

Božja pravednost: sposobnost življenja u svetosti

Dalia Matijević

Udruga "Djela ljubavi" i Crkva Isusa iz Nazareta, Zagreb

daliamatijevic@gmail.com

UDK 27-1;2-184;2-426

Pregledni članak

<https://doi.org/10.32862/k1.12.2.4>

Sažetak

Svrha ovoga članka jest pružiti uvid u to do koje mjere naše poimanje koncepta dikaiosyne theou oblikuje način na koji sebe poimamo kao kršćane, koji predstavljaju Tijelo Kristovo i žive u svetosti. Pod snažnim utjecajem Poslanice Rimljanima razumijemo svetost kao življenje u pravilnom odnosu s Bogom, a pravednost kao praktičnu posljedicu tog odnosa. Svetost, kao unutarinja Božja priroda, očituje se kao Božja pravednost, koja se pak ostvaruje kroz Božje spasiteljsko djelovanje. Međutim, u svjetlu Krista i Njegove žrtvene smrti te uskrsnuća, relacijske i eshatološke dimenzije koncepta dikaiosyne theou nameću se kao presudne.

Ovaj koncept stoji u samom središtu Pavlova evanđelja i pretpostavlja više slojeva značenja, a prije svega Božje otkupiteljsko i spasiteljsko djelovanje, ali također i Božju zavjetnu vjernost te restorativnu pravdu koja je dostupna svakome. Šira se perspektiva koncepta dikaiosyne theou otvara putem Isusove odanosti i poslušnosti Ocu pri ispunjavanju konačne svrhe spasenja. Za nas to znači život koji podrazumijeva trajnu transformaciju na sliku Boga i samoostvarenje kroz odnos s Njim te s bližnjima u eshatološkoj perspektivi.

Kršćanska je etika duboko ukorijenjena u konceptu dikaiosyne theou, a kršćanski način života predstavlja njegov nezaobilazni praktični izričaj. Ljudi koji žive u autentičnoj kršćanskoj zajednici obilježeni su Božjom pravednošću koja se izražava kao kolektivna agape, pri čemu su progresivno preobražavani prisutnošću i djelovanjem Duha Svetoga te svjesno uranjaju u kontinuirani proces otkrivanja uvijek novih mogućnosti afirmiranja Božje pravednosti.

Stoga, kršćanska je vjerska zajednica po svojoj naravi nužno inkluzivna.

Ključne riječi: dikaiosyne theou, Božja pravednost, spasenje, svetost, eshatološka perspektiva, agape, kršćanska zajednica

Uvod

Čini se vrijedno truda istražiti što znači izraz „pravednost Božja“, posebno za nas kršćane, pošto taj pojam i način kako ga razumijemo oblikuje naš kršćanski svjetonazor na posebno važan način.¹ Kršćani bi trebali moći duboko promišljati o tome uspijevaju li ugraditi ovaj koncept u vlastiti život jer naše shvaćanje što Bog jest i kako se odnosi prema nama i drugima predstavlja temelj našeg identiteta i razumijevanja konačne svrhe života. Doista se, dakle, ovdje radi o važnom zadatku, čak do mjere otkrivanja možemo li uopće biti spašeni i izmireni sa svojim Spasiteljem te jesmo li sposobni živjeti dosljedno „u Duhu“,² postajući trajno nadahnuti perspektivama koje se otvaraju pred nama kroz naše učenje i *kristolikost* (izraz korišten i elaboriran u Gorman 2007).

Kada kršćanin čuje tvrdnju da je Bog pravedan, kakva je njegova ili njezina reakcija? Jesmo li tada sposobni misliti samo na sebe koji „za dlaku“ uspijevamo izbjeći kaznu spašeni tuđom patnjom ili pak samo zastanemo fascinirani *mysterium tremendumom* (postavka koju autor koristi u Otto 2004) numinoznog Boga Stvoritelja? Ili pak (uvijek iznova) u čudu otkrivamo Boga kao „Oca našega na nebesima“ čije je ime sveto³ te koji je, osim što je vječan, sveprisutan, sveznajuć i svemoćan, prije svega brižan, milostiv i spreman praštati (Maddox 1994, 53)? Ili možda samo želimo neodređeno sanjariti o „dođi Kraljevstvo Tvoje“ i vršenju Njegove volje „kako na nebu, tako i na zemlji“, ne poimajući pritom kakve to veze ima s nama osobno te kako su ove riječi povezane s našim praktičnim životnim okolnostima. Ili pak radije nastavljamo uživati u „kruhu našem svagdašnjem“, zadovoljni što su nas barem ovoga puta i/ili barem do neke mjere zaobišli „napast i zlo“ te možemo „oprostiti duge naše“, a naše dužnike i susjede nastaviti mirno tolerirati unatoč tomu što su drugi i drugačiji, što imaju drukčije ideje, životne

- 1 Ovaj je članak nastao na temelju eseja koji je u travnju 2018. predan u Nazarene Theological College, Manchester UK za potrebe kolegija „Christian Holiness in Pauline Perspective“ (Kršćanska svetost iz pavlovske perspektive).
- 2 Misli se na koncept iz Rimljanima 8.
- 3 Gospodnja molitva (Mt 6,9-13). Odabrani se izrazi iz Gospodinove molitve ovdje navode, neposredno ili parafrazirani, sa svrhom zornog pokazivanja koliko su duboko integrirani u naš svakodnevni život, ali i sa svrhom da se naglasi mogućnost automatizma vjere, karakterizirano ritualnošću, repetitivnošću te automatizmom vjerskih misli i osjećaja.

stilove, kulturu, mentalitet, karakter? Svi ti modaliteti proizlaze iz načina kako konceptualiziramo „pravednost Božju“.

Svrha je ovoga članka prepoznati u kojoj mjeri naše shvaćanje pojma *dikaio-syne theou* (pravednost Božja) utječe na nas kao dio tijela Kristova, nas koji živimo život u svetosti.⁴ Učinit ćemo to tako da poblizje promotrimo kako Pavao koristi izraz *dikaio-syne theou* u svojim poslanicama, posebice u Poslanici Rimljanima, koje značenje taj izraz ima za njega te na koje ga načine tumači. U tom je kontekstu važno prepoznati sljedeće odrednice: 1. Pavao objašnjava Božju pravednost usko je povezujući s osobnom vjerom (Rim 1,17) i sudjelovanjem u Isusovoj vjeri (Rim 3,22); 2. objašnjavajući ovaj koncept u odnosu na „zakon i proroke“ (Rim 3,21); 3. dajući posebnu važnost činjenici da su ljudi opravdani pred Bogom (Rim 3,23-26); 4. pružajući razrađeni povijesni elaborat o tome da Bog jest pravedan i vjeran (Rim 9-11); i konačno 5. dajući praktične smjernice kako ovaj teološki koncept smisleno primijeniti u neposrednom kršćanskom životu.

Terminologija

Osnovno značenje biblijskog pojma *pravednost* i njegovih jezičnih srodnika proizlazi iz hebrejske jezične skupine *tsdq* (*tsedheq*, *tsedhaqah*, *tsaddiq*) koji se u Septuaginti⁵ (dalje u tekstu LXX) obično prevodi kao *dikaio-synē*, što označava pravilan društveni položaj i posljedično pravilno ponašanje, prije svega u kontekstu zajednice, a da se pritom ne odnosi u tolikoj mjeri na apstraktnu ideju pravde ili vrline (Wright 1988). U engleskom se jeziku ovaj jedinstveni semantički pojam prevodi korištenjem dvaju pojmova koji dolaze od dva različita korijena: *right* (pravi) and *just* (pravedni),⁶ iako su obje te ideje na hebrejskom i grčkom jeziku zapravo jedno, kako jezično tako i teološki.

- 4 Božja je svetost temeljna biblijska pretpostavka i osnovna odrednica ljudskog spasenja: spasenje čovjeka je moguće samo zato što je Bog svet. Bog se u Bibliji otkriva kao svet, a Božja svetost predstavlja neposredni kontekst Božjeg poziva Božjem narodu (Izl 19,6; Lev 19,2) da uđu u duboko preobražavajući odnos s Bogom te tako i sami postanu sveti i sposobni živjeti u svetosti. Hebrejska riječ *qadshosh* koja označava „svetost“ i „sveto“ (odgovara grčkoj lingvističkoj skupini *hagios* u LXX/NT i latinskoj *sanctus*) također znači udaljavanje, drugost i odvojenost, podrazumijevajući da je Bog potpuno drugačiji, različit i odvojen. Iako Božja svetost znači moralnu čistoću, savršenstvo i nemogućnost djelovanja protivno pravdi, Bog ipak odlučuje živjeti usred svoga stvorenja, omogućavajući otkupljenje po Isusu Kristu te poziva na sudjelovanje u Božjim spasenjskim ciljevima. Svetost u biblijskom smislu se, dakle, redovito izvodi od Boga te ovisi o bliskosti odnosa s Njim.
- 5 Prijevod Starog zavjeta s hebrejskog na grčki jezik nastao od 3. do 1. st. pr. Kr. u Aleksandriji.
- 6 To, međutim, nije slučaj s jezicima slavenske skupine, kakav je primjerice hrvatski jezik, iako i tu postoji jasno jezično razlikovanje između dva spomenuta pojma.

Nicholas T. Wright prepoznaje dva konteksta u kojima se koristi ovaj jedinstveni starozavjetni koncept, na kojem se uostalom u potpunosti temelji novo-zavjetno poimanje *dikaioyne theou*: 1. kontekst pravne znanosti i pripadajuće sudske prakse te 2. kontekst savezništva, tj. međusobne zavjetne povezanosti. U kontekstu zakona i sudske prakse, *pravednost* označava pravni status u forenzičkom smislu, koji proizlazi iz pozitivne odluke suda. Nakon što je pažljivo saslušao sudski predmet, sudac se pozitivno izjašnjava u korist odabrane stranke, proglašavajući oslobađajuću presudu. Time dotadašnji okrivljenik ponovno zadobiva društveni status pravednika, što ujedno ne predstavlja dokaz njezina ili njegova moralnog karaktera, već je to tek potvrda određenog statusa pred sudom. U idealnom je slučaju taj status izjednačen s karakterom dotične osobe.⁷ U kontekstu saveza ili zavjeta *pravednost* se „mjeri“ razinom kakvoće odnosa stranaka u savezu i posvećenosti zavjetu koji je Bog sklopio sa svojim narodom. Koncept zavjetne vjernosti, koja također uključuje i poslušnost odredbama zakona, određuje kriterije prema kojima se Bog i Njegov narod percipiraju tijekom spasenjske povijesti. U tom se kontekstu *pravednost* više odnosi na unutarnje stanje uma koje rezultira prikladnom vanjskom manifestacijom. Wright tvrdi da kombinacija ovih dvaju konteksta uvjetuje nastanak bogato razvijene zavjetne teologije koja karakterizira judaizam u vrijeme Isusa i Pavla.

Još je jedan hebrejski pojam, koji je važan za razumijevanje šireg značenja pojma Božje *pravednosti* i kako ona utječe na sferu ljudskosti, *qdsh*, koji se u LXX obično prevodi kao *hagios*. Ovaj pojam upućuje na starozavjetni koncept svetosti koji se koherentno izvodi iz i neposredno je ovisan o bliskosti i kakvoći odnosa sa svetim Bogom.⁸ Bog, koji je svet u samoj svojoj biti, svoju unutarnju svetost izražava prema van djelujući u *pravednosti*. Vidimo, dakle, da se Božja *pravednost* prelijeva iz božanske sfere u sferu ljudskosti, oblikujući ljudska bića i njihove međusobne odnose po uzoru na samu Božju bit – Božju svetost. Možemo se složiti s Williamom M. Greathouseom (2008a, 58) da je svetost unutarnja Božja narav, a *pravednost* Božja spasiteljska aktivnost kojom se Božja svetost ostvaruje u nama samima i oko nas.

Korištenje izraza *dikaioyne theou* i spektar značenja

7 Proglašenje statusa *pravednosti* inicira transformaciju karaktera prema moralnoj *pravednosti*, ali ne nužno. Gordon D. Fee (1984, 878) tvrdi da je *pravednost* kao oblik ponašanja proizvod osnaženosti Duhom, koja za posljedicu ima moralni život. U tom kontekstu možemo zaključiti da u Starom zavjetu Tora donosi vjeru, ali je Duh taj koji donosi *pravednost* (što i jest sama svrha Tore).

8 Proizlazi prvenstveno iz Lev 19,2 i Izl 19,6.

U uvodnom dijelu svoga komentara Poslanice Rimljanima, Greathouse ustvrđuje: „Božja pravednost predstavlja ključni koncept Poslanice Rimljanima – Božja pravednost koja se očituje kroz smrt Mesije – Krista, koji je izložen u prvi plan kao žrtva pomirnice, a tu žrtvu se može i treba primiti vjerom – eshatološko spašenje koje je u povijest prodrlo Isusovom smrću i uskrsnućem te darom Duha“ (Greathouse 2008a, 28). Čini se da se u Pavlovoj poslanici Rimljanima susrećemo s Božjom pravednošću u njezinoj konačnoj konzumaciji. Ipak, Richard B. Hays upozorava da ne smijemo gubiti iz vida činjenicu da je za Pavla čitanje i tumačenje Svetog pisma imalo prije svega pastoralni naboj te da je apostol bio pokretan snažnom željom oblikovanja kršćanske zajednice i utvrđivanja ljudskog identiteta: „Ne bismo smjeli zaboraviti da je Pavao više poetski propovjednik nego što je povjesničar ili sustavni teolog ... Njegov jezik ima prvenstveno poetski i metaforički karakter“ (Hays 2005, XV-XVI). Trebali bismo, baš kao i Pavao, čitati Bibliju kao ljudi Novoga zavjeta, kao pripadnici novoga stvorenja, stoga što, kao što to Wright primjećuje, „živimo u vremenu koje se događa negdje između kraja Djela apostolskih i završnog prizora Otkrivenja“ (Wright 2007, 278).

Poslanica Rimljanima za mnoge predstavlja i kroz povijest je predstavljala najvažniji dio Novoga zavjeta, posebice za osobe poput Augustina, Luthera, Johna Wesleyja i Karla Bartha. Na sve njih je ovaj dragocjeni povijesni tekst snažno djelovao u revolucioniziranju europske teološke misli i pokretanju evanđeoskih pokreta probuđenja u njihovu pojedinačnom kontekstu (Greathouse 2008a, 21-22). U ključnom strateškom trenutku svoga misionarskog djelovanja Pavao piše ovo profinjeno poslaničko pismo u *parenetskom*⁹ stilu, filozofsku dijatribu,¹⁰ kako bi jasno progovorio o tome što Evanđelje doista jest: „Pavao je smatrao prikladnim da glavni dio svoga pisma posveti sustavnom izlaganju o tome kako on sam razumije i objavljuje Evanđelje“ (Bruce 1977, 325). Njegov koncept Božje pravednosti, izražen kroz Božje zavjetno obećanje Abrahamovim potomcima te kao takvo svom Božjom silom posvećeno izmirenju cijeloga čovječanstva s Bogom kroz Isusa, izvire, kako iz bogate farizejske tradicije i naslijeđa apokaliptičkog judaizma tako i iz dinamičnog helenizma. No Pavao je tada također već nepovratno bio obilježen događajem susreta s uskrslim Kristom, kao i univerzalnim darom Duha Svetoga. Ne poznavajući osobno svoju ciljanu čitalačku publiku te bez tereta žurnog bavljenja nekim odabranim problemom u kršćanskoj zajednici u Rimu (kao što je, primjerice, slučaj u Poslanici Galaćanima), Pavao u Poslanici Rimljanima koristi priliku da na sustavniji i razrađeniji način artikulira svoju zamisao „kako

9 Parenetski – poticajni, ohrabrujući, uvjeravajući stil obraćanja čitatelju/ima ili slušatelju/ima.

10 Dijatriba (grč.) – govor ili pisani tekst koji se izrazito kritički izražava o nekome ili nečemu. Žestoka prepirka, pogrдна kritika, pamflet <https://www.hrleksikon.info/definicija/dijatriba.html>

to izgleda kada Bog odluči kraljevati među ljudima“ (Wright 2017). Isto evanđelje, koje je ranije opisao u Galaćanima, Pavao sada predstavlja na pregledniji i detaljniji način. Zamah Pavlove ideje je sveobuhvatan i univerzalan, od Edena do Eshatona, a namijenjena je za svakoga, prvo za Židove, a potom za sve ostale.

Pojam *dikaio-syne theou* pojavljuje se deset puta u Novom zavjetu, od čega osam puta u Poslanici Rimljanima, i to pet puta samo u 3. poglavlju. Richard N. Longenecker nas pritom podsjeća da je ovaj izraz, kao i mnoge druge konstrukcije u genitivu, dvosmislen te se kao takav može razumjeti u subjektivnom ili objektivnom smislu (Longenecker 2011, 354). Sam pojam *dikaio-syne* redovito se koristio u 4. stoljeću prije Krista, primjerice u Platona i Aristotela, u pravnom kontekstu poštovanja zakona i ispunjavanja dužnosti, dok se rano kršćanstvo više usmjerilo na pojam pravde i retributivne kazne (lat. *Iustitia Dei*). Augustin je u 4/5. st. rečeni izraz koristio u *subjektivnom* (pravednost kao Božji atribut), ali također i u *objektivnom* smislu (pravednost kao atribut pokajnika) pa su tijekom srednjega vijeka (5 – 15. st.) u korištenju dvaju osnovnih načina tumačenja ovog izraza: 1. Božja narav i Božje djelovanje pri bavljenju čovječanstvom (subjektivni smisao) te 2. Božja spasenjska aktivnost u ljudskoj povijesti (objektivni smisao). Kada je Luther u 15/16. st. otkrio ključno značenje „opravdanja po vjeri“, počeo je izraziti naglašavati komunikativni ili objektivni smisao pojma Božje pravednosti (Longenecker 2016), a odjek njegove misli i danas snažno odzvanja unutar zajednica evanđeoske kršćanske baštine. Rimokatolici razumiju pojam *dikaio-syne theou* više u etičkom smislu, kao oslobođenje od prijašnjih grijeha, dok ga protestanti više poimaju kao svojstvo imputirano vjernima. Početkom 20. stoljeća iznova se izraziti afirmira ideja povezanosti *dikaio-syne theou* s konceptom „spasjenja“ koja uzima u obzir, kako atributivnu (subjektivnu) tako i komunikativnu (objektivnu) perspektivu.

Poslanica Rimljanima kao „obrana Božje pravednosti“

Pavao tvrdi da se Božja pravednost manifestira kroz Kristovu smrt. Ovaj se zastrašujući, skandalozni i na prvi pogled potpuno nelogičan čin krajnje okrutnosti može razumjeti samo na jedan način: Isus je bio žrtva pomirnice, a potom je uskrsnuo! Lakše nam je sve to podnijeti i razumjeti ako imamo na umu da Isus nije bio nevinna neinformirana žrtva bijesnoga Boga i da nije umro protiv svoje volje i ne znajući što radi, već da je bio poslušan Sin, u potpunosti posvećen vršenju volje svoga Oca. Kao što Greathouse jasno prepoznaje, svjetlost eshatološkog spasjenja konačno prodire u povijest putem smrti i uskrsnuća Isusa Krista te darom Duha Svetoga, a to božansko spasenjsko izmirenje pretpostavlja moć preobrazbe koja u potpunosti zahvaća cjelokupno čovječanstvo i sve stvoreno (Greathouse 2008a, 28). Stvoritelj nam se, dakle, konačno i potpuno objavio u

činu ultimativnog suosjećanja.

Da bismo bolje razumjeli pojam Božje pravednosti, treba također uzeti u obzir još nekoliko temeljnih aspekata Pavlove teologije u Rimljanima. Korporativna/individualna narav *čovjeka* ogleda se kroz dvostruko značenje pojma *adam*, koji se koristi, kako u generičkom tako i u pojedinačnom smislu. Adam je prvi čovjek, ali također Adam predstavlja i cjelokupno čovječanstvo. Adam nije bio poslušan svome Stvoritelju pa je time čovječanstvo postalo iskvareno i grešno. Pritom je prvi Adam jasno suprotstavljen posljednjem Adamu – Isusu, koji svojom krajnjom poslušnošću sve opet vraća u prvobitni red, omogućivši da se čovječanstvo vrati u ispravni odnos s Ocem. U Rimljanima, 5. poglavlju, Pavlu je stalo da jasno uočimo i uvažimo narav velikog disbalanasa između Adama i Isusa (Grieb 2002, 65)¹¹ koji ujedno odražava golemi nesrazmjer koji postoji između Grijeha i Milosti, između Života i Smrti, između onih koji žive „po tijelu“ ili „u Kristu“.

Pavlovo shvaćanje pojma *hamartia* (grč. grijeh) kao personificirane sile, koja tiranizira sve i svakoga do kraja ili do krštenja u Kristovu smrt, omogućava nam da cjelokupni spektar posljedica koje proizlaze iz kršenja Božjih zapovijedi, koje nadalje određuju ne samo naš odnos prema Bogu već i naš odnos s drugima, te na kraju rastaču naš identitet, vidimo kroz bolje fokusirane leće. Isto se odnosi i na pojmove koje Pavao redovito koristi poput *sarx* (hebr. *basar*), što je skupni izraz za ljudskost (čovječanstvo) sa svim njezinim/njegovim slabostima te *pneuma* (hebr. *ruah*) kao osnažujuće Božje prisustvo koje grešne transformira u svete. Konačno, imajući na umu „zakon“ (grč. *nomos*), koji čini grijeh vidljivim, koji je Krist ispunio na križu te njegovo „vršenje“ koje može umanjiti mogućnost spase-nja nevjernika, u mogućnosti smo da se s tekstom Poslanice Rimljanima borimo svjesnije i smislenije (uspoređi s Greathouse 2008a, 29-30).

Očitovanje Božje pravednosti (Rim 1,16-17)

Tekst Rim 1,16-17 obično se percipira kao sama „teza poslanice“ (Greathouse 2008a, 57), kao uvod u glavni tekst Pavlova pisma, koji primjereno otvara slijed iznošenja autorovih argumenata. Božja svetost i Božja pravednost ovdje su ključni koncepti pravilnog tumačenja. Bog je sam po sebi pravedan, a to se odnosi na one koji su u prav(ilm)om odnosu s Bogom i Božjim zakonom. Dakle, pravednost Božja koja se objavljuje ima dvostruku dimenziju (Bruce 1985, 74). Greathouse smatra da je ključno to da su proroci 8. stoljeća pr. Krista unijeli novi

11 Katherine A. Grieb na temu rasprave između Bartha i Bultmanna na temu kako čitati (tumačiti) Rim 5,12-21.

sadržaj u obje spomenute međusobno usko povezane dimenzije: pojam „Božja pravednost“ dobila je gotovo ekvivalentno značenje pojmu „Božjeg spasenja“ (Greathouse 2008a, 58). Naglasak biva pomaknut na veličanstvena Božja djela, a Pavlova doktrina spasenja taj pomak uzima veoma ozbiljno. Greathouse čak tvrdi da je pravi naglasak ovoga dijela teksta na „spasenju“ kao složenom, dinamičnom, eshatološkom procesu koji je potaknut osobnom vjerom, nadom, užitkom iščekivanja te prema Käsemannu (citiran u Greathouse 2008a, 63), odgovornošću u odnosu na Božji zahtjev za pravednošću. Ovdje se također čini važno imati na umu primjedbu Frederick F. Brucea kako su za Pavla i mnoge druge Židove pojmovi „život“ i „spasenje“ (*hayye*) praktički bili sinonimi (Bruce 1985, 76).

Pavao tvrdi da je Evanđelje koje propovijeda poruka o Božjoj pravednosti (također u Rim 3,5.21.22.25), koje je zapravo Božja sila spasenja za sve koji vjeruju (Greathouse 2008a, 32). Njegova je poruka od univerzalne važnosti i odnosi se na svakoga, prvo na Židove, a zatim na sve druge, uključujući sve što je stvoreno, pošto „svi i sve“ beznadno robuju grijehu (Greathouse 2008a, 58). Kent Brower slaže se s postavkom da pojam Božje pravednosti predstavlja samo srce Pavlova evanđelja, a takvo poimanje je također u skladu sa tzv. novim gledištem¹² na Pavla i Pavlovu misao koje „nudi puno više smislenog sadržaja od nekih starijih tumačenja“ (Brower 2010, 6). Browerov je rad posebno koristan pri prepoznavanju sedam osnovnih slojeva ove kompleksne ideje koja ima tako značajan utjecaj na način kojim poimamo sebe kao Božje ljude: 1. Božja pravednost je Božje otkupiteljsko i spasenjsko djelovanje; 2. Božja pravednost pretpostavlja kontekst Božje vjernosti, posebice vjernosti savezu/zavjetu; 3. Bog je pravedni sudac koji osigurava restorativnu pravdu¹³ i sudi iz pozicije suverene ljubavi prema svemu što je stvoreno; 4. Božja pravednost jasno se izražava kroz Isusovu vjernost i sinovsku poslušnost pri ispunjavanju konačne spasiteljske svrhe (pritom podrazumijevajući ispunjenje cjelokupne Tore); 5. Božja se pravednost odnosi na cijeli svijet i nikad se nije ticala isključivo Izraela; 6. Božja pravednost uvijek pretpostavlja (silovitu) preobrazbu na svim razinama; i 7. Božja pravednost pruža djelatni okvir za dinamično življenje koje se ostvaruje kroz odnos s drugima (Brower 2010, 6-13).

Karl Barth je veoma poučan u ovom kontekstu kad ukazuje na specifičan karakter Pavlove „besramnosti“. Premda se Pavao sprema posjetiti impresivno središte čitavoga poganskoga svijeta, „njegovo pouzdanje počiva isključivo na snazi Evanđelja“ (Barth citiran u Greathouse 2008a, 60). Iako Pavlova poruka nekome može zvučati skandalozno, sramotno ili ludo, on je ipak uvjeren da je u pravu kao

12 „Novo gledište na Pavla“ predstavlja značajan pomak od šezdesetih godina 20. st. naovamo u načinu na koji su neki znanstvenici, primjerice E. P. Sanders, tumačili spise apostola Pavla.

13 Sustav kaznenog pravosuđa koji se fokusira na rehabilitaciju prekršitelja, kroz pomirbu sa žrtvama i zajednicom u cjelini.

čovjek, kao kršćanin, kao učenjak, jer zna da je Božja sila (*dynamis*) na djelu.

Kada Pavao u Rimljanima 1,17 citira Habakuk 2,4, pritom se referira na višeslojno značenje pojma *dikaio syne theou*, kao što ga je sam Bog razotkrio (Grieb 2002, 24-25). Pavao ima na umu pravednog Stvoritelja svega stvorenog, zavjetni odnos između Boga i Izraela, Boga kao nepristranog suca koji sve dovodi u red (posebice za potlačene, siromašne i ponizne), kao i Božju spasonosnu vjernost čija restorativna perspektiva seže do kraja vremena.

Njegov izraz *ek pisteos eis pistin* („iz vjere u vjeru“ KS i Šarićev prijevod, „od vjere k vjeri“ Jeruzalemska Biblija, „vjerom i za vjeru“ prijevod Tomislava Dretara)¹⁴ svakako dodaje novu dimenziju konceptu *dikaio syne theou*, a isto se odnosi na pridjev „otkriven“ (grč. *apokalyptetai*). Različiti autori ovdje učitavaju značenja poput: misionarskog širenja evanđelja, zaraznog svojstva vjere, snažne preobrazbe koja zahvaća odabrane vjerske zajednice, poziva ljudima da se odazovu te vjere kao protestantske formule *sola fide* (Greathouse 2008a, 63-66).

Pravednost Božja ostvorena kroz djelatnu vjeru (Rim 3,21-26)

Stari koncept Božje pravednosti, na koji primjerice nailazimo u 2 Ljet 15,2¹⁵ gdje Duh Božji govori o transakcijskom konceptu sudjelovanja Boga u sudbini Njegovog naroda, sada je zamijenjen konceptom pravednosti Novoga saveza. Koncept eshatološke pravednosti ulazi u povijest: „Kao grešnici, znamo da smo krivi pred Suce m cijeloga svemira, ali pritom vidimo da On također stoji uz nas u svojstvu našega Branitelja, odlučan pronaći način ostvarenja pravde uz afirmiranje milosrđa“ (Greathouse 2008a, 118-119). Ali po kojoj cijeni? – pita se opravdano Greathouse. Iako smo beznadno izgubljeni i bez ičega što bismo ponudili za uzvrat, ipak počinjemo poimati da stojimo pred Božjim oltarom gdje se s Njim susrećemo u Isusu Kristu, koji je za nas voljan na sebe preuzeti ulogu svećenika, ali i ulogu žrtve. Ovdje susrećemo istoga starozavjetnoga Boga, koji je oduvijek bio milosrdan, *nyni de*¹⁶ možemo jasno vidjeti koliko je On daleko spreman ići da bi nas spasio. Za Pavla je ključno da se dostojno istakne kako je događaj Isusa Krista, uz pomoć kojega se potpuno razotkriva *dikaio syne theou*, već ranije bio objavljen kroz “Zakon i Proroke” (Rim 3,21), što nedvojbeno upućuje na Stari

14 Nekoliko primjera prijevoda ovoga retka na engleski jezik je „from faith to faith“ (KJV, NASB); „through faith for faith“ (NRSV); „by faith from first to last“ (NIV); „through faith from beginning to end“ (GNT).

15 „Čujte me, Asa i sve Judino i Benjaminovo pleme! Jahve je s vama, jer ste vi s njime; i ako ga budete tražili, naći ćete ga; ako li ga ostavite, i on će ostaviti vas.“ 2 Ljet 15,2 KS

16 Grčka formula „ali sada“, koja omogućava oštar ali primjeren kontrast između dva različita poimanja pravednosti.

zavjet u cjelini.

Pavlu je također iznimno stalo do toga da vjerom (u) Isusa Krista napravi neraskidivu poveznicu između božanske inicijative i posljedičnoga ljudskog odgovora (Rim 3,22). Univerzalni doseg grijeha jasno upućuje na potrebu za Božjom pravednošću, a univerzalnost spasenja po vjeri, koje je ranije potvrđeno u Rim 1,17, sada se nadalje elaborira u Rim 3,22-23. Ipak, ne smijemo zaboraviti da „iako je Božja milost dostupna svima, ta Božja velikodušnost ima [prvenstveno za Boga] veoma visoku cijenu“ (Greathouse 2008a, 124). To će nam dati snažan osjećaj odgovornosti, učiniti nas prijemljivima za dinamiku posvećenja i spasenja te osigurati vjeru koja opravdava, *pistis Jesou Christou* (vjeru Isusa Krista). Dakle, ne samo što vjerujemo u Krista već naša vjera zapravo postaje (ista kao) Njegova. Otkrivamo da nam vjera raste usred naših patnji te skupa s Dietrichom Bonhoefferom shvaćamo da „čovjek nauči vjerovati jedino ako živi potpuno uronjen u svijet“ (Bonhoeffer citiran u Barton 2003, 363). Otkupljenje (grč. *apolytroseos*) putem Isusa Krista prikazano je gotovo kao ekonomska transakcija (Rim 3,24-25), budući da je izvedena specifična vrsta razmjene (grč. *lytron*), iako se pritom čini da Pavla toliko ne zanima sama transakcija, koliko rezultat koji iz nje proizlazi: sloboda i razrješenje od robovanja grijehu i smrti. Dakle, za Pavla nije prioritet (a tako bi trebalo biti i za nas) „kako“ se to dogodilo, nego „što“ se dogodilo i „zašto“ te se u tom kontekstu čini neprimjereno uvijek se iznova pitati „kako“.¹⁷ Također, zanimljivo je primijetiti da se terminologija oprosta uopće ne pojavljuje u Rim 3,21-26 (Greathouse 2008a, 127). Izričaj se više odnosi na grešnike koji se proaktivno identificiraju s Kristovom smrću, prihvaćaju Božji sud i umiru za svoje grijeha, a kao posljedica svega toga ulaze u dinamičan proces osobne preobrazbe (posvećenja) u vjernike koji dragovoljno i odgovorno primaju na sebe Božji život i spasenje. Koncept pasivnog prihvaćanja, dakle, u ovom je kontekstu potpuno odmijenjen proaktivnim i voljnim uključivanjem svih dionika.

Bog, dakle, prelazi preko prethodno počinjenih grijeha da bi se dokazao pravedan i voljan opravdavati one koji imaju vjeru (u) Isusa Krista (Rim 3,25-26). Pritom ne trebamo prvenstveno misliti o Bogu kao o onome koji velikodušno prašta zanemarujući grijeh, pošto bi se to ozbiljno suprotstavljalo postavki da je Bog svet i pravedan. James D. G. Dunn tvrdi kako je starozavjetni žrtveni sustav samo odgađao rješenje problema grijeha i griješenja (Dunn 1988, 173), a Kristova smrt i uskrsnuće nametnuli su se kao nužnost u traženju krajnjega rješenja za taj univerzalni ljudski problem. Sada možemo vidjeti Božju pravednost u njezinom punom svijetlu, kao izričaj Božje ljubavi, milosti i vjernosti, koje se susreću zajedno na križu, čime je sve postavljeno / vraćeno u pravilan odnos.

17 Npr. isticanje raspela.

U ovom kontekstu, Bruce lucidno citira rimskog pjesnika Horacija: „Ne dovedite boga na pozornicu, osim ako problem ne zaslužuje božansko rješenje“ (Horacije, *Ars Poetica*, citiran u Bruce 1985, 96). Problem je ovaj put doista i riješen. Vjerom učinkovito možemo prisvojiti sve ono što je za nas pribavio Krist. Naš je problem riješen milošću Boga, koji je Krista predstavio kao rješenje (Bruce 1985, 95-96). *Hilasterion*¹⁸, koji se spominje u Rim 3,25, dakle, iznesen je iz „posvećene izdvojenosti Svetinje nad Svetinjama“ i otvoreno izložen pred svima (Bruce 1985, 101-102). Štoviše, pruža otkupljenje koje je učinkovito, kako u retrospektivnom tako i u prospektivnom smislu.

Pravednost Božja u povijesti (Rim 9 – 11)

Pavao počinje ovaj dio poslanice izrazom „u svom srcu nosim duboku i trajnu bol“ (Rim 9,2 KS). Mnogi suvremeni čitatelji smatraju da je tekst Rim 9-11 svojevrsni umetak (*parenthesis*) unutar poslanice, u odnosu na slijed iznošenja Pavlovih argumenata (Bruce 1985:171). Bruce čak tvrdi da je Pavao mogao preskočiti ovaj dio teksta i „skočiti“ sa 8,39 neposredno na 12,1, a da nitko ne primijeti da nešto nedostaje. Direktan prijelaz sa snažnog uvida u okolnosti koje okružuju kršćane u kontekstu njihove nove stvarnosti koje kulminiraju u Božjoj svrsi, kao što je opisana u 8,37-39, na životno praktičan „Zaklinjem vas, braćo, milosrđem božjim“ u 12,1 mogao bi se nekome učiniti veoma prirodan. Ali ne i za Pavla. Otvaranjem svoje ranjene duše, Pavao se ovdje okreće problemu vlastita naroda, trudeći se opravdati koncept *dikaiosyne theou*, no ovaj put u specifično nacionalnom kontekstu. Vjerujem da je Pavao uživao u svojoj službi te se veselio vlastitom spasenju i spasenju drugih, ali je pri tom bio izrazito opterećen sudbinom vlastita naroda. Bruce nas potiče da pomno razmislimo zašto taj izabrani narod „kojeg je Bog posebno pripremao za ovo vrijeme ispunjenja, narod koji je mogao uživati u toliko jedinstvenih povlastica božanske milosti (uključujući nadasve mesijansku nadu), naroda u kojem se rodio Mesija“ (Bruce 1985, 173) nije uspio prepoznati stvarnog Mesiju, dok su ostali narodi gotovo od prvoga trena bili željni i sposobni prigrliti cjelokupno Evanđelje. Greathouse se nadalje pita kako se ta činjenica uopće uklapa u postavku prikladnosti prvoga Božjeg izbora i prvobitnu svrhu blagoslivljanja cijeloga svijeta kroz Izrael. Hrabro tvrdi da temeljni problem ovdje za Pavla nije Izraelova nevjera, već očiti neuspjeh samog Evanđelja (Greathouse 2008b, 43).

18 „Pomirilište po vjeri“ (KS, Jeruzamelska Biblija), „pomirna žrtva“ (Šarić); locus očišćenja i izmirenja u Svetinji nad Svetinjama (vidi Lev 16,15.16), koji je pošćropljen krvlju na godišnjoj svetkovini Dana pomirenja. <https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/hilasterion.html>

U Rim 9-11 čini se kao da je Pavlov cilj pružiti dokaz da Božja riječ nije bila uzalud (kao što je to izričito ustvrdio u Rim 9,6). U Wrightovu apokaliptičkom čitanju Poslanice Rimljanima, vidimo Mesiju kao jednog i jedinog vjernog Izraelca kroz kojega je izraelski Bog ipak nakon svega ostao vjeran svojim zavjetnim obećanjima i svojoj prvotnoj svrsi spasenja cijeloga svijeta kroz vjerni Izrael (Wright 2015, 203). Izrazito ekspresivno prožimanje teksta poslanice starozavjetnim citatima po uzoru na Midraš,¹⁹ pri čemu je više od 30% teksta Rim 9-11 zapravo citat iz Staroga zavjeta, od čega je 40% navoda preuzeto iz Knjige proroka Izaije (Dunn citiran u Greathouse 2008b, 42), daje nam da pomislimo kako cijela Pavlova teologija visi na toj jednoj tankoj niti.

Bruce i Greathouse su suglasni o metodologiji koju Pavao ovdje koristi kako bi utvrdio svoj argument.²⁰ Pavao počinje tvrdnjom da je Bog suveren u svojoj namjeri stvaranja eshatološkog naroda (Rim 9,6-29). Nadalje, bavi se pitanjem dualnosti ljudskog odgovora i korištenjem dva suprotstavljena koncepta *dikaiosyne theou*, jednog koji je božanskoga podrijetla i drugog koji je primijenjen na ljude, posebno na Židove. Tako Pavao opravdava Boga od optužbe za nepravедnost (Rim 9,30-10,21). Nakon što ostatku Izraela pripiše ulogu Božjeg znaka drugim narodima (Rim 11,1-16) te nakon objašnjavanja koji je učinak Izraelova prvotnog odbijanja i konačnog prihvaćanja Evandjelja (Rim 11,17-32), pruža spektakularan prikaz nove vjerske zajednice, koja je sada inkluzivna za sve. Njegova je vizija primjereno zaokružena veličanstvenim hvalospjevom (Rim 11,33-36) kojim se daje smislen zaključak iznošenju dokaza o Božjoj pravедnosti.

Koncept *dikaiosyne theou* u drugim Pavlovim poslanicama

U Poslanici Galaćanima Pavao se uglavnom bavi problemom pogrešne predodžbe s kojom su se *poganski* kršćani borili u odnosu na Mojsijev zakon. On kontekstualizira ulogu zakona u svjetlu otkrivenja koje je dano kroz Krista. U Galaćanima, 3. poglavlju, bavi se problemom vjernika koji su bili poslušni Mojsijevu zakonu u svrhu pribavljanja nečega što je obećano da će biti dostupno putem vjere u Isusa Krista. Vjernici su očito bili zbunjeni u svojoj želji da razumiju što trebaju vjerovati te Pavao primjereno koristi primjer radikalne Abrahamove vjere koju mu je Bog „uračunao u pravедnost“ (Gal 3,6), kako bi zorno pokazao koliko je besmisleno izjednačavati važnost ljudskog zakona s Božjom pravédno-

19 Midraš je metoda tumačenja religioznih tekstova u rabinskom židovstvu. Začetnici su bili farizeji, koji su nastojali razumjeti smisao teksta i približiti ga neukim ljudima ili prilagoditi promjenjenim okolnostima života u zajednici. Metodu su u potpunosti razvili rabini u vjerskoj školi (Bet Midraš) u Jabni od 80. godine.

20 Usporedi Bruce 1985, 74 i Greathouse 2008b, 44.

šću.

U 1. Korinćanima 1,30 Pavao koristi isti koncept pravednosti kao i u Galaćanima. Pravednost izvire iz Boga ulazeći u sferu ljudskosti, zajedno s drugim božanskim dobrima poput mudrosti, svetosti i otkupljenja te stvara mogućnost preobrazbe ljudi u Božji narod. Nezasluženi dar, koji je dostupan od Boga, a kojim se ni jedan čovjek ne može osobno pohvaliti. Pavao izvodi jednostavan logički zaključak da jedino čime se vjernici mogu pohvaliti jest sam Gospodin. U 2. Korinćanima 5,21 Pavao nam čak otvara mogućnost da postanemo sama Božja pravednost, što je rezultat svega onoga što je Isus učinio za čovječanstvo.

U Efežanima 4,24 isti se koncept pravednosti koristi na izrazito pavlovski način uz jednako naglašavanje pravednosti i svetosti kao glavnih atributa Boga. Izraz „plod pravednosti“²¹, koji se pojavljuje u Filipljanima 1,11, ima svoj neposredan uzrok u Isusu i zasigurno ukazuje u pravom smjeru na „slavu i hvalu Božju“. U Filipljanima 3,9 Pavao iznova tvrdi da izvor pravednosti ne može „doći iz zakona, nego samo kroz vjeru u Krista“.

U svom pastoralnom pismu Timoteju, Pavao koristi koncept *dikaiosyne theou* na način poticanja. Potiče mladog vođu da u svome kršćanskom životu i službi dosljedno slijedi i vrši Božju pravednost, tvrdeći da će to biti jasan znak da Timotej pripada Bogu i da jest Božji čovjek (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,16-17).

Kako potvrditi / primijeniti / provoditi Božju pravednost?

U Psalmu 103 David hrabro pjeva o svojoj neposrednoj osobnoj odgovornosti prema praštajućem, iscjeljujućem i otkupljujućem Bogu koji ga „kruni [trajnom] dobrotom i ljubavlju“, a kao posljedica toga Davidova se mladost „kò orlu obnavlja“. Lako se možemo poistovjetiti s ovim zanesenim modalitetom Davidove svetosti, ali što za nas zapravo znači živjeti svetost (koja dolazi od Boga) i koja je nesumnjivo oblikovana uz pomoć *dikaiosyne theou*? Pavao u Rimljanima ima prilično jasnu ideju o ovoj novoj vrsti etike, koja dolazi izravno iz Isusova života i misli te koja je bila jednako skandalozna i javno neugodna u 1. stoljeću kao što je to i danas.

Pavao je uvjeren da je kršćanska etika utemeljena u Božjoj pravednosti i da kršćansko izvanjsko ponašanje predstavlja njezin praktičan nezaobilazan izraz. Transformacija, koja se događa u životu novog (i starog) kršćanina, stoga nije stvar izbora koji se može poduzeti ili ne (Greathouse 2008b, 124). Prirodni tijek nove stvarnosti proaktivno prodire u sferu ljudskosti. Greathouse je s pravom uvjeren da Pavlova etika pretpostavlja eshatološku perspektivu te da proizlazi

21 (U)rod pravednosti (KS), plod pravde (Šarić), plod pravednosti (Jeruzalemska Biblija).

iz apokaliptičkog uvjerenja da, poslije događaja smrti i uskrsnuća Isusa Krista, pravednost Božja nezaustavljivo prodire u sadašnjost. Tako praktične posljedice spomenutih događaja ne stvaraju u nama „vrline“, već „plod[ove] Duha“.

Kroz posljednja poglavlja Poslanice Rimljanima, Pavao nam daje uvid u to kako Božja pravednost izgleda u sferi ove nove vrste ljudskosti. U tom kontekstu, Katherine A. Grieb opravdano ističe da je izraz „stoga“ ili „dakle“ u Rim 12,1 najvažniji *oun* u cijeloj Poslanici (Grieb 2002, 117). Od samoga početka Pavao smjelo upućuje na korporativnu narav kršćanskog posvećenja i preobrazbe. Svojom molbom da svoja tijela prikažu kao žive žrtve duhovnog (ili racionalnog, razumnog) štovanja (Rim 12,1), Pavao želi iznova pokrenuti odabrani skup emocija koje su povezane sa starozavjetnim sentimentom žrtvenih rituala, a čovjeku pružaju osjećaj korporativne sigurnosti i uvjerenosti da smo od Boga prihvaćeni te da imamo udjela u božanskoj svetosti. Stvarajući izravnu poveznicu između starog sentimenta i terminologije preobrazbe te obnove (Rim 12,2) Pavao omogućava tu neophodnu novu perspektivu koja je potrebna za uspješno prepoznavanje Božje volje. On okuplja zajednicu „kako bi aktivirala svoju sposobnost da prepozna i vrši Božju volju“ (Greathouse 2008b, 141), a plodovi će ove sposobnosti nadalje „prirodno zasladiti“ i svjetovnu dimenziju. Ali, kao što kaže David Peterson, Pavao razumije opasnost usklađivanja s obrascima ovoga svijeta. Svjestan je moći pohranjenih unutar društvenih skupina, kulturnih normi, institucija i tradicija pri oblikovanju obrasca ponašanja pojedinca (Peterson 1995, 127). Dovoljno je pažljiv i mudar da ne zanemari važnost (trezvene i ponižne) uključenosti različitih pojedinaca (Rim 12,3-8) koji su uvedeni u životvorno i smisleno kršćansko zajedništvo. Kao što Bruce briljantno uočava, isto je u prirodi: različitost, a ne uniformnost karakteriziraju Božji rukopis (Bruce 1985, 214).

Agape snažno obilježava ljude koji žive u autentičnoj kršćanskoj zajednici te koji su obnovljeni i progresivno preobražavani prisutnošću i sudjelovanjem Duha Svetoga. „Voljeti znači djelovati s namjerom, odgovarajući na poziv Boga i potrebe drugih ljudi, u svrhu promicanja opće dobrobiti“ (Oord i Lodahl 2005, 73). Ljubav je ta koja čini da se zajednica dobro razvija. Rimljanima 12,9-17 navodi specifične pokazatelje te vrste ljubavi – iskrene, istinske, ne-hipokritske²² ljubavi. Kôd kršćanskog ponašanja usidren je u svetosti, a kao što Thomas Jay Oord i Michael Lodahl predlažu, ljubav funkcionira kao jezgra svetosti time što je u samoj svojoj biti sveobuhvatna, dinamična, kreativna, dobronamjerna, praktična i proaktivna. Ljubav se također jasno odražava u javnoj sferi kršćanskog života, a Pavao je zasigurno toga svjestan. Želja mu je da to bude posve jasno, osobito

22 Izvedeno iz „he agape anypocritos“ iz Rim 12,9, ali također i iz 2 Kor 6,6 (Greathouse 2008b, 156).

vezano uz stav rimskih kršćana u odnosu na tijela javne vlasti (Rim 13,1-7). Spremno ih potiče da koriste sve pogodnosti koje proizlaze iz funkcionalnog sustava javne vlasti. Dok pokušava održati suptilnu ravnotežu između stvarnosti sadašnjeg i nadolazećeg doba, čini se kao da je Pavlova glavna briga očuvati „red pred prijetnjom anarhije“ (Greathouse 2008b, 173-174). Kako bi logika njegova argumenta bila uvjerljivija, Pavao uspostavlja čvrstu funkcionalnu povezanost između Novog i Starog zavjeta tvrdeći da *agape* ostvaruje ispunjenje Mojsijeva zakona (Rim 13,8-10). Stvarajući specifičan osjećaj žurnosti (Rim 13,11-14), Pavlovo pozivanje na eshatološku odgovornost kršćana potvrđuje istu ključnu orijentaciju prema cilju konačnog spasenja.

Pavao nadalje razrađuje isto stajalište u Rim 14-15 apelirajući na uzajamno prihvaćanje. Vjersko zajedništvo bi trebalo moći dosljedno odražavati samoga Krista, duhom međusobnog prihvaćanja i gostoljubivosti prema svakome. Žarište se u ovom dijelu teksta prikladno vraća na *kyrios*,²³ što apostolsku molbu da se kršćani sustegnu od prosuđivanja drugih ili otežavanja drugima (Rim 14), kao i da poštuju druge prije samih sebe (Rim 15,1-7), a osobito da prihvaćaju svakoga, kako Židove tako i *pogane* (Rim 15,8-12), čini osobito opravdanom, posebice u smislu naglašavanja prvenstvene odgovornosti prema Bogu.

Beskorisni stavovi i isprazne rasprave na temu dijeljenja ljudi prema njihovoj etničkoj pripadnosti, spolu, socio-ekonomskom statusu, kulturi, religiji i drugim oblicima različitosti još su uvijek prisutni u kršćanskim crkvama širom svijeta iako je Pavao potpuno jasan da to nisu odrednice koje su kritične za spasenje.²⁴ Očito je Pavao bio duboko svjestan i zabrinut zbog ovog univerzalnoga karakterističnog ljudskog svojstva dijeljenja ljudi na temelju različitih kriterija, pri čemu bismo i mi trebali osjećati jednako. Kao što Greathouse jasno uočava, naša zajednička vjera čini da smo uronjeni u uzajamnu ljubav, koju Tijelo Kristovo neizbježno izražava (Greathouse 2008b, 203). Također, zajedničkom smo vjerom kontinuirano preobražavani i ohrabrivani da primamo puninu blagoslova, koja nam je uostalom uvijek i pripadala.

Zaključak

Svrha je ovoga članka bila otkriti do koje nas mjere konceptualizacija pojma *dika-iosyne theou* oblikuje kao dio Tijela Kristovog i omogućuje da živimo u svetosti. Pritom razumijemo da smo pod izrazitim utjecajem Pavlove Poslanice Rimljanima, a posebice pod utjecajem zapadnjačke kulturne i vjerske baštine koju su

23 Imenica *kyrios* (grč. gospodar) u ovom se dijelu teksta pojavljuje devet puta.

24 Npr. Rim 1 – 11; Gal 3,26. 28; 1 Kor 12,13.

oblikovali teolozi poput Augustina, Luthera, Wesleyja i Bartha.

Značenje pojma *dikaiosynē* prije svega upućuje na ispravan status i odgovarajuće ponašanje koje iz njega proizlazi, a ne toliko na apstraktnu ideju pravde ili vrline. Međutim, novo gledište na Pavla pretpostavlja dva različita konteksta, zakonsko-sudski i savezničko-zavjetni, od kojih su oba presudna za pravilno tumačenje pojma *dikaiosyne theou*. No Greathousea više zanima povezanost između Božje svetosti i pravednosti, pri čemu je svetost unutarnja priroda i sama bit Boga, dok je pravednost izvanjska Božja spasiteljska aktivnost. To stavlja novi naglasak na pripadajuće unutarnje stanje uma, koje svetost izjednačava s pravilnom izvanjskom manifestacijom pravednosti. Kada se prenesu iz sfere božanskog u sferu ljudskosti, osobito u svjetlu Krista te njegove žrtvene smrti i uskrsnuća, tada se kao ključne nameću relacijske i eshatološke perspektive Božje pravednosti.

Pavao se u Rimljanima bavi Božjom pravednošću u kontekstu njezine konačne konzumacije. Posvećenje i spasenje postaju način života, izražavajući se uglavnom kroz proaktivnu *agape* i življenjem unutar vjerske zajednice koja je inkluzivna i podržavajuća. Kao što smo već ranije vidjeli, Brower nije jedini koji tvrdi da Božja pravednost stoji u samom središtu Pavlova evanđelja, kao Božja otkupiteljska i spasiteljska aktivnost, pretpostavljajući zavjetnu vjernost i restorativnu pravdu koju Bog čini dostupnom cijelom stvorenju. Stari koncept je elaboriran u eshatološkoj perspektivi kroz Isusovu vjernost i poslušnost Ocu pri ispunjavanju Božje spasonosne svrhe. Boreći se s problemom otpadništva Izraela od Boga, Pavao brani koncept *dikaiosyne theou* pružajući elaborirani prikaz nove vjerske zajednice koja je karakterizirana inkluzivnošću. Pavlovo je poimanje sveobuhvatno i univerzalno, od Edena do Eshatona, uključujući svakoga, prvo Židove, a zatim i pogane.

Pavao tvrdi da je Evanđelje koje on propovijeda poruka Božje pravednosti te da se pravednost Božja očituje u smrti Mesije. Lakše nam je to prihvatiti kada znamo da Isus nije bio nevinna i neinformirana žrtva bijesnoga Boga, već poslušan Sin, posvećen vršenju volje svog Oca. Pavao kritički naglašava da događaj Isusa Krista, koji razotkriva *dikaiosyne theou*, djeluje na nas tako da imamo vjeru koja opravdava, *pistis Jesou Christou*. Tradicionalni koncept pasivnog primanja dara Božje milosti postaje, dakle, proaktivno i voljno uključivanje svih zainteresiranih dionika. Sada konačno možemo vidjeti Božju pravednost u punom svjetlu: Božja ljubav, milost i vjernost susreću se zajedno na križu i sve sjeda na svoje mjesto. Osim za Židove. No u Rim 9-11 Pavao čini važan pomak prema rješavanju ovoga problema pružajući dokaz da Božja riječ nije izrečena uzalud.

Kršćanska je etika duboko ukorijenjena u univerzalnom konceptu *dikaiosyne theou*, a kršćansko ponašanje predstavlja njezin praktičan i nezaobilazan izričaj. *Agape* karakterizira ljude koji žive u autentičnoj kršćanskoj zajednici. Kršćani kao pojedinci i kao zajednica vjere prije svega su karakterizirani postupnom preo-

brazdom uz prisutnost i uključenost Duha Svetoga. Naglasak je na kontinuiranoj transformaciji – otvorenosti, trajnom učenju, spremnosti da se prihvate promjene i partnerstva, a plodovi toga procesa su neizbježno vidljivi u javnoj svjetovnoj sferi.

Bibliografija

- Barton, Stephen C. ed. 2003. *Holiness Past and Present*. London & New York: T&T Clark.
- Brower, Kent E. and Johnson, Andy eds. 2007. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Brower, Kent E. 2010. *Living as God's Holy People: Holiness and Community in Paul*. Exeter: Paternoster Press.
- Bruce, Frederick F. 1977. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Exeter: The Paternoster Press.
- Bruce, Frederic F. 1985. *The Letter of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press and Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Dunn, James D. G. 1988. *Romans*. Dallas: Word Books.
- Fee, Gordon D. 1994. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Gorman, Michael J. 2007. "You Shall Be Cruciform for I Am Cruciform", in Kent E. Brower and Andy Johnson eds. *Holiness and Ecclesiology in the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company), 148-166
- Greathouse, William M. 2008a. *Romans 1-8: A Commentary in the Wesleyan Tradition*. Kansas City: Beacon Hill Press.
- Greathouse, William M. 2008b. *Romans 9-16: A Commentary in the Wesleyan Tradition*. Kansas City: Beacon Hill Press.
- Grieb, Katherine A. 2002. *The Story of Romans: A Narrative Defence of God's Righteousness*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hays, R. B. 2005. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Longenecker, Richard N. 2011. *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Maddox, Randy L. 1994. *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1994.

- Oord, Thomas J. and Lodahl, Michael. 2005. *Relational Holiness: Responding to the Call of Love*. Kansas City: Beacon Hill Press.
- Otto, Rudolf. 2004. *Das Heilige – über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Peterson, David. 1995. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. Downers Grove: Apollos, InterVarsity Press.
- Wright, N. T. 1988. "Righteousness" in Wright, D. F., Ferguson, S. B., Packer, J. I. (eds.), *New Dictionary of Theology* (IVP), 590-592, reproduced by permission of the author on <http://ntwrightpage.com/?s=righteousness>
- Wright, N. T. 2007. *Surprised by Hope*. London: SPCK.
- Wright, N. T. 2015. *Paul and His Recent Interpreters: Some Contemporary Debates*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. T. 2017. *What happened on the Cross?* Premier Christianity, <https://www.youtube.com/watch?v=Qb8vSngZ-bg>

Dalia Matijević

Righteousness of God: Ability to Live Christian Holiness

Abstract

The purpose of this article is to provide insight to what extent our conceptualization of the dikaiosyne theou shapes our way of understanding ourselves as Christians being the Body of Christ and living holy lives. Strongly influenced by the epistle to the Romans, we perceive holiness as being in right relation to God and righteousness being a practical consequence of this relationship. Holiness as the inner nature of God brings fruits of His righteousness, which is God's saving activity. However, in the light of Christ and his sacrificial death and resurrection, relational, and eschatological perspectives of the dikaiosyne theou concept become crucial.

This concept stands at the heart of Paul's gospel and anticipates several layers of meaning, primarily God's redeeming and saving activity, but also covenantal faithfulness and restorative justice brought by God and made available for all. Wider perspective is provided through the faithfulness of Jesus and his obedience to the Father in fulfilling salvific purposes. For us, it means a transformational and relational way of living in an eschatological perspective.

Christian ethics are deeply grounded in the concept of *dikaiosyne theou*, and Christian conduct represents its practical and necessary expression. People living in genuine Christian community are marked by the righteousness of God expressed as *agape* and progressively transformed by the presence and involvement of his Holy Spirit. Such people involve themselves in a continuous process of discovering new opportunities to affirm God's righteousness. Thus, the Christian community of faith needs to be inclusive in its nature.

Key words: *dikaiosyne theou*, righteousness of God, salvation, holiness, eschatological perspective, *agape*, Christian community

