

PAVLOV MORALNI NAUK

Ivan DUGANDŽIĆ

Kralja Tomislava bb, BiH – 88 260 Čitluk
ivan.dugandzic@zg.htnet.hr

Sažetak

Polazeći od zahtjeva Drugoga vatikanskog koncila da se znanstveno izlaganje moralne teologije mora više temeljiti na Svetome pismu, u članku se istražuje što bi u tome pogledu mogle ponuditi Pavlove poslanice. Budući da je Apostol u svojim poslanicama uvijek nastojao braniti i ponovno utvrditi poljuljano evanđelje, u taj kontekst su smještene i njegove moralne pouke, i to gotovo isključivo u obliku apostolskoga opominjanja (parakleze). Prava svrha apostolskih opomena nije samo upozoriti na pogreške u moralnom ponašanju i njih ispraviti, nego omogućiti kršćanskim zajednicama rast u vjeri u trajnim opasnostima svijeta. Ako je evanđelje temelj i perspektiva Pavlova moralnoga učenja, tada se postavlja pitanje odnosa toga učenja prema helenističkoj filozofskoj etici, na jednoj strani i židovskoj etici utemeljenoj na teologiji stvaranja i starozavjetnoj mudrosti, na drugoj strani. Zanimljivo je vidjeti kako je Pavao, stvarajući prepoznatljiv moral svojih kršćanskih zajednica, te zajednice smještao u životni prostor poganskoga i židovskoga okruženja. Koji su bili motivi i ciljevi njegova apostolskoga opominjanja? O tome ovisi u kolikoj mjeri Pavlovo moralno učenje može teološki obogatiti današnju moralnu teologiju koja će biti razumljiva i prihvatljiva, ne samo današnjim kršćanima nego i današnjem sekulariziranom svijetu.

Ključne riječi: moralni nauk, apostolsko opominjanje, evanđelje, filozofska etika, teološka etika, ljubav, sloboda.

Uvodne napomene

Otkako je Drugi vatikanski koncil progovorio o potrebi »usavršavanja moralne teologije«, ističući kako »znanstveno izlaganje tog predmeta treba temeljitije hraniti naukom Svetoga pisma«¹, ne prestaje živa rasprava između moralista i bibličara oko mjesta i uloge Novoga zavjeta u utemeljenju moralne teologije. Pritom je i jednima i drugima jasno da Koncil istodobno »upozorava na manjkavost dosada uobičajenih, jurističkih načina razmišljanja neoskolastičke racionalističke kazuistike prirodnoga zakona, te s druge strane moralnu teologiju smješta u kontekst povijesti spasenja«². Što je onda u svemu tome sporno?

Na prvi pogled čini se da i nije teško udovoljiti zahtjevu Koncila, jer u Novome zavjetu ima puno mjesta koja sadrže Isusovo moralno učenje, tu je zatim mnogovrsno svjedočanstvo o njegovoj recepciji u prvim kršćanskim zajednicama kao i produbljenje tog učenja od strane novozavjetnih teologa. Trebalo bi dakle ta brojna mjesta samo bolje iskoristiti kako bi se današnja moralna teologija biblijski bolje utemeljila i obrazložila. Ipak, tu već na prvo-me koraku nailazimo na načelne poteškoće zato što »prvotni interes biblijskih izričaja nije na etičkoj razini: u njihovu središtu nije čovjekovo ponašanje, već Božje obećanje spasenja čovjeku, koje dakako sadrži konzekvencije za čovjekovo djelovanje. A o tim se konzekvencijama u biblijskim spisima gotovo nikad ne govori sustavno.«³

Zašto je to tako? Kao što je sam nastanak novozavjetnih spisa situacijski uvjetovan, tako je i njihov konkretni sadržaj uvjetovan aktualnim stanjem kršćanskih zajednica kojima se obraćaju. Ipak ima nešto jako važno što je zajedničko svim tim spisima. Svi oni predstavljaju navještaj evanđelja u novim okolnostima života kršćanskih zajednica. Stoga se i njihovo moralno učenje ne može razdvojiti od navještaja. To je razlog što su bibličari u pogledu zahtjeva Koncila manje skeptični od moralnih teologa. Jer ta spomenuta povezanost istodobno znači »da je u paraklezi sadržano i etičko utemeljenje novozavjetnih pouka. A ako teološka etika s pravom smatra da je njezina zadaća da apelativne moralne pouke etičko-razumski obrazloži te ih čovjeku koji postavlja pitanje o moralnoj obvezi učini razumljivima, a svim ljudima prihvatljivima,

¹ DRUGI VATAKANSKI KONCIL, *Optatam totius. Dekret o odgoju i izobrazbi svećenika* (28. X. 1965.), br. 16, u: *Dokumenti*, Zagreb, 2008.

² Franz FURGER, *Ethische Argumentation und neutestamentliche Aussagen*, u: Karl KERTELGE (ur.), *Ethik im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1984., 13–31, ovdje 13.

³ *Isto*, 14.

onda s obzirom na novozavjetnu paraklezu treba postaviti pitanje ne ispunja li ona u većoj mjeri tu zadaću nego što joj neki etičari priznaju.«⁴

Razumljivo je da je novozavjetna etika plod prihvaćenoga evanđelja, odnosno etika vjere. Moralna pouka Novoga zavjeta nije upućena prirodnomu čovjeku, već kršćaninu, niti je usmjerena na ostvarenje nekoga općeg dobra, već na življenje evanđelja u svakodnevici života. Pa ipak, njezina »vjerničkom razumu shvatljiva argumentacija ni općem ljudskom razumu nije nepristupačna. Jer je u toj poruci i zahtjevu vjere jače osvijetljeno i ono opće ljudsko, osobno i socijalno dobro ljudi. To u svjetlu naravnoga razuma može shvatiti i potvrditi i onaj tko ne ispovijeda kršćansku vjeru, ali traži moralno dobro i za njim teži.«⁵

S druge strane, barem kad je u pitanju Pavao, čini se da je on itekako vodio računa i o poganskoj okolini svojih kršćanskih zajednica i o općemu dobru koje im je bilo zajedničko. Bez obzira na to što je njegovo moralno učenje izrazito kristološki utemeljeno i motivirano (usp. 1 Sol 4,1; 1 Kor 4,15s; 10,1; Rim 12,1), u Pavlovim poslanicama nalazimo pojmove i motive koji potječu iz pučke etike poganske okoline. Tako on piše Filipljanima: »Uostalom, braćo, što je god istinito, što god časno, što god pravedno, što god čisto, što god ljubazno, što god hvalevrijedno; je li što krepost, je li što pohvala – to nek' vam je na srcu!« (Fil 4,8). Korinćanima navodi poznatu Euripidovu izreku: »Zli razgovori kvare zdravo ćudoređe!« (1 Kor 15,33), a Rimljanima savjetuje: »Mrzite zlo, prijanjajte uz dobro!« (Rim 12,9c). Tu treba još spomenuti i pojam savjesti (Rim 2,14-16; 13,5; 1 Kor 10,25.27), koji je Pavao također preuzeo iz stoičke moralne filozofije.⁶

Prema tomu, nije uopće sporno da je Pavao itekako ozbiljno uzimao etičku baštinu svojih s poganstva obraćenih kršćana i od nje polazio u stvaranju kršćanske etike, odnosno da je »time filozofsku etiku otvorio kršćanskoj etici«⁷. To jednako vrijedi i za židovsku baštinu koju je dijelio s judeokršćanima u svojim zajednicama. No kad je u pitanju teološki temelj njegove moralne poruke, važno je vidjeti koju ulogu u tome ima prirodni moralni zakon, odnosno

⁴ Rudolf SCHNACKENBURG, *Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen*, u: Karl KERTELGE (ur.), *Ethik im Neuen Testament*, 32–49, ovdje 35.

⁵ *Isto*, 36.

⁶ Usp. Ivan DUGANŽIĆ, *Koliko je savjest autonomna? Pojam i značenje savjesti (syneidesis) u Novom zavjetu*, u: Marko JOSIPOVIĆ – Franjo TOPIĆ (ur.), *U službi Rijeci i Božjega naroda*, Zbornik u čast Mate Zovkića, Sarajevo, 2007., 589–609.

⁷ Thomas SÖDING, *Za slobodu oslobođeni* (Gal 5,1). Pavao i kritika autonomije, u: *Communio*, 36 (2010.) 107, 56–70, ovdje 64. Gerd THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, 1989., 271, na sličan način govori o »prođubljenju antičkih demokratskih tradicija, koje su se neopozivo urezale u našu etičku i političku svijest«.

teologija stvaranja kao i mudrosna starozavjetna misao. Drugim riječima, u kakvome su odnosu svi ti spomenuti pojmovi i filozofsko-teološki motivi njegove poganske i židovske okoline s njegovom kristološki utemeljenom soteriologijom? Još preciznije, koja je vlastitost (*proprium*) Pavlova moralnoga učenja?

1. Pastoralno-teološki kontekst Pavlova moralnoga učenja

Pavlove su kršćanske zajednice po velikim gradovima helenističkoga svijeta i u vjerskom i u socijalnom pogledu predstavljale izrazitu manjinu u odnosu na svoju pogansku, odnosno židovsku okolinu.⁸ Ciljajući na pogansku prošlost Solunjana, Pavao im se obraća kao onima koji »se od idola obratiste k Bogu da biste služili Bogu živomu i istinskomu« (1,9), a Korinćane podsjeća kako među njima »nema mnogo mudrih po tijelu, nema mnogo snažnih, nema mnogo plemenitih« (1 Kor 1,26),⁹ što znači da je ta zajednica i u socijalnome pogledu bila zanemariv čimbenik u tome velikome grčkom gradu.¹⁰

Slično vrijedi i za odnos njegovih zajednica prema Židovima koji su bili vrlo brojni u svim velikim gradovima Rimskoga Carstva. Iako je Pavao na svojim misijskim putovanjima koristio židovske sinagoge kao najprikladnije mjesto za svoj početni navještaj evanđelja (usp. Dj 13,5.14; 14,1; 17,1.10; 18,4.19; 19,8), činjenica je da nije imao velikog uspjeha među svojim sunarodnjacima. Judeokršćani su od početka bili manjina u njegovim zajednicama u odnosu na obraćene pogane, a pogotovo su bili manjina u odnosu na one Židove koji su se žestoko opirali njegovu naviještanju evanđelja. O tome najbolje svjedoče njegove dvije najpolemičnije poslanice: Galaćanima i Druga Korinćanima.

To je u najkraćim crtama životni okvir unutar kojega su živjele male Pavlove zajednice i u kojemu se polagano stvarao njihov kršćanski identitet, pri čemu je ključnu ulogu imalo ponajviše Pavlovo moralno učenje. Jer upravo je »zajednički etos prepoznatljiv kao ono u čemu se utjelovljuje identitet neke

⁸ Procjene o veličini zajednice u Korintu, gradu od oko 100 000 stanovnika, u vrijeme kad Pavao piše 1 Kor, kreću se od oko 100 do najviše 200 osoba. Usp. Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 2*, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1991., 31, bilj. 39; Hans-Josef KLAUCK, *1. Korintherbrief*, Würzburg, ²1987., 8.

⁹ Gerd THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 231, misli da bi »socijalni sastav korinške zajednice mogao biti karakterističan za helenističke zajednice općenito«.

¹⁰ Jürgen BECKER, *Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen, ³1998., 156, misli da se može računati kako Pavao nije u Korintu ostavio više »od 50 do 100 kršćana«, što bi se »moglo usporediti s brojčanim stanjem mjesne sinagoge«. Ingo BROER, *Einleitung in das Neue Testament*, II, Würzburg, 2001., 358, misli da korinška zajednica »nije obuhvaćala više od 200 članova«. Također usp. Raymond E. BROWN, *Uvod u Novi zavjet*, Zagreb, 2008., 510, bilj. 4.

zajednice. U tome smislu upravo etos stvara socijalnu koheziju, jer on pojedincima potvrđuje njihovu pripadnost nadindividualnoj zajednici.«¹¹

Michael Wolter u tome kontekstu posebno naglašava važnost zajedničkoga etosa manjinskih skupina koje žive »unutar složenih društava: s jedne strane one time stvaraju granicu prema većinskome društvu i manjinskim skupinama u tom društvu, a s druge strane koegzistiraju s njima«¹². A Pavlove zajednice su bile tipičan primjer takvih manjinskih skupina, pa je zanimljivo vidjeti kako su uspijevale sačuvati i dalje razvijati svoj vlastiti identitet i istodobno se nametnuti kao integrativni čimbenik složenoga većinskog društva.

Osnovna crta identiteta Pavlovih zajednica koja ih čini posebnima jest u tome što se one smatraju eshatološkim zajednicama vjere u svijetu od kojega se one baš po tome bitno razlikuju i svjesno distanciraju. Kao »spašeni« oni stoje nasuprot onima koji »propadaju« (1 Kor 1,18), kao »sveti«, nasuprot »nepravednima« (6,1), kao »sinovi svjetlosti i sinovi dana«, nasuprot onima »od noći i od tame« (1 Sol 5,5). Za Pavla kršćani su »djeca Božja« (Fil 2,15), »od Boga izabrani« (Rim 8,33; 1 Sol 1,4), »od Boga pozvani« (Rim 1,6s; 8,28; 1 Kor 1,2.24), »od Boga ljubljeni« (Rim 1,7; 1 Sol 1,4). Oni su »hram Božji« (1 Kor 3,16), a njihova prava domovina je na nebu (Fil 3,20).

No, unatoč takvoj uzvišenosti svoga poziva, Pavlovi kršćani nipošto se ne izoliraju od svoje životne sredine, već svjesno dijele životni prostor s drugim ljudima i aktivno sudjeluju u zajedničkome društvenom životu. I jedno i drugo Pavao je morao ozbiljno uzeti u obzir u svome moralnom učenju. To je, primjerice, posebno prepoznatljivo u njegovu nastojanju da osigura pravilan odnos rimske kršćanske zajednice prema civilnim vlastima u složenome društvu rimskoga poganskog carstva (usp. Rim 13,1-7), pozvavši prethodno njezine članove: »Ne suobličujte se ovom svijetu, nego se preobrazujte obnavljanjem svoje pameti da možete razabirati što je volja Božja, što li je dobro, Bogu milo, savršeno« (12,2).

Ako se sve to ima u vidu, s pravom se može razlikovati »inkluzivni i ekskluzivni etos: inkluzivnom etosu odgovaraju čini koji služe integriranju u većinsko društvo, budući da su u okviru toga društva općenito prihvaćeni, dok ekskluzivni etos razgraničenjem manjina, odnosno manjinskih skupina te manjine konstituira kao socijalnu stvarnost u kojoj one mogu vidjeti zastupljenim svoj specifični identitet«¹³. Pavlu je bilo važno i jedno i drugo: polazeći od

¹¹ Michael WOLTER, *Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden*, u: *New Testament Studien*, 43 (1997), 430–444, ovdje 430.

¹² *Isto*, 431.

¹³ *Isto*.

naravi evanđelja kao Radosne vijesti spasenja, sve jače profilirati svoje zajednice u odnosu na pogane i Židove, a polazeći od životne sredine koju su s njima dijelili, tražiti prihvatljive zajedničke oblike suživota.

Pavlove poslanice svjedoče kako to nije bilo nimalo lagano, jer je identitet njegovih zajednica bio trajno ugrožen ne samo od poganske i židovske okoline nego i od poganske i židovske baštine njihovih članova. Obraćeni s poganstva nisu odmah postali imuni na moralnu raspuštenost koja je vladala u poganskome svijetu, a judeokršćanima će velik izazov predstavljati vruće teološko pitanje Mojsijeva zakona. U tome kontekstu treba promatrati sve Pavlove naputke i sva upozorenja u službi moralnoga odgoja njegovih zajednica, o čemu, u većoj ili manjoj mjeri, svjedoče sve njegove poslanice.

Posebno je bilo osjetljivo pitanje odnosa prema židovstvu. S jedne strane, vjera u jednoga i jedinoga Boga Izraelova bila je od samoga početka Pavlove apostolske aktivnosti glavni motiv njegova navještaja poganima i cilj poziva na obraćenje, pa prema tome i glavni temelj identiteta njegovih zajednica u kojima su prevladavali obraćeni pogani (usp. 1 Sol 1,9s; 1 Kor 8,6). S druge pak strane, ono što je u Izraelovoj vjeri bilo najvažnije, Mojsijev zakon, predstavljalo je oštru konkurenciju Pavlovu evanđelju slobode u Kristu (usp. Gal 5,1s). Pomiriti jedno s drugim, bio je velik teološki izazov za Apostola pogana (usp. Rim 11,13).

2. Moralna pouka kao apostolsko opominjanje

Katkada se Pavlova konkretna upozorenja glede moralnoga života njegovih zajednica u teološkome žargonu nazivaju »parenetskim govorom«, što baš i ne odgovara njihovu stvarnome sadržaju.¹⁴ Za parenetski govor karakterističan je naime zapovjedni ton (*paraineo*, zapovijedati, tražiti), dok sadržaj Pavlovih upozorenja više odaje »bit parakleze«¹⁵ (*parakaleo*), u kojoj prevladava opomena u obliku ohrabrenja ili poticaja u duhu evanđelja.¹⁶ Heinrich Schlier u Pavlovu korištenju glagola *parakaleo* koji već i LXX obilato koristi s vrlo širokim spektrom značenja, otkriva tri glavna značenjska vida: »zaklinjući poziv, poticajna

¹⁴ Heinrich SCHLIER, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, u: Heinrich SCHLIER, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, II, Freiburg – Basel – Wien, 1967., 340–357, ovdje 340, bilj. 2, predlaže da se izraz »pareneza« (παραινέω) izbjegava, podsjećajući da se on u Novom zavjetu nalazi samo u Lk 3,18; Dj 27,9.22.

¹⁵ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, I, Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Göttingen, 1992., 374.

¹⁶ Usp. Otto SCHMITZ, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart, 1954., 791.

molba, ohrabrujući nagovor, što je vrlo blizu tješnju¹⁷. Sva ta moguća značenja tako su blizu jedno drugome da se nije lako opredijeliti kako na kojemu mjestu prevesti taj Pavlov *parakaleo*. Pritom je uvijek važan kontekst, jer »značenja *opomenuti* i *moliti* ne stoje samo jedno pored drugoga, već prelaze jedno u drugo¹⁸.

Nadalje, važno je naglasiti da su neke Pavlove poslanice zamišljene tako da se u prvome dijelu obrađuju temeljna teološka pitanja, a u drugome praktično-moralna, koja posve logično slijede iz prvoga dijela (1 Sol 1 – 3; 4 – 5; Gal 1 – 4; 5 – 6; Rim 1 – 11; 12 – 15), dok opet u drugim poslanicama od početka do kraja prevladava dijaloški stil u kojemu se teološka i moralna pitanja međusobno isprepliću (1 i 2 Kor; Fil; Flm). Polazeći od takve dvodijelne strukture velike Poslanice Rimljanima i od činjenice da je njezin drugi, moralno-praktični dio (Rim 12 – 15) pripravljen već u prvome dijelu (Rim 6,1s; 8,1s), neki autori s dobrim razlozima naglašavaju kako Pavao u takvoj strukturi Poslanice zapravo »oponaša određeni tip misijske i crkvene propovijedi¹⁹.

No bez obzira na to hoćemo li u tekstu Pavlovih poslanica gledati proširenu i sustavno razrađenu prvotnu misijsku propovijed, sigurno je da se njegovo moralno učenje čvrsto oslanja na teološko izlaganje iz prvoga dijela Poslanice. Zato Peter Stuhlmacher za Rim 12,1 – 15,13 kaže da nipošto nije »običan privjesak u odnosu na teološko izlaganje u poglavljima 1 – 11. Štoviše riječ je o verifikaciji opravdanja u životu zajednice.²⁰ Drugim riječima, polazeći od konkretnih pitanja iz svakodnevice života kršćanske zajednice u Rimu, Pavao se trudi pokazati kako ta pitanja treba rješavati u svjetlu opravdanja po vjeri

¹⁷ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 341. On ističe da to potvrđuju istoznačnice koje Pavao koristi za *paraineo*: dok s jedne strane s njime povezuje *nouthetein* (= staviti na srce – npr. 1 Kor 4,14), s druge strane *nouthetein* ga može posve zamijeniti (npr. Rim 15,14; 1 Sol 5,12); isto vrijedi i za glagole *deisthai* i *erotan* (moliti, zamoliti), koji mogu stajati uz *paraineo* ili doći na njegovo mjesto (npr. 2 Kor 10,1; 5,20; Fil 4,2; 1 Sol 4,1; 5,12).

¹⁸ Heinrich SCHLIER, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12,1–2*, u: Heinrich SCHLIER, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg – Basel – Wien, 1972., 74–89, ovdje 75; Georg EICHHOLZ, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn, 1972., 265: »Ako izaberemo 'opomenu', često se u isto vrijeme čuje ohrabrenje, kao što to može biti i cijeli niz drugih za prijevod izabranih riječi koje sežu od zahtjeva do nagovora.«

¹⁹ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, 374; usp. Michael THEOBALD, *Der Römerbrief*, Darmstadt, 2000., 295

²⁰ Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, Göttingen – Zürich, 1989., 166; Wolfgang SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1982., 156, u tom smislu također naglašava: »Etika dolazi nakon 'dogmatike'. To nije slučajan redosljed ili samo izvanjski refleks ranokršćanske misijske propovijedi. Štoviše, u tome se prepoznaje važna stvarnost da je Božje eshatološko spasenjsko djelo u Isusu Kristu neotuđiv temelj i preduvjet kršćanskoga djelovanja.«

u Isusa Krista (Rim 3,21s), što je opširno izložio u prvome dijelu. A to znači da u njega moralni imperativ uvijek dolazi iz samoga središta njegova evanđelja, da je njegova logična posljedica. Bez obzira na spomenutu razliku među poslanicama, možemo reći da je u svima njima moralno učenje snažno zastupljeno.

No zasigurno se ne može poći od toga da bi to što nalazimo u Pavlovim poslanicama bio i najstariji oblik njegova moralnog učenja ili etike. On je, bez obzira na to što je eshatološki aspekt kratkoće vremena (usp. 1 Kor 7,29) davao snažno obilježje njegovoj propovijedi, već prilikom prvoga navještaja evanđelja svojim novoutemeljenim zajednicama morao dati i neke barem osnovne etičke smjernice za svakodnevni život. I dok nam on sam otkriva kako je u pitanjima navještaja evanđelja (1 Kor 15,3-5) i slavljenja euharistije (1 Kor 11,23-35) participirao u zajedničkoj predaji Pracrkve, glede moralnoga učenja nemamo takve izričite naznake, ali zato postoje zanimljive usporedbe s nekim drugim novozavjetnim spisima koje upućuju na zajedničku predaju i u toj temi.

Podsjećajući na Pavlove riječi Korinćanima da im je poslao Timoteja, »da vas podsjeti na napatke moje, u Kristu, kako posvuda u svakoj crkvi učim« (1 Kor 4,17) te na slične riječi kojima se obraća Solunjanima (1 Sol 4,1-3) i otkrivajući veliku sličnost tih Pavlovihih naputaka s nekim drugim novozavjetnim spisima (Rim 12,1 s 1 Pt 5,5 ili Rim 13,1-7 s 1 Pt 2,13-17), Peter Stuhlmacher iz toga zaključuje da je postojala »osnovna skica tih naputaka koje su svi učili. Pavao je prema tome ne samo usput ili kad je bio prinuđen nego svjesno i hotimično nastupao i kao učitelj etike u svojim zajednicama.«²¹ On čak konkretno govori o »nekoj vrsti etičkoga katekizma«²² koji je Pavao povjeravao svojim novoutemeljenim zajednicama.

3. Teološki temelj Pavlova apostolskoga opominjanja

Po svojoj naravi, Pavlove poslanice su prigodni spisi kojima želi učvrstiti poljuljano evanđelje, usredotočujući se pritom isključivo na ono što je bilo ugroženo, pa stoga ne znamo kako je izgledao njegov cjelovit prvotni navještaj evanđelja. A to tim više vrijedi za spomenuti »etički katekizam«. Ne znamo koje je osnovne moralne smjernice Pavao davao svojim zajednicama kad im je navijestio evanđelje i utemeljio ih. U njegovim poslanicama možemo naći samo one moralne teme na koje se Pavao morao ponovno osvrnuti, kao što je primjerice pitanje bludnosti (1 Kor 5,1-12; 6,12-20), pogleda na brak i djevičanstvo (7,1-40),

²¹ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, 372.

²² *Isto*, 272.

blagovanja mesa žrtvovana idolima (8,1-13; 10,14-33), odnosa »jakih« i »slabih« (Rim 14,1 – 15,3), odnosa kršćana prema civilnim vlastima (13,1-7) i sl.

Današnja moralna teologija, ako joj je u prvome redu stalo do jasno formuliranih normi ponašanja u svim važnim etičkim pitanjima, možda i neće biti posve zadovoljna onim što u tome pogledu nude Pavlove poslanice. Ali ako se naglasak premjesti na puno važnije pitanje vlastitosti Pavlove etike, pri čemu u prvi plan izbija moralno dobro kao takvo, Pavao itekako može biti od koristi. Jer, »moralna teologija se ponajprije mora pitati u čemu se sastoji moralno dobro u *svjetlu evanđelja*. U tom slučaju ona postavlja ništa manje već pitanje čovjekova identiteta i kakvoće njegovih komunikativnih odnosa. I jedno i drugo, kako Pavao ističe, utemeljeno je u Božjoj spasiteljskoj volji koja u Isusu Kristu nalazi svoj eshatološki oblik.«²³

Iako Pavao kadikad argumentira sličnim razlozima kao što je argumentiralo i helenističko židovstvo iz dijaspore, ponajprije Filon Aleksandrijski kao njihov najistaknutiji predstavnik, iako se znade služiti i argumentima grčke filozofije, ni jednoga trenutka nije sporno da je to sve strogo u službi njegova evanđelja o Kristu rassetom i uskrsnom, pri čemu antropologija logično proizlazi iz kristologije a etika iz soteriologije. Zato »ako se kršćanska etika pozabavi pitanjem moralnoga dobra i njegova ostvarenja, ona će se od problema imperativa vratiti problemu biti i pitanju mogućnosti. Bude li išla u tome smjeru, doći će do svojih korijena u teološkoj antropologiji i soteriologiji (kako to odgovara novozavjetnom redosljedu indikativa i imperativa). I baš na tome putu pokazuje se njezina vlastitost kao moralne teologije.«²⁴ Zato govor o Pavlovu moralnome nauku u uvjetima današnjega sekulariziranog i ateiziranog svijeta može biti samo naličje govora o potrebi nove evangelizacije o kojoj se u Crkvi govori već tridesetak godina, ali se plodovi slabo vide.

Pavao naviješta spasenje u Kristu kojemu nije cilj samo spasenje pojedinca, već pomirenje svijeta s Bogom (usp. 2 Kor 5,17-20). To vrijedi i za njegovo moralno učenje koje nije ništa drugo već razvijanje poruke spasenja u svakodnevici života. Istina je da se »Pavao na prvome mjestu smatra navjestitelj vjere, ali onda zbog isprepletenosti vjere i života, spasenja i moralnoga djelovanja, i moralnim učiteljem. To jest spasenjski, a ipak istodobno i svjetski etos (usp. Rim 12,2).«²⁵ A upravo to je ono što kršćanstvo može i mora ponuditi današnjemu svijetu koji je u potrazi za nekim općim »svjetskim etosom«.

²³ Thomas SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studien*, Stuttgart, 1992., 212.

²⁴ *Isto*, 213.

²⁵ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, II, Die urchristlichen Verkündiger*, Freiburg – Basel – Wien, 1988., 15.

Ne samo Pavlova nego općenito novozavjetna parakleza nema pred očima samo pojedinca ili zajednicu vjere nego čitav svijet kao prostor njihova života i poslanja. »Ona pretpostavlja krštenje, usredotočuje se na ostvarenje vjere i ljubavi u konkretnome svakidašnjem životu i svoj pogled usmjeruje prema eshatološkom dovršetku. Ta okvirna shema može dakako višestruko varirati.«²⁶ A tu eshatološku crtu Pavlova moralnoga učenja shvatiti kao prezir svijeta, značilo bi Pavla posve pogrešno shvatiti. Njega ćemo ispravno shvatiti samo »ako pritom očekivanje parusije ne ističemo jednostrano a etiku koja iz toga proizlazi ne tumačimo u smislu pasivnog odnosa prema svijetu odnosno otuđenosti svijetu«²⁷. I jedno i drugo Pavlu je strano. Njegov istodobni poziv kršćanima da se prikažu kao duhovno bogoslužje i da se ne suobličuju svijetu (Rim 12,1s) nipošto nije prezir svijeta, već stoji u službi pomirenja svijeta s Bogom (2 Kor 5,19s). Te iste kršćane Pavao samo nekoliko redaka dalje poziva da se za opće dobro svih podvrgavaju i poganskim nositeljima vlasti i da plaćaju poreze (Rim 13,1-7).

Ako je Pavao primarno navjestitelj evanđelja, a tek sekundarno učitelj moralnoga djelovanja, onda je posve razumljivo da je evanđelje jedini i isključivi temelj i njegova moralnoga učenja. Konkretno, »Pavlova parakleza temelji se na krštenju i opravdanju«²⁸, ona logično proizlazi iz onoga što je kršteniku po njegovoj vjeri i krštenju od Boga darovano. A to je razlog da Pavao ni »kao Apostol ne opominje iz vlastitih poticaja i uvida niti u vlastitom interesu ili u vlastito ime, već uzima riječ kao onaj koji je 'u Gospodinu Isusu Kristu' i koji je dakle njime određen, te 'u ime Gospodina Isusa Krista', dakle od njega poslan i opunomoćen«²⁹.

Günther Bornkamm skreće pozornost na prividnu proturječnost u Pavlovim poslanicama nekih suprotstavljenih rečenica »koje govore o spasenju što se dogodilo na onima koji vjeruju i s druge strane opomena koje pozivaju na odlučnu borbu protiv grijeha i na prihvaćanje novoga života. Ako su vjernici oslobođeni od grijeha (Rim 6,2), kako ih se može opominjati da se ostave grijeha (Rim 6,12s)? Ako su se u krštenju Kristom zaodjenuli (Gal 3,27), što onda znači imperativ: 'zaodjenite se Gospodinom Isusom Kristom!' (Rim 13,14)?«³⁰

²⁶ Ferdinand HAHN, *Die christologische Begründung urchristlicher Paränese*, u: *Zeitschrift neutestamentlicher Wissenschaft*, 72 (1981.) 88–99, 90.

²⁷ Wolfgang SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, 170.

²⁸ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, 374.

²⁹ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 343.

³⁰ Günther BORNKAMM, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, u: Günther BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, München, 1952., 34.

Podsjećajući na nelogičnost krilatice u Rim 6,1 (»da ostanemo u grijehu da milost izobiluje«), koja zaboravlja što se s krštenikom dogodilo u krštenju, Günther Bornkamm na prethodno prikazani prividni problem odgovara: »Razlog nepomirljivosti između grijeha i milosti i stoga grijeha i kršćanskoga života nije ponajprije nekakva obveza, već činjenica, to nije odluka na koju smo pozvani, već odluka koja je donesena nad nama: mi smo umrli grijehu [...] mi nemamo nijedan drugi život koji bismo mu mogli prepustiti [...] naša vlastita egzistencija kojom bi grijeh još mogao raspolagati iza nas je.«³¹

Prema tome, ako se uzmu u obzir sve bitne crte Pavlove parakleze, ne samo nježan i upravo očinski način ophođenja Apostola sa svojim zajednicama nego još više teološki temelj i sadržaj tih rečenica, onda se u tim moralnim upozorenjima i poticajima mora gledati samo »poseban oblik navještaja«³². Bez obzira na svu opravdanu zabrinutost zbog nekih neurednosti u životu pojedinih članova zajednice ili na osobnu uvrijeđenost zbog drskoga napada nekih članova na njegovu osobu, Pavao ostaje dosljedan svom apostolskom načelu: »Ta mi nismo gospodari vaše vjere, nego suradnici vaše radosti« (2 Kor 1,24) i duboko svjestan da mu je Gospodin dao apostolsku vlast »za vaše izgrađivanje, a ne rušenje« (10,8; 13,10).

Zato Pavlovi moralni poticaji nikad ne prelaze u puko moraliziranje, već ostaju strogo u granicama obrane čistoće vjere i ponovnog utvrđivanja poljuljanog evanđelja. A da su indikativ navještaja evanđelja i moralni imperativ u njega samo lice i naličje iste spasenjske stvarnosti, najbolje se vidi iz njegovih rečenica u kojima stoje jedan do drugoga. Tako on Korinćane metaforički podsjeća na nelogičnost bludnosti u koju su upali: »Očistite stari kvasac da budete novo tijesto, kao što i jeste beskvasni« (1 Kor 5,7), a Galaćane kako se posjed Duha mora očitovati u životu: »Ako živimo po Duhu, po Duhu se i ravnajmo!« (Gal 5,25).

4. Motivi Pavlovih moralnih upozorenja

Iz toga što je upravo rečeno o teološkome temelju Pavlova moralnoga učenja logično proizlazi i pitanje motiva toga učenja. Čime Pavao nastoji čitatelje svojih poslanica motivirati, potaknuti da se odupru kušnjama, da ne žive logikom ovoga svijeta, da nadvladaju grešno stanje, da rastu u dobru? Odgovor je najbolje potražiti u velikoj Poslanici Rimljanima u kojoj, za razliku od drugih po-

³¹ Isto, 37.

³² Heinrich SCHLIER, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12, 1-2, 78.

slanica, Pavao sustavno izlaže svoje evanđelje. Prvo ga je definirao kao »snagu Božju na spasenje svakomu tko vjeruje – Židovu najprije, pa Grku. Jer pravednost se Božja od vjere k vjeri u njemu otkriva« (Rim 1,16s), da bi potom »pravednost Božju« pobliže označio kao opravdanje po vjeri »milošću po otkupljenju u Kristu Isusu« (3,24). U središnjem dijelu Poslanice opisani su plodovi opravdanja po vjeri za one koji su prihvatili evanđelje (Rim 5 – 8) te na kraju posljedice njegova neprihvatanja od strane većega dijela Izraela (Rim 9 – 11).

Tek nakon tako pomno izloženoga evanđelja kao opravdanja po vjeri u Isusa Krista logično slijedi drugi dio Poslanice s praktičnim moralnim uputama koje nisu ništa drugo već produbljeno izlaganje evanđelja u konkretnim uvjetima života. Pavlov »etički zahtjev za kršćane nije put k spasenju, već posljedica doživljenoga Božjega spasiteljskog priklanjanja«³³. To je vidljivo već iz prvih redaka Pavlova moralnoga poticaja (12,1-2), u kojemu poziva na milosrđe Božje kao motiv svoga opominjanja: »Zaklinjem vas, braćo, milosrđem Božjim: prikažite svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje. Ne suobličujte se ovomu svijetu, nego se preobrazujte obnavljanjem svoje pameti da možete razbirati što je volja Božja, što li je dobro, Bogu milo, savršeno.«

Te riječi nisu samo u literarnome smislu početak cijeloga niza pojedinačnih moralnih pouka i poticaja koji slijede (12,1 – 15,13) nego one imaju posebno teološko značenje. One sadrže »opće i temeljno upozorenje«³⁴, koje kao »svjesno načelno formulirano upozorenje ima funkciju naslova za sljedeća različita upozorenja, dakle neke vrste 'princip' kršćanskoga ponašanja«³⁵, a »stavljeno je na početak kao neka 'preambula'«³⁶. Iako je bio duboko svjestan svoje apostolske vlasti koju je primio od Gospodina (usp. 1,5), Pavao ne ističe kao motiv opominjanja tu vlast, već milosrđe Božje koje se očitovalo u evanđelju spasenja kojemu je on navjestitelj. Heinrich Schlier dobro pogađa bit stvari kad na pitanje tko je ovdje subjekt opominjanja kaže: »izravni subjekt je sam Apostol, a neizravni milosrđe Božje. A s obzirom na stvar, primarni subjekt je milosrđe Božje, a sekundari Apostol«³⁷.

³³ Jürgen ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1999., 215.

³⁴ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 1977., 349.

³⁵ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer* 3, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1982., 1; Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, 167 u Rim 12,1-2 vidi »programatski uvod«. Usp. Michael THEOBALD, *Römerbrief. Kapitel 12 – 16*, Stuttgart, 1993., 13: »Prva dva retka 12. poglavlja nude nešto poput 'temeljnoga programa' za život sukladno evanđelju.«

³⁶ Rudolf PESCH, *Römerbrief*, Würzburg, 1987., 90.

³⁷ Heinrich SCHLIER, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Röm 12,1-2*, 78.

Motiv milosrđa Božjega u odnosu Boga prema svome narodu poznat je još u Starome zavjetu. Peter Stuhlmacher posebno upozorava na Ps 51,3 i Dn 9,9,18, mjesta koja pokazuju da »milosrđe Božje podrazumijeva stav koji Bog zauzima prema grešnicima i oprašta im grijeh«³⁸. Nije teško uočiti da milost i milosrđe snažno dominiraju cijelim tekstom Poslanice Rimljanima. U »bezbožnosti i nepravednosti ljudi« Pavao doduše vidi sud gnjeva Božjega već na djelu (1,18). Ipak, taj sud nema zadnju riječ već je zamijenjen »milošću po otkupljenju u Isusu Kristu« (3,24), u kojemu je na djelu Bog »koji opravdava bezbožnika« (4,5), koji se »smiluje komu hoće« (9,18), pa zato opravdava i pogane. Odbacujući energično prigovor onih Židova koji nisu prihvatili Krista da je Bog prihvaćajući pogane »odbacio narod svoj« (11,1), Pavao im predbacuje neposlušnost prema Bogu koja ipak neće isključiti njegovo milosrđe, »jer Bog je sve zatvorio u neposlušnost da se svima smiluje« (11,32). Ta rečenica predstavlja ne samo neposredan teološki nego i literarni kontekst Pavlova govora o »milosrđu Božjemu« u 12,1 kao motivu apostolskoga opominjanja.

Budući da je taj temeljni motiv usko povezan s eshatološkim događajem spasenja u Kristu, među Pavlove motive ubrajamo i »njegovo upozorenje na vrijeme u kojemu sada živimo prema Kristu i po Kristu. Ono nije više [...] vrijeme pripreme i obećanja [...] već vrijeme kad je Bog donio svoju odluku i ona sad određuje vrijeme.«³⁹ On je uvjeren da je, zajedno sa svojim zajednicama, svjedok posljednjih vremena i da je vrijeme do ponovnoga Kristova dolaska kratko (usp. 1 Kor 7,29). Podsjećajući zato na primjer Mojsijeve generacije i što se njoj zbog neposlušnosti Bogu dogodilo u pustinji, on kaže da je sve to »napisano za upozorenje nama, koje su zapala posljednja vremena« (10,11). A to je ustvari »vrijeme milosno, vrijeme spasa« (2 Kor 6,2), pa Pavao prvo načelno opominje, »da ne primite uzalud milosti Božje« (6,1), prije nego što će konkretno upozoriti na opasnost druženja s nevjernicima (usp. 6,14 – 7,1).

Iako nije riječ o njegovoj zajednici i premda ne raspolaže informacijama o nekim konkretnim moralnim zabludama, Pavao i u svome obraćanju Rimljanima koristi motiv vremena, poručujući im prvo načelno: »vrijeme je već da se oda sna prenemmo jer nam je sada spasenje bliže nego kad povjerasmo« (Rim 13,11), da bi onda postao puno konkretniji: »kao po danu pristojno hodimo, ne u pijankama i pijančevanjima, ne u prilježnostima i razvratnostima, ne u svađi i ljubomoru« (13,13) i na kraju svemu dao snažan teološki motiv pozivom: »nego zaodjenite se Gospodinom Isusom Kristom i, u brizi za tijelo, ne pogodujte po-

³⁸ Peter STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer*, 168.

³⁹ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 344.

žudama« (13,14). Michael Theobald u redcima 13,11-14, zajedno s preambulom u 12,1s, vidi Pavlov »teološki motivacijski okvir«⁴⁰ za konkretna moralna upozorenja koja se nalaze između toga, kao što su poziv na međusobno iskazivanje ljubavi u zajednici (usp. 12,3-13), na opraštanje progoniteljima (12,14-21), na podlaganje civilnim vlastima (13,1-7) i ponovno na ljubav prema svima (13,8-10).

Iako Pavao svoje moralno učenje temelji isključivo na evanđelju o smrti i uskrsnuću Isusa Krista, on se u svome apostolskom opominjanju ne poziva izravno na evanđelje, a još manje na događaj spasenja kao njegov sadržaj. Umjesto toga, on polazi od činjenice »da su kršćani taj događaj spasenja prihvatili, da su u nj uključeni, da su se u vjeri i krštenju oslonili na taj događaj spasenja i da u njemu stoje«⁴¹. Po krštenju njih je Bog za sebe »zapečatio« i u srca im izlio »zalag – Duha« (2 Kor 1,22; 5,5). Još više, po krštenju su zajedno s Kristom »ukopani u smrt« (Rim 6,4). Oni su se »oprani, posvetili, opravdali u imenu Gospodina našega Isusa Krista i u Duhu Boga našega« (1 Kor 6,11), »Kristom se zaodjenuli« (Gal 3,27).

U teološkome pogledu s krštenjem se dogodio bitan zaokret u životu krštenika, što nažalost ne odgovara uvijek stvarnosti njihova svakidašnjega života. Zato je krštenje vrlo čest motiv apostolskoga opominjanja. Pavao se uvijek iznova vraća na temelje kršćanske egzistencije »u Kristu« i ukazuje na nedosljednost u konkretnome životu. Već u svojoj najstarijoj poslanici u tome smislu piše Solunjanina: »Kao što znate, svakoga smo od vas kao otac svoju djecu, poticali, sokolili i zaklinjali da živite dostojno Boga koji vas pozva u svoje kraljevstvo i slavu« (1 Sol 2,11s; usp. 5,24). »Tako Pavao kršćanima uvijek iznova stavlja pred oči njihov u krštenju utemeljen status spasenja i u sklopu svoga opominjanja kao njegovo obrazloženje uvijek iznova im na srce stavlja evanđelje.«⁴²

5. Cilj Pavlova apostolskoga opominjanja

Polazeći od motiva Pavlova apostolskoga opominjanja, postavlja se logično pitanje što time želi postići? Koji je cilj takva obraćanja njegovim zajednicama? Je li to samo pokušaj ispravljanja moralnih deformacija do kojih je došlo u nekih članova dotične zajednice ili je cilj Apostola da takvim govorom potakne cijelu zajednicu na dosljedan život po evanđelju koje su od njega primili?

⁴⁰ Michael THEOBALD, *Der Römerbrief*, 296.

⁴¹ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 347.

⁴² *Isto*, 348.

Možda je dobro poći od najstarije Pavlove poslanice 1 Sol, koja nije nastala iz zabrinutosti Apostola nad ugroženošću zajednice u bilo kojemu moralnom pitanju, a ipak sadrži naglašene elemente apostolskoga opominjanja. Pavao je toliko zadovoljan zajednicom u Solunu, „kad se Timotej od vas k nama vratio i donio nam radosnu vijest o vašoj vjeri i ljubavi« (1 Sol 3,6), da ih odmah na početku Poslanice hvali zbog »djelotvorne vjere, zauzete ljubavi i postojane nade u Gospodinu našem Isusu Kristu« (1,3). Po tome su Solunjani postali »uzorom svim vjernicima u Makedoniji i Ahaji« (1,7).

Pa ipak, podsjetivši na teške uvjete u kojima im je navijestio »evanđelje Božje« (2,2), Pavao odmah u sljedećemu retku govori o svome apostolskom »poticanju« (*paraklezi*), kojim očito želi učvrstiti prije naviješteno evanđelje: »Uistinu, naše poticanje ne proistječe iz zablude, ni nečistoće, ni prijevare« (2,3). Bez obzira na točnu pozadinu i sadržaj spomenutih izraza,⁴³ očito je da je Pavlu jako stalo do dojma Solunjana o svome Apostolu. U tome smislu treba shvatiti i višestruko vrlo osobno podsjećanje Solunjanima »kako znate« (2,2.5.9.10.11), što je još pojačano opetovanim izrazom »braćo« (2,1.9). U svakome slučaju apostolsko opominjanje (*parakleza*) ovdje ima oblik apologije evanđelja, a cilj mu je sačuvati zajednicu od duhovne štete ako bi bila pogrešno shvaćena slika njegova navjestitelja.

Iako Pavao nema nikakvu potrebu ispravljati moralne zablude, ipak drugi dio Poslanice započinje snažnom paraklezom: »Uostalom, braćo, molimo (*erotomen*) vas i zaklinjemo (*parakaloumen*) u Gospodinu Isusu: primili ste od nas kako treba da živite da biste ugodili Bogu. Vi tako i živite pa sve više napredujete« (4,1). Pozivajući se na svoju negdašnju propovijed u Solunu (usp. 4,2), prvo im naglašava što je za njih »volja Božja: vaše posvećenje«, da bi tek onda formulirao konkretnu zapovijed: »da se uzdržavate od bludnosti« (4,3).

Ništa neobično, ako se znade da su se Solunjani obratili s poganstva u kojemu je njihov život bio obilježen štovanjem idola i bludnošću. »Ako obraćenje k jednomu Bogu istodobno znači, 'služiti živomu i istinskomu Bogu' (1,9), onda se to u 4,1-12 razvija pod predznakom 'volja Božja: vaše posvećenje' (4,3a)

⁴³ Franz LAUB, *1. und 2. Thessalonicherbrief*, Würzburg, ²1988., 20 misli da se iza tih izraza kriju »opsjeno zavodjenje, nečisti motivi i prevarantske namjere«, što su kritičari prepoznawali u nastupu tadašnjih religiozno-filozofskih putujućih propovjednika, a postojala je opasnost da neki u Solunu i Pavla i njegove suradnike svrstaju među njih. Traugott HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1986., 71, podsjeća kako nije lako odrediti točno značenje drugoga izraza »nečistoće« (*akatharsia*), budući da je njegov sadržaj »u govornoj uporabi helenističkoga židovstva a tako i Pavla usredotočen na područje seksualnosti«, opredjeljujući se ipak za njegovo šire značenje »nečiste namjere«. Zato zaključuje da »Pavao odbacuje ustaljene prigovore kojima, s obzirom na svoje osobno ponašanje, i tako ne može dati nekakav sadržaj«.

u konkretnoj pojedinačnoj parenezi.«⁴⁴ I njegova kratka pouka o sudbini onih koji su umrli prije ponovnoga Kristova dolaska (4,13-17) završava pozivom cijeloj zajednici: »Tješite se (*parakaleite*) se dakle uzajamno ovim riječima!« (4,18). Nakon druge takve pouke, riječ parakleze pojačana je još i glagolom »izgrađivati«: »Zato, tješite se uzajamno i izgrađujte jedan drugoga kako i činite« (5,11). Može se reći da »Pavao slikom građevine, kojom u 1 Kor 14 izražava temeljnu misao svoga shvaćanja zajednice, upućuje na unutarnji smisao parakleze.«⁴⁵

Tu vidimo kako ne samo da nema nikakva proturječja između onako laskavih riječi u prvome dijelu Poslanice i riječi apostolske opomene u ovome drugom dijelu, nego posve logično jedno proizlazi iz drugoga. Apostol bdi je nad rastom svoje zajednice i jednom naviješteno evanđelje izlaže u novim okolnostima njezina života, dajući nov poticaj tome rastu. Slično vrijedi i za odnos jedne poslanice prema drugoj. Ako pođemo od toga da je Pavlova teološka misao s vremenom sazrijevala i dobivala nove izričaje,⁴⁶ onda to vrijedi i za njegovo moralno učenje.

Potvrdu za to možemo naći u 2 Kor 6,1, gdje Pavao teološki fundiranu obranu svoga apostolskoga poslanja i svoga evanđelja završava pozivom zajednici: »Kao suradnici opominjemo vas da ne primite uzalud milosti Božje.« U toj rečenici Heinrich Schlier vidi »najopćenitiji i najširi odgovor« na pitanje o cilju Pavlova apostolskoga opominjanja, jer »milost je ta koja sama po Apostolu izriče opomenu. Ona je istodobno ta u kojoj stoje oni kojima je opomena upućena (usp. Rim 5,2). Iz nje trebaju i živjeti.«⁴⁷ Tu Pavao, slično kao i u 1,24, sebe naziva suradnikom (Božjim), naslanjajući se na ono što je prethodno rekao o svojoj apostolskoj službi pomirenja (2 Kor 5,19-21). Pavlov poziv »... opominjemo vas...« snagu uvjerljivosti crpi iz prethodnoga poziva: »Bog vas po nama nagovara. Umjesto Krista zaklinjemo: dajte, pomirite se s Bogom!« (5,20). »Apostolovo misionarsko zaklinjanje nastavlja se u molećoj opomeni već misioniranoj zajednici.«⁴⁸

Ako pođemo od toga da je u sintagmi »milost Božja« sadržana cjelina spasenja⁴⁹ (usp. 5,21), onda Pavlova opomena Korinćanima ima snagu upozor-

⁴⁴ *Isto*, 12.

⁴⁵ Bartholomäus HENNEKEN, *Verkündigung und Prophetie im 1. Thessalonicherbrief*, Stuttgart, 1969., 69.

⁴⁶ Usp. Udo SCHNELLE, *Wandlungen im paulinischen Denken*, Stuttgart, 1989.

⁴⁷ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 352.

⁴⁸ Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin, 1989., 137.

⁴⁹ Usp. Hans CONZELMANN, *Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, IX, 385, 1; Erich GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1 – 7,16*, Gütersloh – Würzburg, 2002., 236.

renja da ne proigraju evanđelje koje su od njega kao apostola primili. Želi im dozvati u pamet »jednostavnu istinu, da vjera ne može biti nikakav jednom zauvijek stečeni posjed. U povijesnoj egzistenciji ostvarenje prihvaćanja poruke pomirenja nikad ne postaje prošlost, već se kao stvarna odluka mora uvijek iznova ostvarivati.«⁵⁰ A to je zato što »stari svijet, koji je s Kristom umro, nikad nije jednom zauvijek utihnuo, već ga treba trajno predavati u smrt«⁵¹.

6. Kršćanski život kao duhovno bogoslužje

Apostolovo upozorenje da se ne proigra primljena milost u Rim 12,1-2 dobiva posve novu dimenziju pozivom kršćanima da »prikažu svoja tijela za žrtvu živu, svetu, Bogu milu – kao svoje duhovno bogoslužje«. U svijetu u kojemu je žrtvovanje životinja bio glavni sadržaj i židovske i poganske religije Pavao govori o žrtvi vlastitoga tijela kao »duhovnom bogoslužju« kršćana. Što se pod tim podrazumijeva? Ponajprije Pavlova poruka ima polemičan karakter sličan onomu starozavjetnih proroka u njihovoj kritici ispraznih hramskih žrtava (Iz 1,11; Jr 6,20; 7,21s; Hoš 6,6; Am 5,22). »Sam pojam *logike latreia* polemički je formuliran. Iz njega progovara helenistička i helenističko-židovska suprotnost duhovne i etičke žrtve spram kulturnih životinjskih žrtava.«⁵²

Ovo je još jedan primjer kako se Pavao može služiti pojmovima i motivima poganske okoline, dajući im istodobno prepoznatljiv karakter apostolskoga opominjanja utemeljena u evanđelju. A njegovo »apostolsko opominjanje, ako i ovdje sve drugo ostavimo postrance, ide u tome smjeru da se treba konkretno u obliku žrtve Bogu staviti na raspolaganje. Ono cilja na trajnu, stvarnu, svetu žrtvu kao osnovu života. Takva žrtva uvijek iznova započinje time što se čovjek oslobađa od ovoga svijeta i steče novu misao. A to se temelji na radikalnoj beskompromisnosti.«⁵³

U čemu se konkretno sastoji ta beskompromisnost? U pitanju su dvije jednako važne stvari, svakodnevica života i trajno podlaganje volji Božjoj. Kršćanin koji je po krštenju umro grijehu (Rim 6,4.8.11), koji se Kristom zaodjenuo

⁵⁰ Erich GRÄSSER, *Der zweite Brief an die Korinther. Kapitel 1,1 – 7,16*, 237. Usp. također Günther BORNKAMM, *Paulus*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1993., 208; autor također ističe taj »naizmjenični odnos obećanja spasenja i poziva na poslušnost«.

⁵¹ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, 1975., 165; Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 57: »Tu će se odlučiti, hoće li adresati i dalje ostati u području toga milosnoga i spasiteljskoga događaja.«

⁵² Heinrich SCHLIER, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12, 1-2*, 86.

⁵³ Heinrich SCHLIER, *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus*, 353.

(Gal 3,27) i tako postao novo stvorenje (2 Kor 5,17; Gal 6,15) ne smije svoje tijelo predavati bludnosti, već je dužan »proslaviti Boga u tijelu svojem« (1 Kor 6,20). To je njegovo duhovno bogoslužje u svijetu u kojemu vlada bludnost, u kojemu čak i neki članovi Pavlove zajednice po načelu »sve mi je dopušteno« (6,12) misle da mogu općiti s bludnicom (6,15). Nije nimalo slučajno što Pavlova oštra upozorenja na takve neurednosti dolaze tek nakon što je zajednicu podsjetio na rečenicu krsne parakleze koja teološki vrednuje ono što se dogodilo u krštenju: »To, evo, bijahu neki od vas, ali oprali ste se, ali posvetili ste se, ali opravdali ste se u imenu Gospodina našega Isusa Krista i u Duhu Boga našega« (6,11).

Ernst Käsemann dobro primjećuje kako »Rim 12,1 cilja na isto: duhovno bogoslužje, živa, sveta, Bogu ugodna žrtva sastoji se u prinosu naših tjelesa«⁵⁴. Svoje apostolsko opominjanje Pavao ovdje ne oslanja izravno na krsnu paraklezu, već na milosrđe Božje, ciljajući pritom zacijelo na snažnu rečenicu u koju je pretočio krsnu paraklezu (6,1-11), a koja glasi: »Ne predajte grijehu udova svojih za oružje nepravde nego sebe, od mrtvih oživjele, predajte Bogu i udove svoje dajte Bogu za oružje pravednosti« (6,13). Riječ je »o konzekvenciji krštenja«⁵⁵. To što se dogodilo po krštenju kao »promjena egzistencije«⁵⁶ treba biti stvarnost u svakodnevici kršćanskoga života. Jer, »milost i služenje ne mogu se razdvojiti. Zato kršćansko djelovanje ne stoji pod motom: 'moram i trebam', već pod onim drugim: 'smijem i mogu' i zato se u Četvrtom evanđelju promatra kao izraz vječnoga života.«⁵⁷

Kao i uvijek, Pavlu je itekako stalo do kršćanske slobode. Zato njegovo apostolsko opominjanje nema oblik zapovijedi, već uvjeravanja u kojemu glavnu riječ imaju teološki razlozi, a krštenje mu služi kao čvorišna točka od koje sve polazi. Krštenje, uz koje Pavao čvrsto veže dar i iskustvo Duha, kao temelj kršćanske egzistencije (usp. 2 Kor 1,22; 5,5), kršćanski život čuva od svakoga nekontroliranog zanesenjaštva, tražeći da bude ostvareno u svakodnevici života.⁵⁸ Zato samo »tjelesno, 'egzistencijalno' predanje Bogu jest duhovna, mistična žrtva. Ne poniranje duha u Logos svijeta, u čemu mističar sama sebe uzdiže do Logosa, već realno predanje Bogu Isusa Krista, po kojemu vjernik

⁵⁴ Ernst KÄSEMANN, 1. Korinther 6,19-20, u: Ernst KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, 1970., 276–279, ovdje 276.

⁵⁵ Rudolf PESCH, *Römerbrief*, 91.

⁵⁶ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer* 3, 7.

⁵⁷ Ernst KÄSEMANN, Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13, u: Ernst KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, 1970., 204–222, ovdje 206.

⁵⁸ Ferdinand HAHN, *Die christologische Begründung urchristlicher Paränese*, 94, naglašava da je Pavlova sintagma »'život u Duhu' upravo motiv koji povezuje krštenje i parenezu (Gal 5,25; Rim 6,4; 7,6; 8,4-11)«.

sam sebe u ljubavi čini 'nižim', prava je 'duhovna žrtva'.⁵⁹ Pavlovo upozorenje Rimljanima aktualno je i danas kad se nude različiti oblici ezoterične duhovnosti u kojoj se ide za nekakvim mističnim »uranjanjem« u vlastitu nutrinu ili u nekakvu maglovitu duhovnu stvarnost kao dublji smisao svijeta.⁶⁰

7. Kršćanska sloboda djelotvorna u ljubavi

Sloboda u Kristu i ljubav dvije su bitne odrednice Pavlova moralnoga nauka. A one nisu nigdje tako čvrsto međusobno povezane i jasno izložene kao u Poslanici Galaćanima, koja je zbog toga prozvana »*Magna charta* kršćanske slobode«⁶¹. Sloboda koju kršćani »imaju u Kristu Isusu« (Gal 2,4) ugrožena je u dvostrukome smislu: judeokršćani su, nakon što ih je »Krist otkupio od prokletstva Zakona« (3,13) trajno izloženi pritiscima »lažne braće« da ponovno prihvate Zakon (usp. 4,21) i obrezanje (5,2; 6,12) i tako ponovno potpadnu pod »jaram ropstva« (5,1); s druge strane, i oni i pogotovo obraćenici iz poganstva ugroženi su od vlastitoga tijela (*sarks*) koje trajno vojuje protiv Duha (5,17).

Suočen s tom dvostrukom prijetnjom, Pavao se našao pred delikatnim pitanjem kako Galaćane osloboditi od imperativa vršenja Zakona, a ne upasti u zamku bezakonja (antinomizam) i ne izložiti ih opasnostima koje vrebaju od tijela i grijeha? Zato je svoje apostolsko opominjanje (paraklezu) u drugome dijelu Poslanice (Gal 5 – 6) formulirao oprezno i do kraja promišljeno. Iako je prvi, dogmatsko-poučni dio Poslanice sam po sebi velika apologija istine i slobode evanđelja (2,4s.14) utemeljene na vjeri u Isusa Krista (2,16; 3,26), konkretno na otkupljenju od prokletstva Zakona (3,13; 4,5), ipak prva rečenica njegove parakleze »zvuči apodiktički, gotovo kao dogma«⁶²: »Za slobodu nas Krist oslobodi!« (5,1). To je doista »programatska riječ« koja služi kao neposredan uvod u etičku pouku, a »u kojoj je Kristovo djelo u sažetom obliku opisano kao oslobođenje za slobodu«⁶³.

⁵⁹ Heinrich SCHLIER, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12, 1-2, 86.

⁶⁰ Usp. Magnus STRIET, Opčaranost budizmom ili vjera u Krista?, u: *Communio*, 36 (2010.) 107, 31–35.

⁶¹ Karl KERTELGE, Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief, u: Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1991., 197–208, ovdje 197. Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, II, 45: »Ona je kao nijedan drugi spis manifest kršćanske slobode«; Thomas SÖDING, Za slobodu oslobođeni (Gal 5,1). Pavao i kritika autonomije, 56, govori o »programatskom spisu kršćanske slobode«.

⁶² Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 1974., 342.

⁶³ Wilhelm EGGER, *Galaterbrief – Philipperbrief – Philemonbrief*, Würzburg, ²1988., 35s.

Pavao je svjestan delikatnosti svoga govora o slobodi od Zakona naočigled uvjeravanja Galaćana da se bez Zakona ne mogu spasiti, pa vrlo oprezno, korak po korak, priprema svoj »prvi sažetak središnjeg etičkog zahtjeva«⁶⁴ u 5,13-16. Kako bi shvatili što on podrazumijeva pod slobodom, prvo ih želi uvjeriti da evanđelje ne trpi nikakvu konkurenciju niti mu je potrebna nadopuna Zakonom (5,2-7), zatim ih podsjeća kako su prije dolaska tih zbunjujućih propovjednika već živjeli u slobodi evanđelja (5,8-10), da bi na kraju na primjeru vlastita života naglasio sablazan križa koje se očito stide ti propovjednici koji ih zbunjuju (5,11-12).

Ovi redci ne samo da ne razbijaju jedinstvo između 5,1 i 5,13-16, nego ga dodatno potvrđuju. Riječ je o inkluziji u kojoj teološka izreka u 5,1 služi kao temelj i sadržaj parakleze u 5,13-16. Pavao ne poziva čitatelje da se u duhu stoičkoga ideala slobode sami izbore za svoju slobodu, već da slobodu koju im je zaslužio Krist dosljedno ostvare u svome životu. Njegov poziv jest poziv evanđelja, a »poziv evanđelja vjernicima ponazočuje Krista i njegovo djelo. Samo u tom ohrabrenju temelji se poziv da se sloboda prihvati.«⁶⁵ Prema tome, Pavlov pojam i ideal slobode je nešto posve drugo od onog stoičke filozofije. »Stoik kaže da smo neslobodni sve dok sami ne raspoložemo svojim životom već netko drugi ima moć raspolaganja nama. Evanđelje kaže da smo neslobodni sve dok sami raspoložemo svojim životom i dok Isus Krist nije stekao vlast nad nama.«⁶⁶

Koliko god je Pavao poznavao i do određene granice cijenio stoički ideal slobode, on ni jednoga trenutka ne konkurira njegovu idealu slobode u Kristu. Zato se on u svojim moralnim poukama i upozorenjima nikad ne vodi filozofskim već isključivo kristološkim razlozima. Zašto? »Stoički mudrac, koji slobodu shvaća kao raspolaganje samim sobom, kao moć samodjelovanja (*autopraxia*) i teži za skladom s razumom svemira, prodire do moralne slobode, slobode za dobro; ali on je ponajprije promatra u samosvladavanju, u ostavljanju strasti (*apatheia*) i u nepoljuljanosti pred udarcima sudbine (*ataraksia*), ukratko u posvemašnjem vladanju samim sobom, sve do slobode da se izabere i smrt.«⁶⁷ Za razliku od toga stoičkoga ideala slobode, za Pavla je slobodan onaj tko dopusti da Krist posve upravlja njegovim životom i tko je spreman služiti u ljubavi drugome.

⁶⁴ Isto, 37.

⁶⁵ Günther BORNKAMM, Die christliche Freiheit, u: Günther BORNKAMM, *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, 133.

⁶⁶ Isto, 137.

⁶⁷ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, II, 47.

Tu onda nije ideal slobode u posvemašnjem vladanju samim osobom sve do slobodnoga izbora i smrti, već u svjesnom prihvaćanju služenja drugomu sve do žrtve vlastitoga života. To je logična posljedica nasljedovanja Isusova primjera (usp. Mk 10,45), što se prepoznaje u Pavlovoj dubokoj svijesti povezanosti sa svojim Gospodinom (1 Kor 4,9-13; 2 Kor 4,8-11) te ostvarenja njegove zapovijedi ljubavi koja ne isključuje ni neprijatelja (usp. Mt 5,43-48). Zato je ljubav za Pavla »najizvrsniji put« (1 Kor 12,31) kršćanskoga ponašanja.

Budući da samo ljubav izgrađuje (8,1), ona u nekim okolnostima kršćaninu koji je u svemu poučen nalaže da se odrekne i svoje vlastite slobode u korist onoga koji nije poučen, pa bi se mogao sablazniti njegovim ponašanjem (8,7-13; Rim 14,1-15). U Korintu na jednoj su strani oni koji »posjeduju znanje« (8,1; usp. 8,4.7.10) i sebe smatraju slobodnima (1 Kor 8,9) i »jakima« (usp. 10,22), a na drugoj su strani su koji »nemaju toga znanja« (8,7) pa su zato »nejaki« (8,9-12). Pavao, koji što se znanja tiče i sam sebe može ubrojiti među »jake«, ne argumentira razlozima spoznaje već evanđelja i ljubavi. Zato on »sa svom oštrinom kritizira što se 'jaki' zbog svoje 'gnoze' i tamo pozivaju na svoju 'slobodu' gdje ona ugrožava eshatološko spasenje 'slabih'.«⁶⁸ Umjesto toga, on preporuča ljubav koja izgrađuje (8,1). Taj primjer može biti načelna smjernica ponašanja i u drukčijim uvjetima života današnjih kršćanskih zajednica, gdje bilo kakav oblik isticanja ili emancipacije može dovesti u pitanje načelo ljubavi.

Sigurno je da bi Pavao oštro odbacio nastojanje stoika da vlastitim razumom i snagom ostvare ideal slobode, budući da je bio svjestan duboke podijeljenosti čovjeka u sebi (usp. Rim 7,15-24).⁶⁹ A tu podijeljenost nije mogao riješiti ni Zakon (Rim 3,19s; Gal 3,19), već samo Krist (Gal 3,13.22; Rim 7,25). Zato Pavlov govor o slobodi ima naglašen oblik slobode od Zakona koji je bio nemoćan da čovjeka oslobodi grijeha i smrti. Pavao kaže i kako se to dogodilo: »Ta zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti. Uistinu, što je bilo nemoguće Zakonu, jer je zbog tijela onemoćao, Bog je učinio: poslavši Sina svoga u obličju grešnog tijela i s obzirom na grijeh, osudi grijeh u tijelu, da se pravednost Zakona ispuni u nama koji ne živimo po tijelu nego po Duhu« (Rim 8,2-4).

Polazeći od stvarnosti kršćanskoga života »u Kristu Isusu« (r. 1) koji stoji pod »zakonom Duha« što istodobno znači slobodu od »zakona grijeha i smrti« (r. 2), Pavao tu stvarnost želi teološki utemeljiti u djelu spasenja u Isusu Kristu,

⁶⁸ Thomas SÖDING, *Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8 – 10 als Paradigma paulinischer Ethik*, u: *Zeitschrift neutestamentlicher Wissenschaft*, 85 (1994.) 1–2, 69–92, ovdje 78.

⁶⁹ Usp. Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, II, 47.

koje ovdje nije samo usredotočeno na križ i uskrsnuće, već je prošireno i govorom o utjelovljenju (r. 3), što podsjeća na neka druga ključna mjesta u Pavlovim poslanicama (Gal 4,4; Fil 2,6s). Cilj te slobode od »Zakona, grijeha i smrti« jest ispunjenje »pravednosti Zakona« u životu kršćana koji »ne žive po tijelu nego po Duhu« (r. 4), što znači da Pavao Zakon nije ni ignorirao ni svjesno odbacio (usp. Rim 3,31). U tom slučaju on bi doista bio antinomist, što mu njegovi protivnici u galacijskim zajednicama zlobno podvaljuju.

Svojom kratkom rečenicom: »Za slobodu nas Krist oslobodi!« (Gal 5,1) Pavao se oslanja na ono što je u Rim 8,2-4 teološki opširno izložio, koristeći tu »slobodu u Kristu« kao motiv svoje apostolske opomene kojom Galaćane želi sačuvati od povratka pod jaram Zakona (Gal 5,2), podsjećajući ih kako se ta sloboda dokazuje u ljubavi koja se očituje u međusobnom služenju (5,13), a ona je ispunjenje cijeloga Zakona (Lev 19,18 – usp. Rim 13,9). Budući da je, prema Pavlu, »vjera ljubavlju djelotvorna« (Gal 5,6), nikakvo čudo da je ona i među darovima Duha na prvome mjestu (5,22). Metaforički rečeno, ljubav znači »nositi bremena jedni drugih«, a to je ispunjenje »zakona Kristova« (6,2). U toj rečenici Rudolf Schnackenburg vidi »paradoksan način izražavanja, koji međutim upućuje na najispravniju moralnu normu kršćanskoga djelovanja. To je onaj 'zakon' koji proizlazi iz Duha što se ostvaruje u životu koji je povezan s Kristom (Rim 8,2).«⁷⁰

Pavao ne ulazi u raspravu ni sa Židovima (judaizantima) oko toga je li moguća sloboda od Zakona, niti sa stoičkom filozofijom oko naravi njihova učenja o slobodi. On polazi od konkretnoga kršćanskoga života koji je po krštenju (Rim 6,1-11; Gal 3,26-29) usidren u Kristu i zato su kršćani »riješeni Zakona te služe u novosti Duha« (Rim 7,4; usp. 8,2; Gal 5,18). To je njihova nova teološka egzistencija, ali i trajni zadatak da je ostvaruju u svakodnevici života. U Poslanici Galaćanima Pavao je tu stvarnost izložio kao slobodu i istinu evanđelja (Gal 2,4s.14; 5,1), koja se ne smije shvatiti kao život bez Zakona, jer služeći u ljubavi drugomu oni neće ugađati požudi tijela (5,13-16), već će se ravnati po Duhu (5,25) i tako ostvarivati zakon Kristov (6,2).

U kontekstu govora o Pavlovu shvaćanju slobode Thomas Söding podsjeća kako je taj govor izazov modernoj misli koja želi biti u svemu autonomna i koja kršćanskomu pojmu slobode suprotstavlja stoički koji čovjeku dopušta da se slobodno opredijeli i protiv Krista, da i njemu kaže svoj »ne«. Zato je »najveća razlika između pavlovske i moderne tematike slobode u tomu kako se postavlja pitanje Boga i kako se na nj odgovara, sa svim posljedicama za sli-

⁷⁰ Isto, 43s.

ku svijeta i čovjeka, nade i etike. [...] Novi vijek se oslanja na izborenu, Pavao na darovanu slobodu; i novi vijek hoće moći misliti slobodu od Boga, dok Pavao može misliti samo slobodu koja dolazi od Boga.«⁷¹

8. Seksualna etika u Pavlovu učenju

Pavlovo evanđelje slobode u Kristu u korintskoj je zajednici bilo posebno ugroženo u tamošnjem problematičnom shvaćanju tjelesnosti, što se prepoznaje u krilatici: »Sve mi je dopušteno!« (1 Kor 6,12). Pod tim se, između ostaloga, podrazumijevalo i tjelesno općenje s bludnicom (6,16). Ta krilatica (usp. također 10,23) otkriva da korintska bludnost (6,18) »nije samo ostatak poganske navike. Tom načelnom rečenicom ona se svjetonazorski aktivno opravdava.«⁷²

Za Pavla to ne bi predstavljalo toliki problem kad bi se taj »korintski libertinizam« temeljio samo na stoičkoj filozofiji, kad ne bi istodobno bio posljedica pogrešno shvaćena njegova evanđelja slobode.⁷³ Zato Pavao ne odbacuje apodiktički tu tvrdnju, već u dijaloškome stilu prvo donosi »dva bitna ograničenja«⁷⁴, koristeći pritom kategoriju korisnosti i ovisnosti: »'Sve mi je dopušteno!' Ali – sve ne koristi. 'Sve mi je dopušteno!' Ali – neću da mnome išta vlada« (6,12). Pavlove su tvrdnje shvatljive i na razini stoičke filozofije, prema kojoj prava sloboda uvijek koristi i pojedincu i zajednici. Ovdje to nije slučaj, jer raskalašeno ponašanje pojedinca ugrožava zajednicu koja je tijelo Kristovo (6,15) i ima za posljedicu zarobljenost od požude što je suprotnost slobodi.

Tek nakon toga dolazi Pavlov odlučan poziv: »Bježite od bludnosti!« (6,18), ali i glavni razlog za to, onaj kristološke naravi. Pavao je već u 6,13 dotaknuo povezanost kršćaninova tijela i Krista te naznačio i perspektivu uskrsnuća tijela (6,14), da bi onda govorom o kršćaninovu tijelu kao »hramu Duha Svetoga« (6,19) i govorom o otkupljenju dozvao Korinćanima u svijest teološki temelj slobode (6,20), podsjećajući ih da je to sloboda u Kristu i zato sloboda za dobro, a ne za bludnost. A smisao govora o otkupljenju u tome je »da se otkupljenjem dogodila zamjena vlasti. Mi pripadamo Kristu kao našem novom Gospodinu«⁷⁵. Prema tome, kršćanin ne pripada više sam sebi i zato njegova sloboda ne smije biti »izlikom tijelu« (Gal 5,13).

⁷¹ Thomas SÖDING, *Za slobodu oslobođeni* (Gal 5,1). Pavao i kritika autonomije, 57.

⁷² Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen, 1969., 131.

⁷³ *Isto*, 131s: »Područja na kojima je primijenjena pokazuju da ta stoička sloboda nudi samo terminološko ishodište, ali ne određuje shvaćanje slobode. Ne radi se, kao u stoi, o sposobnosti, već o – zanesenjačkoj – 'spoznaji' (8,1s).«

⁷⁴ Hans-Josef KLAUCK, *1. Korintherbrief*, 47.

⁷⁵ *Isto*, 49.

U sklopu takva tumačenja otpada i poteškoća koju neki tumači vide u formulaciji r. 18bc: »Svaki grijeh koji učini čovjek, izvan tijela je, a bludnik griješi protiv tijela« (1 Kor 6,18). Očito je da ovakva formulacija cilja na osobnost onoga tko opći s bludnicom. Doduše i proždrljivost i pijanstvo također se tiču tijela (r. 13), ali ti grijesi ne pogađaju čovjekovu osobnost na takav način kao bludnost. To je očito i iz Pavlove dvostruke terminologije: trbuh (*koilia*) i tijelo (*soma*). Ako se r. 18 čita u kontekstu 6,12-20, onda je očito da »sukladno 6,13 *soma* uopće nije pogođena jelom i pićem. Tako se međusobno isključuju somatski porok *porneia* i pravo Gospodina na *soma* (6,13), a koje se očituje i u tome što je *soma* hram Duha Svetoga.«⁷⁶

Svojim shvaćanjem bludnosti Pavao je čvrsto ukorijenjen u židovsku i ranokršćansku tradiciju, što je očito iz brojnih popisa različitih poroka, na kojima je bludnost uvijek na vrhu (Mk 7,21; Rim 1,29; 2 Kor 12,21; Gal 5,19; Ef 5,3; Kol 3,5 i dr.). Drukčije je međutim kad su u pitanju obraćeni pogani koji nisu odrasli u toj tradiciji, već u poganskoj sredini koja »u izvanbračnom spolnom općenju nije gledala ništa nemoralno«⁷⁷. To je zasigurno glavni razlog zašto Pavao, uz ta dva razloga, razumljiva u kontekstu filozofske etike (6,12), tako snažno kristološki argumentira protiv pogrešno shvaćene slobode.⁷⁸

U tako kratkom tekstu trostrukim »zar ne znate« (r. 15.16.19) on podsjeća Korinćane da su kao kršćani drukčiji od svoje poganske okoline i da ih to obvezuje. Tu se još jednom vidi kako Pavao može dalje graditi i na poganskoj i posebno na židovskoj etičkoj baštini. »To novo i jedincato kristološko obrazloženje ne donosi nikakvu materijalnu promjenu u onom što je zapovjeđeno ili zabranjeno, ali zato donosi intenziviranje zabrane koja pogađa odgovornost počinitelja i, ako imamo na umu r. 18, posebno mjesto seksualnosti izvedeno samo iz ranožidovskih pretpostavki.«⁷⁹

U nastavku Prve poslanice Korinćanima Pavao odgovara na pitanja koja su mu upućena iz korinthske zajednice, a tiču se seksualnosti u braku, djevičanstva i drugih staleških pitanja (7,1-40). Opet ključnu ulogu igra pogrešno shvaćena sloboda koja je u nekih članova zajednice urodila strahom i nesigurnošću. Može se poći od toga da »Pavao iz korinthske pisma s pitanjima pre-

⁷⁶ Gerhard DAUTZENBERG, *Feugete ten porneian* (1 Kor 6,18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, u: Helmut MERKLEIN (ur.), *Neues Testament und Ethik*, Für Rudolf Schnackenburg, Freiburg – Basel – Wien, 1989., 271–298, ovdje 274.

⁷⁷ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, I, Freiburg-Basel-Wien, 1986., 240.

⁷⁸ Usp. Gerhard DAUTZENBERG, *Feugete ten porneian* (1 Kor 6,18), 298.

⁷⁹ *Isto*, 298.

uzima doslovnu formulaciju, koja se čita gotovo kao negacija Post 2,18⁸⁰, to jest Stvoriteljeva plana s muškarcem i ženom. Problem je u tome što se on tako preuzetom formulacijom, barem na čas, poistovjećuje s »korintskom parolom«⁸¹: »Dobro je čovjeku ne dotaći ženu« (7,1). U tome se može gledati utjecaj stoičke filozofije koji je protivan Stvoriteljevu planu s čovjekom kojeg je stvorio kao muško i žensko da u ženidbi budu jedno tijelo (Post 2,18).

Ako se još k tome uzme u obzir da se brak opravdava opasnošću od bludnosti (r. 2) i da se bračni život preporuča samo iz razloga neuzdržljivosti (r. 5), zaboravljajući pritom da je riječ o odgovoru Apostola na pitanja koja je dobio iz zajednice, onda nas tekst 7,1-7 stavlja pred ozbiljne poteškoće, jer »time se stvara dojam da Pavao ovdje donosi načelno izlaganje o braku i djevičanstvu«⁸², koje bi bilo nespojivo s našim današnjim pogledom na brak, jer tu »nema govora o ljubavi, partnerstvu i međusobnom ljudskom ispunjenju«⁸³. No stvari se bitno mijenjaju ako počemo od uvoda: »sada o onome što ste mi pisali«, koji sam po sebi odaje »da Pavao ne razvija nikakvo sveobuhvatno učenje o braku, već zauzima stav prema konkretnim korintskim iskazima i aktualnim problemima«⁸⁴.

Nadalje, pitanja upućena Pavlu otkrivaju kako je, nasuprot prakticiranoj bludnosti, u korintskoj zajednici bila zastupljena i suprotna krajnost utjelovljena u asketskome odricanju spolnoga općenja u braku i u spremnosti odreći se potpuno braka. Kako je moglo doći do toga? Što je ljude potaknulo na takvo razmišljanje? Norbert Baumert upozorava da baš 1 Kor sadrži brojna mjesta koja govore o snazi susreta s Kristom i o živom iskustvu Duha (1,4-9.26-31; 2,6-10; 10,11; 12 – 14) i zaključuje da je korintske kršćane »odnos prema Kristu tako dodirnuo i ispunio, da je i seksualni odnos pao u drugi plan, i to ne samo kod neoženjenih nego i kod oženjenih. [...] Novi odnos prema Bogu bio je tako snažan i cjelovit, da je srce bilo posve njime ispunjeno i njima je trebalo vremena da različita područja života, pa i seksualnost, u nj integriraju.«⁸⁵

Bilo kako bilo, Pavao se našao u nezavidnom položaju i pred teškom zadaćom pomiriti tako suprotstavljene strane, »odbaciti seksualnu uzdržljivost u braku (r. 1-5) a ipak visoko istaknuti ideal beženstva, da bi se moglo biti pot-

⁸⁰ Hans-Josef KLAUCK, *1. Korintherbrief*, 50.

⁸¹ Usp. Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 2*, 53.

⁸² Norbert BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Würzburg, 2007, 88.

⁸³ Helmut MERKLEIN, »Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen«. Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7, u: Helmut MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen, 1987, 385–408, ovdje 388.

⁸⁴ Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 2*, 59.

⁸⁵ Norbert BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers*, 89.

puno za Gospodina⁸⁶. Pritom treba uvijek imati na umu da njegov odgovor nije načelno izlaganje teologije braka i beženstva, već je riječ o konkretnim pastoralnim savjetima koji računaju s realnošću života i kršćanskom slobodom u Kristu. Zbog slabooće tijela, supružnici se samo na određeno vrijeme po dogovoru mogu odreći seksualnog općenja (r. 5). Iako Pavao visoko cijeni beženstvo zbog Krista i želio bi da i drugi budu kao i on, on ne zaboravlja naglasiti da je to ipak »dar od Boga« (r. 7), pa onima koji nemaju toga dara savjetuje brak kao bolji izbor (r. 9). Prema tome, »njegovo obrazloženje je izvorno kršćansko, ali ne asketsko u smislu da bi odricanje zadovoljenja nagona kao takvo predstavljalo svetiji život«⁸⁷.

Bez obzira što se ne može posve zanemariti eshatološki motiv »kratkoće vremena« (7,29), u Pavla je ipak presudan kristološki motiv, »ugoditi Gospodinu« (7,33-35). Pavao je daleko od toga da bi seksualnost zamijenio nekim asketizmom koji bi seksualnost potisnuo ili »sublimirao«. Umjesto toga, on seksualnost želi »otkupiti«, a to se »u svakoga čovjeka događa tako što je posve promatra u svjetlu svoga odnosa prema Kristu, dakle ne potiskuje je iz svoga života s Bogom, već je uklapa u taj život«⁸⁸.

Zaključne misli

Sve Pavlove moralne opomene i poticaji utemeljeni su kristološki i motivirani brigom za daljnju sudbinu evanđelja u njegovim zajednicama. Pa ipak za Pavlovo kristološki utemeljeno moralno učenje, kad se uzme u obzir njegova otvorenost za pojmove i motive helenističke filozofske etike, ipak se može reći da nipošto »nije isključivo, jer se dodiruje s racionalnošću koja je opće ljudski usmjerena. Ali ono ne može nikada zanijekati svoje iskonsko polazište, kao što to ne mogu ni druge etičke koncepcije koje su smještene u određenom horizontu. Zato i teološka etika mora još jače promisliti svoju povezanost s bi-

⁸⁶ Rudolf SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, I, 206s.

⁸⁷ *Isto*, 207; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 2*, 56, podsjeća kako je Pavao, da se bio opredijelio za seksualni asketizam, mogao za nj naći uporište u nekim etičkim učenjima poganske filozofije koja su »preporučivala uzdržavanje od spolnog odnosa kao moralnu vježbu za jačanje samosvladavanja i kao izraz unutarnje slobode od svega izvanjskog i afektivnog, što je kod cinika vodilo dotle da su se posvema odriicali žene«. Usp. izvore za to u bilj. 28, 29, 30.

⁸⁸ Norbert BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers*, 113. Helmut MERKLEIN, »Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen«, 408, naglašava pritom kako je glede beženstva potrebna »trajna kritička skromnost, budući da beženstvo po sebi ne ostvaruje spasenje, već povezanost uz Gospodina koja u beženstvu treba doći do izražaja«.

blijskom porukom koja ima svoj vrhunac u Isusu Kristu.«⁸⁹ Pritom se ne može prešutjeti razlika između Pavlova poimanja slobode koja se temelji na posvećenoj poslušnosti Bogu i poimanja slobode današnjega čovjeka bez Boga, jer to je ustvari opreka između od Boga darovane i od čovjeka za sebe izborne slobode.

Kršćani su i u takvim uvjetima suživota obvezatni na dijalog s modernom misli, jer zatvoriti se samo u svoje granice bilo bi ravno fundamentalizmu. Kao što Pavao nekoć nije argumentirao znanjem već evanđeljem, tako se i u današnjemu dijalogu kršćanin nikada ne može odreći teoloških razloga. Thomas Söding zato predlaže da »u ovoj situaciji kršćansku teologiju slobode, koja ne želi izgubiti priključak na Pavla, treba argumentirati ne samo antropološki i sociološki nego vrlo odlučno i teološki. Ako se držimo ove povezanosti, tada neće tako jednostavno doći do prosudbe da manjkava teologija, koja nije čije svoju sposobnost za istinu, vodi do shvaćanja istine koje ništa ne bi kazivalo. Na taj način bi se paušalno optuživalo životni osjećaj moderne; a podcijenilo bi se i dijalektiku biblijske teologije slobode.«⁹⁰

Podsjećajući na to da se Pavao za teologiju slobode morao boriti i u samoj Crkvi, braneći slobodu evanđelja od imperativa prihvaćanja Zakona, Söding naglašava da »na crti Pavlove teologije ne stoje samo oni koji zahtijevaju slobodu za Crkvu nego i oni koji zahtijevaju slobodu u Crkvi – za hrvanje za istinu, za borbu argumentima, za traženje Boga koje ne prestaje susretom vjere s Isusom Kristom, nego iznova počinje«⁹¹. Što u Crkvi bude više prostora za tu istinsku slobodu evanđelja, Crkva će se to uspješnije boriti i za prostor slobode za sebe u današnjemu sekulariziranom društvu.

Ako se pođe od toga da predmet kritike religije onih koji zastupaju slobodu od Boga nije Bog kao takav, već slike o njemu koje stvaraju različite religije, onda to ne mora biti nužno protiv Pavla koji se također borio za pravu sliku o Bogu. Ali u tome smislu za nas nije relevantna samo Pavlova teologija nego i primjer njegova života u službi evanđelja. A on sam poziva da ga se nasljeduje (1 Kor 4,16; 11,1; Fil 3,17; 2 Sol 3,7,9). Nasljedujući Pavla, kršćanin može i danas ostvariti »duhovno bogoslužje« u službenju svijetu, a da mu se ne sublićuje (Rim 12,1s). A to će biti i najkonkretniji oblik evangelizacije za kojom vapi današnja Europa koja svoje odbacivanje evanđelja najskuplje plaća baš na etičkom području.

⁸⁹ Rudolf SCHNACKENBURG, *Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentlich-ethische Aussagen*, 48s.

⁹⁰ Thomas SÖDING, *Za slobodu oslobođeni* (Gal 5,1). Pavao i kritika autonomije, 69.

⁹¹ *Isto*, 70.

Summary

PAUL'S MORAL DOCTRINE

Ivan DUGANDŽIĆ

Kralja Tomislava bb, BiH – 88 260 Čitluk
fra.ivan.dugandzic@gmail.com

Paul's ethical doctrine is closely related to the Gospel and founded on Christology. It is contained almost exclusively in the Apostle's cautionary sentences. The motive behind his caution is a new life that is given to Christians by the mercy of God in Baptism. The Apostle reminds the people of the greatness of that gift so that they may not fall into a life of sin. The true aim of the warning is not just to warn the people of their faults in their moral behaviour or to correct already established Christian communities faced with the constant threats of the world, but to enable them to grow in faith. Even though the threats of the world are sufficient reason for Paul to call Roman Christians not to adapt to the world he does not tell them to withdraw from that world but to accept it with love and to give themselves to God in sacrifice in order to save the world (cf. Rm 12). He describes this as Christian servitude in the world in which a Christian life unfolds. That sort of behaviour could be comprehended and accepted even by non-Christian thinking. In today's atheistic and secularised world this is the only way for Christians. Perhaps this could be seen as the only possible and acceptable form of New Evangelisation so often referred to in the modern world. In the situation when Christian proclamation has lost its power, can help only the example of a successful life according the Gospel.

Key words: moral doctrine, apostolic caution, Gospel, philosophical ethics, theological ethics, love, freedom.