i dramatična tjeskoba pred nadolazećom smrću, koji su zacijelo od prvih trenutaka ljudske povijesti utjecali na oblikovanje čovjeka, nisu zbivanja koja ne bi utjecala na samu biološku konstituciju čovjeka i ostavljala

preživi. Njena komunikacija je bila intenzivnija, njeni instrumenti, tj. oružje, su bili djelotvorniji. Njezine mjere predostrožnosti su bile dalekovidnije, a time je bila uvećana njezina sposobnost da može preživjeti u nepovoljnijim okolišnim uvjetima. Čovjek se je tako sam brinuo oko selekcije boljih mozgova". C. Bresch, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?, Fischer - Tb 1280, Frankfurt a. M., 1979., str. 198-202.

64 F. Facchini čak misli da je selekcijski proces rasta i usavršavanja moždanih struktura prvih ljudi pretežito bio nošen i omogućen baš tim pozitivnim ljudskim ponašanjima: F. Facchini, *Evoluzione umana e cultura*, La scuola, Brescia, 1999., str. 202. No, nama se ipak čini da je argumentacija već spomenutog C. Brescha ali i R. Girarda s njegovom "mimetičkom teorijom" dosta uvjerljivo ukazala na potrebu da se kod analize konstituiranja ljudske zajednice pa i ljudskog bića kao takvog uvaži i uloga nasilja kao ne baš nevažnog čimbenika selekcijskog procesa.

65 W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. II., Göttingen, 1991., str. 295.

traga u njegovom psihizmu. Uostalom, ta činjenica postaje sve očitijom baš danas, kada čovjek prvi put u svojoj povijesti može nedvojbeno konstatirati da njegovo sebično, cinično pa i nasilno ponašanje, koje sve zamjetnije odustaje od ostvarenja vlastitog relacijskog potencijala sukladno vrijednostima Božjeg puta, izravno, a možda i nepopravljivo minira same biološke temelje njegova opstanka. Pritom mislimo na goleme ekološke probleme, na genetski inženjering na svim područjima života, kloniranje svega živog, na mogućnost da se manipulira ljudskim genomom i tako jedan dio ljudi podredi diktaturi drugog dijela čovječanstva. Jer ne bi trebalo zaboraviti da su suvremena znanost pa i politika ipak podređene logici vlasti, moći i novca. Sadašnja duhovna situacija kao da pokazuje da istočni grijeh nije samo stvar prošlih vremena već i da njegova poruka u sebi krije nešto što se izravno odnosi na razumijevanje sadašnjeg trenutka. Naime, vjerska istina o istočnome grijehu, a posebno ona o *peccatum originale originatum* uvijek nam nanovo posvješćuje kako se čovjekov grijeh nikada ne konzumira samo u nutrini pojedinca, već da je to jedna eminentno relacijska stvarnost čije se kobne posljedice "upisuju" u duhovno-psihičku stvarnost kulture, mentaliteta i običaja, ali i u same genetske i prirodne dinamike. Pogrešne odluke slobode otežavaju drugoj slobodi da izabere dobro!

5. UMJESTO ZAKLJUČKA

Dok je Adamov grijeh bio osobni grijeh jednog ili više ljudi, stanje nužne zapletenosti u društvene objektivacije grijeha drugih, počevši od Adama, možemo nazvati grijehom samo analoški, ako to stanje proizlazi iz grijeha i čovjeka, bez čina povjerenja u Boga i izbora Boga za vrhovnu normu života, nužno dovodi do pravih osobnih grijeha, tj. do osobne rati-fikacije polazišne narušenosti čovjekova relacijskog potencijala na svim razinama. Krštenjem - ali to je već drugi problem - čovjeku biva dana mogućnost uspješnog suprotstavljanja utjecajima grijeha svijeta ali i motivacija i snaga za izgradnju *struktura dobra*.

Crkva je u svojoj temeljnoj intenciji zapravo Bogom zvana da bude povijesno dohvatljiva protuteža istočnogriješnom stanju, grijehu svijeta, strukturama zla te, pa makar i fragmentarna, anticipacija zajedništva Boga, ljudi i svemira. Stoga se može prihvatiti razmišljanje R. Spaemanna, koji kaže: "Istočni grijeh (nj. Erbsünde = nasljedni grijeh), naime, nije neka pozitivna kvaliteta koju svaki čovjek nasljeđuje od svojih predaka, već se tu radi o nedostajanju jedne kvalitete koju je on trebao naslijediti. Ta nedostajuća kvaliteta jest pripadnost jednoj spasenjskoj zajednici. Čovječanstvo više nije jedna takva spasenjska zajednica. Čovjekovo urastanje rođenjem u čovječanstvo nije isto što i urastanje u jednu spasenjsku zajednicu, narod Božji (...). Kvaliteta pripadnosti jednom Božjem narodu koji posreduje spasenje ne može se više prenositi. Stoga bi se nasljedni grijeh (tj. istočni grijeh) moglo protumačiti kao stanje početne nepripadnosti Božjem narodu. Pripadnost novom narodu Božjem ne događa se urastanjem po rođenju u jedan naravni životni kontekst, nego urastanjem po vjeri i sakramentu" u crkvenu zajednicu koja posreduje spasenje za razliku od naravnog, "necrkvenog" zajedništva.⁶⁶

I na samom kraju: Govor o istočnom grijehu ne može, a i ne želi biti definitivno tumačenje bez ostatka zla u svijetu. Jer i u jahvističkoj pripovijesti o padu zlo prethodi čovjeku. Napasnik dolazi s nekog drugog mjesta izvan čovjeka. Crkveni nauk o istočnom grijehu želi samo ukazati na to da jedan veliki dio odgovornosti za zla koja se čovjeku događaju na svim razinama njegova življenja snosi i sam čovjek. Svaki

⁶⁶ R. Spaemann, *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, u: C. Schönborn i dr., *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Johanner Verlag, Einsiedeln, 1991., str. 64. Jasno, postavlja se pitanje glede spasenja nekršćana, onih koji ne ulaze u Božji narod te ne sudjeluju na njegovu spasenjskom posredništvu. No, na to se može odgovoriti kako se pojam Crkve Kristove ne iscrpljuje na razini povijesno dohvatljive crkvene institucije već je mnogo širi. U spasenjskoj posredničkoj ulozi naroda Božjeg sudjeluju svi oni ljudi koji na različite načine sudjeluju u pashalnom misteriju primajući Kristova Duha kao najizvorniji plod pashalnog događanja (GS 22). Zacijelo nije nerazumno pripisati i nekršćanskim religijama, čija je etička, mistična i teološka vrijednost višekrat potvrđena donošenjem značajnih duhovnih plodova tijekom više tisućljeća ljudske povijesti, određenu spasenjsko-posredničku ulogu.

čovjek je grješnik. Svi su ljudi, počevši od neugodnog Adamovog početka, dali svoj doprinos jačanju zla u povijesti. Težina pak Adamova grijeha stoji u tome što je unio u čovječanstvo sklonost otuđenju čovjeka od Boga, čovjeka i prirode, koja je potom bezbroj puta povukla za sobom, zahvaljujući mehanizmu strukturalnih sedimentacija posljedica ljudskih čina, lavinu osobnih grijeha. Od tada pa do kraja ovog povijesnog eona biološki početak nekog čovjeka nije istovjetan s početkom njegova stvarnog hoda prema eshatonu, kada će biti uspostavljeno definitivno zajedništvo između Trojedinoga, ljudi i njihova svijeta.

PERSONAL AND SOCIAL IN CONTEMPORARY TALK ABOUT ORIGINAL SIN

Elements of a possible systematic interpretation of the original sin

Summary

After he has outlined some recent doctrinarian and theological ideas about the original sin, the author comes to a conclusion that if that religious truth aims at preserving its existential weight, it has to be subjected to a reactualized interpretation, respecting the biblical and traditional legacy on the one hand, but also, on the other hand, respecting the contemporary evolving picture of the world with which it should not come into conflict. Therefore, the author tries to formulate such an interpretation, using some elements generated by the modern theology of the original sin, but also adding his own views. Such model of interpretation of the original sin is based, on the one hand, on a combination of talking about the sin of the first people, understood as a rejection of God's invitation to the "other", spiritual evolution (and, by that, to simultaneous overcoming of the inertness of certain genetically coded answers to the selective environmental pressures through history) and, on the other hand, of talking about the sin of the world and the structures of the sin. In every human generation the drama of the beginning occurs, since every human being can hear God's invitation to spiritual maturing of his own final identity, but, at the same

time, everyone is faced with the pressure of selection heritage. The difference, not always irrelevant, between Adam's generation and other generations is that, with people after Adam, the invitation to spiritual constituting of man as an individual and as a community occurs under a negative pressure of man's ingrowing into a world of human coexistence, marked by the structures of sin developed during the "history of the sin" of mankind. Finally, the author draws attention to great current challenges as well as to genetical and ecological problems which are also partly clarified by the truth of the original sin.