

Grijev struktura

Špiro Marasović, Split

UDK: 241.1
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Glavni problem koji se krije iza sintagme “grijev struktura” leži u pitanju tko je istinski subjekt društvenih zbivanja: pojedina ljudska osoba u svojoj slobodi ili pak neosobne, pa onda i neslobodne društvene strukture? Budući, naime, da je grijeh prema klasičnoj teološkoj definiciji “actus humanus malus”, čini se da bi govor o grijehu struktura bio u sebi kontradiktoran. No činjenica da o grijehu struktura izrijeком govori i Ivan Pavao II. u enciklici “Sollicitudo rei socialis” upozorava da je problem ipak mnogo dublji. Da bi ukazao u čemu je zapravo taj problem i koji je stvarni smisao sintagme “grijev struktura”, autor je u ovom radu obradio tri tematske cjeline: 1. Strukturalizam i subjektivnost ljudske osobe; 2. Strukturu čudorednog čina i čudorednog djelovanja i, kao sintezu, 3. Grijev struktura.

U prvom dijelu, autor locira problem slobodne ljudske osobe, kao subjekta društvenih zbivanja, u strukturalizam kakav su zastupali F. d. Saussure, u lingvistici, C. Lévi-Strauss i marksisti, u sociologiji te, na njihovu tragu, teologija oslobođenja, kroz koju je “grijev struktura” zapravo i ušao u teologiju. Očito je da subjektivnost pojedine ljudske osobe u strukturalizmu igra beznačajnu ulogu, tj. da “pravila igre” u društvu određuju strukture, a ne pojedini njihovi pripadnici.

U drugom dijelu, ulazeći u strukturu “actus humanus”, tj. u međuodnos subjekta i objekta, odnosno spoznaje i slobodne volje, s jedne strane, te milosnog Božjeg djelovanja i društvenosti ljudske naravi, s druge, autor upućuje na dvostruku “sinergiju”, koja je u čudorednom ljudskom činu na djelu: 1. “milosnu synergiju”, koja čovjeka otvara prema transcenciji, tj. prema Dobru i prema Bogu, i 2. “hermeneutičku synergiju” koja ga po samoj svojoj naravi zatvara u imanenciju, tj. odvlači od Boga. Upravo ta

“hermeneutička sinergija” - preko socijalnog grijeha - tvori priključak sa “strukture grijeha” na “grieh struktura”.

U trećem dijelu autor zatim pokazuje kako se grijeh, kao ljudska “hybris”, odnosno kao neumjerena težnja za bogatstvom i za vlašću, kako ju je opisao Ivan Pavao II., društveno strukturira, tj. kako postaje nešto kao grješni društveni “habitus”. Društvene se strukture, naime, potvrđuju kao racionalizacija društvenog života na temelju nekih općeprihvaćenih vrednota. Kao takve, one poprimaju funkciju “sekundarnog subjekta”. A, kad su te vrednote moralno negativne, imamo pred sobom upravo “grješne strukture”. Njihov se “grieh” u društvu pokazuje kao “moralni”, “fizički” i kao mješavina jednoga i drugog, tj. kao “strukturalni konformizam”. Moralna grješnost društvenih struktura ogleda se u progresivnoj dehumanizaciji ljudske osobe time što joj otežava istinsku spoznaju i donošenje slobodne odluke. Fizička se grješnost tih struktura pokazuje u konkretno prisutnim žrtvama društvene nepravde, a “strukturalni konformizam”, pak, kao specifična vrsta toga grijeha, u stvaranju uvjerenja kako je sve to ipak nešto kao prirodna zakonitost protiv koje se ništa ne može, pa onda ništa i ne mora poduzimati. Na kraju, autor zaključuje sa S. Bastianelom da je nemoguće boriti se protiv grijeha na osobnoj razini ako se istodobno protiv njega ništa ne poduzima na razini “grješnih struktura”.

Jedan od najstarijih filozofskih problema jest i pitanje odnosa između dijela i cjeline, odnosno problem odnosa jednoga i mnoštva. Na njegovu rješavanje radili su filozofi svih vremena, počevši od jonskih filozofa prirode pa sve do suvremenih filozofa naših dana. No dok je za filozofe prošlih vjekova taj problem tretiran uglavnom u okviru ontologije, danas se njemu prilazi više sa socijalno-političkih polazišta, gdje se on pojavljuje kao pitanje odnosa pojedinca i društva, odnosno građanina i države. Zapravo, i na ontologijskoj je razini pitanje odnosa jednoga i mnoštva, odnosno dijela i cjeline, samo jedna od varijanti traganja za onom - αρχή. Kad se, naime, shvati kakav je odnos jednoga i mnoštva, znat će se što je čemu početak: je li, naime, mnoštvo emanacija jednoga, ili je, naprotiv, jedno tek svojevrsna redukcija i konstrukcija mnoštva? Prevedeno na socijalno područje to pitanje glasi: što

je istinski ἀρχή društvene stvarnosti, čovjek pojedinac ili pak društvo kao cjelina? I ma koliko ovako postavljeno pitanje u prvi mah podsjećalo na ono: što je bilo prije: kokoš ili jaje?, odgovori na nj su kud i kamo sudbonosniji, posebice na području političkih i ljudskih sloboda. Nije, naime, svejedno uzima li se za ἀρχή društvenog procesa, i društvenog života uopće, slobodna ljudska osoba, ili pak neosobno, pa onda i neslobodno društvo.

Strukturalizam je jedna od suvremenih teorija koje nastoje odgovoriti na to pitanje, a sintagma "grieh struktura" - koja je ušla i u crkvene dokumente¹ - ukazuje da joj smisao moramo tražiti u kontekstu s tom teorijom.

1. STRUKTURALIZAM I SUBJEKTIVNOST LJUDSKE OSOBE

Da je cjelokupna stvarnost u pokretu, znamo već odavna, barem od Heraklita, ali ono što je ostalo nejasno do dana današnjega jesu odnosi do kojih dolazi kretanjem dijelova te cjelokupne stvarnosti. Ostaje trajno nejasnim što je pri svemu tome zapravo akcija, a što reakcija, što je činitelj, a što učinak. Problem je zamršeniji utoliko što ono koje se u jednom kontekstu pojavljuje kao činitelj, u drugom se pokazuje kao učinak, čime se stvara fizički *perpetuum mobile*, odnosno logički *circulus vitiosus*. Odatle i grčevita potraga za ἀρχή, jer počelo nije samo fizički *primum*, nego i logički *primarium*. Budući da se svi društveni procesi pokreću *razumom* i *voljom*, to se počelo, logično, prepoznalo u čovjeku pojedincu, budući da je među svim stvorenjima jedino on obdaren razumom i slobodnom voljom. U tom bi kontekstu onda ἀρχή bio pojedini čovjek, tj. jedini i osnovni subjekt društvenih zbivanja bila bi pojedina ljudska osoba, dok bi društvo i društvene pojave bile tek učinak njezina slobodnoga djelovanja, tj. nešto kao njezina emanacija, odnosno zbroj i umreženje djelovanja pojedinačnih osoba.

Strukturalizam, međutim, ne negira u potpunosti ovaj stav, ali ga poprilično relativizira na način da pojedinačnu ljudsku slobodu, odnosno ljudski razum i ljudsku volju,

¹ Ivan Pavao II., *Sollicitudo rei socialis*, 36, 37.

promatra u već postojećem kontekstu društvene stvarnosti čiji su oni tek jedan strukturni dio, a to znači da je čovjek u društvu istodobno i subjekt i objekt. Točnije, on se pojavljuje više kao rečenični subjekt, nego kao subjekt samoga govora. Subjekt govora ipak bi bile strukture čiji je on dio.

1.1. *Lingvistički strukturalizam Ferdinanda de Saussurea*

Strukturu u znanosti shvaćamo kao “opći pojam povezan sa suodnosom između cjeline i njezinih dijelova, pod uvjetom da svaki pojedinačni dio odgovara točno određenoj ulozi, ali se istodobno može identificirati samo na temelju razumijevanja cjeline”.² Dakako da pojam *strukture* nije ni prije bio nepoznat, no strukturalizam, kao znanstvena teorija, svoga začetnika prepoznaje u F. de Saussureu. Iako se Saussure bavio isključivo lingvistikom, spoznaje do kojih je došao na području svoje struke³ od temeljne su važnosti ne samo za razvoj suvremene lingvistike, nego i suvremene biologije, antro-pologije, sociologije, psihologije i filozofije.⁴ Do Saussurea, naime, lingvistika je promatrala jezik kao sustavno korištenje riječima kao znakovima za prijenos sasvim određenih ideja, odnosno pojmovnih sadržaja. Pritom se polazilo od uvjerenja da je riječ nešto poput atoma, što će reći osnovni nositelj nekog određenog pojma iz čije korelacije s drugim takvim atomima nastaje jezična molekula, tj. jezični izričaj ili rečenica. Stoga se do Saussurea lingvistika svodila uglavnom na studij povijesnog razvoja tih znakova i na pravila njihova slaganja, tj. na etimologiju i na gramatiku. Saussure, međutim, uvodi u to područje radikalno drukčiji pristup.

Polazeći, naime, od činjenice da je jezik isključivo semiološki fenomen, tj. da je jezik “skup jezičnih navika koje govorniku omogućuju da razumije i da drugi njega razumiju”,⁵ on je prvo ustvrdio da jezik izvan društva ne

2 Usp. *Hrvatski opći leksikon*, Leksikografski zavod Miroslav Krleža, Zagreb, 1996., str. 948.

3 Usp. Ferdinand de Saussure, *Tečaj opće lingvistike*, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb, 2000.

4 Usp. *Hrvatski opći leksikon*, nav. izd., str. 948.

5 F. d. Saussure, *nav. dj.*, str. 135.

postoji, tj. da je “njegova društvena priroda jedna od njegovih unutrašnjih karakteristika”.⁶ Odredivši tako društvo kao topos jezične zbilje, Saussure će tu zbilju, točnije cjelokupnu jezičnu djelatnost najprije podijeliti na *jezik (langue)* i *govor (parole)*, da bi potom sam jezik promatrao *sinkronijski* i *dijakronijski*. Razliku između ta dva pristupa fenomenu jezika, on sam tumači ovako:

“*Sinkronijska lingvistika* bavit će se logičkim i psihološkim odnosima koji povezuju supostojeće termine što tvore sustav, i to onako kako ih vidi kolektivna svijest.

Dijakronijska lingvistika izučavat će, naprotiv, odnose koji povezuju susljedne termine koji nisu zamijećeni od iste kolektivne svijesti i koji zamjenjuju jedni druge ne tvoreći međusobno sustav.”⁷

Ono, međutim, što je na sebe privuklo pozornost znanstvene javnosti i što je dobrim dijelom, kao metodološki obrazac, prihvaćeno i od drugih znanosti, jest logika *sinkronijske lingvistike* u kojoj je *riječ*, kao osnovni element rečenice i kao nositelj pojmovnog značenja, tj. ideje, izgubila svoju dotadašnju čvrstinu i ulogu, da bi na njezino mjesto došla jezična *struktura* unutar koje se dotična riječ pojavljuje. Da bi svoju ideju slikovito obrazložio, Saussure u nekoliko navrata uspoređuje jezik sa šahovskom igrom. U toj igri, naime, postoje razne figure i određena pravila igre. Figure bi bile nešto kao riječi, a pravila igre pak nešto kao jezična struktura. On kaže da se bilo koju od šahovskih figura može zamijeniti s bilo kojim predmetom bilo kakva oblika, a da pritom sama igra od svoje logike ne gubi ništa, jer ono što tu igru određuje, nije pojavni oblik pojedine figure, nego pravila igre i uloga koju određenoj figuri ta pravila dodjeljuju. Vrijednost, primjerice, figure kralja u šahu ne određuje ni njezin oblik ni materijal iz kojeg je napravljena, već isključivo

⁶ *Isto*, str. 135.

⁷ *Isto*, str. 161. Autor ni sam nije najzadovoljniji izrazom *sinkronijski*, držeći da je možda preširok, pa će predlagati kao zamjenu *idiosinkronijski*. On to obrazlaže ovako: “Sinkronijsko izučavanje nema za predmet sve što je istodobno, nego samo skup činjenica koje odgovaraju svakome jeziku; u mjeri u kojoj to bude potrebno, podjela će ići do narječja i podnarječja. Zapravo, termin *sinkronijski* nije dovoljno precizan; morali bismo ga zamijeniti doduše nešto duljim *idiosinkronijski*.” - str. 150.

uloga koju joj dodjeljuje sustav.⁸ Izvan toga sustava svaka je od šahovskih figura po sebi bez ikakve vrijednosti, tj. sadržaja.

Isto pravilo vrijedi i za riječ. Sama riječ, dakle, kao pojmovni znak - koju Saussure naziva *označiteljem* - stvar je arbitrarne odluke, što će reći da u njoj nema neke logičke geneze, kao što je nema, primjerice, ni u obliku bilo koje figure u šahu, a ni pojam koji ona posreduje - koji Saussure naziva *označenikom* - nema neki svoj vlastiti sadržaj koji bi bio neovisan o *strukturi jezika*, tj. o "pravilima igre". Stoga on, umjesto "značenje neke riječi" rabi pojam njezine *vrijednosti*, tj. ne govori o tome što pojedina riječ po sebi znači, jer očito ne znači ništa, nego o tome koju pojamovnu vrijednost ona ima unutar jezične strukture. Jezik je, dakle, "sustav čiji su članovi solidarni na način da vrijednost jednoga proizlazi samo iz istodobne prisutnosti drugih".⁹ Riječ nije nositelj "unaprijed zadanih ideja", nego "vrijednosti" koje proishode iz sustava".¹⁰ Saussure izriječno veli: "Kad kažemo da se one poklapaju s pojmovima, podrazumijevamo da su ti pojmovi čisto razlikovni i određeni ne pozitivno svojim sadržajem, nego negativno svojim odnosom prema drugim članovima sustava. Njihova je najtočnija značajka da oni jesu ono što drugi nisu."¹¹

Ovakvim svojim pristupom fenomenu jezika, u kojem αρχή jezičnoga i govornog smisla s riječi prelazi na jezičnu strukturu, Saussure je ponudio teorijski obrazac i drugim znanostima,

8 "Nova usporedba sa šahovskom igrom pomoći će nam da to shvatimo. Uzmimo konja: je li konj sam po sebi element igre? Nipošto, jer on u svojoj čistoj stvarnosti, izvan svoga polja i drugih uvjeta igre, ne znači ništa za šahista, a postaje pravi i konkretni element tek kad u igri uzme svoju vrijednost i bude jedno s njom. Pretpostavimo da se tijekom partije ta figura uništi ili se zagubi: možemo li je zamijeniti nekom drugom figurom iste vrijednosti? Sigurno da možemo: ne samo neki drugi konj nego čak i figura koja nije nimalo slična prvom konju bit će proglašena identičnom samo ako joj se prida ista vrijednost. Vidimo dakle da se u semiološkim sustavima kakav je jezik, gdje se elementi uzajamno drže u ravnoteži prema određenim pravilima, pojam identičnosti podudara s pojmom vrijednosti i obratno." - *Isto*, str. 176.

9 *Isto*, str. 182.

10 *Isto*, str. 184.

11 *Isto*, str. 184.

posebice društvenim. Nije, naime, teško otkriti analogiju između jezika i društva, točnije, između jezične i društvene strukture, s jedne strane, te pojedine riječi i čovjeka pojedinca unutar tih struktura, s druge. Prema tome, društvene strukture analogne su onima u jeziku, a ove opet analogne pravilima igre šaha. Njih, doduše, bez pojedinih ljudi nema, ali ni pojedini ljudi po sebi ne znače ništa izvan njih, tj. oni svoju vrijednost i svoju učinkovitost poprimaju samo unutar tih struktura igrajući onu *vrijednosnu ulogu* koja im je kroz te strukture zacrtana i na svoj način zadana. Ovakav stav, međutim, otvara pitanje subjektiviteta u društvu: je li društvo umrežena emanacija njegovih pojedinih ljudskih jedinki, ili su ljudske jedinice zapravo puke funkcije društvene strukture? Dakako da radikalni strukturalizam vodi zapravo prema determinizmu i da, kao takav, zapravo u potpunosti poništava subjektivitet čovjeka pojedinca, njegovu slobodu i osobnu kreativnu volju.

Onaj koji je na sebe preuzeo zadaću da strukturalizam iz lingvistike prebaci na područje sociologije, etnologije i uopće drugih društvenih nauka, i da pritom konzekventno i do kraja subjektivnost individualne ljudske osobe podredi logici funkcioniranja društvene strukture, jest - *Claude Lévi-Strauss*. No kako se on smatrao i sljedbenikom Marxova učenja, uputno je njegove teze prikazati u sklopu s marksističkima.

1.2. Socijalni strukturalizam Claude Lévi-Straussa i marksistâ

Za ispravno shvaćanje recepcije Lévi-Straussovog strukturalizma u znanstvenim krugovima, indikativno je već i ono što sam autor piše u Predgovoru svoje knjige *Strukturalna antropologija*. "U jednoj novoj studiji - piše on - g. Jean Pouillon napisao je rečenicu za koju mi, nadam se, neće zamjeriti da je citiram na početku sadašnjeg rada, jer ona izvrsno odgovara svemu što sam želio ispuniti u znanstveničkom staležu, često sumnjajući jesam li uspio da u nj stupim: 'Lévi-Strauss nije, zacijelo ni prvi ni jedini koji ističe strukturalni značaj društvenih fenomena, ali je njegova originalnost u tome što ga uzima ozbiljno i što iz njega nepokolebivo izvlači sve konzekvencije.' Bio bih zadovoljan

kad bi ova knjiga mogla navesti i druge čitaoce da se slože s tim sudom.”¹²

Upravo činjenica što Lévi-Strauss iz strukturalizma izvlači “sve konzekvencije” jedan je od dva glavna razloga, zbog kojih ga i mi ovdje navodimo kao autoritet za interpretaciju strukturalizma. Drugi je pak razlog taj što Lévi-Strauss izrijeком tvrdi da je strukturalističku teoriju otkrio u lingvističkim studijama, te da ju je odatle preuzeo i ugradio u područje svoje struke, tj. u etnologiju. On taj svoj postupak tumači ovako: “Otvaraju se, dakle, nove perspektive. Nije više riječ samo o prigodnoj suradnji, kad se lingvist i sociolog, radeći svaki u svojem kutu, pokadšto obavještavaju o onome za što svaki smatra da može zanimati drugoga. U proučavanju problemâ srodstva (a nesumnjivo i u proučavanju drugih problema), sociolog se nalazi u situaciji koja je izričito slična položaju lingvиста fonologa: kao i fonemi, termini srodstva elementi su značenja; kao fonemi, oni dobivaju to značenje samo uz uvjet da se integriraju u sustave; ‘sustave srodstva’, kao i ‘fonološke sustave’ izrađuje duh na stupnju nesvjesne misli; napokon povratnost oblika među nekim tipovima srodstva, itd., u udaljenim krajevima goni na vjerovanje da, u jednom slučaju kao i u drugom, fenomeni koji se mogu promatrati proizlaze iz djelovanja općih, ali skrivenih zakona. Problem se, dakle, može formulirati ovako: u jednom *drukčijem redu stvarnosti* fenomeni srodstva *istog su tipa* kao i lingvistički fenomeni.”¹³ Budući da čovjek, prema njemu, ne posjeduje među ostalim stvorovima nikakvu ontološku prednost, i on je sam podvrgnut pravilima strukturalnog postojanja i djelovanja, koji su ujedno i prirodni zakoni. Komentirajući upravo to Lévi-Straussovo poimanje prirodnih zakona, u Pogovoru hrvatskog izdanja njegove knjige Ivan Kuvačić kaže sljedeće: “Ti su zakoni svojstveni posvuda jednakoj ljudskoj prirodi, odnosno strukturi moždane kore, koja, slično kompjutoru, odgovara na vanjski svijet u skladu s ograničenim brojem kategorija.”¹⁴ Ili pak na drugome mjestu:

¹² Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, str. 9.

¹³ *Isto*, str. 44.

¹⁴ Ivan Kuvačić, *Strukturalizam Clode Lévi-Straussa*, pogovor u: Claude Lévi-Strauss, *nav. dj.*, str. 391-399, ovdje 395.

“Naime, ako ništa u prirodi nije slučajno, zašto bi čovjek bio iznimka? Moraju postojati zakoni koji upravljaju ljudskim ponašanjem, isto kao što postoje zakoni koji upravljaju rastom i diobom stanice. Stoga Claude Lévi-Strauss vjeruje da etnolog može proučavati pleme na isti način kao što biolog proučava amebu. Čovjek se svodi na tip strukture u kojoj živi, a sama struktura jest skup činjenica kakve one jesu u trenutku ispitivanja.”¹⁵

E kad se sad postavi ono pitanje koje je za nas ovdje osnovno, tj. pitanje *odnosa ljudske strukture i osobnoga ljudskog djelovanja* - tj. što je zapravo ἀρχή u društvenom životu: čovjek ili društvena struktura? – moramo reći da Lévi-Strauss, povlači radikalne konzekvence strukturalne logike, te subjektivitetu čovjeka pojedinca dodjeljuje podređeno značenje. Zapravo, “tvorac povijesti” nije čovjek, nego umreženost strukturâ njegovog fizičkog, psihičkog i društvenog postojanja, čiji je on samo jedan od elemenata. “On (Lévi-Strauss, op. Š. M.) stoji na stanovištu znanstvenog redukcionizma - kaže I. Kuvačić - u čijem se okviru suprotnost kulture rješava tako da se kultura reintegrira u prirodu i konačno sâm život u cjelinu njegovih fizikalno-kemijskih uvjeta.”¹⁶

Do ovoga potpunog podvrgavanja ljudske subjektivnosti fizikalno-biološkim i društvenim strukturama, Lévi-Strauss, međutim, nije dospio isključivo na temelju radikalizacije strukturalističke teorije koju je prihvatio od lingvistike, nego, budući da je sebe vidio i među Marxovim učenicima, za takve konzekvence mu je poticaj davao i sam marksizam.¹⁷ I za Marxa, naime, ljudska jedinka, pa i ljudstvo općenito, u potpunosti su podvrgnuti strukturi svoga biološkog i povijesnog postojanja do te mjere da se zapravo i ne može govoriti o čovjekovoj subjektivnoj akciji na području društvenog djelovanja u pravom smislu riječi. Marx, primjerice, već u svojim *Ranim radovima* postavlja tezu ne samo o superiornosti i prvenstvu društva nad pojedincem, već toga pojedinca ontološki utapa u društvo kao njegovu puku

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *nav. dj.*, str. 393.

¹⁶ *Isto*, str. 397.

¹⁷ Usp. što s tim u svezi piše u Pogovoru XV. poglavlju, *Isto*, str. 331-351.

funkciju.¹⁸ Stoga će on u svojim *Tezama o Feuerbachu* ustvrditi kako ljudska bit nije neki apstraktum koji prebiva u pojedinačnoj individui, već da je ta ljudska bit zapravo “skup društvenih odnosa”.¹⁹ Ljudi, doduše prave svoju vlastitu povijest, ali je “ne prave po svojoj volji, ne pod okolnostima koje su sami izabrali, nego pod okolnostima koje su neposredno zatekli, koje su dane i naslijeđene. Tradicija svih mrtvih generacija pritiska kao mōra mozak živih”.²⁰ Engels će reći da ljudi u povijesti djeluju, doduše, svjesno i s određenom svrhom, tj. da idu za postizanjem određenih ciljeva, ali budući da se ti ciljevi međusobno isprepleću i uzajamno proturječe, oni su unaprijed neostvarljivi, što će reći da tijek povijesti ne određuju ti i takvi svjesni ljudski ciljevi, nego “unutrašnji opći zakoni” povijesti.²¹ Pa ni kad je o proleterima, odnosno cjelokupnom proletarijatu riječ, nije važno što on u određenom trenutku povijesti želi i hoće, odnosno zamišlja kao svoj cilj, budući da on postupa onako kako je, primjereno

18 “Djelatnost i duh su i po svom sadržaju i po načinu postanka *društveni*; *društvena* djelatnost i *društveni* duh. *Ljudsko* biće prirode je tu tek za *društvenog* čovjeka, jer jedino je ovdje on za njega *veza* s *čovjekom*, kao njegovo bivstvovanje za drugog i drugog za njega, kao životni element ljudske stvarnosti; tek ovdje je *temelj* njegova vlastitog *ljudskog* bivstvovanja. To mu je ovdje njegovo *prirodno* bivstvovanje njegovo *ljudsko* bivstvovanje i priroda za njega čovjekom postala. Dakle *društvo* je ispunjeno jedinstvo bića čovjeka s prirodom, pravo uskrsnuće prirode, sprovedeni naturalizam čovjeka i sprovedeni humanizam prirode.” - Karl Marx, *Die Frühschriften*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1971., str. 237.

19 Usp. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, u: Marx Engels Werke (unaprijed citirano kao MEW); Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, sv. 3., str. 534.

20 Karl Marx, *Der 18te Brumaire des Louis Napoleon*, u: MEW, nav. izd., sv. 8., str. 115.

Budući da Marx i u polemici s Hegelom stalno dokazuje “društveni karakter” biti ljudske jedinice, Adam Schaff to ovako tumači: “To je argumenat usmjeren protiv idealističke (personalističke) koncepcije *ljudske osobe*; ličnost nije nikakvo samobitno niti autonomno (u odnosu na materijalni svet, a to znači i u odnosu na svet realnih ljudskih jedinica) duhovno biće, već je *društvena tvorevina*, funkcija društvenih odnosa, odnosa među realnim ljudskim individuama. Znači, ljudska ličnost je historijski promjenljiva, jer su promjenljivi i uslovi koji je formiraju.” - Adam ŠAF, *Marksizam i ljudska jedinica*, Nolit, Beograd, 1967., str. 128.

21 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, u: MEW, nav. izd., sv. 21, str. 297.

njegovu *biću*, povijesno primoran djelovati.²² Stoga u Predgovoru prvom izdanju *Kapitala* Marx još jednom sasvim jasno naglašava: “Još jednu riječ da bi se izbjegli nesporazumi. Kapitalista i zemljoposjednika ne crtam ni najmanje u ružičastoj svjetlosti. Ali ovdje se radi o ličnostima samo ukoliko su oličenje ekonomskih kategorija, nositelji određenih klasnih odnosa i interesa. Moje stajalište, koje shvaća razvoj ekonomsko-društvene formacije kao prirodno-historijski proces, može manje nego ikoje drugo baciti na pojedinca odgovornost za prilike čija je on socijalna tvorevina, ma koliko se on subjektivno možda i uzdizao iznad njih.”²³

Vidimo, dakle, da je logika strukturalizma ne samo starija i od Saussurea - koji ju je kroz lingvistiku sustavno razradio - i od Lévi-Straussa - koji ju je konzekventno etnografski domislio - nego da je i gubitak ljudskog subjektiviteta, jasno prisutan u tezama Lévi-Straussa, stariji i od njega i od njegove teorije. Štoviše, ni sam marksizam nije njegovo ishodište, budući da je taj gubitak ljudskog subjektiviteta cijena svih panteističkih i mehanicističkih filozofskih sustava, prošlih i sadašnjih, no s marksizmom je ovaj gubitak ljudske jedinice stupio na povijesnu scenu ne samo kao filozofija, nego i kao politika, odnosno društvena praksa. Ova je konstatacija za našu temu važna utoliko, što je marksistička filozofija, odnosno strukturalizam čitan kroz marksističku prizmu, uvelike utjecao i na *teologiju oslobođenja* u kojoj se i začela sintagma o *griehu struktura*.

1.3. *Teologija oslobođenja*

Premda Enrique Dussel korijene latinskoameričke teologije oslobođenja pronalazi već u proročkoj teologiji misionara iz vremena *Conquiste*, na čelu s Antonijem de Montesinosom, Bartolomeom de Las Casasom i drugima,²⁴ vrijeme njezinoga

²² Usp. Friedrich Engels und Karl Marx, *Die heilige Familie*, u: MEW, nav. izd., sv. 2, str. 38.

²³ Karl Marx, *Das Kapital, Vorwort zur ersten Auflage*, MEW, nav. izd., sv. 23, str. 16.

²⁴ Usp. Rosino Gibellini, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 347.

povijesno relevantnog nastupa, i kao teologije i kao pokreta, ipak je u šezdesetim i sedamdesetim godinama dvadesetog stoljeća. Teologija oslobođenja, naime, javlja se nekako s Drugim vatikanskim saborom, u čijem programu "posadašnjnja" vidi zapravo i svoju legitimaciju. Glavni su joj protagonisti Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, koji joj je i dao ime, zatim Juan Luis Segundo, Leonardo Boff i drugi. Ono što ovu teologiju, kao njezina *differentia specifica*, izdvaja iz svih dosadašnjih i sadašnjih teoloških škola i smjerova jest to, što su se sve dosadašnje i sadašnje teologije u svom radu služile uglavnom filozofskim sredstvima, tj. filozofskim posredovanjem (Platon, Aristotel, Heidegger i sl.), dok se teologija oslobođenja opredjeljuje za *društveno-analitičko posredovanje*. Prema riječima L. Boffa, teologija oslobođenja nastaje iz etičkog gnušanja nad siromaštvom i potiskivanjem na rub velikih masa latinskoameričkog kontinenta, zbog čega su siromasi, i kao povijesna činjenica i kao pojam, startna pozicija ove teologije. "Oslobođenje", naime, o kojem govori i oko kojega se trudi ova teologija i ovaj pokret, jest korelativ svekolikoj "ovisnosti" u kojoj se nalaze siromasi. I jer ne želi biti tek puka teorija, teologija oslobođenja već pretpostavlja praksu oslobođenja, tj. ona je "kritičko razmišljanje o povijesnoj praksi u svjetlu vjere", kako kaže G. Gutiérrez.²⁵ Ili, prema istom autoru, ova je teologija "kritičko razmišljanje o kršćanskoj praksi u svjetlu riječi Božje".²⁶ Stoga pojam "oslobođenja" u ovoj teologiji, kako dobro uočava Ivica Maštruko, označava dvije razine:

"P r v o, oslobođenje označava empirijsku, sociološku i povijesnu činjenicu emancipacije određenih društvenih grupa.

D r u g o, taj termin sadrži teološku kategoriju koja se odnosi na djelo Krista, i koja realizira i aktualizira tradicionalnu kršćansku misao o spasu i oslobođenju podčinjenog naroda."²⁷

25 Gustavo Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, (1979), str. 75.

26 Gustavo Gutiérrez, *Teologija oslobođenja* (Polazišta 19), Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989., str. XXXII.

27 Ivica Maštruko, *Izazov alternativnih teologija*, Školske novine, Zagreb, 1988., str. 28.

A jer je to praksa oslobođenja potlačenih, teologija oslobođenja, kao model svojega društveno-analičkog posredovanja, usvaja marksistički kategorijalni i analitički aparat, što će reći da velikim dijelom usvaja onda i marksizmu vlastito strukturalističko poimanje društva koje ne implicira samo nje-govu klasno-antagonističku strukturu, već i podređeni odnos subjektivnosti čovjeka pojedinca naspram "subjektivnosti" te strukture, koja se poistovjećuje s prirodnom zakonitošću.

Nema nikakve dvojbe da teologija oslobođenja, u skladu s marksističkim analitičkim obrascem, koji izrijeком usvaja, svoju glavnu pozornost usmjerava upravo na postojeće društvene strukture, na njihovu međusobnu umreženost, podjednako na mikro - kao i na makro - razini, i da upravo u njima vidi glavni izvor suvremenih nepravdi i zla koje vlada posvuda u suvremenom svijetu, posebice na latinskoameričkome kontinentu. Budući da cjelokupnu stvarnost promatra *integralno*, tj. bez stroge podjele na *narav* i *vrhunarav*, osobna duhovnost, pa onda i osobni grijeh, integralni su dio te strukture, što će reći da je nemoguće provoditi pravi kršćanski život unutar struktura koje generiraju zlo. Borba protiv grijeha u prvom je redu borba protiv struktura unutar kojih pojedinac poprima *vrijednost* ili žrtve ili kolaboracionista, budući da ona, po definiciji, ne dopušta, indiferentan stav. A kako je, prema teoretičarima ove teologije, i Crkva u Latinskoj Americi integralni dio te i takve društvene strukture, odnosno, kako je i sama unutar sebe na isti način strukturirana, oni zagovaraju restrukturiranje ne samo društva i države, odnosno cjelokupne logike suvremenih međunarodnih odnosa, nego jednako tako i same Crkve, kao ustanove. Upravo restrukturaciji Crkve -ustanove posvetio je svoju glavnu aktivnost Leonardo Boff.²⁸

Crkva-ustanova je, prema njemu, do sada strukturirana na monarhičan i piramidalan način, tj.: Bog - Krist - apostoli - biskupi - svećenici - vjernici, a trebala bi, po njegovoj zamisli, biti restrukturirana po konceptu: Krist - Duh Sveti - zajednica - Božji narod - biskupi - svećenici - koordinatori. No kako to za sada nije slučaj, on zagovara novu *ekleziogenezu*, tj.

²⁸ Usp. Leonardo Boff, *Crkva, karizma i vlast*, Stvarnost, Zagreb, 1987.

rađanje nove Crkve iz stare.²⁹ Ta nova Crkva, za razliku od ove stare Crkve-ustanove, trebala bi biti *narodna Crkva*, koja korespondira oslobađanju naroda, točnije restrukturiranju cjelokupnog društva.

Nešto od tih naglasaka usvojila je latinskoamerička Crkva na svojoj najvišoj razini, posebice na konferencijama latinskoameričkih biskupa u Medellinu (1968.) i u Puebli (1979.). U *Završnom dokumentu* iz Pueble latinskoamerički biskupi, primjerice, izjavljuju: "Potvrđujemo potrebu obraćenja cijele Crkve na prvenstvenu opredijeljenost za siromašne, u svrhu postignuća njihova cjelovitog oslobođenja" (br. 1134).³⁰ Izraz *cjelovito*, koji u *Dokumentu* iz Pueble često prati pojam *oslobođenje*, "želi istaknuti – kako kaže L. A. Gallo - da oslobođenje ne može zaboraviti ni unutrašnje-osobni vid (oslobođenje od osobnog grijeha), ni povijesni vid (oslobođenje od sadašnjega društveno-ekonomsko-političko-kulturnog stanja, koje je označeno kao 'društveni grijeh'). Unatoč tome, na temelju tekstova može se reći da Puebla svoju pozornost prvotno usredotočuje na ovaj drugi vid".³¹

Dakako da Zboru za nauk vjere nisu promakli neki od naglasaka teologije oslobođenja, posebice pak usvajanje marksističke analize društva i koncept *narodne Crkve*. Na to je ona reagirala najprije 1984. g. *Naputkom o nekim gledištima teologije oslobođenja* i 1986. g. *Naputkom o kršćanskoj slobodi i oslobođenju (Libertatis conscientia)*. Ono što je u svemu tome od važnosti za našu temu jest činjenica da je u *Naputku* iz 1984. Kongregacija za nauk vjere držala potrebnim naglasiti kako korijen zla leži prvotno u slobodnim i odgovornim osobama, a tek drugotno u strukturama (IV,15), što je očita reakcija na naglaske koje u tom pogledu teologija oslobođenja

29 "Svjedoci smo danas istinske ekleziogeneze, i to upravo ondje gdje institucionalna struktura pokazuje velike znake umora i razbijenosti. Evanđelje nije više pod klasičnim jarmom, niti je posvećeno vezama naslijeđenima iz institucionalne slavne prošlosti. Ono se opet može živjeti kao pokret te iz sebe može stvarati strukture primjerenije našem vremenu, bez polemika sa starom Crkvom, bez jadanja i bez farizejskog duha onih koji sami smatraju da posjeduju življe i izvornije kršćanstvo." - *Isto*, str. 88.

30 Usp. R. Gibellini, *nav. dj.*, str. 349.

31 *Isto*, str. 349.

stavlja na društvene strukture.³² Isto će naglasiti i Ivan Pavao II. u svojoj apostolskoj pobudnici *Reconciliatio et paenitentia*, u kojoj on luči osobni od društvenog grijeha, pri čemu je u izvornom i pravom smislu grijeh uvijek čin pojedinačne ljudske osobe obdarene slobodom. “Ne može se ignorirati ova istina kako bi se grijeh pojedinaca prebacio na vanjske stvarnosti - strukture, sustave, druge ljude.”³³ Međutim, ovim i ovakvim izjavama Kongregacije za nauk vjere i samoga Pape, relevantnost društvenih struktura za nastanak i reprodukciju zla u svijetu, pa onda, dakako, i grijeha, nipošto nisu skinute s dnevnog reda teološke preokupacije, naprotiv, njihova je važnost ne samo uočena, nego i od crkvenog Učiteljstva do te mjere priznata da će Ivan Pavao II. kasnije čak usvojiti i sintagmu “grijeh struktura”. No da bismo mogli razumjeti taj “grijeh struktura”, prvo nam valja pogledati unutarnju “strukturu grijeha”.³⁴

2. STRUKTURA ČUDOREDNOG ČINA I ČUDOREDNOG DJELOVANJA

U nastojanju da otkrije etičku i religioznu razliku grijeha na temelju semantičke analize pojma grijeha, Paul Ricoeur je u tom fenomenu otkrio tri značenja moralnoga zla od kojih je svaki na svoj način zanimljiv za našu temu. Prvo i najstarije značenje grijeha, po njemu, je *svojevrсна prljavština (la lordura)*, odnosno mrlja koja čovjeka prlja izvana. Drugo je ono koje je razrađeno u babilonskoj i židovskoj literaturi (*il peccato*), a to je *lom, prekid, promašaj cilja, stranputica*,

32 Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della Liberazione*, u: AAS, 74 (1984), str. 885.

33 Giovanni Paolo II., *Reconciliatio et paenitentia, esortazione apostolica post-sinodale circa la riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa oggi*, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1985.

34 Budući da se u hrvatskom prijevodu enciklike *Sollicitudo rei socialis*, u zborniku SOCIJALNI DOKUMENTI CRKVE, *Sto godina katoličkoga socijalnog nauka*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1991., str. 573-624, izraz “strukture grijeha” upotrebljava u onom smislu u kojem se ovdje govori o “grješnim strukturama”, odnosno o “grijehu strukturá”, napominjem da u ovom radu “struktura grijeha” podrazumijeva upravo strukturu svjesno i slobodno učinjenoga zla čina, dakle strukturu *actus humanus malus*.

preljub, pobuna i sl. Treće pak je grijeh kao individualno interiorizirani sud o vlastitom zlu i s tim usko povezano prihvaćanje odgovarajuće krivnje (*la colpa*). Grijeh, kao *prljavština*, dakle, bio bi nešto kao *vanjska zaraza*; grijeh kao *prekid i lom određenog odnosa* pokazuje se više kao objektivna stvarnost, kao realna okolnost i ontološka dimenzija ljudskog postojanja, koja je prisutna i onda kad pojedinac toga i nije svjestan.³⁵ Tek je treće *značenje* grijeha (*la colpa*) ono koje bi potpadalo pod naš pojam *actus humanus malus* - kako grijeh definira sv. Toma Akvinski - tj. ćudoredni čin čiji bi sadržaj bio svjesno učinjeno zlo, ili pak svjesno propušteno dobro.³⁶ Dakako, budući da je *grijeh* po definiciji *teološka* kategorija, što će reći da bitno određuje čovjeka u odnosu prema Bogu, sva se tri značenja grijeha u teologiji tumače stanjem čovjeka u odnosu prema Bogu, prema samome sebi, kao biću na Božju sliku, stvorenu i prema svome bližnjemu. Zato je grijehom u prvom značenju čovjek *prljav* pred Bogom, u drugom je *prekinuo vezu* s Bogom, a u trećem značenju je opet *osobno kriv* pred samim Bogom. "Tebi, samom tebi ja sam zgriješio i učinio što je zlo pred tobom", priznaje iskreno Psalmist (Ps 51,6). Pa ipak, sva ta tri značenja, što se tiče onoga *αρχή*, nisu jednake vrijednosti: u prvom je slučaju izvor prljavštine izvanjski, što će reći da je čovjek više žrtva nego subjekt zla; u drugom je riječ gotovo o ontološkoj kondicioniranosti, tj. o nekakvom usudu, što će reći da je za takav grijeh pojedina ljudska osoba u svojoj slobodnoj odluci irelevantna; tek bi u trećem značenju pojedini čovjek bio priznat kao *αρχή* određenog grijeha, odnosno počinjenog zla.

Kad se, dakle, govori o *grješnom stanju* ljudskog roda općenito, o *društvenim grijesima*, pa u tom kontekstu onda i o *grijehu struktura*, odnosno o *grješnim strukturama*, možemo u tom govoru prepoznati nešto od prva dva značenja grijeha, no, budući da društvene strukture nisu za pojedinu osobu nešto sasvim izvanjsko, nego ujedno i plod njezinog izbora i stava, za razumijevanje i moralno vrednovanje društvenih struktura na poseban je način značajno ovo treće značenje grijeha, tj.

35 Usp. Paul Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book spa, Milano, 1986., str. 439-453, passim.

36 S. Th., I-II, q 71, c. 6.

grijev kao čovjekov osobni čudoredni čin, tj. čin učinjen promišljeno i u slobodi.³⁷ I jer je grijeh *actus humanus malus*, tj. *zao čudoredni čin*, valja nam vidjeti osnovnu strukturu toga i tako shvaćenoga grijeha kako bismo onda mogli razumjeti i *grijev struktura* koje ovakav grijeh emanira na društvenoj razini. Osnovni pak strukturalni elementi *čudorednog čina* jesu: ljudska osoba kao subjekt djelovanja, objekt ili materija čina, te posebne okolnosti.

2.1. Subjekt čudoredno zloga čina

Temeljni problem strukturalizma, kakvim se ukazuje za teološku misao i za kršćansku vjeru, leži u pitanju primarnog subjekta u osobnom i društvenom ljudskom djelovanju. Dok je, naime, za kršćansku misao neupitno, štoviše "spada na vjeru", kako kaže Ivan Pavao II., da je to ljudska osoba u svojoj slobodi,³⁸ dotle taj primarni subjektivitet za strukturalističku logiku pripada ipak više društvenoj strukturi nego čovjeku pojedincu. Međutim, time što katolička teologija i crkveno Učiteljstvo s pravom inzistiraju na primarnoj subjektivnosti ljudske osobe - budući da je ona, a ne društvena struktura, obdarena slobodom - time još ni izdaleka nije skinuto s dnevnog reda pitanje odnosa između unutarnje strukture ljudskog čina pojedinačne osobe i vanjske strukture u kojoj ta osoba živi i djeluje, što sve skupa tvori jedinstvenu *condicio humana*, kako bi rekao H. Plessner.³⁹ Naime, kao prvo, *ljudska je sloboda* uvijek pod neposrednim djelovanjem *Božje milosti*, što će reći da se u subjektivnost ljudske osobe na misterijski način uključuje i subjektivnost Božje osobe, čime djelovanje one prve zapravo

37 U struci razlikujemo *čudoredni čin* koji se događa u čovjekovoj nutрини već na temelju čovjekove spoznaje i slobodne odluke, od *čudorednog djelovanja* kao konkretnog ostvarenja toga čina do kojeg može, ali i ne mora doći. U ovom se tekstu, međutim, zbog pojednostavnjenja, pod *čudorednim činom* podrazumijeva ujedno i *čudoredno djelovanje*, budući da je samo kao takvo, tj. kao *čudoredno djelovanje*, *čudoredni čin* društveno relevantan.

38 *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

39 Helmuth Plessner, *Condicio humana*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1994.

prestaje biti čisti *actus humanus*, a postaje, i uvijek ostaje, samo – *sinergija*, tj. suradnja između čovjeka i Boga, i, kao drugo, *ljudska je spoznaja* neraskidivo uvučena u *hermeneutički krug*, čime se ostvaruje *sinergija* između pojedine osobe i odgovarajućega društva. Promatrajući ove dvije sinergije s pozicija strukture čudorednoga ljudskog čina, možemo utjecaj Božje milosti shvatiti kao *unutarstruk-turalni* zahvat u osobnu *slobodu*, a fenomen *hermeneutičkog kruga* kao *unutarstrukturnalni* zahvat u ljudsku *spoznaju*. Voljna se odluka, naime, uvijek oslanja na spoznaju, a spoznaja, sa svoje strane, uvijek je strukturalno kondicioni-rana hermeneutičkim krugom. Ove dvije *sinergije*, dakle, strukturalni su elementi ljudske subjektivnosti koja se izražava u čudorednom ljudskom činu, što će reći da one ljudskoj slobodi nisu nešto izvanjsko, nego nešto tako duboko nutarnje da jednostavno nije moguće jasno razlučiti gdje prestaje jedno, a gdje počinje drugo. Tko, naime, može povući jasnu crtu između milosnog i čisto ljudskog udjela u pojedinom ljudskom činu?⁴⁰

Ta sinergetička struktura ljudske slobode pokazuje ne samo da je čovjek biće relacija, nego i to da je on u tim relacijama uvijek i biće *μεταξύ*, tj. biće sredine između Boga i svijeta. Kao takvog, milosna ga *sinergija* otvara i izvlači iz začaranog kruga naravnog strukturalizma, pružajući mu mogućnost da izraste u subjekt dobroga ljudskog djelovanja, dok ga ona hermeneutička, naprotiv, vuče prema destrukciji sebe kao subjekta, tj. prema samorastvaranju u strukturu i u masu. Ne može se, dakle, ljudska osoba, kao subjekt društvenih zbivanja, promatrati bez ova svoja dva strukturalna elementa, tim više što upravo preko svoje hermeneutičke *sinergije* ona nalazi svoj strukturalni priključak i na društvene strukture. Dokaz tomu je ne samo razlikovanje u moralnoj teologiji između *actus humanus* i *actus hominis* nego i funkcija koju pri moralnoj kvalifikaciji određenog čina i pri njegovoj imputabilnosti igra *ignorantia*, bilo da je riječ o *ignorantia vincibilis*, *invincibilis* bilo pak o

⁴⁰ Odnos milosti i slobode na poseban je način obrađivao sv. Augustin u svojim djelima *De libero arbitrio* i *Retractationes*. Opširnije o tome usp. Stjepan Kušar, *Srednjovjekovna filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1996., str. 87-110.

ignorantia affectata. Ponekad su, naime, negativni vanjski utjecaji na ovu hermeneutičku sinergiju tako snažni da u pojedinoj ljudskoj osobi polučuju *ignorantiam invincibilem*, što će reći da je u tom slučaju dotična osoba, iako za sebe vjeruje da je subjekt društvenog djelovanja, zapravo objekt društvene manipulacije. U tom slučaju αρχή društvenog djelovanja doista nije ta i takva ljudska osoba u svojoj slobodi, nego neka, njoj izvanjska društvena stvarnost.

Iz toga proizlazi da je subjekt grijeha, kao *actus humanus malus*, tj. zloga ljudskog čina, ljudska osoba koja čudoredno djeluje na način da, zanemarujući *milosnu sinergiju*, svjesno i voljno slijedi onu *hermeneutičku*, koja je od ove milosne zapravo odvodi. Time smo se približili i Augustinovu definiranju grijeha kao *aversio a Deo, et conversio ad creaturam*.⁴¹ Povezujući to sa spomenutom distinkcijom P. Ricoeura, proizlazi da bi na društvu, kao sekundarnom subjektu, ležao grijeh kao “peccato”, a na pojedinoj osobi i kao “peccato” i kao “colpa”. Dakako, Ivan Pavao II. s punim pravom kaže da “neka situacija – pa tako i neka institucija, struktura i društvo – po sebi ne mogu biti subjekt moralnih čina, zbog čega onda ne mogu u sebi biti niti dobra ili zla”.⁴² Međutim, kad se u teologiji govori o “grješnosti” struktura, onda se u pravilu i ne misli na strukture “po sebi”, nego na strukture koje su izraz grijeha pojedinih osoba koje te strukture tvore i koje su, kao takve, za druge ljude u najmanju ruku *occasio peccandi necessaria*, a ponekad i *physica*.

2.2. Materija čudorednog ljudskog čina

Objekt i norma čudorednoga ljudskog djelovanja jest vrednota Dobra. To se Dobro, počevši od klasične grčke filozofije, preko patristike, skolastičke filozofije i teologije, pa sve do suvremenih promišljanja, fenomenološki opisuje kao “ono za čim svako biće teži”,⁴³ a sadržajno se određuje

⁴¹ Usp., primjerice, Aurelije Augustin, *De libero arbitrio*, u: S. Kušar, *nav. dj.*, str. 175-177.

⁴² *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

⁴³ Platon opisuje Dobro kao ono “koje svaka duša slijedi i radi čega sve provodi-čini, naslućujući da jest nešto takvo, no besputeci i ne mogući dovoljno shvatiti što zapravo jest, niti stalnom se uvjerenju predati kao kod

ontološkim kategorijama, tj. sukladno s aksiomom *omne ens est bonum*, Dobro se poistovjećuje s “bićem” i “bitkom”. A budući da je najviše biće i apsolutni bitak sam Bog, onda je on ujedno i *summum bonum*, zbog čega i kršćanska teologija opisuje Dobro kao “puninu bitka”, odnosno kao “puninu života” u Bogu. U odnosu prema tako, ontološki određenom Dobru, ni Zlo se nije moglo drukčije odrediti doli kao negacija bića, tj. kao “ne biće”, to više što bi bilo kakvo pozitivno određenje njegova sadržaja neizbježno vodilo u dualizam. Razlika pak između *privatio* i *negatio*, kojima različiti autori opisuju i izražavaju taj manjak bitka i bića, za našu temu nije od velike važnosti.⁴⁴ Važno je tek to da se onda i grijeh, kao izraziti fenomen zla, mora tumačiti ontološki, tj. kao negacija bitka, odnosno kao manjak na bitku. Stoga i može Augustin napisati: “Peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant.”⁴⁵ Međutim, ako je grijeh “ništa”, u ontološkom smislu, to još ne znači da on i ne postoji, jer isti će Augustin napisati: “Si dixerimus nulla esse mala, frustra dicimus Deo ‘Libera nos a malo’.”⁴⁶ No kako sad spojiti faktično postojanje zla i grijeha s njihovim “ne-bitkom”, tj. kako shvatiti egzistirajuće “ništa”, to jest ono oko čega su se na svoj način trudili gotovo svi veliki filozofi i teolozi, ali bez većeg uspjeha,

onog ostalog, pa zbog toga promašuje i od ostalog ako bi što bilo korisno” - Platon, *Politeia VI i VII* (505e) u prijevodu: Damir Barbarić, *Ideja Dobra, Platonova Politeia VI i VII, prijevod s filozofskim komentarom*, Demetra, Zagreb, 1995., str. 85; Aristotel: “Ako, dakle, postoji nekakva svrha naših djela koju želimo zbog nje same, i sve ostalo radi nje, i ne izabiremo sve zbog čega drugoga (jer bi to vodilo u beskonačnost, tako te bi žudnja bila isprazna i zabludna), jasno je da ona mora biti dobro, i to ono najviše.” - Aristotel, *Nikomahova etika*, prijevod Tomislav Ladan, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1992., str. 2. Za Augustina svi ljudi žele biti blaženi, a budući da je Dobro sam Bog, blaženstvo je samo u Bogu. Usp. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973., str. 226-227. I za Tomu je “dobro ono čemu sve teži”, usp. Toma Akvinski, *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1994., str. 13, 15, 25, 55.

44 Poblize o toj problematici usp. Rolf Schönberger, *Die Existenz des Nichtigen, Zur Geschichte der Privationstheorie*, u zborniku “Die Wirklichkeit des Bösen”, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998., str. 15-47, odnosno: Friedrich Hermanni, *Die Positivität des Malum. Die Privationstheorie und ihre Kritik in der neuzeitlichen Philosophie*, Isto, str. 49-72.

45 *In Joan. Ev.* I, 1, 13 (CCSL, 36 p. 7).

46 *Contra Julianum*, I, 8, 38 (PL 44, 668).

što je i razumljivo, budući da je riječ ipak o misteriju - *mysterium iniquitatis*.

Polazeći, dakle, od činjenice da je zlo, pa onda i grijeh, u sebi ipak misterij, što će reći do kraja neshvatljiv i nerazumljiv, ali i od činjenice da nije ama baš sve u njemu misterij, mi za potrebe naše teme izvlačimo ovdje dvije takve spoznaje koje su, kao takve, opće prihvaćene, a to su spoznaja o *privativnom karakteru* grijeha i njegovoj faktičnoj datosti, s jedne, i spoznaja o *osobnom Bogu*, kao normi i referentnoj točki te *privationis*, s druge strane. Grijeh se tako pojavljuje kao ontološka autodestrukcija stvorenja obdarena razumom i slobodnom voljom, što je ujedno i uvreda Boga, koji ga je stvorio sa sasvim drugom nakanom, tj. zato da raste i živi puninu vlastitog života u zajednici s njim. Ta uvreda Boga zbog autodestrukcije razumnog i slobodnog bića bila bi *materia* grijeha *ex parte obiecti*, ili materijalna strana grijeha, dok bi to isto *ex parte subiecti*, ili pak formalna strana grijeha, bila slobodna opcija za takvo što, odnosno takvo što kao motiv ili nakana djelovanja. Međutim, i materijalna i formalna strana grijeha stoje u takvu međuodnosu da pri moralnoj kvalifikaciji grijeha naglasak leži sad na jednome, a sad na drugom elementu. S jedne strane, naime, postoji mogućnost formalnoga grijeha i onda kad materijalni i nije počinjen, kao što i, s druge strane, materija određuje je li neki grijeh *gravis* ili *levis*. Takva funkcija *materije* unutar strukture *actus humanus malus* tvori dodatni most između pojedine osobe, kao subjekta čudorednog djelovanja i društvene stvarnosti unutar koje djeluje, što će reći da otvara mogućnost i za govor o *socijalnom grijehu* koji još ne mora biti društveno strukturiran, ali tvori osnovni preduvjet za takvo što.

2.3. Socijalni grijeh

Odgovor na pitanje: kako je uopće moguće da se čovjek opredijeli za zlo, oduvijek je bio i ostao *crux theologorum*. Budući da je i to područje *mysterii iniquitatis*, bilo bi dakako preuzetno nadati se jasnom odgovoru na to pitanje, no ipak, jer se nekakav odgovor na nj, barem aproksimativan, ipak moralo naći, on je prepoznat u samoj naravi slobode stvorenoga bića i u njegovim negativnim sklonostima, tj. u

otvorenosti ljudske slobode za *hybris* i u neobuzdanosti ljudskih strasti. Na njima se onda temelje, odnosno iz njih onda proizlaze “djela tijela”, o kojima govori Pavao, a to su: “bludnost, nečistoća, razvratnost, idolopoklonstvo, vraćanje, neprijateljstva, svađa, ljubomora, srdžbe, spletkarenja, razdori, strančarenja, zavisti, pijančevanja, pijanke i tome slično” (Gal 5,19-21). A budući su sve to takve “materije grijeha” koje su po svojoj naravi, neke više, a neke manje, usmjerene prema drugim ljudima, odnosno prema društvenoj stvarnosti, možemo reći da su to onda u pravilu i *socijalni grijesi*. Ako ih promatramo samo kao relaciju prema drugim ljudima, nazivamo ih *grješnim relacijama*,⁴⁷ a ako ih promatramo u širem društvenom kontekstu, nazivamo ih *socijalnim grijesima*.

Ivan Pavao II. u svojoj enciklici *Reconciliatio et paenitentia* govori o tri vrste *socijalnih grijeha*. Po njemu se *socijalnim grijehom* u prvom redu može smatrati već puka činjenica što se svaki individualni grijeh na svoj način odražava na cijelu Crkvu, pa i na svijet, tvoreći tako *zajedništvo u grijehu*. Drugu vrstu *socijalnih grijeha* tvore oni grijesi koji su po svojem objektu izravno označeni kao napad na bližnjega, u što spadaju, primjerice, grijesi protiv tuđih prava i sloboda, kao i sve ono o što se djelom ili propustom ogrešuju politički i društveni djelatnici. U trećem pak smislu *socijalni grijeh* označava nevaljale odnose među raznim ljudskim zajednicama, odnosno društvenim slojevima i skupinama.⁴⁸ Dakako da se paleta grijehâ o kojoj govori Pavao u poslanici Galaćanima može barem djelomice podvesti pod neku od ove tri vrste *socijalnih grijeha*, o kojima govori Ivan Pavao II., međutim, *socijalni grijesi* ipak nisu isto što i *grješne strukture*. *Socijalni grijesi*, naime, mogu, ali i ne moraju participirati na društvenoj strukturi, jer *grješne strukture* nisu samo *socijalni grijeh*, nego ujedno i takva pravila kolektivnoga društvenog ponašanja koja, uz ostalo, i taj *socijalni grijeh* potiču i na svoj način uzrokuju.

47 Usp. Sergio Bastianel, S. I., *Strutture di peccato, riflessione theologico-morale*, La Civiltà cattolica, (1989), sv. I., str. 325-338., ovdje 330.

48 *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

Cjelokupna analiza čudorednoga ljudskog čina i čudorednoga ljudskog djelovanja pokazuje, dakle, takvu svoju nutarnju strukturu unutar koje je odnos između Božje milosti i ljudske slobode, između slobode i spoznaje, forme i materije, te na kraju između pojedine ljudske osobe i njezina društvenog okoliša takav da njihova međusobna konstelacija u konkretnom slučaju uvelike određuje *značenje* svakoga od tih strukturalnih elemenata pojedinačno, na način da njihova *vrijednost* od slučaja do slučaja varira. Ponekad, naime, nedostatak spoznaje ekskulpira volju, a ponekad volja tek otvara mogućnost spoznaji (*credo ut intelligam!*). Iako u pravilu *materia* određuje veličinu i težinu grijeha, grijeh je formalno moguć i onda kad te *materije* konkretno i nema. Osim toga, iako se grijeh događa prvotno u čovjekovoj nutrini, i objektivna društvena stvarnost na njemu neposredno participira, bilo kao *hermeneutička sinergija* na razini spoznaje, bilo pak kao njegova *materija*. Grijeh se, dakle, događa kao čovjekov osobni čin, ali ne izvan *strukturalnoga konteksta* s Bogom živim i s društvenim ambijentom kojemu čovjek, kao osoba, po naravi pripada. Taj strukturalni kontekst, odnosno takva *struktura čudorednog ljudskog čina* otvara mogućnost da se govori i o *grijehu struktura*. U svojoj enciklici *Sollicitudo rei socialis* Ivan Pavao II. kaže: “Ako današnju situaciju treba pripisati teškoćama različite naravi, nije neumjesno govoriti o ‘strukturama grijeha’ koje – kako sam ustvrdio u apostolskoj pobudnici *Reconciliatio et Paenitentia* – imaju svoj korijen u osobnom grijehu pa su stoga uvijek vezane uz konkretne čine osoba koje kao takve strukture stvaraju, učvršćuju i otežavaju da se one uklone. I one se tako osnažuju, šire i postaju izvorom drugih grijeha pri čemu negativno utječu na ponašanje ljudi.”⁴⁹

3. GRIJEH STRUKTURA

Tumačeći kako društvena struktura nastaje iz relacijske naravi same ljudske osobe, S. Bastianel kaže: “Najdublji *rezultat* cijele serije takvih relacija nije “kvantitet” relacija,

⁴⁹ *Sollicitudo rei socialis*, 36.

nego strukturirana stvarnost same relacije koja se na taj način konstituira: stvarnost nastala od dogovora i očekivanja, od pouzdanja i nepovjerenja, od mogućnosti i nemogućnosti. Strukturacija relacijâ stvara uloge i zadaće, oblikuje im tumačenje i s njima povezana očekivanja, pomoću konsenzusa upravlja načinima njihova izvršavanja. Ako su relacije označene grijehom, takva će biti ujedno i strukturacija u načinu suživota.”⁵⁰ Društvena struktura je, dakle, nešto kao *društveni habitus*, što će reći da je za nju, kad je o grijehu riječ, *privatio boni* - točnije *absentia boni debiti*, kako bi to rekao Anzelmo⁵¹ - habitualno ukalkulirana opcija. I nije nikakva tajna da se ono što je za pojedinca *hybris*, tj. zlo i grijeh, na razini grupe često tretira kao dobro i vrlina. Pojedinaac, primjerice, ne smije ubiti, a država smije; pojedinac ne smije biti tašt i ohol, zajednica to smije; pojedinac ne smije težiti za neumjerenim bogatstvom, zajednica to smije itd. Uostalom, već je Th. Hobbes obrazlagao potrebu nastanka i same države, ne eventualno sprječavanjem negativnih osobina ljudske naravi, nego upravo njihovom racionalizacijom i sublimacijom u državnoj tvorevini, kako – zbog pojedinačne borbe svih protiv svijetu - ne bi došlo do potpunoga međusobnog istrijebljenja. On, naime, tvrdi da na temelju prirodnoga prava postoje tri glavna uzroka za svađu među ljudima, a to su: “Konkurencija, sumnjičavost i častohleplje. Konkurencija ide za dobitkom, sumnjičavost za sigurnošću, a častohleplje za ugledom.”⁵² Te uzroke međusobne svađe država, međutim, ne dokida, nego restrukturira, tj. ona ih, poput neke “kolektivne osobe”, preuzima na sebe da bi se, sukladno njima, mogla ponašati na vanjskom i unutaršnjem planu. Stoga, primjerice, svaka država vodi konkurentsku borbu s drugim državama oko bogatstva; država je ta koja u ime sigurnosti ima pravo sumnjičiti svoje potencijalne vanjske i unutrašnje neprijatelje - i u tom smislu posezati za

50 S. Bastianel, *nav. dj.*, str. 330.

51 Da bi izbjegao čistu ontologiju dobra, sv. Anzelmo ne govori o manjku dobra naprosto, nego o manjku “onoga dobra koje je trebalo da se ostvari”. On, naime, kaže: “*Malum non est aliud qam absentia debiti boni*” - *De conceptu virginali et originali peccato*, 5 (II, 146).

52 Thomas Hobbes, *Leviathan, oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Rowohlt, Leck/Schleswig, 1969., str. 98.

represivnim mjerama - i, napokon, država je ta u kojoj se sublimira sav ponos, taština i oholost njezinih podložnika.

Slagao se netko s Hobbesovim shvaćanjima ili ne slagao, ekonomska, socio-psihološka i politološka znanost ipak velikim dijelom potvrđuju njegove teze. Sve, naime, ljudske skupine, udruge i zajednice – posebice pak one sekundarne - pokazuju takvu nutarnju strukturu da i te kako vode računa o svojem bogatstvu, o svojoj sigurnosti i o svojoj časti. Uostalom, i Ivan Pavao II. kao tipične *grijehe struktura* navodi: “s jedne strane, isključiva *pohlepa za dobitkom* i, s druge strane, *žed za vlašću* s težnjom da se drugima nametne vlastita volja.”⁵³ I pritom je sasvim nevažno je li u konkretnom slučaju riječ o monarhijsko-autoritativnom, oligarhijskom ili pak demo-kratskom ustroju određene zajednice ili skupine. Ako je, naime, neka skupina ili društvena zajednica tako strukturirana da te negativne vrednote, točnije ti grijesi, tvore integralni dio njezina unutrašnjeg života i vanjskog djelovanja, onda je tu riječ o *grješnim strukturama*, tj. o takvim pravilima društvenog ponašanja i djelovanja čije osmišljenje je grješna opcija svih, ili samo određenog broja, njezinih pripadnika, a čiji posredni ili neposredni učinak je novo *fizičko* ili *moralno* zlo. Nije, dakle, *društvena struktura* *αρχή* društvenog djelovanja, nego pojedina ljudska osoba, ali *društvena struktura* jest ozračje, okolnost, sredstvo, hermeneutički okvir i materija toga djelovanja. Društvena struktura nije primarni subjekt, ali zbog golemog utjecaja koji ona vrši na pojedinu osobu, kao na jedan od svojih elemenata, ona se pojavljuje kao “sekundarni subjekt”. Stoga kad već kažemo, primjerice, za nešto da je *grješna prigoda*, da su *grješna sredstva*, da je *grješna materija* i sl., s još većim pravom smijemo *grješnima* nazvati one društvene strukture koje su po svojoj naravi sve to u isto vrijeme.

3.1. Grješne strukture i “*malum morale*”

Polazišna osnova pristupa fenomenu *grješnih struktura* u ovom radu jest pitanje o stvarnom subjektu društvenih zbivanja. Problem nije čisto akademske naravi, nego krvavo

⁵³ *Sollicitudo rei socialis*, 37.

zbiljan i ozbiljan, budući da je depersonalizacija ljudskog individuuma i masifikacija ljudskog društva dovela do pojave u kojoj se uspjeh, doduše, još uvijek pripisuje pojedincu, no grijeh i krivnja se više ne pripisuju toliko njemu koliko svim mogućim strukturama, počevši od onih bioloških, preko psiholoških, socioloških, političkih pa sve tamo do onih vjerskih i religioznih. "Mi živimo u civilizaciji", kaže Christof Gestrich "koja želi izići na kraj bez ukazivanja na grijeh *određenog pojedinca*. (...) U sekulariziranom načinu govora naše civilizacije bez daljnjega je moguće govoriti o grješnim strukturama društva. Ovaj je ventil širom otvoren, dok istodobno nije ni poželjno ni mudro ukazivati na pojedinačnu krivnju ili pak, obrnuto, bez zadržke suočiti javnost s osobnim priznanjem krivnje."⁵⁴ To i jest glavni razlog zašto crkveni dokumenti neumorno naglašavaju prvenstvo slobodne ljudske osobe u društvenom djelovanju. Međutim, kako društvenost, pa onda i društvena strukturiranost, nisu tek akcidentalne pojave u odnosu prema ljudskoj osobi - što bi se inače moglo zaključiti na temelju Boetiusove definicije osobe⁵⁵ - nego društvena struktura participira na *naravi ljudske osobe* u onom smislu u kojem je osoba po naravi i biće relacija, crkveno je Učiteljstvo prihvatilo govor i o *grješnosti* samih tih struktura. Ta se pak njihova grješnost u prvom redu pokazuje i dokazuje u tendenciji društvenih struktura da ljudsku osobu kao subjektivno biće što je moguće više liše njegove iskonske subjektivnosti, svodeći ga postupno na provizorno "značenje" strukturalnih procesa. Na taj način *ljudsko biće* biva lišavano svoje ljudskosti, te u moralnom smislu postaje *ljudsko ne-biće*, tj. *ne-osoba* i *ne-sloboda*, što je po definiciji zlo i grijeh.

Osnovni način na koji se društvena struktura *moralno* ogrješuje o pojedinačnu ljudsku osobu jest zloupotreba hermeneutičke sinergije, tj. uvođenje, podržavanje i nametanje takvih pravila društvenog ponašanja unutar kojeg se sve više smanjuje i sužava prostor koji je pojedincu

54 Christof Gestrich, *Systematisch-theologische Überlegungen zum Begriff der Sünde*, u zborniku "Die Wirklichkeit des Bösen", nav. izd., str. 85-95, ovdje 85.

55 "Persona est naturae rationabilis individua substantia", A. M. S. Boetius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem*, Opuscula sacra V, 3. Usp. S. Kušar, *Srednjovjekovna filozofija*, nav. izd., str. 56.

neophodno potreban za donošenje slobodne, pa time ujedno i odgovorne odluke. Taj se grijeh struktura, dakle, pokazuje kao moralni pritisak na *actus humanus*, kako bi ga se pretvorilo u puki *actus hominis*, što je identično s dehumanizacijom čovjeka. To nije samo moralni pritisak na *volju*, putem raznih prisila, ucjena, zastrašivanja i ostracizama, nego i na *intelekt*, kojemu se sustavno uskraćuju prave i cjelovite informacije. Svako, naime, selektivno servisiranje informacija, njihovo karikirano iznošenje na način da se jedno prešućuje, a drugo prena-puhava i sl. - a sve sa svrhom da pojedina ljudska osoba ne djeluje slobodno, nego na programirani način - jest moralni grijeh onih struktura koje tako postupaju.

Strukture, međutim, nisu isto što i jedan njihov segment, ponajmanje isto što i konkretno sredstvo kojim neposredno djeluju na grješan način. Strukture, naime, uključuju ne samo središta i strukture društvene vlasti nego i središta i strukturu društvene moći, što nije jedno te isto. Nju tvore podjednako: vladajuća ideologija kao i vladajući mentaliteti; političke vlasti, kao i one ekonomske, odnosno pravosudne; civilno društvo kao i vojne strukture; znanstvene institucije kao i one umjetničke, i još mnogo toga drugoga. Štoviše, i vjerske su zajednice integralni dio tih društvenih struktura, ako zaborave na svoje iskonsko vrhunaravno porijeklo i poslanje. Svi ti čimbenici stoje u jednom strukturalnom međuodnosu, unutar kojega svaki od njih poprima i svoju specifičnu ulogu i svoje stvarno *značenje*, najčešće sasvim suprotno od onoga za koje sam tvrdi da ga posjeduje i vrši.⁵⁶ Indikativna je u tom pogledu funkcija medija masovne društvene komunikacije. Iako svi oni tvrde da su u službi javnog mnijenja i komunikacije istine, činjenica je ipak da su oni po definiciji u onoj funkciji koju joj dodjeljuju “pravila igre” određene strukture, a to je najčešće jednostrano vrbovanje i ciljana indoktrinacija.

⁵⁶ Ako je o Crkvi riječ, u takvom slučaju govorimo o “etablianoj Crkvi”, tj. o takvoj Crkvi koja, doduše, samu sebe shvaća i službeno predstavlja kao vrhunaravno usmjerenu vjersku zajednicu, i koja za sebe iskreno vjeruje da ona to i jest, no stvarno “značenje” koje joj dodjeljuje društvena struktura u koju se eventualno posvema utopila nije drugo doli: a) udruga za njegovanje nacionalnog folkloru, b) udruga za socijalnu skrb, c) udruga za čuvanje spomenika kulture, d) udruga za jeftinu političku propagandu i kontrapropagandu i sl.

Mediji masovne društvene komunikacije nisu tek lakmus-papir za uspostavljanje dijagnoze i stupnja grješnosti određene društvene strukture, već su oni, kao njezin integralni dio, ujedno i najneposrednije sredstvo operacionalizacije njezinih grješnih nakana. Naime, budući da već i sama sintagma "uređivačka politika", koju svaki od njih provodi, sadrži u sebi tendenciju pridobivanja svojih simpatizera na temelju selektivne informacije i jednostranih komentara, mediji masovne komunikacije su po samoj svojoj definiciji jednostrani. No moralni se pritisak na ljudsku slobodu, atakom na čovjekovu spoznaju i volju, ne događa samo na taj način. Svi, naime, demagoški govori i nagovori, sve masovne demonstracije i mitinzi, sva umjetnička djela i ekonomska propaganda i uopće svaka društvena aktivnost koja logikom same društvene strukture ide za tim da pojedinca od odgovornog i slobodnog subjekta pretvori u pukoga navijača i nekritičkog sljedbenika - više nošena strašću negoli vođena vlastitim razumom i savješću - sve su to sredstva i načini kako skupina svoje pojedine pripadnike postupno ubija u samoj njihovoj ljudskosti, pretvarajući ih lagano u programirane sljedbenike i navijače, tj. od subjekta u objekt.

Budući, dakle, da nije moguće, s jedne strane, inzistirati na subjektivnoj odgovornosti pojedine osobe za društvena zbivanja, a istodobno, s druge, zagovarati i podržavati takve društvene strukture koje, pritiscima na slobodnu volju i uskraćivanjem informacija, kao i inim demagoškim manipulacijama, toj istoj osobi takvo što u startu onemogućuju, crkveno Učiteljstvo inzistira na nerazdvojjivosti prava na slobodu i prava na dobivanje i davanje informacija. Drugi vatikanski sabor, naime, kaže: "Prvo pitanje tiče se informacije, tj. pronalaženja i širenja vijesti. Jasno je da je ona radi napretka današnjeg ljudskog društva i radi užih veza između njegovih članova vrlo korisna i većinom nužno potrebna; javno i blagovremeno saopćavanje događaja i stvari daje o njima puniju i neprekidnu informaciju pojedinim ljudima, tako da sami mogu djelotvornije doprinijeti općem dobru i svi lako pospješivati veći napredak svega građanskog društva. Postoji dakle u ljudskom društvu pravo na informaciju o onom što ljudi bilo pojedinačno bilo kao

društvo, svaki po svome položaju, trebaju znati.”⁵⁷ A u *Communio et progressio* stoji kratko i jasno: “Pravo na slobodu misli te pravo dobivanja i davanja informacija po sebi je nerazdvojivo.”⁵⁸

3.2. Društvene strukture i “malum physicum”

Sukladno klasičnoj katoličkoj moralci, *malum physicum* je zlo kao konkretno uočljivi učinak. Za razliku od “zla” kojim se u konvencionalnom govoru označavaju i elementarne nepogode, bolesti i sve ono što na bilo koji način ugrožava ljudsku egzistenciju, a što ni posredno ni neposredno nije učinak ljudskoga slobodnog djelovanja, pa prema tome i ne spada u etiku i moral, ovdje je riječ o *fizičkom zlu* kao učinku slobodnog ljudskog djelovanja, tj. o fizičkom zlu kao moralnoj kategoriji. Nije, naime, u istom smislu zlo eventualno poginuti u nesretnom slučaju i biti namjerno ubijen. U prvom slučaju riječ je o nesreći koju nitko nije planirao ni htio, pa prema tome za nju nitko nije ni kriv, dočim je u drugom slučaju riječ o nečijem svjesnom i namjernom činu, tj. o *zlo-činu* koji implicira grijeh, krivnju i odgovornost.

Zbog apriorne i načelne ograničenosti ljudskog stvorenja u svakom pogledu, zlo je u prvom smislu nešto kao ljudski “egzistencijal” i u pogledu društvenog života, što će reći da mnogo toga lošeg jednostavno treba otpisati na račun ljudske ograničenosti i prirodnih procesa. Doista ima mnogo loših stvari koje se događaju u društvu, a da za to nitko konkretno nije kriv, no to ni izdaleka ne znači da se pozivom na ljudsku ograničenost može ekskulpirati svako zlo u društvu. Naprotiv, kao racionalizirani oblik ljudske društvenosti, društvene su strukture teleološki ustrojene tako da uvijek izražavaju nečiju konkretnu volju, nečiji plan i nečiju nakanu. Da bi struktura nekog društva u tom smislu bila grješna, ne mora imati neko zlo za svoj neposredni cilj, dovoljno je da ga je ona u sebe ukalkulirala kao mogućnost ili pak “nusproizvod”. Društvena nejednakost, naime, jest neizbježna, jer nemamo svi ni

⁵⁷ *Inter mirifica*, br. 5. Više o tome usp. Špiro Marasović, *Evangelizacija i mediji*, Vrhbosnensia, V (2001), br. 1, str. 47-76.

⁵⁸ *Communio et progressio*, br. 36.

jednake startne pozicije za uspjeh, a ni jednake zasluge za eventualno dobar učinak, ali nije neizbježna i društvena nepravda! Društvena nepravda izraz je *griješne strukture* određenog društva, zbog čega su onda grijeh i njezini konkretni učinci, kao što su, primjerice: masovna socijalna bijeda, na jednoj, i enormno bogatstvo, na drugoj strani, zatim društvena korupcija, jednostrana manipulacija medijima masovne komu-nikacije, kadrovski nepotizam, nefunkcioniranje pravnog sustava, nejednakost svih građana pred zakonom, pa sve tamo do sustavne pljačke i oblikovanja mafijaških skupina i organizacija itd. Takve pojave su *fizičko zlo* zbog toga što su društveno *fizički* prisutne, ne samo kao procesi nego i kao sasvim konkretni učinci: siromasi, obespravljani, prevareni, pokradeni, ubijeni i sl., pojavljuju se kao sasvim konkretne, fizički prisutne društvene činjenice.

Zanimljivo je da i marksisti i građanski liberali, usvajajući strukturalističku logiku, skidaju odgovornost s pojedine osobe za ovakva fizička zla u društvu, tumačeći ih više u smislu neugodnog učinka prirodnih procesa nego nakane i odluke konkretnih osoba. Što su o tome rekli Marx i Engels, to smo već spomenuli,⁵⁹ no ovdje valja navesti i jedno građansko-liberalno tumačenje. Američki autor Michael Novak, primjerice, u svojem djelu *Duh demokratskog kapitalizma*, piše sljedeće: "U političkoj ekonomiji, dva su načina da se potuče grijeh, obadva u sebi kontradiktorna. Jedan je da se preobrate srca pojedinih ljudi. Drugi je da se izgradi sustav koji bi silom nametnuo krepost. Demokratski je kapitalizam odabrao treći put. Temeljito proučivši to pitanje, njegovi su utemeljitelji uočili da u političkoj ekonomiji osobne namjere u pravilu vode k nenamjernim posljedicama. Tu, dakle, postoji jaz između 'moralnog čovjeka' i 'ne baš moralnog društva'. Zbog toga politički ekonomisti moraju manje pažnje posvećivati namje-rama pojedinaca a više sistemskim posljedicama, pa bile one i nenamjerne. U slobodnim društvima, naposljetku, toliko je faktora, namjera i djelovanja da je granica između namjera i rezultata isuviše složena a da bi je ljudski um mogao unaprijed razabrati. Ako i postoji nekakav red u društvu, njegova racionalnost može

⁵⁹ Usp. bilj. 18, 19, 20, 21 i 22.

postati uočljivom tek *post festum*. Taj se red ne može unaprijed niti planirati a niti uspostaviti.”⁶⁰ Stoga Novak, umjesto doktrine dobrih namjera, zastupa “doktrinu nenamjernih posljedica” sukladno kojoj, baš zato što su to nenamjerne posljedice, nitko ne snosi odgovornost za nepravde, ni za one na nacionalnoj, ni za one na međunarodnoj razini, odnosno za suvremeni imperijalizam.

Dakako da je ovakav stav u potpunij suprotnosti naspram onoga što misli katolička teologija i crkveno Učiteljstvo kad govore o *grješnim strukturama*. Te strukture, naime, M. Novak potpuno odvađa od eventualne pravednosti ili grješnosti njihovih pojedinačnih ljudskih čimbenika,⁶¹ dok ih, primjerice, Ivan Pavao II. i katolička teologija promatraju upravo kao izraz i operacionalizaciju njihovih grješnih nakana, zbog čega će onda i nepravda na međunarodnoj razini, odnosno svjetski imperijalizam, također potpasti pod pojam *fizičkoga zla*, kao učinka grješnih struktura. Ivan Pavao II. piše u enciklici *Sollicitudo rei socialis* i ovo: “Očito je da žrtve takvog dvostrukog grješnog ponašanja (pohlepa za dobitkom i žeđ za vlašću, op. Š. M.) nisu samo pojedinci; to mogu biti i nacije i blokovi. A to još više pogoduje uvođenju ‘struktura grijeha’ o kojima sam govorio. Ako se određeni oblici suvremenog ‘imperijalizma’ promatraju u svjetlu tih moralnih kriterija, lako se otkriva da se iza pojedinih odluka, koje su očito nadahnute jedino ekonomijom ili politikom, kriju različiti oblici idolopoklonstva: novcu, ideologiji, klasi, tehnologiji.”⁶² I na drugome mjestu u istoj enciklici: “‘Grijeh’ i ‘strukture grijeha’ kategorije su koje se ne primjenjuju baš

⁶⁰ Michael Novak, *Duh demokratskog kapitalizma*, Globus-Školska knjiga, Zagreb, 1993., str. 108.

⁶¹ O odnosu osobnih grijeha i društvenih struktura M. Novak kaže sljedeće: “Ovdje moramo istaknuti tri stvari o specijalnom smislu grijeha prema kojemu se ravna demokratski kapitalizam. Kao prvo, on na grijeh gleda kao na nešto ukorijenjeno u slobodnoj ljudskoj osobnosti, kao na nešto što je izvan dohvata ijednog sistema, kao na neizbrisivu datost od koje moraju poći sva realistička razmišljanja o političkoj ekonomiji. Kao drugo, sredstvo da se suzbije grijeh – način skretanja njegove energije prema nekakvoj kreativnoj svrsi (čime se Sotoni može najviše napakostiti) – daje funkcioniranje nenamjeranih posljedica. I kao treće, moralna je vrlina značajna sastavnica vlastitog interesa” - *Isto*, str. 100-101.

⁶² *Sollicitudo rei socialis*, br. 37.

često na situaciju suvremena svijeta. Međutim, nemoguće je doći do dubljeg shvaćanja stvarnosti koja se očituje pred našim očima, ako se pravim imenom ne nazovu korijeni zala što nas tište.”⁶³

3.3. Strukturalni konformizam

Nazvavši “grijeh” i “strukture grijeha” korijenima zala što nas tište, Ivan Pavao II. je zapravo ukazao na njihov αρχή, jer korijen i αρχή zapravo su jedno te isto. Primarni αρχή je, dakle, pojedina ljudska osoba u svojoj slobodi, a društvene strukture su sekundarni αρχή, tj. nešto kao zamašnjak čija je zadaća da svojom inercijom pomakne pojedinca u određenom smjeru svaki put kad se sa svojom slobodnom voljom i sa svojom spoznajom nađe na mrtvoj točki, odnosno da mu oteža i spriječi eventualno kretanje u suprotnom smjeru, kad se za to odluči. A smjer kretanja koji potiču grješne strukture, kako smo vidjeli, jest aktivno sudjelovanje ljudske osobe na vlastitoj dehumanizaciji na način da se postupno odriče svoje osobne subjektivnosti u korist samih tih struktura, a odgovornost za počinjena zla da pripíše neizbježnim prirodnim procesima. Svijest, dakle, da su strukture nešto kao prirodna zakonitost i, kao takve, pojedincu toliko nadmoćne da je on pred njima potpuno nemoćan, iz čega proizlazi da je i očito zlo, kao “nenamjeravana posljedica”, jednako tako prirodna nužnost, stvara u pojedincima duh kapitulacije pred takvim stanjem, odnosno duh strukturalnoga konformizma. A konformizam je najpogodnija pretpostavka da se grijeh perpetuira, tj. da se i uz pomoć strukturalnog “zamašnjaka”, uvijek iznova reproducira. Stoga je i taj i takav konformizam jedan od učinaka grješnih struktura. Ako su, naime, strukture društva nešto kao društveni habitus, a jesu, onda je i strukturalni konformizam unutar grješnih struktura zapravo *habitualni grijeh* svake pojedine ljudske osobe koja unutar tih i takvih struktura pribjegava tome konformizmu. I jer ni jedan grijeh – bilo aktualni bilo habitualni - nije usud, nego slobodan izbor, i konformistički odnos pojedine ljudske osobe prema grješnim

⁶³ Isto, br. 36.

strukturama društva mora se tretirati kao njezin osobni grijeh, tj. kao njezin *actus humanus malus*.

Kad moralna teologija, kao normativna teološka znanost o čudorednom ljudskom djelovanju, govori o grijehu, onda taj njezin govor po definiciji nije nešto poput *l'art pour l'art*, nego je to znanstvena analiza postojećeg stanja eda bi se ono mijenjalo na bolje. Moralna je teologija, naime, u službi čovjekove metanoje, tj. u službi njegovoga odziva na Božji poziv da se od *stvorenja* ponovno obrati *Stvoritelju*. A kad Bog čovjeka na nešto poziva, onda mu otvara i mogućnost da se tomu pozivu odazove, što će reći da borba protiv grijeha, uz Božju pomoć, nije apriori bezizgledna. I govor o *grješnim strukturama* podliježe ovom pravilu. I o *griehu struktura* katolička moralka, i crkveno Učiteljstvo govore samo zato da bi se protiv toga grijeha borilo, odnosno da bi se te i takve strukture mijenjale. I ma kako one bile silne, a njihov utjecaj u odnosu spram pojedinca golem, one za pojedinca nisu nešto kao socijalni grješni determinizam, nego izazov na metanoju. Uostalom, one su njegovo vlastito djelo. I jer su njegovo vlastito djelo, kao što on uvijek može biti bolji nego što trenutačno jest, tako se i društvene strukture mogu restrukturirati na jednoj drugoj, alternativnoj, tj. boljoj vrijednosnoj osnovi. Štoviše, one se mogu prometnuti u takva "pravila društvene igre" da po sebi budu bolja od pojedinih osoba koje u njima sudjeluju, tako da tim osobama, umjesto zamašnjaka prema zlu, služe kao zamašnjak prema dobrom. Na to ukazuje i J. Maritain kad kaže: "Zbog slabosti naše naravi – kaže on – zlo je češće od dobra među ljudima te se u povijesnome toku povećava i produbljuje istovremeno s dobrom koje se s njim isprepleće; ti se statistički zakoni tiču ljudskog ponašanja. Društvene pak strukture – ustanove, zakoni i običaji, gospodarska i politička organizacija – jesu ljudske tvorevine a ne ljudi; budući pak da su stvari a ne ljudi, one mogu biti pročišćene od nekih bijeda ljudskog života; poput mnogih čovječjih djela one potječu od čovjeka i bolje su od njega na svom području i s određenog gledišta. One se mogu mjeriti pravdom i bratskom ljubavlju, dok se ljudska djela rjeđe mogu mjeriti tom mjerom; strukture mogu

biti pravednije od ljudi koji ih upotrebljavaju i primjenjuju.”⁶⁴ A da je to istina, potvrđuju i brojna strukturna rješenja suvremenoga civiliziranog društva, posebice na socijalnom i pravnom području, koja u pozitivnom smislu često premašuju one standarde koje inače u svojem osobnom životu usvajaju pojedini građani. Osim toga, kršćani se i u toj, kao i u svakoj drugoj zadaći ponajprije oslanjaju na Duha Svetoga, na što ukazuje i Nikola Bižaca: “Suvremene grješne strukture su snažne – kaže on - snažnije no ikada zbog uvjeta suvremenog života i tehničko-znanstvenih dostignuća. Njihova snaga proizlazi i iz intimnog idejnog i mentalitetnog dosluha s veoma raširenim etičkim skepticizmom, agresivnim i nekontroliranim središtima ekonomske i medijske moći, s određenim i, nažalost, dosta popularnim oblicima liberalnog kapitalizma koji u trajnom povećanju materijalnog profita vidi glavni regulativ društvenog suživota. Stoga će, najvjerojatnije, kršćanske generacije koje dolaze, ali i svi drugi otvoreni Duhu, morati platiti golemu cijenu kako bi suživot ljudi bio što više modeliran u skladu s ‘općim dobrom’ svega stvorenoga, tj. sa sveopćim zajedništvom koje je Bog od prvog trenutka stvaranja postavio kao konačni cilj svega stvorenoga.”⁶⁵

Nije, dakle, moralno i fizičko zlo koje proizvode i grješne strukture posljedica nekoga neizbježnog usuda, iza kojeg ne bi stajao nikakav subjekt, već učinak određene racionalizacije društvenog života koja je za tim zlom išla, ili ga je u najmanju ruku ukalkulirala. A ona je to mogla, i može samo stoga što taj i takav učinak odgovara određenoj interesnoj skupini unutar društvene cjeline, i jer se s tim učincima, zbog vlastitog konformizma, *de facto* solidariziraju i oni koji tim interesnim skupinama inače neposredno ne pripadaju. I jedni i drugi, svaki na svoj način, snose moralnu odgovornost za zlo koje proizlazi iz djelovanja takvih struktura. Stoga S. Bastianel s pravom kaže: “Ne bi bilo istinsko unutrašnje

⁶⁴ Jacques Maritain, *Cjeloviti humanizam*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1989., str. 137., bilj. 10.

⁶⁵ Nikola Bižaca, *Duh Sveti i strukturalni grijeh*, Riječki teološki časopis, 7 (1999), br. 1, str. 105-120, ovdje 119.

obraćenje kod onoga tko ne bi pokazivao nikakav interes za obraćenje institucija i 'grješnih' struktura."⁶⁶

ZAKLJUČAK

Odnos između čovjeka pojedinca i društva i previše je složen a da bi ga se moglo riješiti u okviru jednostranih ideoloških i znanstvenih polazišta i teza. Oni koji toliko naglašavaju važnost samo pojedinačne ljudske osobe da za nju društvena stvarnost ispada tek puki izvanjski akcident, podjednako zanemaruju i društvenu narav te iste ljudske osobe i snagu kojom to društvo povratno djeluje na pojedinu ljudsku osobu. Jednako tako, oni koji previše naglašavaju društvenu stvarnost, u opasnosti su da zanemare važnost i subjektivitet isključivo pojedine ljudske osobe. Strukturalizam u svojim krajnjim konzekvencama zastupa upravo to, tj. sekundarnu ulogu ljudske osobe u okviru odvijanja društvenih procesa, što i jest bio glavni razlog zbog kojeg je crkveno Učiteljstvo u početku s rezervom prihvaćalo govor o "grijehu struktura". U toj je sintagmi, naime - budući da je "grijež" po definiciji *actus humanus*, i to *malus* - naziralo opasnost da se osobna odgovornost za društvena zbivanja prebaci na neosobno društvo i na mehanizme njegova djelovanja. No naknadnom dubljom analizom odnosa između pojedinca i društva, i crkveno je Učiteljstvo došlo do zaključka da je "nemoguće doći do dubljeg shvaćanja stvarnosti koja se očituje pred našim očima, ako se pravim imenom ne nazove korijen zala koja nas tište", a to "pravo ime" korijena zala koja nas tište nije samo "grijež", nego i "strukture grijeha", kako to naglašava Ivan Pavao II. u enciklici *Sollicitudo rei socialis* (br. 36). Društvene su strukture, naime, istodobno i *causa instrumentalis* grješnog djelovanja određenih interesnih skupina unutar nekog društva i ujedno zadani okvir djelovanja svih ostalih njegovih članova. Kao zadani okvir djelovanja svih članova društvene zajednice, grješne strukture, u smislu *hermeneutičke sinergije*, neposredno utječu na osobni *actus humanus* svakoga pojedinoga njezinog

⁶⁶ S. Bastianel, *nav. dj.*, str. 338.

člana, otežavajući mu onu *milosnu sinergiju* koja ga odvraća od grijeha i usmjerava prema Dobru, tj. prema Bogu. Odatle onda i obveza da borba protiv grijeha i zla bude integralna, tj. da uz *forum internum*, uvijek uključuje i područje grješnih struktura, kao *forum externum*.

THE SIN OF STRUCTURES

Summary

The main problem hiding behind the expression the “sin of social structures” is in the question who the real subject of social occurrences is: an individual human being in his/her freedom or some impersonal, and then consequently unfree social structures. Namely, since the sin is, according to classical theological definition, “*actus humanus malus*”, the talk about the “sin of social structures” seems to be contradictory in itself. But the fact that John Paul II. explicitly speaks about the sin of social structures in his encyclical letter “*Sollicitudo rei socialis*” warns that the problem is much deeper. In order to point out what the problem is and which is the real meaning of the expression the “sin of social structures”, the author has treated three thematic units in this work: 1. Structuralism and subjectivity of an individual; 2. The structure of moral act and moral performance; and as a synthesis, 3. The sin of social structures.

In the first part the author locates the problem of free human being, who is the subject of social occurrences, in structuralism, but in such kind of structuralism as is supported by F. d. Saussure in linguistics, by C. Levi-Strauss and Marxists in sociology and, on their lines, by the theology of liberation, through which the “sin of social structures” has actually come into theology. Evidently, the subjectivity of an individual plays an insignificant role in structuralism since the rules of the game are determined by the social structures, not by their individual representatives.

In the second part, entering the structure “*actus humanus*”, the author analyses the correlation between the

subject and object, or, respectively, the correlation between cognition and free will on the one hand and God's gracious performance and social human nature on the other, and, consequently, he indicates the double "synergy", which is at work in moral human act: 1. "gracious synergy", by which man is opened toward transcendence, i.e. toward the God and toward God, and 2. "hermeneutic synergy" which, by its nature, closes him into immanence, i.e. draws him away from God. And it is precisely this "hermeneutic synergy" – through social sin – that makes a link-up from the "structure of sin" to the "sin of structures".

In the third part the author shows how the sin, as a human "hybris", i.e. as an excessive aspiration for wealth and power, as described by John Paul II., is socially set up, i.e. how the sin becomes something like a social "habitus". Namely, social structures prove themselves as a rationalization of social life on the basis of universally accepted values. As such, they acquire the function of a "secondary subject". And when those values become negative, there we have "sinful structures" in our midst. Their sin in a society displays itself as a "moral", "physical" and as a combination of both, i.e. as a "structural conformism". The moral sinfulness of social structures reflects in a progressive dehumanisation of an individual who, then, finds it difficult to reach true cognition and to make free decisions. The physical sinfulness of those structures is shown in the actually present victims of social injustice, while the "structural conformism", as a specific kind of that sin, reveals itself in creating a conviction that it is all something like a natural law which is impossible to fight against on a personal level if it is not simultaneously restrained on the level of "sinful structures".