

Razlikovanje i podjela grijeha na teški/laki, smrtni/mali

Šimun Bilokapić, Split

UDK: 241.4
Pregledni članak

Sažetak

Revizija gotovo svih postavki fundamentalne moralne teologije, aktivna na poseban način osamdesetih godina, nije mogla zaobići ni pojam grijeha i njegov smisao unutar moralnog života. O njemu se raspravljalo pod različitim vidovima: filozofskim, biblijskim, teološkim, personalnim. Iako još uvijek ne postoji prikladan sažetak te rasprave, a mnoga od raspravljenih pitanja ostala su još uvijek otvorena i nedorečena, ipak, uočiti je pozitivne elemente i potrebna usmjerenja za dublju reviziju morala grijeha.

Autor se ovim člankom ograničava na raspravu koja se ticala i tiče se razlikovanja, odnosno podjele grijeha na teške/lake, smrtno/male. Konkretnije, analizira mogućnost, ispravnost i smisao pokušaja nekih teologa da promatraju odvojenim "težinu" od "smrtnosti" grijeha. Usredotočuje se potom na teološki i još više pastoralno najzanimljiviju i najutjecajnije podjelu grijeha na smrtno/male, ističući, prije svega, stalnu i neupitnu nazočnost takve podjele, zatim način njezina utvrđivanja, i analizirajući pritom dvije paradigme: tradicionalnu paradigmu morala čina i novu paradigmu obnovljene moralne teologije. Shematski iznosi važnije naglaske, ali i poteškoće nove paradigme vezane osobito uz shvaćanje i ulogu "materije" i "temelnog opredjeljenja". Premještanje naglasaka u novoj paradigmi povlači za sobom i neke prijedloge novih podjela grijeha, koji žele i djelomično uspjevaju biti sukladni novoj strukturi moralnoga djelovanja. Mišljenje je autora da dio tih podjela kao i inzistiranje na zasebnom promatranju težine i lakoće grijeha, uz pozitivne pomake, sadrži i dvojbene elemente, koji bi lako mogli voditi laksizmu, pretjeranoj subjektivizaciji i relativizaciji grijeha.

UVOD

Pitanje s kojim se često susreću moralni teolozi i još više pastoralni djelatnici, odnosi se na klasifikaciju i vrednovanje osobnih čina i ponašanja. Moderni je čovjek postao svjestan psiholoških, socioloških, genetskih i drugih uvjetovanosti kojima je podvrgnut u svome djelovanju i nije čudno da se i vjernik, kao aktivni sudionik modernoga, vidno sekulariziranog svijeta i mentaliteta razložno pita: Je li “taj i taj” učinjeni ili propušteni čin teški ili laki, smrtni ili mali grijeh; može li i kada, pitaju “odlučniji”, postojati teški/smrtni grijeh?

Pastoralni djelatnici “starijeg kova”, ali isto tako i kršćanski vjernici, znaju još uvijek s kakvom-takvom sigurnošću formulirati i opravdati svoj sud u ovoj materiji. Mlađi i jednog i drugog staleža nerijetko pred takvim pitanjem stoje zbunjeni. Zorni je to pokazatelj pomaka koji se dogodio u kršćanskoj zajednici s obzirom na iskustvo grijeha. Iz prijašnje *sigurnosti* o grešnom karakteru određenih čina i ponašanja, prešlo se u stanovitu *nesigurnost*. Djeluje pomalo začuđujuće, ali istodobno i zabrinjavajuće, sljedeća činjenica. Dok, s jedne strane, različite znanstvene discipline i ideologije koje oblikuju ovaj znanstveni i tehnički svijet, otvoreno i jasno govore o nečemu što je vrlo srodno s onim što kršćani nazivaju moralnim zlom ili grijehom, pokušavaju objasniti takve fenomene, ne ustručavaju se dati ni konkretne prijedloge i upotrijebiti sredstva za njihovo uklanjanje, dotle se, s druge strane, stječe dojam da jedino teolozi, svećenici, župnici i općenito religiozne osobe ne znaju više govoriti o zlu i grijehu, a kamoli ih konkretnije precizirati. Druga karakteristika vezana uz iskustvo grijeha u kršćanskoj zajednici, a često je povod spomenutom pitanju, odnosi se na “*nestašicu*” grijeha. Dok je prošlo razdoblje *obilovalo grijehom*, u smislu da je grijeh zauzimao privilegirano mjesto u kršćanskom životu i promišljanju (čak se govorilo o “ekleziogenoj nervozu”, a moral nazivalo jednostavno “hamartologijom”), danas se i na teoretskoj, i na praktičnoj, i na ovoj življenju razini uviđa stanovita *oskudica*. Takvo stanje potvrđuje česta zamolba penitenata: “Oče, pomozite mi da se ispovjedim!” ili još alarmantnija jednostavna tvrdnja “Nemam što ispovjediti!”

Recentna teološko-moralna rasprava s pravom se onda ponovno vratila razmatranju aspekta koji još uvijek, čini se, najviše zaokuplja naše vjernike i ne samo njih: razlikovanje grijeha, odnosno podjela grijeha na smrtne/teške i lake/male. Oduvijek se priznavala praktična poteškoća u utvrđivanju takve distinkcije, ali ona nije nipošto dostatan razlog da se barem na teoretskoj razini i koliko je to moguće utvrdi razlika između spomenutih kategorija, i tako barem donekle odgovori na taj hitni pastoralni problem.

U našem ćemo se članku ograničiti na recentnija teološko-moralna razmišljanja vezana uz ovu problematiku. Kon-kretnije, vidjet ćemo mogućnost, ispravnost i smisao pokušaja nekolicine teologa da promatraju odvojenim “težinu” i “smrtnost” grijeha; zatim ćemo se usredotočiti na podjelu smrtni/mali grijeh, stalnu nazočnost ovakve podjele i način njezina utvrđivanja, analizirajući pritom dvije paradigme (tradicionalnu paradigmu morala čina i novu paradigmu obnovljene moralne teologije); šematski ćemo potom iznijeti važnije naglaske, ali i poteškoće nove paradigme, a kao rezultat premještenog naglaska u novoj paradigmi analizirati neke prijedloge novih podjela grijeha; i naposljetku razmotrit ćemo mogućnost i važnost, ali isto tako i dvojbe zasebnog proma-tranja teških/lakih grijeha.

UVOĐENJE U PROBLEMATIKU

Danas važeći katolički nauk o grijehu iznesen je na posve koncizan način u Katekizmu Katoličke Crkve, u br. 1846-1876,¹ a kao oficijelni govor valja uzeti u obzir i Apostolsku pobudnicu Ivana Pavla II. *Reconciliatio et paenitentia* na koju se spomenuti brojevi pozivaju i široko je citiraju.² Ova dva dokumenta Katoličke crkve ili još preciznije br. 1852-1863 KKC i br. 17 Apostolske pobudnice, služe nam kao polazište i uporište u razradi naše teme.

¹ *Katekizam Katoličke Crkve*, HBK/GK, Zagreb, 1994., str. 470-475.

² Ivan Pavao II., Apostolska pobudnica *Reconciliatio et paenitentia*, KS, Zagreb, 1985., str. 47-54. Budući da se u našem članku pozivamo samo na br. 17 ove Pobudnice, bilješke i citate navodit ćemo u tekstu s tim što će se drugi broj u zagradama pozivati na određeni paragraf broja 17.

Upravo *Pomirenje i pokora* na samome početku, u br. 17, ističe problematiku i istodobno poteškoću koja će se provlačiti kroz naše izlaganje: “U otajstvu grijeha postoji i jedna nova odrednica o kojoj čovjekov um nikad nije prestao razmišljati: to je njegova težina. Neizbježno je pitanje na koje kršćanska svijest nikad nije odbijala odgovoriti: *zašto i u kojoj je mjeri neki grijeh težak kao uvreda Bogu i zbog svojih posljedica po čovjeka?* Crkva ima svoj nauk o tome i ponovno ga iznosi u svojim bitnim sastojnicama, svjesna ipak da nije uvijek lako u konkretnim situacijama odrediti točne granice” (17/1).

Ta poteškoća razlikovanja grijeha na praktičnoj razini, dakle u konkretnim situacijama, nekoć je bila, a čini se da postaje i danas, ne samo praktične nego i *teoretske* naravi. O tome svjedoče: pisana Božja riječ, kojoj je nepoznata terminologija “smrtni/mali” grijeh, ali jasno razlikuje posljedice pojedinih grijeha; patristička tradicija, koja se bori protiv teze da su svi grijesi jednaki; srednji vijek, koji grijeh usko veže uz sakrament ispovijedi i tako dovodi do snažne distinkcije između smrtnih i malih grijeha, jako obojene mehaničkim razlikovanjem i prožete objektivnim čimbenicima; reformacija, koja niječe razlikovanje grijeha, jer sam je čovjek grijeh; posttridentinsko razdoblje, koje je zaokupljeno kvantitativnim, a manje ili nikako kvalitativnim u grijehu; i konačno najnovije promatranje grijeha u personalističkoj perspektivi ili u kontekstu onoga što zovemo “temeljno opredjeljenje”.

Unatoč toj nejasnoći koja presijeca poimanje grijeha, a koja postaje jasna tek kada prihvatimo činjenicu da je grijeh misterij (*mysterium iniquitatis*), kršćanska je refleksija u razlikovanje grijeha uvela mnoštvo precizacija, a neke od njih, istini za volju, ne kažu baš ništa današnjim kršćanima. Dovoljno je zaviriti u priručnike moralne teologije, osobito one iz vremena kazuistike pa i one koji su oblikovali “hamartologiju” dijela našega stoljeća, i pod naslovom *De peccatis* naići na podjele još uvijek razumljive možda samo “ekspertima” u ovoj materiji.³ Česti je prigovor takvim podjelama da

³ Čisto kao egzemplifikaciju koja je i manje upućenima još nekako razumljiva i “novijeg” je datuma, spominjemo podjelu koju donosi M. Zalba, a koja, među ostalim, jasno svjedoči o naslijeđenoj shemi ali i o kompleksnosti grijeha i grijehâ. Grijehe dijeli na ovaj način: 1. prema

su se previše usredotočile na grijeh, njihovu kategorizaciju, klasifikaciju, međusobno uspoređivanje, a da su malo pozornosti posvetile grijehu; ne istočnome, ne Adamovu niti grijehu svijeta, nego grijehu pojedinca, osobnom grijehu, kao izvorištu, odnosno terenu na kojemu niču svi drugi pojedinačni grijesi.⁴ Čini se da novija teološko-moralna razmišljanja idu tim smjerom, i to se najbolje primjećuje u raspravi koja se vodi(la) oko podjele grijeha na smrtno/teške i lake/male.⁵ Preciznije, radi se o razlikovanju grijeha prema njihovom sadržaju i odgovornosti pojedinca-osobe u tim grijesima. Upravo “sadržaj” grijeha potaknuo je neke moralne teologe na razmišljanje o potrebi dviju razina u promatranju težine i smrtnosti grijeha.

1. RAZLIKOVANJE RAZINA: “TEŽINA” I “SMRTNOST”

Osim zauzetosti moralnih teologa da barem na teorijskoj razini utvrde razliku između smrtnoga/maloga grijeha i/ili

uzroku: istočni i osobni; 2. prema naravi: habitualni i aktualni (grijev kao stanje i grijeh kao čin); 3. prema načinu: počinjeni grijeh i propust; 4. prema očitosti: vanjski i nutarnji; 5. prema konstituciji: formalni i materijalni; 6. prema odgovornosti: iz neznanja, iz slabosti, iz zloće; 7. prema pozornosti: slobodni i poluslobodni; 8. prema motivu: tjelesni i duhovni; 9. prema cilju: protiv Boga, protiv sebe i protiv bližnjega; 10. prema posebnom neredu: protiv Duha Svetoga, grijesi koji vape u nebo, glavni grijesi; 11. prema učinku: smrtni i mali. Usp. M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium I*, Madrid, 1958., str. 424-425.

4 Usp. S. Pinckaers, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano, 1985., str. 56-60. Isti će reći: “Iza grijehâ stoji grijeh”. *Isto*, 57. “Možda je upravo to jedan od uzroka aktualnog nerazumijevanja naravi grijeha, također i kod kršćana. Govorilo se osobito ‘o grijesima’, a predviđalo se kao sigurno razumijevanje misterioznosti i kompleksnosti ‘grijeha’”; L. Lorenzetti, *Cos'è il peccato*, u: *Rivista di teologia morale*, 58 (1983), str. 307.

5 U zagrada smo stavili mogućnost prošloga vremena, jer nam se čini da se rasprava koja je bila vrlo živa 70-ih i 80-ih godina gotovo utrnula. Razlozi mogu biti sasvim banalni: prvi je kompliciranost jezika, postavki i argumentiranja kojima su se služili sudionici te rasprave i drugi je, još banalniji, njihov fizički “odlazak”. I. Fuček će ustvrditi da to vrijedi i za neka druga područja moralne teologije! S pravom se valja upitati, onda, koji je njezin smisao ako je ne razumiju oni kojih se ona najviše tiče? Usp. I. Fuček, *Još uvijek kriza moralne teologije?*, u: *Obnovljeni život*, 56 (2001), str. 333-357.

teškoga/lakoga grijeha,⁶ problem oko kojega se ne slažu, mogao bi se sažeti u sljedeće pitanje: je li moguće i je li ispravno odijeliti aspekt “težine” grijeha od aspekta “smrtnosti” grijeha, ili jednostavno postoji i sadržajna i terminološka identičnost, po kojoj bi onda smrtni grijeh bio jednak teškom grijehu, a mali grijeh bio jednak lakom grijehu?

Dio moralnih teologa⁷ smatra opravdanim i potrebnim promatrati odvojeno, barem početno, ova dva para termina - teški/laki, smrtni/mali - jer se odnose na dvije različite razine. Uporište nalaze kod sv. Tome i općenito u tomističkoj tradiciji, gdje su uostalom ovi termini i iskovani, a gdje su tretirani neovisno jedni od drugih. Naime, sv. Toma govori o većoj ili manjoj težini grijeha (I-II, q. 73) u kontekstu u kojem uspoređuje grijeha među sobom, dok temu smrtnog/malog grijeha obrađuje u odnosu na jedan od učinaka koji slijede grijeh (I-II, q. 87); točnije u svezi s *reatus poenae*, zasluženom kaznom, koja je različita za jedan i za drugi grijeh. Takvim razlikovanjem tomistička je teologija unijela korisnu podjelu u prethodno poprilično konfuzno naukovanje, gdje se terminima

6 Kritika upućena tradicionalnom shvaćanju grijeha osvrće se i na samu terminologiju, jer je smatra neprikladnom. Ako, naime, “*peccata mortalia*” i *peccata venialia* prevedemo sa *smrtni grijesi* i *mali grijesi*, primjetiti je stanovitu nedosljednost distinktivnog kriterija u takvoj podjeli. Izraz “smrtni grijeh”, očito, vuče paralelu između tjelesne i duhovne kondicije čovjeka, sugerirajući time da je učinak “smrtnoga grijeha” za duhovni život gotovo isti kao i tjelesna smrt za fizički život. U izrazu “mali grijeh”, naprotiv, ne nalazimo paralelu između duhovne i tjelesne dimenzije čovjeka, niti se ovim terminom izražavaju učinci maloga grijeha u duši grješnika. Ako, s druge strane, *peccata venialia* prevedemo pojmom “oprostivi grijesi” što bi bilo dosljednije (“*venia*” = oprost), onda se upada u drugu poteškoću prema kojoj bi se smrtni grijesi mogli shvatiti kao “neoprostivi”. Stoga neki predlažu da se “mali grijesi” prevedu s “ranjivi grijesi” ili grijesi koji ranjavaju kako bi se zadržao isti distinktivni kriterij. Kritika je upućena i drugoj terminološkoj distinkciji. Moralni je teolozi smatraju opasnom utoliko što se “teški grijeh” može shvatiti i shvaća kao ozbiljan, a onda bi se “laki grijeh” mogao shvatiti neozbiljno ili barem ne tako ozbiljno. Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali*, u: La scuola cattolica, 115 (1987), str. 644-645.

7 Usp. M. Vidal, *Manuale di etica teologica I. Morale fondamentale*, Assisi: Cittadella Editrice, 1994., str. 769-771; D. Lafranconi, *Peccato*, u: F. Compagnoni, G. Pianna, S. Privitera (uredili), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo: Paoline, 1990., str. 895-914. Zagovornik ovakve podjele je i Th. Deman čije postavke na poseban način donosi i razrađuje M. Vidal.

smrtni i mali grijesi izražavala i njihova težina, što je, po mišljenju ovih autora, neprihvatljivo jer stvara stanovitu zbrku te može biti uzrokom daljnjih nesuglasica. Razlog više zašto inzistiraju na takvoj podjeli je činjenica da se i teologija posljednjih stoljeća i najnovijih dana ponovno vratila na samo jednu razinu; ovu razlikovanje grijeha na smrtni i mali.⁸

Sažimajući razmišljanje teologa koji žele zadržati odvojenim ove dvije razine, može se reći da se *težina* grijeha sastoji u njihovoj intrinzičnoj zloći (ne dovodi ih se, barem početno, u svezu s posljednjim ciljem) i da se podjela na teške/lake grijeha određuje na temelju *vrednote* koja je u igri. Smrtnost grijeha, naprotiv, mjeri se u izravnom odnosu s posljednjim ciljem.

Podjela na teški i laki grijeh odnosi se, dakle, na mjeru osobne zauzetosti u vlastitoj odluci ili izboru. Ona može biti potpuna ili površna. Ako se osobna odluka tiče neke moralne vrednote koju osoba smatra važnom, onda je i odluka teška, jer pred takvom vrednotom osoba se ne odlučuje površno i nepromišljeno, nego ozbiljno i promišljeno. Rezultira jasnim, mišljenje je ove struje, da se težina ili lakoća grijeha određuje polazeći od onoga što je tradicionalni moral nazivao *objektom* (naravno vodeći uz to računa o slobodi i svijesti moralnog agenta); ili, rečeno aktualnom terminologijom, *moralna vrednota* i *zauzetost osobe* odlučujući su elementi u određivanju težine/lakoće određenog izbora-odluke. Tako, odluka je laka (ne u smislu odlučivanja, nego težine grijeha) ako je osoba površno, nedovoljno involvirana u odluku, jer je smatra nevažnom bilo zbog vrednote koja je u igri, bilo zbog njezinog malog značenja za vlastiti život.⁹

Razlika između smrtnih i malih grijeha (druga razina), kako smo vidjeli, mjeri se izravnim odnosom s posljednjim ciljem. Radi se o terminima koji su u uskoj vezi s posljedicama, odnosno učincima određene odluke ili izbora; određuju status grešnika.

8 Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 770.

9 Usp. D. Lafranchi, *nav. dj.*, str. 907-908.

2. ŠTO JE SMISAO I ZNAČENJE RAZLIKOVANJA DVIJU RAZINA?

Zagovornici ovakve podjele svjesni su činjenice da je nemoguće utvrditi savršenu *dikotomiju* između razina “smrtnosti” i “težine” grijeha, jer, među ostalim, smrtni grijesi najčešće pretpostavljaju tešku materiju. No isto je tako nemoguće utvrditi potpunu *istovjetnost* između smrtnih grijeha i onih grijeha koje smatramo teškima. Ovakvu podjelu drže potrebnom radi praktičnosti, kako bi se u aktualnom trenutku - u kojem je potrebno uočiti jednu vrstu, neki se ne ustručavaju reći, “brisanja smisla grijeha”, drugi radije govore o “krizi”, neki opet o stanovitoj “promjeni”,¹⁰ - pronašli precizniji putovi razmišljanja i rješavanja nastale situacije bilo u teologiji, bilo u pastoralu grijeha.

¹⁰ Zanimljivo bi bilo usporediti i analizirati reakcije i mišljenje teologa o poznatoj izjavi pape Pavla VI., koji smatra da je, možda, najveći grijeh današnjeg čovjeka, upravo gubitak smisla grijeha. D. Tettamanzi je uvjeren da se ne radi samo o nekakvom gubitku, nego o potpunom brisanju grijeha. Njegovi istomišljenici govore o tuposti ili potpunoj sljepoći s obzirom na grijeh. Suvremeni se čovjek, mišljenje je ove struje, grsti govora o grijehu, osjeća odbojnost prema pokori i kajanju, ne zna u čemu se sastoji grijeh, ne zna konkretno odrediti koji bi se to čini mogli proglasiti grijehom, itd. No, taj je govor prejak. Radikalniji je čak i od govora Ivana Pavla II., koji u *Pomirenje i pokora* kaže: “Zbog toga, kao što nije moguće u punini izbrisati osjećaj za Boga, isto tako ni osjećaj grijeha u potpunosti nikada ne iščezava” (18/2). Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 610.

S druge strane, M. Vidal je uvjerenja da smisao grijeha nije zakržljao, nego je duboko promijenjen. Odbacuje hipotezu koja aktualni trenutak promatra radikalno negativnim. Vidal ga ne vidi kao trenutak dekadencije, nego kao razdoblje sazrijevanja. Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 667-669. Još konkretniji je L. Lorenzetti koji, uspoređujući prošlo promišljanje i shvaćanje grijeha i ovo današnje, jasno tvrdi da današnji čovjek nije izgubio smisao za grijeh, nego samo za određene grijehe. Novonastala situacija nosi sa sobom stanovito čišćenje od pogrešnih, praznovjernih, tabuističkih vizija grijeha i grješnosti; dakle, pozitivne elemente. Usp. L. Lorenzetti, *Il senso del peccato nell'età secolare*, u: Rivista di teologia morale, 61 (1984), str. 143-150.

Dio teologa smiješta se između ovih dviju pozicija i smatra da je današnji čovjek osjetljiv na grijeh i zlo, ali samo u horizontalnoj dimenziji. Grijeh se svodi na etičko obzorje, bez ikakve otvorenosti religioznom svijetu. Potanje o tome vidi: I. Fuček, *Il peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1991., str. 45-64. (Radi se o vrlo preglednom i vrlo preciznom radu koji je nezaobilazan za razumijevanje problematike vezane uz grijeh općenito. Osim bogate literature, od velike su pomoći i osobni ekvilibrirani sudovi Autora o pojedinim pitanjima.)

Zagovornici ove podjele upozoravaju da je u razlikovanju ovih dviju razina potrebno voditi računa o sljedećim datostima: 1. dok u razlikovanju grijeha na teške/lake ne postoji nikakva precizna točka koja jasno dijeli težinu i lakoću grijeha, nego postoji stanoviti *kontinuitet*, u smislu da ima vrlo teških, teških, manje teških, lakih, lakših i vrlo lakih stvari, dotle je u razlikovanju grijeha na smrtno i male moguće, barem na teoretskoj razini, utvrditi jasnu i taksativnu crtu između jednih i drugih; postoji naime precizna točka gdje grijeh od smrtnog prelazi u mali i obrnuto. Svi su smrtni grijesi "jednaki". Jednostavno, smrtni su; 2. taksativna razlika između maloga i smrtnoga grijeha može se izraziti na različite načine: gubitak milosti, neprijateljstvo prema Bogu, gubitak vječnoga spasenja, raskid s Kristom, itd.; 3. primijetiti je stanovitu fluktuaciju unutar povijesti grijeha, što upućuje na činjenicu da veća ili manja težina/važnost vrednota prema kojima se i za koje se čovjek odlučuje varira već prema različitim razdobljima, ovisno o jasnijem shvaćanju objave unutar povijesti spasenja kao i o varijacijama kulturoloških vrednovanja; 4. iz ove posljednje tvrdnje dade se naslutiti da je distinkcija na teške i lake grijehe kojom barataju moralisti i pastoralni radnici, jedna čisto "tehnička" distinkcija koja, premda utemeljena na objavi, dopušta pluralnost mišljenja i varijacije ovisno o prilikama i stvarnim situacijama različitih zajednica.¹¹

Drugi autori koji se u svojim izlaganjima dotiču iznesenog prijedloga ponašaju se dvojako: ili izražavaju svoju suzdržanost, ili prijedlog izričito kritiziraju. Neki od njih ga, sudeći prema načinu uporabe ove terminologije, smatraju suvišnim.

¹¹ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 770-771. Nemoguće je otići se dojmima da osobito 3. i 4. točka mogu lako voditi pretjeranom subjektivizmu i stanovitoj relativizaciji osobito ako se vodi računa o pluralnosti sustava vrednota koji dovode u pitanje njihovu "apsolutnost", a samim time i apsolutnost normi. Na tu opasnost izravno upozorava Enciklika *Veritatis splendor*, kada govori o tendenciji odjeljivanja vjere i morala gdje bi se onda samo na temelju vjere odlučivala pripadnost Crkvi, "dok bi se na području morala mogao podnositi pluralizam mišljenja i ponašanja, prepuštenih subjektivnoj individualnoj savjesti ili različitosti društvenih i kulturnih okolnosti". Ivan Pavao II., Enciklika o nekim temeljnim pitanjima moralnog naučavanja Crkve *Veritatis splendor*, Zagreb, KS, 1998., br. 4. Na taj ćemo se problem vratiti kad budemo analizirali podjelu grijeha na teške i lake.

Izričito neslaganje izražava E. Chiavacci kada kaže: “Čini nam se, zato, pogrešnim razlikovati teški grijeh od smrtnoga, laki od maloga: grijeh sam u sebi je uvijek smrtni, tj. upravo grijeh ili mali”.¹² Isti autor, međutim, nakon ove tvrdnje i kada promatra grijeh pod vidom *materije* i *negativnoga temeljnog opredjeljenja*, dopušta da je jedan “težak”, a drugi “smrtan”.¹³ Osim kritičara i onih koji se izričito ne slažu, postoje i oni koji nastoje pomiriti jednu i drugu struju. I. Fuček npr. smatra da razlikovanje dviju razina, osobito inzistiranje na podjeli teški/laki grijeh kao nečemu samostojnom, čitav problem vraća, iako se prešlo u novu perspektivu, ponovno na para-digmu morala čina.¹⁴ Možda, mišljenja je, takvo razlikovanje ima svoju važnost na teorijskoj razini i svoju korisnost na pastoralnoj razini kako bi se bolje razlučila “težina” smrtnih grijeha, ali je, tvrdi on, svaki pravi i istinski grijeh smrtni grijeh, jer kida prijateljstvo s Bogom, ili je samo analogno grijeh, tj. mali grijeh.¹⁵

Vidljivo je, međutim, ono čega su svjesni i predlagači ovakvog razlikovanja razina, da se ove dvije kategorije, odnosno distinkcije, ipak ujedinjuju onda kada se grijeh interpretira u odnosu na posljednji cilj, jer se u njemu ujedinjuje sadržaj moralne vrednote i globalizirajuća odluka osobe.

3. PODJELA GRIJEHA NA “SMRTNI” I “MALI” GRIJEH

Nastojanje teologa i pastoralnih djelatnika da se u današnjoj situaciji bolje i dublje shvate pojam, narav i sadržaj grijeha, urodilo je i danas različitim podjelama. Uz već spomenutu bipartitnu podjelu grijeha, ali na dvije razine, veliko zanimanje i raspravu izazvala je i trodijelna podjela grijeha (smrtni/teški/mali), na koju se izričito poziva i

¹² E. Chiavacci, *Teologia morale 1. Morale generale*, 5. ed., Assisi: Cittadella Editrice, 1989., str. 259.

¹³ Usp. *Isto*.

¹⁴ “Razlika se smješta na materijalnu razinu (teški/laki), a ne na personalnu (smrtni/mali)”; I. Fuček, *Il peccato oggi*, str.209.

¹⁵ Usp. *Isto*.

apostolska pobudnica *Pomirenje i pokora*.¹⁶ Ipak, distinkcija koja je najviše utjecala na kršćanski život i pastoralnu praksu – i utječe još i danas, jer se uz nju usko vežu spasenje i vječna osuda, mogućnost pristupa pričesti, gubitak ili nemilosti - podjela je grijeha na smrtni/mali grijeh. Istu podjelu rabi i preporučuje, dajući na taj način i neizravan sud o “dvjema razinama”, apostolska pobudnica *Pomirenje i pokora* riječima: “No unatoč tome trajna je istina da postoji bitna i odlučujuća razlika između grijeha koji razara ljubav i grijeha koji ne ubija nadnaravni život: između života i smrti nema mjesta za nešto treće” (17/16).¹⁷

3. 1. Stalna nazočnost podjele na smrtni/mali grijeh

Razlikovanje grijeha na smrtni i mali plod je ponajprije teološkog promišljanja, ali promišljanja koje ima duboke biblijske temelje. Biblija, premda ne upotrebljava izričaje “smrtni/mali” grijeh, jasno govori o različitim posljedicama određenih grijeha. Upravo to *postojanje* različitih posljedica ne može biti objekt slobodnog promišljanja u moralnoj teologiji, priznavanja ili nepriznavanja, nego ta činjenica pripada istini katoličke vjere.¹⁸

Ostavljajući po strani povijesni “iter” ovoga pojma i njegova sadržaja,¹⁹ spominjemo samo nekoliko intervenata crkvenog magisterija koji pretpostavljaju razlikovanje na smrtne i male grijeha. Protiv pelagijanaca Crkva zastupa stav

¹⁶ O tripartitnoj podjeli koja bi bila odgovor na čisto pastoralnu problematiku, ali i plod teološkog produbljivanja temeljnog opredjeljenja, i njezinim mogućim varijacijama, vidi: D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 245-246; M. Vidal, *nav. dj.*, str. 781-782.

¹⁷ U istome broju (17/15) apostolska pobudnica, oslanjajući se na definiciju sv. Augustina (“aversio a Deo et conversio ad creaturam”) smrtnim grijehom smatra: “... čin kojim čovjek slobodno i svjesno odbacuje Boga, njegov zakon, savez ljubavi što mu ga Bog nudi te se radije okreće sebi samomu, nekoj stvorenoj i ograničenoj zbiljnosti, nečemu što je protivno Božjoj volji (conversio ad creaturam).”

¹⁸ Usp. I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 193.

¹⁹ O tome vidi: D. Tettamanzi, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1993., str. 603-613; M. Vidal, *nav. dj.*, str. 773-778; I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 193-199.

da svi grijesi ne oduzimaju pravednost. Naime, pelagijanci su tvrdili da sveci nemaju grijeha. Koncil u Kartagi (418) osuđuje takvu tvrdnju i naučava da i sveci, makar intenzivno žive život nadnaravne ljubavi, jesu i ostaju grešnici. Time se neizravno potvrđuje nauk Crkve o postojanju malih grešnika i malih grijeha. Tridentinski koncil naučava, protiv protestanata, da i među vjericima mogu postojati smrtni grijesi. Izričito razlikuje smrtnu grijehu, koji zaslužuju vječnu kaznu, i male grijeha koji za sobom povlače vremensku kaznu. Potom određuje nužnost ispovijedanja svih smrtnih grijeha. I konačno, apostolska pobudnica *Pomirenje i pokora* ističe ne samo činjenicu postojanja spomenute distinkcije grijeha nego i *način* njihova razlikovanja, ili, bolje, njihovu *narav* (br. 17).

3. 2. Način određivanja smrtnog/malog grijeha

S obzirom na *način* ili ono “kako” odrediti težinu ili lakoću grijeha, postoje različita mišljenja, koja se bitno mogu svesti na dvije paradigme: 1. tradicionalnu paradigmu morala čina i 2. novu paradigmu obnovljene moralne teologije koja ne može promatrati “materiju” grijeha neovisno o temeljnom opredjeljenju ili temeljnoj odluci.

U određivanju naravi smrtnoga grijeha tradicionalna je moralna teologija (prva paradigma) davala prednost objektu (predmetu) i polazila je od teške materije. Uz nju se vodilo računa o drugim dvama uvjetima: svjesnost i slobodni pristanak. Onda se, gotovo s matematičkom preciznošću određivalo što je smrtni grijeh, i to na ovaj način: kada je neka osoba u potpunosti svjesna da njezina odluka nijeće neku vrednotu koju ona smatra važnom za svoj kršćanski život i pristane na nju slobodno, njezin je grijeh smrtni. Ako nedostaje jedan od ovih uvjeta, može se govoriti o malom grijehu. U istim terminima kreću se Katekizam Katoličke Crkve (1857.) i Apostolska pobudnica kada kažu da je smrtni grijeh onaj grijeh “kojemu je objekt teška stvar, a učinjen je u punoj svijesti i slobodnim pristankom” (17/12).²⁰

²⁰ Kao primjer tradicionalnog određivanja težine/smrtnosti grijeha D. Tettamanzi navodi katekizme koji su bili u uporabi do II. vatikanskog sabora, a citira njemački katekizam: “Činimo smrtni grijeh ako prekršimo

Ova klasična paradigma, drže njezini kritičari, urodila je osobito u posljednjim stoljećima stalnim uvećavanjem smrtnih grijeha,²¹ osobito na nekim područjima moralnoga ponašanja, dok se na drugim područjima primjećivao manjak moralne senzibilizacije.²² Bilo u moralnom naučavanju, bilo u interpretaciji ove distinkcije, osjećala se stanovita nelagoda, koja je s vremenom ipak dovela do nove impostacije važećeg nauka. Ta nova impostacija bitno polazi od, ne više materije, nego od osobe i ispravnijeg poznavanja ljudske psihologije.²³

Druga paradigma teološko-moralnog razmišljanja o grijehu i o njegovoj podjeli na smrtni/mali, teški/laki, uključujući i druge podjele, obilježena je promišljanjem i analizom grijeha u kontekstu onog specifičnoga svjesnog, slobodnog i odgovornog izbora koji općenito zovemo "temeljno opredjeljenje".²⁴ Definiranje grijeha u perspektivi temeljnog

Božji zakon u teškoj materiji s punom sviješću ili odlukom i sa savršenom slobodom volje. Činimo mali grijeh 1) ako prekršimo Božji zakon u manje važnoj materiji; 2) ako prekršimo Božji zakon u teškoj materiji, ali ne s punom sviješću, ili odlukom, ili punom slobodom volje"; D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, bilj. 87, str. 643. Isti model nalazimo i u manualu B. Häringa: "Za smrtni se grijeh traže sljedeći elementi: 1. stvarno ili predmnijevano strogo propisan (zabranjen) predmet, 2. dovoljno jasna svijest o važnosti predmeta i sigurnosti zapovijedi, 3. slobodna volja u odluci". B. Häring, *Kristov zakon I*, KS, Zagreb, 1973., str. 341. Vidi također: M. V. Ferrari, *Peccato mortale e peccato veniale*, u: *Rivista di teologia morale*, 8 (1970), str. 53-63.

- 21 Dovoljno je spomenuti činjenicu da je netko pri podjeli sakramenata mogao učiniti točno 254 smrtna grijeha koji su bili protiv čisto crkvenih zapovijedi, što je proizlazilo iz krivog, pomalo tabuističkog shvaćanja grijeha.
- 22 Zorni je pokazatelj takvog uvećavanja grijeha i usredotočenja samo na određena područja spolno područje, gdje su svi grijesi bili "ex toto genere sui" teški i nije postojala "laka materija". Upravo zbog takvoga stava Crkvu se nazivalo "seksofobičnom". Osim toga, moralna je teologija dobro razradila individualnu i interindividualnu odgovornost, ali je ostala poprilično oskudna u tumačenju društvene odgovornosti, na što je današnji čovjek posebno osjetljiv. Usp. L. Lorenzetti, *Il senso del peccato...*, str. 144-145; G. Mattai, *Peccato oggi nel mondo giovanile*, u: *Rivista di teologia morale*, 58 (1983), str. 300-304.
- 23 E. Chiavacci izražava na ovaj način to premještanje naglaska: "Nije, dakle, kategorijalni izbor, što se čini, onaj koji je direktno konstitutivan za grijeh u svojoj smrtnosti, nego temeljni izbor, kako se čini, koji je tu utjelovljen." E. Chiavacci, *Teologia morale...*, str. 252.
- 24 Sintetički o pojmu, naravi i ograničenjima "teorema" temeljnog opredjeljenja, vidi: K. Demer, *Opzione fondamentale*, u: F. Compagnoni, G.

opredjeljenja rezul-tira stanovitom nesigurnošću kriterija u njegovoj identifikaciji, ali istodobno izvlači grijeh, a time i subjekt iz jedne pretjerane objektivnosti, legalizma, juridizma, atomizma u koje je upala tradicionalna moralna teologija.

Emblematično je u tom smislu razmišljanje J. Fuchsa, koje pokazuje svu nedostatnost tradicionalne paradigme. Parti-cipirajući na poteškoćama s kojima se susreo i sv. Augustin, Fuchs se pita: ako svaki grijeh, bilo u lakoj materiji, bilo u teškoj materiji, ide protiv božanskog reda stvaranja i otkupljenja, kako to da nisu svi grijesi protivni ljubavi Božjoj i, tako, nisu smrtni grijesi? Odgovor koji je dan u teologiji, dvostruk je: 1. jer je tako “odlučila-naredila” volja Božja (Bayo, nominalizam); 2. jer postoji različitost materije (lake materije ne idu bitno protiv božanskoga reda).²⁵

Spomenutom se teologu nijedno od ponuđenih rješenja ne čini zadovoljavajuće. Smatra da se korijen distinkcije treba tražiti u dispoziciji koju čovjek zauzima u moralnom činu. Takvu dispoziciju, takvo raspolaganje samim sobom čovjek ne ostvaruje formalno kao nekakav slobodni čin o ovom ili onom pojedinačnom predmetu, nego kao čin temeljne slobode prema sebi samome u središtu svoje duše. Zato kaže: “Negativni moralni čin, tj. grijeh, smrtni je i teški samo onda kada se osjećaj negiranja Boga, koji je vlastit svakom grešnom činu, rađa iz čovjeka kao iz središta njegove osobe, u kojem čovjek raspolaže samim sobom.”²⁶ I da bi se mogao ostvariti čin koji bi bio smrtni grijeh, traži se puna svijest i puna odluka; a kao pretpostavka može se misliti, općenito, da će samo čin s

Pianna, S. Privitera (uredili), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1990., str. 854-861; I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 174-190. Iako se mnogi autori slažu da je “temeljno opredjeljenje” najprikladnije za razumijevanje naravi grijeha i za određivanje njegove težine, ipak ostaju neka neriješena ili različito riješena pitanja: kada se rađa temeljno opredjeljenje?, jesu li ga sposobni imati hendikepirani i općenito “nezrele” osobe?, događa li se u jednom trenutku ili je to dinamički proces?, kako često ga je moguće mijenjati?, je li moguće da jedna osoba prijeđe lako iz stanja milosti u stanje grijeha i obrnuto?, može li se ono još dublje i bolje razumjeti?, kako je otporno na česte male grijeh, teške grijeh, smrtni grijeh?, koja je razlika između temeljnog opredjeljenja i konačnog opredjeljenja?, itd. Usp. *Isto*, str. 181-182.

²⁵ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 779.

²⁶ Citirano u: *Isto*, str. 780.

teškom materijom biti savršeno ljudski i težak. Fuchs, dakle, poistovjećuje smrtni grijeh s negativnim temeljnim opredjeljenjem.²⁷

Kako se vidi iz gore navedenog razmišljanja, krajnji odlučujući kriterij smrtnoga grijeha nije sunazočnost ili poklapanje triju klasičnih elemenata (materija, svjesnost, pristanak), tj. teška materija, potpuna svijest i slobodan pristanak, nego je to nakana - odluka osobe. B. Häring doslovce kaže: "Odlučujući je element smrtnoga grijeha, stoga, podrijetlo, ishod čina iz dubine vlastitoga zlog srca i s takvom mjerom svijesti i slobode koja može utisnuti u život cijelo usmjerenje suprotno Gospodinu."²⁸

Nova impostacija rađa i novim tvrdnjama, koje mogu zbunjivati one koji su navikli na tradicionalnu i sigurniju paradigmu u identifikaciji grijeha. Jedna od njih, iako smrtni grijeh shvaća kao grijeh koji, općenito, pretpostavlja tešku materiju, drži da je takav grijeh moguć i u "lakoj materiji". Događa se to u slučajevima kada se netko i u maloj materiji odluči za preziranje Boga ili božanskoga zakona, ili se pak nalazi u jednom iznimno lucidnom trenutku.²⁹

Personalistička impostacija koja smrtni grijeh usko veže uz negativno temeljno opredjeljenje i vidi mogućnost da "laka

27 Usp. *Isto*. Ni J. Fuchs nije posvema originalan u svome razmišljanju. U tradicionalnoj paradigmi gdje je općenito postojala sinonimija između smrtnog i teškog grijeha, bilo je autora koji su bili posebno pažljivi na personalni vid grijeha. Pokušali su to izraziti tripartitnom podjelom u kojoj bi se teški, ali ne istovremeno i smrtni, mogli nazvati grijesi učinjeni iz slabosti, rođeni iz požude, a koji se očituju u požudnoj ljubavi prema svijetu i samima sebi. Smrtni bi grijesi bili samo grijesi "s uzdignutom šakom", oni kojima se čovjek pozitivno buni protiv Boga. Teški grijeh, dakle, koji nužno podrazumijeva tešku materiju ne bi bio i smrtni grijeh i ne bi lišavao Božje milosti. Usp. D. Tettamanzi, *Verità e libertà...*, str. 612-613.

28 Citirano u M. Vidal, *nav. dj.*, str. 781. Korisno bi bilo i zanimljivo analizirati razvojni put ili sazrijevanje misli ovoga velikog kršćanskog teologa moralista u pitanju shvaćanja i tumačenja grijeha, jer postoji očita razlika njegovih postavki u citiranom manualu ("Kristov zakon") i onih iznesenih u potonjim djelima ("Slobodni i vjerni u Kristu"), a na poseban način u djelu "Grijeh u vremenu sekularizacije" (1974).

29 Ovu tezu podržavaju J. Fuchs, Rahner, Häring, Rondet, itd., a za primjere koje donose, vidi: I. Fuček, *Il peccato oggi*, 202; B. Häring, *nav. dj.*, str. 354-359.

materija” postane mjesto smrtnoga grijeha, uobličila je i treću tvrdnju, koja ipak ima manje pristalica od prethodnih dviju. Nekolicina autora smatra mogućim ne-smrtni grijeh u teškoj materiji s punom sviješću i potpunim, slobodnim pristankom. Očito je da u tradicionalnoj paradigmi, barem kod većine autora, takav grijeh figurira kao smrtni grijeh. Ključni argument ove teze je temeljno opredjeljenje koje još nije *zrelo*. Naime, temeljno opredjeljenje smješteno u središte osobe progresivno i sporo zauzima svu njezinu periferiju. Mogla bi, dakle, postojati periferna područja koja u određenim razdobljima razvojnog procesa i kod određenih osoba izmiču kontroli temeljnog opredjeljenja.³⁰

3. 3. *Problemi vezani uz novu paradigmu*

Analiza grijeha u kontekstu temeljnog opredjeljenja, a potom i određivanje “težine” grijeha, povlači za sobom legitimno pitanje: ako je temeljno opredjeljenje glavni kriterij određivanja težine grijeha, kakva je onda u svemu tome uloga materije, objekta, predmeta na kojemu se uglavnom temeljila prva, tradicionalna paradigma, ili kakva je uloga vrednote u igri, kako to vole reći zagovornici dviju razina, u razlikovanju grijeha? Mišljenje je nekih autora da se u ovoj personalističkoj perspektivi ne zanemaruje objekt oko kojega se vrti ljudska odluka, nego ima vrijednost “znaka”: “ako je objekt moje odluke nešto ozbiljno i važno - smatra Lafranconi - legitimno je pretpostaviti da moja odluka nije površna, nego da prožimlje (stavlja u pitanje) moju osobu i moje usmjerenje na isto tako ozbiljan i značajan način.”³¹ Ako materija ima vrijednost “znaka”, ne bi onda, čini se, trebale izazvati veliku zabunu teze da je moguć “smrtni” grijeh i u “lakoj” materiji, ali isto tako da je moguć i ne-smrtni grijeh u teškoj materiji s

³⁰ Gorljivi zagovornik ove teze je K. Rahner. Usp. I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 202; D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 247-248.

³¹ D. Lafranconi, *nav. dj.*, str. 909. Autor ne daje odgovor na pitanje: što ako se takva “legitimna pretpostavka” ne potvrdi u realizaciji čina? Očito je da se onda radi o problemu *objektivnog* i *subjektivnog* u grijehu, dimenzijama grijeha koje traže hitnu integraciju u njegovu boljem i adekvatnijem razumijevanju.

“punom” osobnom nakanom-odlukom, ali ne onom puninom koja je vlastita temeljnom opredjeljenju.³²

No još ozbiljnija pitanja izaziva upravo kategorija “temeljnog opredjeljenja”, koja je upotrijebljena kao kriterij za identifikaciju smrtnog/teškog grijeha, a onda za njegovo razlikovanje od malog/lakog. Tettamanzi se, naime, pita: “... je li utok takvoj kategoriji tako rasvjetljujući da rezultira korisnim i plodnim, ili je laki izvor konfuzija i nesuglasica, ako ne upravo i pogrešaka.”³³ On u svemu tome vidi bitno dva metodološka rizika: prvi je uvođenje u teološki ambijent kategorije “temelj-nog opredjeljenja”, koja bi bila više i navlastitije antropološka i psihološka kategorija. Nisu li potrebna - pita se - određena pojašnjenja, upozorenja o tome kakva bi ona trebala biti. Drugi rizik tiče se mogućnosti da se ovom kategorijom, koja je sama potrebna određenog rasvijetljenja, protumači ili rasvijetli bit smrtnoga grijeha, a potom i njegovo razlikovanje od maloga grijeha; kao potvrdu svoje bojazni donosi stav izražen u apostolskoj pobudnici koja, iako ne odbacuje aprioristički utok kategoriji temeljnog opredjeljenja u definiranju smrtnoga/teškoga grijeha, potiče na interpretaciju ove kategorije, i to tako da ta interpretacija ne odvede do promjene ili problematizacije “tradicionalne koncepcije”, tj. onog shvaćanja koje je vlastito crkvenom nauku o smrtnom/malom grijehu.³⁴

U daljnjem razmišljanju Tettamanzi se “razračunava” s nekim teološko-pastoralnim tvrdnjama koje mu se čine konfuznima pa čak i pogrešnima.³⁵ Govoreći o *izvorištu*

32 Potrebno je, čini se, zadržati “materiju” na razini “znaka” i onog smisla koji on ima, jer je očita tendencija nekih teologa da je svedu na “pokazatelja”, “indikcij”, što bi moglo dovesti do tzv. “kliznog pada”, očitog na poseban način u tzv. *teleološkim etičkim teorijama* proporcionalizma i konsekvencijalizma gdje “materija” doživljava potpuno ispražnjenje, a u prvi plan (uz učinke čina) dolazi intencija subjekta.

33 D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 647. Istu suzdržanost izražava i I. Fuček riječima: “Može li se tvrditi da je temeljno opredjeljenje dobar, štoviše autentičan interpret *naravi* grijeha i grijehâ, unatoč sve njegove opskurnosti i atematičnosti, dok je grješni čin njegov *znak*, iako nekada dvosmislen?”. I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 175.

34 Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 647.

35 U ovom dijelu slijedimo razmišljanje D. Tettamanzija, teologa tradicionalne struje što je vidljivo i po njegovu naslanjanju na izjave

temeljnog opredjeljenja, tj. o “srcu” u biblijskom smislu, mjestu gdje čovjek odlučuje o sebi i raspolaže samim sobom kao čovjek, smatra da se ljudska odluka-nakana-izbor događa, rabeći tradicionalnu terminologiju, s punom sviješću i slobodnim pristankom. Radi se, očito je, o punoj slobodi, istinitoj slobodi, a ne o nužno *savršenoj* slobodi. Na temelju tako shvaćene slobode odbacuje tvrdnju prema kojoj bi bila potrebna upravo savršena sloboda da bi se moglo govoriti o teškom/smrotnom grijehu. Takva tvrdnja ne ide samo protiv tradicionalnoga crkvenog nauka koji se poziva na *punu* svijest i *puni* pristanak nego se na taj način dodjeljuje ljudskoj slobodi jedna ontološka fizionomija i jedna operativna funkcija koju ona sama ne posjeduje. Odbacuje nadalje tvrdnju, uvijek s pozivom na srce, izvorište odluke, onih koji smatraju mogućim ne-smrtni grijeh i u teškoj materiji s “punom” sviješću i pristankom, ali bez one duboke “prodornosti” sa strane osobe po kojoj bi se čin odnosio na Boga, povezivao se s Bogom i pozivao na Boga. Takva hipoteza, drži Tettamanzi, uvodi neprikladnu podjelu u jedinstvenost ljudske osobe, koja bi bila kompaktna i unitarna, nepodijeljena i nedjeljiva.³⁶

Analizirajući drugi strukturalni element temeljnog opredjeljenja - obzorje ili prostor ostvarenja - ili, preciznije, odnos temeljnog opredjeljenja i pojedinačnih izabira, zastupa i obrazlaže tezu da samo jedan čin, pojedinačni čin može postati “mjesto” u kojemu se radikalno modificira temeljno opredjeljenje.³⁷ U istom kontekstu osvrće se na *moralno* značenje “materije” određenog čina. Ona ne može biti samo

Apostolske pobudnice “Pomirenje i pokora”, jer dodiruje i sažimlje, gotovo crno-bijelom tehnikom, važnije probleme vezane uz “novu paradigmu” i njezin nosivi pojam “temeljno opredjeljenje”. Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 652-657; Isti, *Verità e libertà...*, str. 626-637. Primijetiti je također da je dobar dio njegovih postavki potvrđen enciklikom *Veritatis splendor* koja je, praktički, odgovor na krizu teološko moralne refleksije, osobito fundamentalne moralne teologije, nastale u pokoncilskom razdoblju. Usp. Ivan Pavao II., *Veritatis splendor*, br. 65-83.

³⁶ Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 650-651.

³⁷ I apostolska pobudnica (17/17) izričito tvrdi: “Posebni čini mogu dakle u korijenu izmijeniti temeljno opredjeljenje”. Tezu podržava i E. Chiavacci: “...nijedno ponašanje, koliko god je nevažno na razini navještaja ili moralnog zakona, ne može se suditi izvana kao ne-smrtno”; E. Chiavacci, *nav. dj.*, str. 254.

“znak” kako neki zastupaju ili još manje “indicij” osobne odluke. Kao potvrdu, citira drugog značajnog teologa A. Günthöra: “Ako je istinito da tradicionalni nauk precjenjuje važnost pojedinačnog objekta volje, isto je tako istinito da ga recentnija teorija, kako je neki izlažu, cijeni previše malo. On nije samo *znak*, čin koji bi dao pretpostaviti da li se je čovjek potpuno zauzeo ili samo marginalno u svojoj odluci. Objekt o kojem treba odlučiti predstavlja za njega poziv u kojemu mu se objavljuje sveta volja Božja. Preko važnog objekta sam Bog zove i obligira da se donese svjesna i ozbiljna odluka, sukladna važnosti objekta; u objektu pak manjega značenja, općenito, Božji se poziv ne čuje na način tako hitan i zahtjevan.”³⁸

Razmišljajući o trećem strukturalnom elementu temeljnog opredjeljena tj. o njegovom cilju ili krajnjem značenju, izričito odbacuje tezu prema kojoj bi se samo izravno i eksplicitno odbacivanje Boga moglo kvalificirati kao smrtni/teški grijeh.³⁹ Potvrdu svojega stava nalazi u pobudnici *Pomirenje i pokora*: “Isto tako valja izbjegavati svođenje smrtnoga grijeha na jedan čin ‘*temelnog opredjeljenja*’ (*optio fundamentalis*) – kako se običava danas govoriti – protiv Boga, a pod čime se misli na izričiti i formalni prezir Boga i bližnjega. Smrtni je grijeh isto tako i kad čovjek, svjesno i hotimice, iz bilo kojeg razloga izabire nešto što predstavlja težak nered. Takav izbor uistinu u sebi samome uključuje prezir božanskog zakona, odbacivanje Božje ljubavi prema ljudskom rodu i bilo kojem stvorenju: čovjek se udaljuje od Boga i gubi ljubav” (17/17).

I konačno, osvrćući se na jedan od vidova temeljnog opredjeljenja, točnije, na njegovu definitivnost, konačnost, *optio finalis*, smatra neodrživom tezu prema kojoj bi trenutak smrti bio jedini trenutak u kojem se osoba definitivno odlučuje za ili protiv Boga tako da bi samo u tom trenutku bio

³⁸ Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 652-654. Tettamanzi upozorava na “moralnost” materija koja ne bi bila samo nekakva činjenična, fizička datost, nego je materija teška “kada izražava i komunicira važan Božji zahtjev i, potom (budući da na poziv treba odgovoriti), kada potiče čovjeka da u svojoj slobodi zauzme ozbiljan stav pred Bogom”. *Isto*, str. 654.

³⁹ Usp. *Isto*, str. 654-655.

moguć grijeh “na smrt” ili ono što sv. Ivan naziva “griehom koji vodi u smrt”. Očito je da se Tettamanzi razračunava s poznatom distinkcijom grijeha P. Schoonenberga,⁴⁰ koju je prihvatio dobar dio drugih teologa, a koji predlaže podjelu na mali/laki grijeh, “smrtni grijeh” i grijeh “koji vodi u smrt”. Ta distinkcija prema Tettamanziju, ne bi bila ni filozofski, ni teološki, a ni fenomenološki održiva. Teološki razlog koji je čini neprihvatljivom, Tettamanzi vidi u mogućnosti *opoziva* smrtnoga grijeha, pitajući se zašto je smrtni grijeh opoziv? Naime, nizozemski teolog smatra uistinu konačnim nepovratnim i neopozivim grijeh “na smrt”, dok “smrtni grijeh” ne bi bio definitivni i zato je opoziv. Nema nikakvih poteškoća, mišljenja je Tettamanzi, ako se opoziv odnosi na milost Božju koja grešniku pruža mogućnost da se, dok je u ovom životu, obrati i ponovno vrati k njemu.⁴¹ Ali ako je opoziv nešto intrinzično ili vezano na samu narav smrtnoga grijeha, onda bi se došlo do toga da se niječe činjenica da je “obraćenje” istinska milost Božja, u smislu da bi se moralo birati između dva zaključka: ili da se čovjek “može” vratiti Bogu sam, tj. svojim vlastitim snagama, ili da Bog “mora” dati čovjeku milost budući da se čovjek nije udaljio definitivno od Njega. No, i jedan i drugi slučaj ne spašavaju jasnu i očitu datost objave, a to je apsolutna nezaslužnost, besplatnost obraćenja od smrtnoga grijeha.⁴²

Iz rasprave koja se razvila unutar nove paradigme, iz posvema oprečnih stavova o jednom te istom pitanju, vidljiva je još uvijek potreba daljnjih precizacija, usuglašavanja, jasnijih impostacija. Svakako, slažu se moralni teolozi, personalistička perspektiva vodi pojedinca prema većoj moralnoj odgovornosti; iako još uvijek nesigurna i nestabilna, daleko je prikladnija za aktualni trenutak i mentalitet današnjeg čovjeka i kršćanina negoli tradicionalna paradigma

⁴⁰ Usp. P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, u J. Feiner, M. Löhrer (uredili), *Misterium salutis. La storia della salvezza prima di Cristo*, sv. 4., Queriniana, Brescia, 1970., str. 589-719; posebno stranice 601-610; Isti, *Peccato e colpa*, u: K. Rahner (uredio), *Sacramentum mundi*, sv. 6., Morcelliana, Brescia, 1976., str. 219-233.

⁴¹ Čini se ipak da je ovo izvorna misao P. Schoonenberga. Usp. P. Schoonenberg, *L'uomo nel peccato*, str. 604-607.

⁴² Usp. D. Tettamanzi, *Teologia morale e peccato...*, str. 656-657.

koja nije, čini nam se, odbačena, nego je na ovaj način proširena i bolje uokvirena. Temeljnim opredjeljenjem kao kriterijem određivanja težine grijeha, ide se iznad "materijalnosti" čina da bi se doseglo "zlo srce" - izvor zlih čina. "Ovo sazrijevanje na personalističkoj crti - sažimlje D. Tettamanzi - potiče interes prije za osobu negoli za njezine čine, za biti grješnik prije nego za grješno djelovanje, za grijeh prije nego za grijeh: uvijek, očito, u unitarnom kontekstu osobe."⁴³

4. PRIJEDLOZI DRUGAČIJIH PODJELA GRIJEHA

Posljednja teza u nizu Tettamanzijevih "razračunavanja" uvodi nas u novu problematiku vezanu uz ovu personalističku impostaciju ili, točnije, uvodi nas u različite prijedloge drugačijih podjela grijeha od one bipartitne. Oni su, s jedne strane, plod teološkog produbljivanja pojma "temeljnog opredjeljenja", a s druge strane pokušaj odgovora na neke složene pastoralne probleme.⁴⁴

Iz nekolicine novih i drugačijih prijedloga izdvajamo dva: onaj skupine španjolskih moralnih teologa koji, čini nam se, uokviruje i sakuplja sadržajno i terminološki mnoge od predloženih podjela i prijedlog M. Vidala.

U prvom slučaju radi se o Udruženju španjolskih moralnih teologa koji na temelju nove strukture ljudskoga djelovanja žele revidirati famozno pitanje "teološke distinkcije grijeha" predlažući četverodijelnu podjelu. Naime, nova struktura ljudskog djelovanja artikulira se na tri razine: 1. *temeljno opredjeljenje* - usmjerenje je koje na stalan način daje smisao čitavom ljudskom djelovanju; pogađa najintimnije središte osobe posvema je i, na određeni način, definitivno obvezujući; 2. *ponašanje* - *stav* - budući da je ukorijenjen u temeljno opredjeljenje, izravno cilja na neku određenu

⁴³ D. Tettamanzi, *Verità e libertà...*, str. 641.

⁴⁴ Važno je primijetiti da većina predlagača novih podjela inzistira na tome da one budu samo "hipoteza" za studijsku uporabu, bez prava da ih se provede u praksu, jer se još uvijek radi o istraživanjima potrebnih stanovitih precizacija.

moralnu vrednotu, npr. na vjeru, na pravdu itd.; 3. *čin* - kompletni je izričaj ponašanja-stava u određenom trenutku.⁴⁵

Na temelju ove strukture isti teolozi pokušavaju klasificirati kompleksnu stvarnost grijeha na sljedeći način, što bi u biti bila kompilacija već spomenute tripartitne podjele i podjele koju predlaže P. Schoonenberg: najteži grijeh bi bio, doslovce, *grijeh smrti* ili "grijeh na smrt", a značio bi posljednje, nepovratno, neopozivo negativno temeljno opredjeljenje u trenutku smrti. Potom slijedi *smrtni grijeh*, grijeh koji uništava temeljno opredjeljenje, ali budući da smo još na životu, postoji mogućnost njegove korekcije pokorom i obraćenjem. Posljed-njim dvjema točkama ove četverodijelne podjele izlazi se, na neki način, iz sfere temeljnog opredjeljenja i usredotočuje na druga dva strukturalna elementa ljudskoga djelovanja: *ponašanje* i *čin*. Tako, *teški grijeh* duboko preoblikuje određeni stav, prijeteći u isto vrijeme i na ozbiljan način temeljnom opredjeljenju iz kojega i proizlazi, ali ga ne uspijeva razrušiti ni promijeniti. Najlakši oblik grijeha bio bi *laki ili mali grijeh*, koji ne uspijeva značajno ni dubinski promijeniti neki stav, niti na ozbiljniji način oslabiti temeljno opredjeljenje.⁴⁶

Drugu, ali ne bitno drugačiju podjelu predlaže M. Vidal, koji čak smatra da bi se klasična podjela na smrtni/teški, laki/mali grijeh u aktualnom trenutku trebala staviti u zagrade, a da se počne operirati novim podjelama koje bi dovele do povećanja i subjektivizacije odgovornosti svakoga pojedinca. Motive za novu podjelu nalazi, osim u nelagodnosti moralne teologije i pastoralna pred ovakvom podjelom grijeha i osim *povijesno-akcidentalnog karaktera* takve podjele, također i u potrebi da se teologija grijeha oslobodi od pretjerane i uske povezanosti s formom slavljenja *sakramenta pokore* u posljed-njim stoljećima.⁴⁷ Zatim, ističe potrebu da se *deprivatizira*

⁴⁵ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 782-783. Kod istog autora vidi tripartitnu podjelu grijeha i pomalo komplicirani i u praksu teško provedivi prijedlog K. F. O'Shea.

⁴⁶ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 783.

⁴⁷ Grijeh je definiran već od keltsko-irskog poimanja sakramenta ispovijedi, preko Lateranskog koncila, posttridentinske teologije i većine manuala u funkciji obveze ispovijedanja. Usp. *Isto*, str. 799. Ovaj prijedlog "odvezivanja" grijeha od sakramenta ispovijedi susrećemo i kod drugih autora.

čitavi moral, posebno pojam grijeha. Potrebno je potom, kaže isti, osloboditi teologiju grijeha od pretjeranog *formalizma* u koji je upala posebno moralna teologija, čija je zadaća bila odrediti, gotovo kao geometrijski teorem, što je smrtni, a što mali grijeh.⁴⁸

Nakon što je odredio teološki okvir u kojemu bi se promjena trebala dogoditi, naglašavajući posebno hitnost proglašenja čisto *evanđeoske ljestvice vrednota* inkarniranih naravno u aktualni trenutak i potrebu da iziđe iz objektivističke impostacije grijeha i da se isti izrazi u personalističkim kategorijama, predlaže sljedeću podjelu: 1. *Grijeh - opredjeljenje* bio bi grijeh u njegovoj najdubljoj dimenziji, budući da upravo opredjeljenje tvori temeljnu strukturu moralnog življenja; 2. *Grijeh - ponašanje (stav)* bio bi grijeh koji se na globalan način ostvaruje u nekom sektoru ljudske egzistencije i autor ga naziva "sektorijalni" grijeh; 3. *Grijeh – čin* bio bi pojedinačni grijeh koji ne nosi sa sobom svu zauzetost osobe, nego izražava opredjeljenje i stav u privremenosti onoga "ovdje i sada" našega života.⁴⁹

Vidljivo je da M. Vidal participira na podjeli koju je predložilo Udruženje španjolskih moralnih teologa. Iako je ova podjela jednostavna, lako shvatljiva, prihvatljiva za aktualni trenutak, pregledna i u skladu s novom strukturom moralnog djelovanja, nije lišena određenih poteškoća i dodatnih pitanja. Upozoravamo samo na dvoje: 1. već spomenuto i raspravljano pitanje materije čije "omalovažavanje" može lako dovesti do tumačenja grijeha, ali i moralnog ponašanja općenito, koje ne bi bilo u skladu s crkvenim naučavanjem i 2. važnost, dubina, snaga pojedinačnog čina. Naime, govoreći o personalizaciji

⁴⁸ Usp. *Isto*, str. 798-800. Emblematično je u tom smislu, iako ga treba staviti u povijesni kontekst, naučavanje Giovannija Maiora (1469.-1550.) prema kojemu krađa pet klipova kukuruza ne bi bila grijeh, od 6-10 klipova bio bi mali grijeh, krađa 11 klipova bila bi smrtni grijeh. Usp. D. Tettamanzi, *Verità e libertà...*, str. 611-612. Vrlo kritički prema tradiciji postavlja se i L. Lorenzetti, koji smatra da se grijeh kao negativna moralna kategorija može prikladno razumjeti samo u svjetlu pozitivne moralne kategorije - u svjetlu istine. Tradicionalno kršćansko propovijedanje i sam katolički moral previše su u tom smislu oklijevali i bili su više zabrinuti za ono "što treba činiti" ili znati do koje se točke može ići, a da se ne počini grijeh; L. Lorenzetti, *Cos'è il peccato*, str. 308.

⁴⁹ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 800-801.

grieha, M. Vidal se u potpunosti slaže s Diaz-Morenom i njegovom tvrdnjom da materija ne kvalificira bitno čin, jer naš bi moral bio moral ponašanja-stavova koji ne bi bio definiran materijom, nego *intencijom osobe*, a materija bi mogla biti najviše nekakav *indikativni kriterij*.⁵⁰ Uočavajući u ovoj tvrdnji elemente tzv. teleoloških etičkih teorija i “pre-moralnog” reda prema kojima bi ljudsko djelovanje dobivalo svoju moralnost tek iz *intencije* moralnog agenta ili čak iz posljedica, *učinaka* određenog djelovanja, postaviti je legitimno pitanje: sugerira li se ovakvom postavkom jedna vrsta proporcionalizma i konsekvencijalizma gdje bi intencija mogla ublažiti i možda preformulirati one čine koje smatramo “intrinzično zlima” ili uopće nema intrinzično zlih čina? Apostolska pobudnica je u tome jasna: “Shodno je nadodati - kako je to učinjeno i na sinodi - da su neki grijesi, s obzirom na svoju materiju, po sebi samima i u sebi samima, neovisno o okolnostima *intrinzično* teški i smrtni. Postoje, naime, čini koji po sebi samima i u sebi samima, neovisno o okolnostima, nisu nikad dopustivi, zbog samog njihovog predmeta” (17/12).⁵¹

Druga poteškoća logički je produžetak gornje primjedbe: jedan jedini čin može radikalno modificirati temeljno usmjerenje, kako to jasno pokazuje apostolska pobudnica (17/17), što ne rezultira iz podjele koju predlaže M. Vidal, osobito s obzirom na tzv. “grieh – čin”.

Radi se, ponoviti je, samo o prijedlozima koji još uvijek ostaju na razini istraživanja, a ne o prijedlozima koje bi hitno trebalo provesti u praksu.

5. DVOJBE U RAZLIKOVANJU GRIJEHA PREMA NJIHOVOJ TEŽINI

Analizom podjele grijeha prema njihovoj težini vraćamo se onim autorima koji inzistiraju na tome da se odvojeno, barem početno, promatraju već spomenute dvije razine u određivanju

50 Usp. *Isto*.

51 O teleološkim etičkim teorijama (proporcionalizmu i konsekvencijalizmu), moralnom i pre-moralnom redu, različiti pojmovi “dobro” – “zlo”, “ispravno” – “pogrešno” i pravorijeku katoličkoga magisterija, vidi: Ivan Pavao II., *Veritatis splendor*, br. 71-83.

grijeha: teški/laki i smrtni/mali. Drugi autori, koji se ne protive izričito takvoj podjeli jer je, iako suzdržano, smatraju korisnom bilo na razini teoretske refleksije bilo u pastoralnoj praksi, tvrde da je, kako na temelju osobne zauzetosti slobode tako i na temelju pojma “materije” grijeha, “uvijek postojao tijekom čitave povijesti moralne teologije onaj ‘više’ i onaj ‘manje’, bilo u okviru smrtnoga grijeha (mržnja Boga, preljub, krađa), bilo u okviru maloga grijeha (laž, rastrešenost u molitvi, lijenost). Uvijek je, naime, postojala čitava skala razlika između jednih i drugih.”⁵² Predlagači “dviju razina” smatraju da bi ovakvo razmišljanje bilo brkanje dviju dimenzija, jer grijeh ne može biti manje ili više smrtnan, nego je jednostavno smrtnan ili to nije. Stupnjevovitost grijeha moguća je samo na razini teški/ laki.

Ne ulazeći u povijesnu analizu niti čak nabranje etapa u elaboraciji različite težine grijeha,⁵³ primijetiti je svakako činjenicu da su predložene klasifikacije, katalogizacije, popisi grijeha, kao npr. specifična distinkcija, numerička distinkcija, vanjski i nutarnji grijesi, itd. napravljeni polazeći od objekta ili protuvrednote grješnoga djelovanja, a ne prvotno od osobne zauzetosti, što posebno kvalificira podjelu na smrtni/laki grijeh, gdje se igra “biti ili ne biti” kršćanskoga života u vjerniku. Okolnosti u jednom i u drugom slučaju igraju tek drugotnu ulogu.

No, unatoč novim impostacijama, drugačijim perspektivama s obzirom na grijeh i podjelama koje odatle izlaze, ostaju još uvijek na snazi vrijediti klasične podjele. Mišljenje je teologa da bi ih trebalo podvrgnuti stanovitoj reviziji.

No, u pokušaju revidiranja klasičnih distinkcija spomenuti teolozi ne predlažu, jasne, dobro definirane i argumentirane piste, ili ih barem ne predlažu, nego se radije predlažu nekakvi generalni kriteriji koji opravdavaju takvu reviziju i tek djelomično i vrlo široko naznačuju usmjerenje. S

⁵² I. Fuček, *Il peccato oggi*, str. 208.

⁵³ Vidi: B. Häring, *nav. dj.*, str. 352-366; M. Vidal, *nav. dj.*, str. 785-792; D. Tettamanzi, *Verità e libertà...*, str. 603-613; K. Golser, “*I peccati che gridano verso il cielo*”. *L’attualità di una categoria dimenticata*, u: *Rivista di teologia morale*, 130 (2001), str. 223-236; Ivan Pavao II., *Veritatis splendor*, br. 80-81.

obzirom na povijesne kataloge ili popise grijeha, ističu da oni nemaju neprolaznu valjanost; uvjetovani su povijesnim situacijama i određenim shvaćanjima koji su ipak različiti od aktualnog trenutka.⁵⁴ Svaka klasifikacija grijeha, nadalje, povijesna je klasifikacija u smislu da je ovisna o mnogim čimbenicima koji su je uvjetovali. Stoga, mišljenja su revizionisti, ne može se govoriti o apstraktnim i univerzalno valjanim katalogizacijama, nego treba voditi računa o različitim kulturama i nijansama koje iste mogu uvesti u ljestvicu vrednota.⁵⁵ Osim golemog problema koji je vezan uz samu ljestvicu vrednota,⁵⁶ ovaj se pomalo storicistički pristup izravno sukobljuje s “imobilističkim” mentalitetom, koji se razložno onda pita: ima li u svemu tome išta stalnoga ili je sve promjenjivo, povijesno uvjetovano i nestalno. A ako postoji nešto stalno, na što se ta stalnost odnosi?

Složiti se ipak s prijedlogom revizionista o postojanju jedinstvenog utoka u ostvarivanju različitih ljestvica vrednota, a to je evanđeoska aksiologija. Uz nju je usko vezan i drugi kriterij, po kojemu važeći katalogi grijeha trebaju biti u uskoj

54 “... tradicionalna je teologija definirala grijeh u jednom ‘sakralnom mentalitetu’ koji nije više naš. Aktualna je era obilježena sekularnim mentalitetom u kojem se čovjek definira u odnosu na sebe samoga i druge, traži svoju autonomiju, i u odgovornosti prema povijesti”. L. Lorenzetti, *Il senso del peccato...*, str. 145.

55 Zanimljivo je primijetiti da se feminističko promišljanje dotaklo i problema razlikovanja grijeha. Feministički pisci drže i upozoravaju da tradicionalni popis grijeha “proistječe iz ‘izokrenute paradigme’ patrijarhalnog društva, drugim riječima iz poriva kojima su posebno skloni muškarci”; B. Long, *Glavni grijesi*, u: M. Glazier, M. K. Hellwig (prir.), *Suvremena katolička enciklopedija*, Laus, Split, 1998., str. 332. Teologinje su, između ostalog, ukazale na “tipično ženske” oblike grijeha: “To su sitničavost, rastresenost, brbljavost, ovisnost o drugima za samoostvarenje, tolerantnost koja ide na štetu kakvoće, sentimentalnost, sklonost ogovaranju i nepovjerenje u razum...”; S. Fagan, *Grijeh*, u: M. Glazier, M. K. Hellwig (prir.), *Suvremena katolička enciklopedija*, Laus, Split, 1998., str. 327.

56 O problemima vezanima uz vrednote vidi: B. Mondin, *Il valore uomo*, 2. ed., Roma: Dino Editore 1987; Š. Bilokapić, *Život utemeljen na ispravnoj ljestvici vrednota*, u: D. Mirić, D. Vlahović i suradnici, *Suvremeni život i srce*, Hrvatsko kardiološko društvo - Ogranak Split, Turistička zajednica Županije splitsko-dalmatinske, Split, 2001, str. 3-27.

vezi sa znakovima našega vremena ako ovi izražavaju valutativni dinamizam povijesti spasenja ovdje i sada.⁵⁷

Odvojenost razina u promatranju, a potom i u podjeli grijeha u sukladnosti je s vizijom nekih teologa prema kojoj bi u realnosti grijeha postojale zapravo dvije dimenzije koje mogu stajati odvojeno: etička i religiozna. I jedna i druga imaju dvije komplementarne perspektive: subjektivnu i objektivnu. U etičkoj dimenziji *subjektivna* bi perspektiva značila: učiniti osobu odgovornom za “moralno zlo” (ne “apsolutno zlo”, nego “moralno zlo”). Takvo bi se zlo imputiralo nekoj ljudskoj slobodi, a sastojalo bi se u mjeri u kojoj neka ljudska volja uvodi u svijet negativnost i u mjeri u kojoj se na taj način povećava apsolutno zlo. S *objektivne* točke gledišta etička se dimenzija grijeha konkretizira u protuvrednoti koju stvara grješno ponašanje. *Sadržajno*, etičko bi zlo bilo “alijenacija ljudskoga svijeta”. U religioznoj sferi otvorenoj transcendenciji grijeh se u *subjektivnoj* dimenziji razumijeva u odnosu na moralnu savjest koja nije samo “moralna” nego je i religiozna. Dakle, to je savjest koja dopušta nove koordinate u definiranju odgovornosti. Zaključno bi se onda moglo reći da se razina težine ili lakoće grijeha smješta u etičku dimenziju; težina grijeha mjeri se težinom protuvrednote koju neko grješno opredjeljenje, ponašanje, čin uvodi u svijet. Smrtnost grijeha smješta se u religioznu dimenziju; radi se o grijehu koji radi-kalno rastače religiozni svijet u kojemu se kršćanin kreće.⁵⁸

Mnogima će ovakvo razmišljanje dozvati u pamet teoriju “filozofskog grijeha” koji je izričito osudio Sveti Oficij već 1690. godine (DS 2291). Problem je ovaj: budući da je grijeh, mišljenje je većine, čin usmjeren uvijek protiv Boga i uvijek nosi sa sobom religioznu dimenziju, može li se reći i dopustiti da grijeh kod onih koji ne vjeruju u Boga, poprima samo jednu čisto etičku dimenziju, tj. neposlušnost ljudskom razumu i na taj način ne ulazi u religioznu dimenziju? Može li se grijeh promatrati neovisno o Bogu, odnosno nije li neko svjesno ponašanje protivno razumu implicitno protiv Boga, a time automatski i religiozni čin koji vrijeđa Boga i stavlja u

57 Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 793.

58 Usp. *Isto*, str. 794.

pitanje spasenja onoga koji ga čini? Odgovori na postavljeno pitanje su različiti. Neki smatraju da bi se u etičkoj dimenziji trebalo govoriti ne o "grijehu", nego o "pogrešci", "moralnom zlu", neovisno o religioznoj dimenziji. Drugi, kao npr. Lafranconi, iako prihvaćaju mogućnost "dviju razina" u razlikovanju grijeha, izričito odbacuju gore izneseni prijedlog.⁵⁹ Neki opet potiču na integraciju (ne jukstapoziciju, niti stavljanje jedne iznad druge) etičke i religiozne dimenzije grijeha, gdje bi religiozna dimenzija, ne obezvrjeđujući ljudsko i unutar-svjetsko, bila prikladan, dublji i ozbiljniji ključ odčitavanja tog ljudskog i unutarsvjetskog. Originalnost religiozne kršćanske vizije sastojala bi se u činjenici da svijet vjere nije samo *osuda* zla nego je *spasenje* od zla.⁶⁰ Neki opet, kao npr. M. Vidal, vjeruju da se grješnost može shvatiti u svojoj etičkoj dimenziji, a da se ne otvori religioznoj dimenziji i tada bismo imali čisto etičko zlo. Jedan nevjernik, ako prihvati moralne vrednote, otkriva etičku dimenziju grješnosti samo kao oblik dezintegracije ljudskih odnosa i ljudskoga svijeta.⁶¹

Iako inzistiranje ovog posljednjeg autora na dvjema dimenzijama grijeha, a potom i na dvjema razinama u razlikovanju grijeha može izgledati, u svjetlu enciklike *Veritatis splendor* (br. 4), kao tendencija da se odijeli *moral od vjere*, držimo da je ono potaknuto nekolicinom čimbenika koje bi, ipak, trebalo još dublje promisliti i bolje argumentirati: bojazan od nadnaturalizma, gdje se grijeh dobro razumije ako ga promatramo "odozgo", u vertikalnoj dimenziji, ali vrlo slabo i nikako ako ga promatramo "odozdo", u horizontalnoj dimenziji; bojazan od ponovnog vraćanja u "sakralni mentalitet", mentalitet koji je imao svoje shvaćanje grijeha i svoje definicije (primijetiti je da one u novijim raspravama nisu ponovno predložene), u kojemu su čisto ljudske stvarnosti - na što je posebno osjetljiv "sekularistički mentalitet" - nekoć gubile na težini i važnosti; potreba dijaloga s laičkom etikom, psihologijom, sociologijom i drugim znanstvenim disciplinama; činjenica da bi prenošenje termina "smrtni/laki" grijeh na

59 Usp. D. Lafanconi, *nav. dj.*, str. 903.

60 Usp. L. Lorenzetti, *Il senso del peccato...*, str. 146-147.

61 Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, str. 719-729; 793-796.

čisto humanu ili etičku razinu značilo učiniti pogrešku lingvističke i konceptualne ekstrapolacije.

Na kraju našega izlaganja vratiti nam se na početak broja 17. apostolske pobudnice *Pomirenje i pokora* i prihvatiti činjenicu "otajstva grijeha", ali otajstva o kojemu čovjekov um nikada neće prestati razmišljati što uostalom potvrđuju mnoga još uvijek otvorena pitanja, kako u drugim aspektima tako i u njegovom aspektu težine i smrtnosti.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Nakon svih poteškoća, dvojbi, različitih impostacija u razlikovanju težine i smrtnosti grijeha, objektivnog i subjektivnog u osobnom grijehu, dozvati nam je u pamet dvije vrlo važne opaske ili upozorenja onih koje u teološkom rječniku zovemo *probat i auctores*. Nizozemski katekizam upozorava da se teški grijeh ne bagatelizira, jer ako netko sitnice (gluposti) proglasi teškim grijehom, lako će se dogoditi da se i teški grijeh proglasi glupošću, a citira u tom smislu sv. Alfonza de Liguorija koji doslovce kaže: "Kada ti u kuću upadne slon, opazit ćeš ga!"⁶² Smrtni grijesi se ne čine pogreškom.⁶³ I drugi autoritet, sv. Augustin, koji je dobar dio svoga razmišljanja posvetio upravo razumijevanju grijeha i čije su definicije te misteriozne stvarnosti imale i imaju i danas najveći utjecaj, jasno upozorava: "Quae sint levia, quae gravia peccata, non humano sed divino sunt pensanda iudicio".⁶⁴

Apostolska pobudnica *Pomirenje i pokora* ciljajući upravo na recentnu teološko moralnu raspravu o grijehu, zaključuje 17. broj riječima: "Premda treba cijeniti sve iskrene i razborite pokušaje da se osvijetli psihološko i teološko otajstvo grijeha, Crkva ipak ima dužnost da podsjeti sve koji proučavaju ta pitanja s jedne strane na nužnost da budu vjerni Božjoj riječi, a s druge strane na opasnost što prijeti da se u suvremenom svijetu još više ublaži osjećaj grijeha" (17/18). Upozorenje je

⁶² S. Alfonso, *Theologia Moralis II*, Liber V. Tractatus De Peccatis, Roma, 1907., str. 747-748.

⁶³ Usp. M. Vidal, *nav. dj.*, bilj. 10, str. 772.

⁶⁴ S. Augustin, *Enchiridion*, str. 78: PL 40, 269.

sasvim opravdano. Suvremena rasprava o razlikovanju grijeha izvlači na vidjelo činjenicu da je "tradicionalna" paradigma koja se pozivala na trostruki kriterij materije, svijesti i slobode, izgubila na svojoj jasnoći kako u odnosu na njezin *subjektivni* elemenat, tako i u odnosu na njezin *objektivni* element. U prvom slučaju valja se sjetiti psihologije i sociologije, koje su stavile u sumnju moralnu spoznaju i osobnu slobodu, osobito u pitanju zla, a u drugom slučaju valja se spomenuti teleo-loških etičkih teorija koje dovode u pitanje postojanje *intrinsece malum*.

Nova paradigma pokušava jasnije izložiti i produbiti čitav problem, utječući se pritom kategoriji temeljnog opredjeljenja. Zapaziti je, međutim, stanovitu nejasnoću i neodređenost kriterija na temelju kojih definirati i vrednovati grijeh, što nipošto ne znači odsutnost tih kriterija. Rezultat nove impostacije mogao bi biti naginjanje prema određenom laksizmu ili, kod onih koji zasebno promatraju i pokušavaju odrediti težinu i lakoću grijeha, stanovitom subjektivizmu i relativizmu. Ako su stariji moralni teolozi i pastoralni radnici, formirani na tradicionalnoj paradigmi, griješili zamjenjujući Božanski sud crkvenim sudom, današnji bi moralni teolozi i pastoralni radnici, u svjetlu nove paradigme, mogli lako griješiti zamjenjujući Božanski sud subjektivnom savješću pojedine osobe.⁶⁵

Na pastoralnom planu, ipak, nova bi impostacija mogla uvesti korisne novine u način ispovijedanja grijeha, gdje bi sakrament ispovijedi bio više tumačenje ili revizija plana i programa vlastitog života, nego nabranje, po broju i težini, pojedinačnih čina.⁶⁶ Kažemo korisnim, jer prvi oblik ispovijedanja grijeha "sakuplja" čovjeka oko vlastitog "srca", izvorišta temeljnog opredjeljenja, dok ga drugi oblik "razbija", "raspršuje", "atomizira" i predstavlja kao sumu vlastitih pojedinačnih čina.⁶⁷ Čovjeka, uistinu, ne definira njegov pojedinačni izolirani čin, iako i on ima svoju važnost, nego ga dubinski i životno određuje njegov stav i još više njegovo

⁶⁵ Usp. T. Goffi, *Verificare la presenza del peccato mortale: ieri e oggi*, u: *Rivista di teologia morale*, 58 (1983), str. 297-299.

⁶⁶ Usp. P. Schoonenberg, *Peccato e colpa*, str. 222.

⁶⁷ Usp. A. Görres, K. Rahner, *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*, 2. ed., Paoline, Cinisello Balsamo, 1987., str. 232-238.

opredjeljenje. Težina grijeha mjeri se kompromitiranošću jednoga od ovih strukturalnih elemenata moralnoga djelovanja, što nipošto ne znači da i grijeh utjelovljen u pojedinačnom činu ne može biti težak, odnosno smrtan.

DIFFERENTIATION AND DIVISION OF SIN INTO SERIOUS/EASY, DEADLY/LITTLE

Summary

Revision of almost all the theses of fundamental theology, which was in action in a specific way in 1980's, has not left out the concept of sin either and the meaning of it in moral life. It has been discussed under various views: philosophical, biblical, theological, personal. Although there has not been an adequate resume of that discussion, and many questions have remained unanswered and incomplete, still, there are some positive elements and trends needed for a deeper revision of the moral of sin.

In this article the author confines himself to discussion related to differentiation and division of sins into serious/easy, deadly/little. More precisely, he analyses the possibility, correctness and meaning of some theological attempts to view separately the "seriousness" and "deadliness" of sins. Then he concentrates on theologically and even more pastorally the most interesting and the most influential division of sins into deadly/little, pointing out, above all, the constant and unquestionable presence of such a division; then he points out the way of determining it, and while doing so he analyses two paradigms: traditional paradigm of the moral of action and new paradigm of a renewed moral theology. He schematically presents the most important stresses, but also the difficulties of the new paradigm which particularly relate to understanding and role of "matter" and "fundamental orientation". The stress transposition in the new paradigm implies some proposals for a new division of sins, trying and partly succeeding in being compatible with the new structure of moral activity. The author's opinion is that a part

of these divisions as well as the insistence on separate viewing of seriousness and easiness of a sin, respecting some moves in the right direction, include some dubious elements, which could lead to laxism and exaggerated subjectivization and relativization of sin.