

PAVLOVA ANTROPOLOGIJA – PESIMISTIČKA I OPTIMISTIČKA VIZIJA ČOVJEKA

Marinko VIDOVIĆ

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu
Zrinsko-frankopanska 19, 21 000 Split
mvidovic@kbf-st.hr

Sažetak

Istražujući Pavlov govor o čovjeku u njegovim izvornim spisima, uočavamo da je on najviše određen njegovom pesimističkom i optimističkom vizijom čovjeka. Takva se vizija korijeni u starozavjetnoj antropologiji, a odražava se u pojmovlju kojim se izražava konstitutivno-strukturalna stvarnost čovjeka a jasno dolazi do izražaja u nekim tekstovima koje smo optikom tipologije Adam – Krist (usp. Rim 5,12-21) istražili (Rim 1,18 – 3,20; 7,14-25; 1 Kor 15,45-49).

Pavlov pesimistički pogled na čovjeka plod je njegova realnoga gledanja na povijest, uočavanja čovjekove izgubljenosti i otuđenja, ali u svjetlu svoje vjere i iskustva onoga što je Bog već izveo u Kristu. Povijesni čovjek, premda stvorenje Božje, živi u »Adamovoj sjeni«, osobno ratificira Adamov neposluh Bogu i pokušaj da se ostvari mimo i bez Boga. Taj stari čovjek nužno postaje idolopoklonik i biće rascijepljeno između svojeg htijenja i djelovanja. Bez ispravne relacije s Bogom Stvoriteljem i Spasiteljem u Isusu Kristu, on gubi svoj temelj i svrhu, a time i mogućnost svojeg ostvarenja po Božjoj zamisli.

Vjerom u Boga, kristološkom osvjedočenošću i soteriološkim iskustvom, Pavao optimistički gleda na čovjeka, na njega kao biće posebne Božje brige i zauzetosti koja se vrhunski objavila u povijesti uskrsnućem Isusa, koji je vjerom prepoznat kao Božji Sin i Mesija – Krist. Bog se u Kristu u potpunosti zauzeo za izgubljenog i protivnim silama izručenog čovjeka, izvukao ga iz vlasti grijeha i smrti, oslobodio ga njegova egoizma i uvukao ga u dinamizam proslavljene, uskrslе egzistencije. Taj novi dinamizam izvor je spasenjskog optimizma ili optimizma spasenja, koji ima svoje posljedice i u povijesnom životu čovjeka. Već sadanji povijesni čovjek može ući u dinamizam svojeg ostvarenja vjerničkim oslanjanjem na Božje djelo u Kristu, odnosno životom u Kristu koji se u povijesti očituje kao život novog stvorenja. Pavlov antropološki optimizam je kristološko-soteriološki utemeljen i tiče se svekolikog čovječanstva, što on izražava tipologijom Adam – Krist.

U ovom radu krećemo od uvodnih zapažanja o Pavlovoj ukorijenjenosti u starozavjetnu antropologiju, o osloncu njegove antropološke terminologije na starozavjetnu, a potom dvama tekstovima (Rim 1,18-3,20; 7,14-25) ilustriramo najprije njegovu pesimističku viziju čovjek, a potom i optimističku (1 Kor 15,45-49), koju smo odredili kao optimizam spasenja čovjeka u Kristu i prikazali ga kao Pavlov govor o životu u Kristu, odnosno biću i životu novog čovjeka.

Ključne riječi: antropologija, čovjek, idolopoklonstvo, novi čovjek, optimizam, pesimizam, pneumatičnost, rascijepljenost, somatičnost, uskrsnuće, živjeti u Kristu.

Uvod

U istraživanju Pavlove antropologije oslanjamo se na sedam njegovih općenito priznatih izvornih spisa, svjesni da njegov pogled na čovjeka i govor o čovjeku ne izlaze izvan okvira opće odrednice njegove misli. On, naime, promatra konkretnog čovjeka s kojim se susreće, uočava njegovo ponašanje, njegove slutnje i čežnje, njegova vjerovanja i nadanja, njegovu složenost u konstituciji i u ponašanju. Njegov govor o čovjeku nije načelan i apstraktan, niti je čovjek tema kojom se izričito bavi.¹ On govori o čovjeku na prigodan, parcijalan i egzistencijalan način,² što nipošto ne znači da takav govor nije dobro promišljen, odvagano, realan, dubok i univerzalan. Uostalom, »iskustvo nam pokazuje da je univerzalno takvo samo pod cijenu prave ukorijenjenosti u partikularno«.³

Posve je razumljivo da u promatranju čovjeka Pavao ne polazi od nulte točke, da je u tomu promatranju određen predajom, kulturom i vjerom, koju je kao helenistički Židov baštinio, ali i iskustvom, uvjerenjem koje je stekao događajem kojim mu je Bog objavio svojeg Sina (usp. Gal 1,16), i zbog kojeg je postao njegov navjestitelj poganima. Te dvije odrednice, ukorijenjenost u starozavjetnu misao o čovjeku i određenost Božjom objavom u Kristu dva su područja u okviru kojih možemo promatrati i vrednovati Pavlovu antropološ-

¹ To je posve točno, ali s R. Bultmannom i njegovom školom, moglo bi se reći da je svaka Pavlova teologija ujedno i antropologija »jer je svaka rečenica o Bogu u isto vrijeme i rečenica o čovjeku i obratno«. Pavao se ne bi bavio »von der Welt und vom Menschen, wie sie an sich sind, sondern sie sieht Welt und Mensch stets in der Beziehung zu Gott. Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinn ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie«, Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1968., 192.

² Dobri poznavatelji teološke antropologije tvrde da »za teološku antropologiju polazište nije ontologija, već aksiologija. [...] Aksiologija treba ontologiju, jer što je veća vrijednost, veće je i biće«, Ignazio SANNA, *Na strani čovjeka. Crkva i ljudske vrijednosti*, Zagreb, 2008., 7.

³ Jean Noël ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma, 1997., 237–238.

ku misao. Na temelju njih Pavlov govor o čovjeku pokazuje se ukorijenjen, s jedne strane, na pesimističkoj, a s druge strane, na optimističkoj viziji čovjeka. Bez Krista, odnosno djela koje je Bog u/po njemu ostvario, čovjek se nalazi u beznadnoj situaciji svijeta, a s Kristom pak, čovjeku se otvara perspektiva budućnosti u Bogu.

Starozavjetni pogled na čovjeka u osnovi je određen dvama izvještajima o stvaranju u Knjizi Postanaka: svećenički u Post 1,1 – 2,4a, koji je dosta optimističan, i jahvistički u Post 2,4b – 3,24,⁴ pisan iz perspektive suprotstavljenosti bijednog stanja čovječanstva, koje je povijesno uočljivo, i njegova izvornog stanja proizašlog iz ruke Božje, zbog čega se njegov govor o čovjeku može označiti kao pesimističniji od onoga svećeničkoga.⁵ I jednom je i drugom izvještaju, međutim, uza sve različitosti, zajedničko da je čovjek viđen kao Božje stvorenje, plod Božje stvoriteljske riječi ili stvoriteljskog činjenja. Stvorenost je temeljna odrednica ljudskog bića, a čovjek je, kako kaže Rudolf Bultmann, κτίσις pred κτίσας, stvorenje pred Stvoriteljem,⁶ a to znači da nije samodostatno biće, da je određeno Bogom, odnosom s Bogom i njegovim spasiteljskim djelovanjem, kako u svojem izvorištu tako i u tijeku i kraju svojeg života.⁷ Starozavjetni govor o čovjeku posve je uronjen u vjeru i posve je teocentričan, što Pavao u cijelosti usvaja.⁸ Taj teocentrizam, međutim, ne umanjuje niti dokida antropocentrizam, štoviše potencira ga i promiče, ali s ispravnim usmjerenjem. U teocentrič-

⁴ U sadašnjem pripovijedanju tekst djeluje kao jedna cjelina, premda je sastavljena od dvaju dijelova. Prvi dio (2,4b-25) opisuje stvaranje čovjeka i njegovo smještanje u vrt, a drugi dio (3,1-24) opisuje čovjekov prijestup i njegovo protjerivanje iz vrta. Usp. Horst SEEBASS, *Genesis. Urgeschichte* (1,1 – 11,26), Neukirchen-Vluyn, 1996., 103; Anto POPOVIĆ, Sloboda i grijeh. Prijestup u knjizi Postanka 3,1-7, u: Anto POPOVIĆ, *Biblijske teme. Egzegetsko-teološka analiza odabranih tekstova Starog i Novoga zavjeta s Dodatkom*, Zagreb, 2004., 15–44, ovdje 15–16. Te se dvije cjeline ipak razlikuju tematski, stilski i žanrovski, a izvorno su bile samostalne. Njihovo kompozicijsko ispreplitanje vidljivo je iz umetanja nekih dijelova u prvoj cjelini (2,9.16-17.24-25) koji služe kao priprava za drugo pripovijedanje (3,6.7.22.24).

⁵ Za razliku od svećeničke predaje u čijem središtu stoji sam Bog i njegove bogoslužne odredbe po čijem se točnom izvršavanju ostvaruje spasenje, jahvistička predaja više je zainteresirana za opis čovjekove povijesti pred Bogom koju se gleda kao povijest ljudskoga grijeha naspram kojeg stoji Božje obećanje, koje se unatoč svim protivljenjima ipak ostvaruje. Usp. Sigrid GÄNZLE, *Die biblischen Traditionen vom Aufenthalt in Ägypten bis Ende der Richterzeit*, Düsseldorf, 1970., 30–35.

⁶ Usp. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments (1948–1953)*, Tübingen, 1984., 229.

⁷ Usp. Rudolf BULTMANN, *L'uomo e il suo mondo nella prospettiva biblica*, u: Rudolf BULTMANN, *Credere e comprendere*, Brescia, 1977., 809–923.

⁸ Lijepo je to izrazio Thomas SÖDING, *Više od knjige. Razumjeti Bibliju*, Zagreb, 2001., kad je zapisao: »U Bibliji se združuju dvije stvari: pogled na Boga i pogled na čovjeka. Zato je moguće da ljudska stvarnost bude predočena u svoj svojoj složenosti, u svem svojem sjaju i svoj svojoj bijedi«, 119.

noj antropologiji⁹ čovjek je osobno slobodno biće, što znači da nije unaprijed montiran, sastavljen od njemu prethodnih i izvanjskih elemenata, nije objekt, nego subjekt, a njegov život je zadatak. Čovjekom se trajno postaje kroz stalnu preobrazbu u napetosti između određenosti za ono što mu je prethodno darovano, i u tomu smislu nametnuto, i izbora za ono što slobodno usvaja. Slobodnim izborima čovjek potvrđuje, živi i ostvaruje svoju darovanost od Boga,¹⁰ on je stvorenje koje ima božanski temelj i svrhu.

Starozavjetni govor o čovjeku rabi različito izrazoslovlje (*ādām, bēn ādām, 'iš, 'iššah,¹¹ zākār, n^eqēbāh, 'enoš*), uočava pojedine, ne sastavnice, nego vidove njegove egzistencije kao što su duša, život, dah (*nefēš*), duh (*ruah*), tijelo (*basar*), rabi pojedine organe ljudskog tijela za izricanje stvarnosti i ponašanja čovjeka kao što su srce (*leb*), utroba (*me'eh*), bubrezi (*kiljah*), jetra (*kabed*), a zapravo svime time pokušava izreći esenciju ili strukturu čovjeka, ono po čemu se čovjeka može zvati i prihvaćati kao čovjeka. Ti različiti izričaji, pojmovi ili, točnije, vidovi čovjeka upućuju nas na zaključak da je čovjek za biblijskog autora višestruko složena, razlomljena i višedimenzionalna stvarnost.

Kod Pavla, istina, ne nalazimo brojne izričaje o stvaranju i stvorenju (usp. 1 Kor 8,6; 11,12; Rim 11,36; 2 Kor 5,17; Gal 6,15), ali je karakteristično za njega da ih uvijek dovodi u vezu s Kristom, s novošću koju je Bog u njemu ostvario u povijesti. Na taj način dolazi do izražaja njegova svijest o deformiranosti stvorenja, o čovjeku koji se u povijesti ostvaruje i pokušava ostvariti na drukčiji način od onoga kakva je bila izvorna Božja zamisao s njim.¹² Čovjeku je u Kristu na vrlo konkretan i osoban način ponuđena i darovana

⁹ Tom sintagmom izražava se misao koja je jasno izrečena u Ps 8 da prije čovjekova pitanja o samomu sebi stoji pomisao na Gospodina Boga. Pitanje o čovjeku niče na obzoru pitanja o Bogu. Biblijska je antropologija usmjerena na biblijsku teologiju i zato je uključena u kozmologiju. Iz pogleda na Boga i svekoliko stvorenje moguće je dati ispravan odgovor na pitanje o čovjeku. Tumačenje Ps 8 vidi u: Gianfranco RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I^o, (1–50), Bologna, ⁵1991. (¹1985.), 177–203; Thomas SÖDING, *Više od knjige*, 143–153; Božo LUJIC, *Što je čovjek? Egzegetsko-teološka analiza Ps 8*, u: Božo LUJIC, *Isusova otvorena antropologija*, Zagreb, 2005., 23–47. Ovdje možemo spomenuti i Rahnerovu misao po kojoj govor o teocentrizmu i antropocentrizmu odražava loše shvaćanje stvarnosti. Prema ekonomiji utjelovljenja, nijedan govor o Bogu ne može štetiti čovjeku, kao što, isto tako, nijedan govor o čovjeku ne može štetiti Bogu. Svaka ljudska vrijednost ima i teološku vrijednost, kao što, isto tako, svaka teološka vrijednost ima i antropološku vrijednost. Usp. Karl RAHNER, *Théologie et anthropologie*, u: T. Patrick BURKE I DR. (ur.), *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967., 99–100.

¹⁰ Usp. Ignazio SANNA, *Na strani čovjeka*, 8.

¹¹ Kako vidimo, riječ je samo o gramatičkoj varijaciji imenice *'iš*, o gramatički ženskom rodu iste imenice. Takva se varijacija sačuvala u engleskom jeziku: *man / wo-man*. Time se jasno daje do znanja jednakost muškarca i žene, izuzevši njihova spolom određenog roda.

¹² Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 1999., 31.

izvorna Božja zamisao s njim.¹³ Budućnost koja je u Kristu već započela srž je svekolikog Pavlova navještaja i pogleda na čovjeka.¹⁴

Čovjekovu zadanost Božjim naumom u polazištu i dolazištu Pavao najviše i najbolje izriče tipološkim govorom o Adamu ili uporabom koncepta slike Božje. Ni ti tekstovi nisu brojni kod njega,¹⁵ ali su vrlo značajni za njegovu misao. Oni su nam vodilja u promatranju Pavlova viđenja čovjeka, jer u njima se progovara o ljudskoj naravi, grijehu, smrti, povijesnom stanju i eshatološkoj nadi. Iz njih jasno izranja Pavlova, s jedne strane, pesimistička, a s druge strane, optimistička vizija čovjeka. Pod utjecajem starozavjetne misli, Pavao govori o esenciji ili strukturi čovjeka, cjelovito promatra čovjeka,¹⁶ ali pod utjecajem Božje objave i spasiteljskog djelovanja u Kristu, od susreta s Kristom,¹⁷

¹³ U 1 Kor 8,6 nalazimo jedini tekst u izvornim Pavlovim poslanicama gdje je Kristu pripisana posrednička uloga u stvaranju. Takva vjera bit će, istina, razvijena tek u kristološkom himnu u Kol 1,15-20, ali Pavao nikada ne naziva Krista preegzistentnom *mudrošću* ili *mudrosću Božjom*, jer u mudrosnoj predaji Mudrost nije nikada Bog niti je jednaka Bogu, nego samo proizlazi od Boga. Usp. Jean-Noël ALETTI, *Colossiens 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Roma, 1981., 176.

¹⁴ Svekoliku Pavlovu misao i djelovanje neki autori s pravom označuju kao »eshatološko poslanje poganima«. Tom se sintagmom izriče Pavlovo shvaćanje i vjera da je ono što je u židovstvu očekivano tek za kraj, za posljednje razdoblje već započelo u Kristu i da svi ljudi imaju slobodan pristup Božjemu spasiteljskom djelu.

¹⁵ Ime Adam Pavao spominje pet puta u svojim izvornim poslanicama (usp. Rim 5,14bis; 1 Kor 15,22.45bis) i svaki put ga dovodi u vezu s Kristom, koji inkorporira otkupljeno, za razliku od Adama, koji inkorporira palo čovječanstvo. Također je i za neke druge rasprave o čovjeku, o ljudskom biću, Adamov lik u pozadini Pavlova/pavlovskoga promišljanja. Primjerice kada govori o starom i novom čovjeku (usp. Rim 6,6; usp. Kol 3,9-10; Ef 2,15; 4,22-24), o izvanjskom i nutarnjem čovjeku (usp. Rim 7,22; 2 Kor 4,16; usp. Ef 3,15), o psihičkom i pneumatskom čovjeku (usp. 2 Kor 2,14-16), o čovjekovu »ja«, koje ostaje izvan iskustva koje vjernik nalazi u Kristu (usp. Rim 7,7-25). Takva uporaba Adamova lika omogućena je činjenicom što se hebrejskim pojmom *'adam* izražava Adama kao individualni lik, ali i čovjeka općenito, odnosno ljudski rod.

¹⁶ Jedini tekst koji bi odražavao nekakvo trihotomijsko poimanje čovjeka nalazimo u 1 Sol 5,23. Tu Pavao potiče svoje naslovnike da se cijelim bićem (ὁλόκληρον ὕμῶν), duhom (πνεῦμα), dušom (ψυχή) i tijelom (σῶμα) sačuvaju savršenim za dolazak Gospodina našega Isusa Krista. Kolikogod spominjao duh, dušu i tijelo, kako to čini helenistička antropologija, očito je da cilja na cjelovita čovjeka kojeg je posvetio Bog i koji ga u tomu posvećenju može i sačuvati. Duh, duša i tijelo vidovi su čovjekova odnosa s Bogom i svekolikom stvorenom stvarnošću. U 2 Kor 5,1-10, govoreći o razaranju tijela, »našeg zemaljskog doma, šatora«, o naseljenosti u tijelu, iseljavanju iz tijela, naseljavanju kod Gospodina, Pavlova zavisnost o grčkoj dualističkoj kulturi je očita.

¹⁷ Tu biografsku dimenziju Pavlove teologije lijepo je izrazio Klaus BERGER, *Paulus*, München, 2002., kada svoju knjigu započinje tvrdnjom: »ovdje izabrano ishodište znači: 'teologija je biografija'. A na koga bi se to moglo više odnositi nego na Pavla, koji je najviše toga što o njemu znamo na nultoj točki kršćanstva prvi put doživio i iznjedrio, u samotnom i teškom životu, napokon kao mučenik«, 8. O Odnosu teologije i biografije može se vidjeti u: Ivan DUGANĐIĆ, Pavao i Izrael. Apostol pogana između evanđelja i izabranog naroda, u: *Hercegovina franciscana*, 9 (2013.) 9, 27–44. Iskustvom susreta s

on i esencijalističko-strukturalne antropološke kategorije puno više od starozavjetne misli pretvara u soteriološke, teološke kategorije, prevrednuje ih. Riječ je o sljedećima kategorijama: σῶμα, σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, καρδία, νοῦς i συνείδησις.¹⁸ Njima izriče čovjeka kao biće uronjeno u prostor i vrijeme, određeno svijetom, solidarno s drugima, i Bogu otvoreno (σῶμα); čovjeka povijesnog, cjelovita i zamjetljiva, ali s naglaskom na fizičkoj, nestalnoj, propadljivoj i prolaznoj strani njegove egzistencije (σάρξ); čovjeka kao živo biće, živu osobnost, obdarenu životom, vitalnošću, sviješću, inteligencijom i voljom (ψυχή); čovjeka kao spoznajno i voljno biće koje je sposobno u odlukama i djelovanju otvoriti se utjecaju Duha Svetog, Božjeg, Kristova (πνεῦμα); čovjeka kao emotivno biće koje je inteligentno i koje može planirati (καρδία); čovjeka kao spoznajni subjekt, kao biće koje prosuđuje i vrednuje stvarnost, osobito na području ćudoređa (νοῦς); čovjeka kao misaoni i voljni subjekt koji u svojem srcu otkriva Božji zakon, koji je sposoban i ima nutarnje sudove, koji ga optužuju ili brane na temelju instancije koja ga nadilazi i kojom ne može manipulirati, koja se i nepozvana javlja za riječ (συνείδησις). Svi navedeni vidovi ljudskog bića sažimlju se i teže pojmu ζωή, život. On je dar Božji koji izražava konkretnu ljudsku egzistenciju kao subjekt vlastitih djelovanja. Sa svim svojim sposobnostima, bez Božjeg zahvata u Kristu, uvjeren je Pavao, ljudski život ne postiže svoj cilj, svrhu. To je smisao njegova izričaja da su »svi sagriješili i lišeni su slave Božje« (Rim 3,23). Bez određenosti Bogom u Kristu i usmjerenosti njemu kao cilju, čovjekov se život može označiti kao život pod grijehom, kao lišenost Božje slave.

U svjetlu starozavjetne pozadine i holističkog pogleda na čovjeka i njegovu slojevitost, možemo sada istražiti Pavlovu, najprije pesimističku, a potom optimističku viziju čovjeka.

1. Pesimistička vizija čovjeka

Kao i drugi spisi i autori,¹⁹ koji su uglavnom suvremeni Pavlu, i on poseže za Adamovim likom iz Knjige Postanka u uvjerenju da je on povijesni lik i prvo ljudsko biće koje je Bog stvorio. Za razliku od svojih suvremenika, on taj lik

Kristom Pavao je shvatio da i etički najuzvišeniji život, ako je tuđ vjeri u Krista, postaje hod izvan puta, nesposoban dovesti čovjeka na cilj njegova življenja.

¹⁸ Kategorije i njihovo osnovno značenje preuzimamo uglavnom iz: Joseph A. FITZMYER, Pavlova teologija, u: Raymond E. BROWN I DR. (ur.), preveo Mato Zovkić, *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Zagreb, 1980., 414–417; Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 33–54.

¹⁹ Primjerice: 4 *Ezra*, 2 *Bar*, *Mojsijeva apokalipsa*, Kumranski spisi, spisi Filona Aleksandrijskog, Gnostički spisi iz Nag Hammadija, itd.

stavlja u kristološki kontekst. Štoviše, jedini je kršćanski pisac koji Isusa Krista označuje kao »posljednjeg (ili drugog) Adama« (1 Kor 15,45.47), što je potpuno u skladu s eshatološkim karakterom, nabojem njegove misli.

Zanemarivši tekstove u kojima se Adamov lik pojavljuje, izravno ili aluzivno, kao povijesna osoba koja je primjer uglavnom etičkog ponašanja (usp. 1 Kor 6,16; Ef 5,22-23; 1 Tm 2,13-14), Pavao rabi taj lik uglavnom u tipološkom, figurativnom smislu. On ga upućuje na Krista, ali mu je i suprotstavljen. To izrijeком i kaže u Rim 5,14, gdje za Adama rabi riječ τύπος. Takva uporaba određena je njegovim gledanjem na povijest spasenja koja se odvija kao proces koncentriran i kristaliziran oko nekih značajnih likova, u individualnom ili reprezentativnom smislu. Biti »u Adamu«, što jer suprotstavljeno onomu »biti/živjeti u Kristu«, izražava predeshatološko, predkristovsko čovječanstvo, ono koje je suprotstavljeno eshatološkom čovječanstvu, koje je započelo s Kristom. Prijelaz iz jednog u drugo stanje znači prijelaz iz sfere ne-života u sferu života, u sferu koja omogućuje ostvarivanje²⁰ ljudske egzistencije.

Adamov lik u potpunosti određuje Pavlovo promišljanje u Rim 5,12-21. Riječ je o njegovu najopsežnijem tekstu koji eksplicira ljudsku grešnost.²¹ Adamov prekršaj²² aktivirao je grijeh, a potom i smrt kao dvije nadsumativne i personalizirane moći u ljudskoj povijesti.²³ Koliko god da je riječ o grijehu kao jako zamjetljivoj povijesnoj stvarnosti, Pavlovo je promišljanje protološko. Početci čovječanstva, odnosno Adam kao njegov začetnik i glava, odredio je njegov stanje u kojem ga Pavao zatiče kad piše. Ti se početci ne spominju samo u nekakvom uzročnom smislu, nego kao tamna podloga na kojoj Pavao jasnije vidi Božje djelo u Kristu. Govori o Adamu iz perspektive dogođenoga u Kristu. Adamovu neposluhu odgovara Kristov posluh, njegovoj osudi Kristovo opravdanje, Adamovoj smrti život u Kristu. Adam je tip po kojemu »mnogi

²⁰ Tu mogućnost ostvarenja ljudske egzistencije Pavao izražava kada govori o opravdanju i pravednosti.

²¹ Kad se uzme u obzir hamartološko pojmovlje koje Pavao rabi (glagol ἀμαρτάνω, imenice ἀμαρτία, ἀμαρτήμα, παραβάσις, παραβάτης, παράπτωμα i pridjev ἀμαρτωλός), u ovom tekstu susrećemo pojmovlje korijena ἀμαρτ- (ἀμαρτία – ἀμαρτάνω – ἀμαρτωλός) deset puta, παράπτωμα šest puta, παραβάσις jedanput, a njima treba nadodati i pojmove κρίμα – κατάκριμα (tri puta) i παρακοή (jedanput).

²² Pavao ovdje šest puta o Adamovu grijehu govori pojmom παράπτωμα i jednom pojmom παρακοή.

²³ Općenito možemo reći da Pavao vidi grijeh i smrt kao sile koje prethode pojedincu i nadilaze ga, koje su čovjekovom slobodom, njegovim povijesnim djelovanjem, ušle u svijet, koje su protivne Bogu, zarobljavaju čovjeka i imaju svoju vlastitu zakonitost, nadindividualnu moć kojoj nijedan adamovac ne izmiče. Usp. Archibald M. HUNTER, *Introduction à la Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1968., 100; Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 49.

postadoše grešnici« i najava onoga Jednog čijim će posluhom »mnogi postati pravednici« (5,19). Grijeh, njegova djelotvornost i učinci nadidjeni su Božjim milosnim djelovanjem u Kristu. Adam u tomu smislu označuje čovječanstvo izloženo sili grijeha koja je po njemu postala aktivna, kako s povijesnog tako, još više, s mitološkog motrišta,²⁴ a Krist označuje čovječanstvo koje je oslobođeno i koje je na putu oslobađanja od povijesnog mehanizma grijeha. Grijeh ima moć ukoliko su ga svi Adamovi potomci ratificirali, ali ne njegovim fizičkim prenošenjem. Adam je ovdje poslužio Pavlu kao začetnik čovječanstva s obzirom na grijeh i smrt, a Krist je u tomu kontekstu začetnik novog čovjeka/čovječanstva života i milosti.

Adamov lik obilježen neposluhom Pavlu je samo pralik koji upućuje na onog koji ima doći (usp. 5,14). U njemu je čovjek/čovječanstvo od samog početka bilo usmjereno na Krista. Adam mu je figura, utjelovljuje predkristovskog čovjeka, čovječanstva, a Krist novoga otkupljenog čovjeka, čovječanstva. Očito je da je takav govor o Adamu mitološki obilježen, da je nošen idejom korporativne osobnosti po kojoj, načelom reprezentativnosti, začetnik roda uključuje u sebi i sve potomke. Po Adamu, »od Adama do Mojsija i nad onima koji nisu sagriješili slično Adamovu prekršaju« (5,14) gospodari smrt. S iskustvom Krista, Pavao retrospektivno progovara o Adamu.

U izricanju toga iskustva Pavao poseže i za racionalnim, povijesno-spasenjskim tumačenjem stanja u svijetu. Smrt kao faktična iskustvena datost nije posljedica samo Adamova čina nego i činjenice što su svi sagriješili: »tako smrt prijeđe na sve ljude jer svi sagriješiše«. Smrt kao žalac grijeha ne vlada izvan čovjeka. U Adamu se samo ostvario uvjet²⁵ za osobni grijeh svijju.

²⁴ U mitološki govor ulazi i opis nastupa grijeha u povijesti kao sile zla koju se gleda kao sudbinsko određenje. Grijeh ulazi u svijet po jednom čovjeku, a po grijehu smrt koja je povijesna datost i kozmička sila koja sve obuhvaća i sebi podvrgava. U povijesni, racionalni izričaj ulazi Pavlova tvrdnja: »tako smrt prijeđe na sve ljude jer svi sagriješiše«. Grijeh svijju očituje se najprije u smrti. Ona je posljedica grijeha. Smrt je saveznik sile zla po kojoj se i uvukla u svijet zato i grijeh svih stoji u odnosu s ulaskom grijeha u svijet koji je skrivio Adam, u suodnosu s Adamovim grijehom. Grijeh ne vlada i ne gospodari u povijesti izvan čovjeka. Suvremenim rječnikom rečeno, strukture svijeta koje je čovjek stvorio i stvara grešne su i neodoljivo tjeraju na grijeh. Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 51–52.

²⁵ Riječ je o tomu kako protumačiti Pavlov izričaj ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (5,12). Vulgata je prevela *in quo omnes peccaverunt*, što Stanislas LYONNET, *Le sens ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l'exégèse des pères grecs*, u: *Biblica*, 36 (1955.) 4, 436–456, ne prihvaća. Po njemu, Pavao s razlogom rabi ovu sintagmu, a ne uzročni veznik ὅτι. Takvom sintagmom izražena je dvostruka uzročnost općeljudske smrtnosti: univerzalna uzročnost Adamova grijeha, ali i uzročnost grijeha svakoga odraslog pojedinca. Druga je uzročnost drugotna u odnosu na prvu, ali su one korelativne i jedna bez druge ne postoje. Nitko se ne gubi bez svoje krivnje.

Tu je uvijek u igri sudbinska nužnost i osobna odgovornost, a Pavao se posve racionalno opredjeljuje za osobnu odgovornost u tumačenju stvarnosti svijeta. Prihvaćanje univerzalne uzročnosti Adamova grijeha u pogledu zla otvara prostor za prihvaćanje univerzalne uzročnosti Kristova otkupiteljskog djela u pogledu dobra.

Pavlov mitski i racionalni govor nisu uvijek i posve uskladivi. On ih pokušava uskladiti periodizacijom povijesti spasenja i to tako da i u prvom razdoblju od Adama do Mojsija (usp. 5,13-14) vidi prisutnost grijeha koju je potvrđivala smrt, ali ne i njegovu ubrojivost, jer se prije Zakona grijeh nije uračunavao. Tek u drugom razdoblju od Mojsija do Krista (usp. 5,20) grijeh postaje učinkovit po Zakonu koji ga otkriva kao prekršaj, kao odudaranje ili protivljenje volji Božjoj. U trećem mesijanskom, Kristovu razdoblju može se izbjeći učinkovitosti grijeha stavljanjem pod Kristovo gospodstvo. Govoreći o konkretnom stanju čovječanstva obilježenu gospodstvom grijeha, što je temelj njegove pesimističke vizije čovjeka, Pavao se kreće od njegova stanja prije i bez Krista prema Kristu, ali u vrednovanju i doživljavanju kreće se od kristovske situacije obilježene optimističkom vizijom čovjeka prema onoj prije i bez Krista. Zahvaljujući iskustvu otkupljenosti i spašenosti, iskustvu Božje milosti djelatne u Kristu koja nudi optimizam, moguće je ispravno uočiti i stanje čovjekove izgubljenosti i grešnosti.²⁶

Pavao ne razvija niti tumači, nego pretpostavlja opću podvrgnutost grijehu svih ljudi, što je razlog pesimizmu, kako bi istaknuo univerzalno spasenjsko značenje Kristova djela.²⁷ Tjelesni čovjek, odnosno onaj koji živi κατά σαρκά,²⁸ podvrgnut je grijehu i ne može se svidjeti Bogu bez opravdanja u Kristu, po kojemu je jednom zauvijek umro grijehu i živi Bogu (usp. Rim 6,10-14). Za Pavla, na jednoj strani stoji Bog u Kristu, a na drugoj grijeh. Bez Boga u Kristu svekoliko se čovječanstvo nalazi u stanju robovanja grijehu,

²⁶ Usp. Hans CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1991., 254.

²⁷ Suvremeni židovski autori, primjerice, Samuel SANDMEL, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati, 1957., razliku između judaizma i Pavla vidi u njegovu pesimizmu: »Rabinski judaizam kao i suvremeni judaizam smatraju da je čovjek po naravi dobar; Pavao, da je po naravi zao. Židovi dopuštaju da čovjek može počinuti grijeh, ali da se obraćenjem vraća u Božju naklonost; Pavao vjeruje da je čovjek – tijelo zarobljen nasljednim grijehom od kojeg se ne može osloboditi. Židovi vjeruju da svaki čovjek, obraćenjem i dobrim djelima, ostvaruje vlastito otkupljenje (»atonement«); Pavao vjeruje da čovjek koji je lišen bilo kakve pomoći treba otkupljenje koje ostvaruje drugi umjesto njega i da je Isusova smrt bila to otkupljenje«, 38.

²⁸ Usp. Zvonimir Izidor HERMANN, Poimanje tijela i tjelesnosti u teološkoj antropologiji Apostola Pavla, u: Marko BABIĆ (ur.), *U službi Riječi*, Špomenspis prigodom 75. obljetnice rođenja O. Franje Careva, OFM, Makarska, 1991., 187–194.

u beznadnom pesimizmu, koji Pavao višestruko izražava, a najjasnije u Rim 1,18 – 3,20 i 7,14-25.

1.1. Pesimizam u Rim 1,18 – 3,20

U tomu tekstu Pavao argumentira²⁹ protiv ljudskih stajališta iz perspektive Židova i njihove uvjerenosti u prednost nad poganima u pogledu Božjeg postupanja i spasenja. Najprije prikazuje pogane kao idolopoklonike izložene Božjem gnjevu, Božjemu kaznenom sudu.³⁰ Iako su naravnim svjetlom razuma mogli spoznati Boga,³¹ oni mu nisu iskazali čast i hvalu, nisu operacionalizirali tu spoznaju,³² nego su umjesto Boga častili idole, čime su upali u intelektualnu i moralnu degradaciju.

Idolopoklonstvo³³ je prije svega plod oslanjanja samo na sebe, na svoje sposobnosti i segmentarno viđenje stvarnosti koje ne želi priznati cjelinu, odnosno Boga u njegovu boštvu. Idolopoklonici su intelektualno degradirani: »ishlapiše u mozganjima svojim [...] gradeći se mudrima, poludješe« (1,21-22). Isprazno mozganje i ludost dovode čovjeka do čašćenja onoga što je ispod njebove razine, do stavljanja svojih nada u »mrtve stvari« (Mudr 13,10), u ono što nije na razini »živoga i istinskoga Boga« (usp. 1 Sol 1,9-10). Idolopoklonici su okrenuti onomu što je ništa, što je ispraznost (usp. Mudr 13,1; Ps 94 (93),11; Jr 2,5; 10,14 itd.). Takva okrenutost nužno sa sobom nosi i moralnu degradaciju, izopačeno čovjekovo ponašanje.

²⁹ Usp. Jean Noël ALETTI, Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?, u: *Biblica* 69 (1988.) 1, 47–62.

³⁰ U Rim 1,18 Pavao postavlja svoju prvu potpostavku nakon glavne postavke izrečene u 1,16-17, koja generira njegovu argumentaciju o očitovanju Božjeg gnjeva i suda u povijesti.

³¹ O Pavlovu govoru o naravnoj spoznaji Boga vidi u: Stanislas LYONNET, *La connaissance naturelle de Dieu*, u: Stanislas LYONNET, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, Roma, 1989., 43–70.

³² Židovsko poimanje spoznaje (*jad'*) stavlja naglasak na njezin praktični vid.

³³ Hrvatska riječ idolopoklonstvo ima u pozadini grčku riječ εἰδωλολατρεία, složenicu od grčke imenice εἰδῶλον i glagola λατρεύω. Riječ *idol* ima u pozadini glagol ὀράω u aoristu (= εἶδον), od kojeg dolazi i riječ 'ideja', u smislu da označava drukčije viđenje stvarnosti, drukčiju matricu u misaonom poimanju stvarnosti, vidljive i nevidljive. U tomu svjetlu riječ *idol* označava sliku o stvarnosti, način promišljanja, predstavljanja i tumačenja stvarnosti, a u religioznom iskustvu i rječniku viđenje samog Boga i božanskoga. Prema tomu, idol je konstrukcija koju čovjek stvara o stvarnosti, koja ga određuje bez obzira na njezinu (ne)ukorijenjenost u stvarnosti. Uostalom, čovjek svu stvarnost shvaća na temelju svojih tumačenja i konstrukcija o njoj, na temelju upita koje postavlja stvarnosti i na koje od nje dobiva određene odgovore. Stvarnost je za čovjeka uvijek na određen način njezino predočivanje, u pravom smislu određeni εἶδῶλον, jer ljudski um nije baždaren za poimanje, obuhvaćanje (*com-prendere*) svekolike stvarnosti. Ako se Bogom drži ono što se shvatilo, onda to, tvrdi Augustin, nije Bog: »Si comprehendis, non est Deus«, Aurelije AUGUSTIN, *Sermo* 117, 3,5 (*Patrologia latina*, 38,663).

Najveći dio svojeg govora o idolopoklonstvu Pavao posvećuje njegovim posljedicama na moralno ponašanje čovjeka (rr. 24-32). Podijelio ih je u tri skupine, a svaka je od njih započeta ponavljanjem iste formulacije: »zato ih je Bog predao...« (παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός, rr. 24.26.28). Posljedice se opisuju kao nužnost i sve detaljnije, što se može potvrditi i brojem uporabljenih riječi u pojedinim skupinama.³⁴

Posljedice su najvidljivije na ljudskom tijelu, prvoj i najočitijoj sferi ljudske povijesne egzistencije: obeščašćenje tijela. Ljudsko pohotno srce, dakle središte ljudske osobnosti, koje zamjenjuje Stvoritelja i stvorenje, rezultira izopačenjem ljudske povijesne egzistencije, izopačenim stavom prema samomu sebi. Čovjek se vodi čežnjama svojeg srca, a rezultat toga je nečistoća (ἀκαθαρσία). Pavao rabi kulturni termin »nečistoća«, kojim izražava čovjekovu nemogućnost pristupa Bogu.

Krivo poimanje tjelesnosti, vlastite ljudske povijesne egzistencije najprije i najviše se očituje na području spolnog ponašanja. Ono je najjači iskaz ljudskih interpersonalnih odnosa i čovjekovih životnih moći.³⁵ Nijekanje ili zaborav čovjeka da život ima od Boga nužno ga dovodi do izopačene uporabe »prirodnih potreba« (τὴν φυσικὴν χρῆσιν), odnosno ponašanja protiv prirode/naravi (παρὰ φύσιν). Takav govor o naravi uvjetovan je argumentacijom koja u cijelom odlomku polazi od naravi, a zapravo u pojmu narav (φύσις), koji je ovdje uporabljen, krije se Božja stvoriteljska zamisao i promi-

³⁴ U prvoj skupini uporabljeno je 45 riječi (rr. 24-25); u drugoj 56 riječi (rr. 26-27), a u trećoj 69 riječi (rr. 28-32).

³⁵ U novije vrijeme, pod utjecajem feminističkih pristupa i tumačenja Biblije, sve se više zanemaruje prokreativna dimenzija ljudske spolnosti, a inzistira se samo na njezinoj socijalizacijskoj dimenziji. Priznaje se da svećenički izvještaj promatra spolnost kroz prizmu prokreacije (»plodite se i množite i napučite zemlju«), dok bi jahvistički izvještaj inzistirao na rješavanju ljudske osamljenosti. Žena rješava muškarčevu, a muškarac ženinu osamljenost, tako da govor o muškarcu i ženi u Post 2 upućuje samo na »istovrsnost i sličnost te intimnu povezanost ljudskoga para«, Bruna VELČIĆ, *Ljudsko stvorenje*, 26. Ta »intimna povezanost ljudskoga para«, upravo muškarca i žene najviše se očituje u spolnom sjedinjenju cjelovitih osoba. Spolnost za Pavla nije nipošto na razini drugih životnih potreba jer ona angažira cjelovitu ljudsku osobu. Zato Pavao u Poslanici Korinćanima isključuje spolno sjedinjenje s prostitutkom, a promiče sjedinjenje sa ženom, sjedinjenje koje ne tretira spolnost kao robu za potrošnju. Ako se iz spolnosti na bilo koji način svjesno isključi prokreativnu dimenziju, barem otvorenost toj dimenziji, onda dolazi do onog što Pavao ovdje opisuje kao plod idolopoklonstva, krivog poimanja Boga. Čini mi se da jedino prokreativnost i otvorenost prokreativnosti može biti valjan argument protiv istospolnih partnerstva, intimnih povezanosti i brakova, svega onoga što Pavao ovdje s pravom označava protunavravnim. Govorom o protunavravnosti, on progovara o onome što je protivno Božjoj zamisli, njegovu stvoriteljskom naumu po kojemu se čovjek jedino može u potpunosti ostvariti.

sao, čovjekova određenost Bogom Stvoriteljem.³⁶ Po Božjoj zamisli, čovjek se ostvaruje u spolnoj diferencijaciji muškarca i žene, a svaki drugi pokušaj ostvarenja, primjerice kroz homoseksualne odnose, neprirodan je i izvor pesimizma i propasti.³⁷

Moralna degradacija u koju čovjeka gura idolopoklonstvo rezultira i protudruštvenim ponašanjem. Pavao nabraja niz od dvadeset i jedne mane, deformacije: nepravda, pakost, lakomost, zloća, zavist, ubojstvo, svađa, prijevara, zlonamjernost, došaptavanje, kleveta, mržnja na Boga, drzništvo, oholost, preuzetnost, izmišljanje zla, neposluh roditeljima, nerazumnost, nevjernost, bešćutnost, nemilosrdnost. Zadržava se na *loci communes*, rabeći prethodne sheme i pretjerivanje (hiperbolu), odnosno hiperboličko proširivanje dramatičnih posljedica idolopoklonstva. Cilj mu je naglasiti apsolutnu potrebu izbjegavanja idolopoklonstva da bi se mogli ostvariti zdravi međuljudski odnosi koji rezultiraju optimizmom.

Pavao promatra idolopoklonstvo s motrišta kazne, nereda koje ono proizvodi. Zanimljivo je da nikada ne spominje eshatološku kaznu, da se nikada ne referira na budućnost, nego ističe da iskrivljena spoznaja Boga automatski dovodi do sadanje moralne degradacije čovjeka. Izgleda kao da jedna mana dolazi nužno nakon neke druge, odnosno da su mane najveća kazna samima sebi. U pozadini vjerojatno ima mudrosni izričaj: »onim čime netko griješi, time je i kažnjen« (Mudr 11,16), a možda i Senekin: *Maximum scelerum supplicium, in ipsis est* – Najveća kazna za počinjena zlodjela je u samim zlodjelima (*Pisma*, 87,24). Isključenjem eshatološke kazne Pavao je potpuno na crti mudrosne književnosti, koja poznaje kaznu Božju za ljudska zlodjela, ali nikada kao eshatološki Božji gnjev.³⁸

Govoreći o posljedicama idolopoklonstva, Pavao nigdje ne rabi ni pojam grijeha. Tek kada počne govoriti o Zakonu, progovoriti će i o grijehu (usp. 2,12). Umjesto toga govori o ludosti i nerazumnosti te o otvrdnulom srcu. Očito je,

³⁶ Pavao rabi pojam φύσις u nekoliko smislova: biološko-rasni (usp. Rim 2,27; 11,21; Gal 2,15; 4,8), metafizički, u smislu strukture racionalnog bića (usp. Rim 2,14; 1 Kor 11,14), i teološki. Čini mi se da ga u Rim 1,26 rabi upravo u ovom posljednjem smislu. Čovjek je u svojem ponašanju određen Božjom (= stvoriteljski red) i svojom slobodom. »Narav« je svakako znak Stvoritelja, ali je Pavao već vidi i kao znak Otkupitelja, čovjekova izlaska iz sama sebe (*pasha*) po prolasku kroz križ. Usp. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 170–173; Henri de LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln, 1943., 328.

³⁷ Usp. Richard B. HAYS, *Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1*, u: *Journal of Religious Ethics*, 14 (1986.), 184–215, 192.

³⁸ Usp. Ralf MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg – Basel – Wien, 2000., 149–178.

dakle, da u idolopoklonstvu vidi u prvom redu nerazumijevanje, odnosno, još točnije, krivo percipiranje stvarnosti. Ono nužno dovodi do pogrešnog, nepri-mjerenog ponašanja, takvog ponašanja koje isključuje iz kraljevstva Božjeg.³⁹ Izlazak iz takvoga stanja, premda se na prvi mah čini da ga Židovi ne dijele s poganima, ne omogućuje ni židovstvo, koliko god se oslanjalo na poznavanje Božje volje po Zakonu. Štoviše, kada počne govoriti o židovstvu, Pavao počinje rabiti kategoriju grijeha, dokazujući da u pogledu ispravnog odnosa s Bogom ni oni nisu u nimalo boljem stanju od pogana. Cilj mu je dovesti na istu razinu stanje svekolikog čovječanstva pred Bogom bez Krista.

Pavlov govor o idolopoklonstvu ulazi u ono što u retoričkoj analizi Posla-nice Rimljanima pripada naraciji, uporabi dobro poznatih motiva, ovdje židov-skih, o idolopoklonstvu, kojima se ne može prigovoriti. S Rim 2,1 počinje nešto nova. Interpelira, prijeti i pokušava uzdrmati svoje sugovornike, iskorijeniti njihove ideje, primjerice, onu o posebnom Božjem milosrđu za Židova na dan suda. U tom dijelu pokazuje da tradicionalne kategorije o Židovu i Grku i nisu tako jasne kako se smatra. Već je u 1,23, s očitom aluzijom na zlatno tele (usp. Ps 105,20 LXX), i Židove iz prošlosti uključio među idolopoklonike. Njihovo po-znavanje Zakona kao volje Božje, propovijedanje Zakona i hvaljenje Zakonom, posve je oprečno njihovim djelima. Samo Pismo im to pokazuje, zbog čega se Pavao i poziva na Ps 13 LXX (Rim 3,9-18). Pavao kaže da Židovi po istom kri-teriju djelovanja kojim prosuđuju pogane, a Pismo kao najveći autoritet im to pokazuje i dokazuje, zaslužuju Božju osudu. Oni, istina, nisu idolopoklonici kao pogani, ali oslanjajući se samo na Zakon kao put spasenja, oslanjajući se na djela Zakona, na svoje zasluge pred Bogom, oni su pred Bogom kao pogani koji upadaju u idolopoklonstvo i beznadno stanje. Ne iskazuju čast Bogu, nego sebi samima i kao takvi potrebni su nezaslužnog Božjeg opravdanja u Isusu Kristu po vjeri (usp. 3,21).⁴⁰ Idolopoklonstvo se u svim njegovim inačicama dokida jedino vjerom u Božji nezaslužen spasiteljski zahvat u Isusu Kristu. Jedino otvorenost i prihvaćanje Božjeg djela u Kristu daje čovjeku u povijesnoj

³⁹ Suvremeni filozofi, primjerice, Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für eine technologische Zivilisation*, Frankfurt/M., 1979., 57s, smatra nužnošću da moral bude integriran u religiju. Samo vjersko uvjerenje u svijet vrijednosti koji nije stvoren od čovjeka, nego od Boga, može zaustaviti smrtonosne sile ljudske volje za napretkom.

⁴⁰ Tu Pavao postavlja svoju drugu potpostavku o Božjoj pravednosti po vjeri u Isusa Kri-sta prema svima koji vjeruju. Ta potpostavka, kojoj je smjerala i koju je pripravljala prva potpostavka o Božjem gnjevu, generira argumentaciju do kraja četvrtog poglavlja. Bog je u Kristu izveo eshatološki zaokret (vvvi dĕ, 3,21), kojem je smjerala sva dotadašnja povijest odnosa s Bogom i koji određuje svu buduću povijest tih odnosa. Samo je u njoj omogućen optimistički pogled na čovjeka.

egzistenciji optimizam koji je naslonjen na Božju nezasluzenu skrb i djelovanje prema čovjeku.

Govorom o općoj grešnosti i kod Židova i kod pogana, Pavao usmjerava na sljedeće: ako na temelju djelâ nema izuzetaka u pogledu Božjega gnjeva, nema izuzetaka ni u pogledu Božjeg opravdanja. Bog jednako po vjeri opravdava Židove i pogane (usp. 3,21). Njegova milost nije navezana na porijeklo i društveni status ljudi. Bez Boga i njegova zahvata, čovječanstvo bi ostalo u beznadnom stanju u pogledu svojeg ostvarenja po Božjoj zamisli, ostalo bi u idolopoklonstvu, krivoj viziji stvarnosti, što nužno rezultira najvećim pesimizmom.

1.2. Pesimizam u Rim 7,14-25

U tom odlomku Pavao predstavlja unutarnju borbu čovjekova »ja«, koje vidi dobro i teži za njim, ali nema snage učiniti ga: »Uistinu: htjeti mi ide, ali ne i činiti dobro. Ta ne činim dobro koje bih htio, nego zlo koje ne bi htio. Ako li pak činim ono što ne bih htio, nipošto to ne radim ja, nego grijeh koji prebiva u meni« (7,18b-20). U grijehu vidi uzrok rascijepljenosti čovjekova »ja«, koja je najočitija u neskladu između njegova htjenja i djelovanja. Mogućnost dobra inheretna je čovjeku, ali usprkos tomu njegovo je djelovanje zlo. Čovjek je po grijehu otuđen⁴¹ sam sebi. Obdaren slobodom, čovjek je krši upravo tamo gdje se čini da se njome služi. U tomu smislu on je »prodan pod grijeh« (7,14). Ta prodanost i njegova »tjelesnost« (σάρκις) sinonimni su, a u 7,18 izričito kaže da »dobro ne prebiva u meni, to jest u mojem tijelu« (ἐν τῇ σαρκί μου). Grešnost je vezana s čovjekovom tjelesnošću toliko da »svako tijelo« jest »tijelo grijeha« (8,3). Glavni akter čovjekove tjelesnosti je grijeh koji stoji u suprotnosti s čovjekovim »ja«, kao neko drugo njegovo »ja«.⁴² Svekolika čovjekova zemaljska egzistencija stoji pod vlašću grijeha, a on se kao transsubjektivna sila pojavljuje samo na horizontu čovjekova »ja«.⁴³

Različita su tumačenja toga »ja« iz Rim 7. Za neke to je Pavlovo osobno »ja«,⁴⁴ a za druge generalizirajuće »ja«, koje može prethoditi vjeri ili bi-

⁴¹ Otuđenje treba ovdje shvatiti kao čovjekovo iskustvo da nije svoj vlastiti gospodar, ali ne zbog nekih izvanjskih okolnosti, nego zbog unutarnjeg rascjepa. Taj rascjep dokida sve naivnosti o tobože jako dobroj čovjekovoj biti, o njegovoj poštenoj volji, plemenitim motivima i velikim mogućnostima. Usp. Thomas SÖDING, *Više od knjige*, 127.

⁴² Usp. Joseph A. FITZMYER, *Pauline Theology*, u: Raymond E. BROWN I DR. (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1993., 1403.

⁴³ Usp. Hans CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, 305.

⁴⁴ Usp. Fred F. BRUCE, *Poslanica Rimljanima. Komentar Pavlove poslanice Rimljanima*, Logos, Daruvar, 1997, 138.

ti vjerničko.⁴⁵ Može se prihvatiti Schlierovo tumačenje koje, pozivajući se na Ernsta Käsemanna, u tome »ja« vidi općenito čovjeka prije vjere, ili čovjeka »im Schatten Adams«. ⁴⁶ Neosporno je, dakle, riječ o neotkupljenom čovjeku, čovjeku »u Adamovoj sjeni«, ali je i Pavlova osobna biografija dala pečat takvom govoru. Snagu grijeha čovjek doživljava u suprotstavljenosti svoje volje i djelovanja, u gubiku slobode. Adamovski čovjek voli i hoće jedno, a ostvaruje posve drugo. Takav rascjep potpuno mu je nerazumljiv (usp. 7,15). Hoće život i slaže se s njime, ali svojim djelima sebi pribavlja smrt. Kao da mu dobro izmiče upravo proporcionalno naporima da ga dosegne. Tu su korijeni svakog oblika čovjekova pesimizma.

Ta rascijepljenost i suprotnost u čovjeku nije protumačiva psihološki ni etički. Ona se ostvaruje na razini čovjeka kao Božje zamisli i povijesnog čovjeka koji se od nje udaljio.⁴⁷ Izražena je pojmovima $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ i $\epsilon\sigma\omega$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, s jedne strane, i grijeha, »drugog zakona«, »zakona grijeha« (7,23) s druge strane. Um i nutarnji čovjek, »zakon uma mojega« (\acute{o} $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tilde{\upsilon}$ $\nu\omicron\omicron\varsigma$ $\mu\omicron\upsilon$) slaže se i hoće dobro, a zakon grijeha ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\iota\upsilon\tilde{\nu}$ $\mu\omicron\upsilon$) ga sprečava u tomu i zarobljava. Čovjekovo »ja« je prije Krista u raskoraku, ali on to uočava tek u svjetlu iskustva Božjeg oslobođenja u Kristu. Neotkupljeno »ja« toliko je prožeto i pod impulsom grijeha da se za njega može reći da je obitavalište grijeha. Ipak, grijeh ne djeluje samo izvana na čovjeka nego djeluje u samom čovjeku, po njemu i s njim. On djeluje u njegovu tijelu (7,24), u njegovoj tjelesnosti (7,18.25) i u njegovim udovima (7,23). Čovjek se svojom nutrinom, svojim umom slaže s Bogom, ali po grijehu ne čini ono s čime se slaže.

Pavlov govor o čovjeku prije/bez Krista čini se dosta nerealističnim, jer Pavao zna da i poganin može činiti dobro (usp. 2,14s), ali ta je nerealnost u službi isticanja nadmoći grijeha kojoj je povijesni i neotkupljeni čovjek izručen. Čovjekova shizofrena situacija htijenja dobra i činjenja zla nije nikakav tragičan usud, nego njegova tvorevina. Čovjek je uvijek pred pitanjem smisla u stvoriteljskom redu u kojem sve ide usuprot smrti. U takvoj konstelaciji, i sam smrtan, sve su mu smislene konstitucije upitne. Pavao stoga s pravom kaže da grijeh prestaje tek kada više nema umiranja, kada je ono ostvareno kao sumiranje s Kristom: »nikakve dakle sada osude onima koji su u Kristu Isusu« (8,1). Božja pobjeda smrti u Kristovoj smrti egzistencijalno se u životu pojedinca i zajednice ostvaruje kao *ars moriendi*, kao umijeće umiranja, koje jedino oslobađa od sile grijeha.

⁴⁵ Vjerničko »ja« zastupaju W. G. Kümmel, R. Bultmann, G. Bornkamm, K. Kertelge. Usp. Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien, ²1979., 229, bilješka 4.

⁴⁶ *Isto*, 229.

⁴⁷ Usp. *Isto*, 231s.

Bijeda ljudskog stanja izaziva u Pavlu najprije vapaj za izbavljenjem,⁴⁸ a potom i pitanje o oslobođenju, koje on retorički izriče (7,24)⁴⁹ i na njega odgovara zahvalom »Bogu po Isusu Kristu Gospodinu našem« (7,25). Uključenost u Božje djelo po daru Kristova Duha omogućuje oslobođenje čovjeka od moći grijeha. Gospodstvo grijeha dokida se gospodstvom Božjim u Kristu, a promjena gospodstva očituje se kao preobrazba čovjeka i njegova »ja«. Kristovo umiranje »za nas« nije neki događaj kojim čovjek u nutrini ostaje nedodirnut. To je događaj realne preobrazbe čovjeka, tako da Pavao s pravom može reći: »Je li tko u Kristu, nov je stvor« (2 Kor 5,17).⁵⁰

Pavlova pesimistička vizija čovjeka pod grijehom nije određena toliko antropološkim koliko soteriološkim uviđanjima. On često postupa tako da od rješenja ide prema problemu.⁵¹ Njegovu viziju stvarnosti moglo bi se opisati na sljedeći način: »Bog je poslao Krista kao spasitelja svih [...]; na spasenju se participira postajući jedno s Kristom, umirući s njime grijehu i dijeleći s njime obećanje uskrsnuća; ipak, preobrazba neće biti dovršena dok se Gospodin ne pojavi u svojoj slavi; u međuvremenu, tko je u Kristu, oslobođen je od moći grijeha i od nečistoće prekršaja, i njegovo ponašanje treba biti određeno njegovom novom situacijom; budući da je Krist umro kako bi sve spasio, svi ljudi trebaju biti pod moći grijeha, u tijelu kao opoziciji onome biti u Duhu.«⁵² Takvo stanje čovjeka Thomas Söding tumači kao nadu protiv svake nade (usp. Rim 4,18). »Protiv svake nade' – jer ljudi moraju umrijeti; 'nada' – jer je Isus za njih umro kako bi oni mogli živjeti.«⁵³ Bez Božjeg zahvata u Kristu, štoviše, upravo

⁴⁸ Vapaj »Jadan ti sam ja čovjek« izražava bezizglednost ljudskog života u posve trijeznom shvaćanju realnosti. Takav vapaj nalazimo i kod Pavlova mlađeg suvremenika Epikteta (50. – 130.): »Pa što sam ja? Jadan čovjek!« (*Dissertationes* 3,5). Ipak kod Pavla vapaj nije kao kod Epikteta samo dijagnoza i polaganje računa pred prijateljima, nego molitva u obliku tužaljke. Ta molitva je i protest protiv bijede i pitanje upućeno Bogu kao onom koji je dopustio i koji može ukloniti tu bijedu.

⁴⁹ Retorički oblik pitanja gubi svoju retoričnost kad se vodi računa o Adamu, neotkupljenu čovjeku kojem Pavao u Rim 7 posuđuje svoj govor. To je vrlo realno pitanje o Bogu, koje očekuje Božji odgovor.

⁵⁰ Usp. Peter STUHLMACHER, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der »kaine ktisis« bei Paulus*, u: *Evangelische Theologie*, 27 (1967.) 1, 1–35; Izidor Z. HERMANN, *Novi stvor*, u: *Bogoslovska smotra*, 64 (1994.) 1, 45–60. Sintagma καινή κτίσις ima ovdje izravnu antropološku vrijednost, označava čovjeka kao »novo stvorenje«, ali ne samo kao pojedinca ili onoga koji ima nutarnju svijest o svojoj novosti, nego kao stanovnika novog svijeta. Odrednica »novi« stoji u bitnom odnosu s novošću iz apokaliptičke kozmičke perspektive kojoj je suprotstavljeno »staro«, odnosno izražava kvalitativnu različitost »budućega svijeta« u odnosu na »ovaj svijet«.

⁵¹ Usp. Ed Parish SANDERS, *Paul, The Law and Jewish People*, London, 1985., 149–154.

⁵² Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia – London, 1977., 549.

⁵³ Thomas SÖDING, *Više od knjige*, 134.

u svjetlu njega, povijesnom čovjeku, ako mu se ne otvori u vjeri, ostaje samo pesimizam podređenosti sili grijeha.

Pavlov pogled na čovjeka ipak ne ostaje u pesimizmu u koji ga gura povijesna stvarnost. Pesimistička vizija plod je njegova kristološkog uvjerenja. Njegova pesimistička vizija čovjeka uvijek usmjerava prema optimističkom vrednovanju čovjeka, onako kako to izriče u 1 Kor.

2. Optimistička vizija čovjeka u 1 Kor 15,45-49

Govoreći o Kristovu uskrsnuću i njegovim posljedicama za život vjernika, Pavao u 1 Kor 15 u dva navrata rabi tipologiju ili analogiju Adam/Krist. Najprije u rr. 20-22, a onda u rr. 44-49. Dokazivanje Kristova uskrsnuća onima koji govore da »nema uskrsnuća mrtvih« (r. 12) dovodi ga do govora o Kristu kao »prvini usnulih« (r. 20). Takvim izričajem njegov se prethodni govor o uskrsnuću diže na drugu, novu razinu: jedinstvo između uskrslog Gospodina i onih koji vjeruju u njega. U takvom sklopu analogija Adam/Krist služi Pavlu da izrazi odnose između Krista i vjernika. Ona je argument za sigurnost u uskrsnuće u zajednici vjernika. Tu sigurnost Pavao predstavlja dvostrukim paralelizmom. Najprije uspostavlja paralelu između smrti, koja je došla po čovjeku, i uskrsnuća od/iz mrtvih, koje je opet po Čovjeku (r. 21ab), a onda paralelu između umiranja svih u Adamu i oživljavanja svih u Kristu (r. 22ab). Druga paralela tumači prvu i to iz eshatološke perspektive: »svi će biti oživljeni«. Ne ulazeći u soteriološke domete toga dvostrukog Pavlova »svi«,⁵⁴ možemo reći da on ovdje analogijom Adam/Krist izražava usmjerenost života prema smrti za one koji su u Adamu, kao i usmjerenost prema životu za one koji su u Kristu. Biti u Adamu ili u Kristu izražava dva oprečna usmjerenja života: prema smrti i prema životu.

U drugom tekstu istoga konteksta (rr. 45-49)⁵⁵ Pavao rabi analogiju Adam/Krist komentirajući midraški⁵⁶ Post 2,7.⁵⁷ Odlomak je utemeljen na tvrdnji u r. 44b: »ako ima tijelo naravno (σῶμα ψυχικόν), ima i duhovno (σῶμα

⁵⁴ Na temelju drugih Pavlovih tekstova, čini se da to »svi« ne izražava sigurnost u spašanje svih, premda izražava sigurnost u Božju ponudu opravdanja svih po vjerničkom prihvaćanju Krista.

⁵⁵ U cjelini 15. poglavlja taj je odlomak jasno izdvojiv kao zasebna cjelina. Usp. Romano PENNA, *Cristologia adamica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49*, u: Romano PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo (Milano), 1991., 240–268, ovdje 241–245.

⁵⁶ Usp. Robin SCROGGS, *The Last Adam. A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia, 1966., 86.

⁵⁷ U cjelini Novog zavjeta samo se u tom odlomku izravno rabi tekst Post 2,7. Usp. André FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu*, Paris, 1966., 327–329.

πνευματικόν)«. Taj redak sažima prethodnu raspravu o naravi tijela koje uskrsava, a koju je započeo u r. 35. Raspravu o tomu kojim ili kakvim se tijelom uskrsava Pavao zaključuje potrebom razlikovanja dvije vrste tjelesnosti.

Različite tjelesnosti Pavao u nastavku tumači analogijom Adam/Krist. Poseže za tekstem Post 2,7 LXX, dodajući mu riječi »prvi« i »Adam«, čime priprema tipološko suprotstavljanje Adama, prvog čovjeka, s Kristom, posljednjim Adamom (ὁ ἕσχατος Ἀδάμ). Suprotnost, odnosno razlika između prvog Adama koji je »postao živa duša (εἰς ψυχὴν ζῶσαν)« u tomu je što je »posljednji Adam postao duh životvorni (εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν)«. U nastavku u r. 46 govori o tijelu (određeni član za srednji rod), a ne o čovjeku, što znači da je Adam u svojem tijelu postao »živa duša«, i to je naravno tijelo, vezano uz povijesne uvjete života, a Krist koji je po uskrsnuću zadobio »duhovno tijelo« postao je »duh životvorni«. Ta tvrdnja nije samo antropološka nego i duboko kristološka. Analogija koju Pavao rabi nije posve koherentna,⁵⁸ jer se u govoru o Kristu referira na njegovo djelo pod vidom učinaka na čovjeka/čovječanstvo (ζωοποιῶν), a ne za samoga Krista, kako čini govoreći o Adamu. Ipak, analogija stoji, jer ako postoji relacija između Adama i ostatka čovječanstva, relacija »zemljanosti« (ἐκ γῆς χοϊκός / χοϊκοί), postoji i relacija između uskrslog Krista i ostatka čovječanstva, relacija »nebesnosti« (ἐξ οὐρανοῦ, ἐπουράνιος, ἐπουράνιοι, rr. 47-48). Analogija je upravo u relacijama (οἶος, τοιοῦτοι), ali i egzistencijalnim stanjima (καθὼς ἐφορέσομεν τὴν εἰκόνα / φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα) Adamom i Kristom određenog čovječanstva. Koliko god gradi svoju misao na analogiji, Pavao je i napušta jer uviđa da nije sposobna prenijeti njegovu poruku o Kristovoj moći, koja može preobraziti i preobražavati život vjernika. Sličnost relacija nije i sličnost stvarnosti. Biti od zemlje, zemljanin, nije isto što i biti s nebesa, nebeski. Solidarnost sa zemljanim, koja je očevitna i za njegove sugovornike prihvatljiva, ukazuje i potvrđuje mogućnost i stvarnost solidarnosti s nebeskim, koju njegovi sugovornici dovode u sumnju. Prvi čovjek, Adam, i posljednji Adam, Krist, dvije su glave čovječanstva, dva izvora i tipa čovječanstva u odnosu s Bogom. Prvi tip navezan je na zemlju i zemaljsko, a drugi tip je otvoren nebeskom, božanskom.

Jedini Pavao od svih novozavjetnih pisaca označuje Krista kao »posljednjeg (ili drugog) Adama (čovjeka)«. ⁵⁹ Na taj način pokazuje da je njegov govor o Kristu ukorijenjen u pisamski govor o Adamu, ali isto tako da je i njegov govor o Adamu kristološki i eshatološki određen. Adam za njega nije samo

⁵⁸ Usp. Romano PENNA, *Cristologia adamica e ottimismo antropologico*, 251ss.

⁵⁹ Sintagmu ὁ ἕσχατος Ἀδάμ nalazimo u 1 Kor 15,45b, a sintagmu ὁ δεύτερος ἄνθρωπος u 1 Kor 15,47b.

povijesni lik (usp. 1 Kor 6,16; Ef 5,22-33; 1 Tim 2,13-14) nego, kao i u Rim, prije svega tipološki lik suprotstavljen Isusu Kristu (usp. Rim 5,14). Uporabom tipološkoga govora, izražava svoje poimanje otkupljenja kao prijelaz iz onoga »biti u Adamu« na ono »biti u Kristu«. Biti u Kristu je nova, nebeska ili eshatološka stvarnost čovječanstva koja je otpočela Kristovim uskrsnućem, stvarnost otvorena Božjem daru života, koja je oprečna onom biti u Adamu, koje jamči samo život ukorijenjen u zemljanost, a onda i smrt.

Pavlova misao i poruka posve su jasne: solidarnost nekih s Adamom, a nekih s Kristom. Solidarnost s Adamom je prostor, sfera života stvorenosti ili niže razine postojanja ($\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$), a solidarnost s Kristom sfera pneumatičnog, božanskog života ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$). Solidarnost i određenost prvim čovjekom, Adamom, jamči naravni život, raspadljivost, sramotu i slabost, a solidarnost i određenost Kristom, posljednjim ili drugim Adamom, jamči duhovni život, neraspadljivost, slavu i snagu. Solidarnost s Kristom jamči novog čovjeka određena nadom u uskrsnuće, po čemu Pavlovu antropologiju možemo označiti kao »uskrsnu«. Upravo je ta odrednica izvor Pavlove optimističke vizije čovjeka.

Sažeto možemo reći da u Pavlovoj misli određenost Kristom nije iste naravi kao i određenost Adamom. Određenost Kristom ostvaruje se slobodnim odabirom u perspektivi eshatološke budućnosti,⁶⁰ a određenost Adamom dolazi iz povijesne ukorijenjenosti ljudskog življenja.⁶¹ To znači da i poslije Krista nije dokinuta određenost Adamom, da se ona treba postupno transformirati u kvalitativno novu određenost Kristom. I poslije Krista, oslonjen samo na povijesne uvjete življenja, čovjek može nastaviti živjeti starim načinom postojanja. Za čovjekovu određenost Adamom možemo reći da je donekle automatska, da je osiguravaju povijesni uvjeti ljudskog življenja, a određenost Kristom je stvar odluke, a ne samo smjene eona. Iz solidarnosti i u solidarnosti s Kristom Pavao

⁶⁰ Krist je po uskrsnuću postao $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \zeta\omega\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$, uzrok života za druge, različite od sebe, sposoban oživljavati novi tip čovječanstva istom moći kojom je Jahve u Post 2,7b udahnuo dah života u prvog čovjeka. Ta će moć biti dovršena o općem uskrsnuću darom pneumatološkog života, oživljavanjem smrtnih tijela, što je potvrđeno i u Fil 3,20-21: »Naša je pak domovina na nebesima, odakle iščekujemo Spasitelja, Gospodina našega Isusa Krista: snagom kojom ima moć sve sebi podložiti on će preobraziti ($\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\epsilon\iota$) ovo naše bijedno tijelo ($\tau\omicron\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ = $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\nu$ iz 1 Kor 15,44) i suobličiti ga tijelu svome slavnomu ($\tau\acute{\omega}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron$ = $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\nu$ iz 1 Kor 15,44).« Tek u izvedenom smislu particip prezenta $\zeta\omega\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$ može se odnositi i na sadašnjost u smislu posvećenja kršćanina kao povijesnog čovjeka.

⁶¹ Kao $\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$, prvi Adam samo je pasivni primatelj Božjeg dara života, smrtno biće određeno povijesnim uvjetima življenja.

uočava i novu optimističku viziju čovjeka koju će na neki način protegnuti i na solidarnost s Adamom, prvim čovjekom.

U 1 Kor 15,45-49 Pavao nam nudi zaokruženu optimističku viziju čovjeka. U svjetlu kristološki određene eshatologije on uočava da integralni čovjek u svojoj »somaticnosti« i »pneumaticnosti« ima budućnost u Bogu. Čovjekova se »somaticnost« pojavljuje kao čimbenik kontinuiteta između sadašnjosti određene »psihičnom somatičnošću« i budućnosti određene »pneumatskom somatičnošću«. I jedna i druga somatičnost izriču različita ljudska stanja koja nisu istodobna, nego su sukcesivna. Sadašnje, povijesno stanje čovjeka u tomu svjetlu je pozitivno vrednovano, premda je inferiorno u odnosu na uskrslo stanje. Čovjekovu »psihičnu somatičnost« Pavao nikako ne poistovjećuje s njegovom »sarkičnošću«. Ona, štoviše, nije ničim dovedena ni u vezu s grijehom. Tu se hamartološka terminologija uopće ne pojavljuje.⁶² To znači da u suprotstavljanju Adama i Krista Pavao ne gleda Adama kao grešnika, nego kao smrtno stvorenje. Smrt se ovdje promatra kao stvarnost koja je u Kristu pobijedena. Krist je uskrsnućem postao πνεῦμα ζωοποιῶν i σῶμα πνευματικόν. To znači da je i njegova pretpashalna egzistencija bila određena sa σῶμα ψυχικόν, dakle, prvim Adamom. U tomu smislu Adamovo stanje nije vrednovano kao stanje grešnosti,⁶³ nego kao općeljudska uvjetovanost. To je svakako izraz Pavlova optimističkog pogleda na čovjeka. Taj optimizam on izriče i vremensko-prostornom shemom πρῶτον-ἔπειτα (r. 46) i πρῶτος-δεύτερος (r. 47). Ono »prije« određeno je s ψυχή, a »poslije« s πνεῦμα. To su dvije međuovisne, ali različite razine postojanja. Prvu određuje Adam, a drugu uskrsli Krist. Te dvije glave čovječanstva koje određuju sve koji su njihova »slika« (r. 49) kao da ne mogu supostojati. Točno je da pneumaticnost nadilazi i na neki način isključuje psihičnost, ali ostaje pitanje mogućnosti njihova supostojanja.

Iz analize uporabljenih pojmova u ovom odlomku, čini se da je njihovo supostojanje ipak moguće. Ako je Krist po uskrsnuću postao πνεῦμα ζωοποιῶν (r. 45b), ili kako se u Rim 1,4 kaže: »postavljenu Sinom Božjim, u snazi, po Duhu posvetitelju uskrsnućem od mrtvih«, onda nas particip uporabljeno glagola ζωοποιέω upućuje na njegovo sadašnje djelovanje (usp. 2

⁶² U 1 Kor općenito nalazimo samo pojam ἀμαρτία (6,18), glagol ἀμαρτάνω (6,18; 7,28.36; 8,12; 15,34), koji se uvijek odnose na konkretne grešne čine u parenetskom kontekstu. Imenicu ἀμαρτία u množini nalazimo u kontekstu vjeroispovijesti u Kristovu smrti i uskrsnuću, što znači da je Pavao tu preuzima iz predaje (15,3.17). Istu imenicu u jedini nalazimo samo u 15,56, u tekstu koji je već izvan književne i tematske perspektive odlomka 15,45-49.

⁶³ Pisac Poslanice Hebrejima izrijekom kaže da je Krist u svemu iskušavan kao i mi, osim u grijehu (usp. 4,15).

Kor 3,6). Govor o Duhu povezuje ove dvije sintagme, a onomu »u snazi« (ἐν δυνάμει) odgovara particip prezenta ζωοποιῶν. Osim toga, i u Starom zavjetu kao i u Novom zavjetu Duh je uvijek darivatelj života već sada u povijesnim okolnostima života, što znači da ne treba čekati samo eshatološku dimenziju Kristova životvorstva u odnosu prema čovjeku. I povijesni čovjek, i σῶμα ψυχικόν, stoji već sada pod utjecajem Kristova spasiteljskog djela, njegova životvorstva, koje će tek u eshatonu biti dovedeno do punine. Povezanost i kontinuitet između povijesne ljudske egzistencije (σῶμα ψυχικόν) i u Kristu darovane uskrse egzistencije (σῶμα πνευματικόν) tvori čovjekova somatičnost (σῶμα), koja je već u povijesti bila pod utjecajem Kristova πνεῦμα ζωοποιῶν. Život koji Krist već sada daruje povijesnom čovjeku nije samo ozdraviteljski nego i transformirajući, takav da uzdiže čovjeka na višu razinu egzistencije sve do konačne preobrazbe. Kao duh životvorni, Krist kojeg je Bog uskrsnućem proslavio, postupno preobražava čovjekovu »psihičnu somatičnost« do njezine punine u »pneumatičnoj somatičnosti«.

Očito je, dakle, da Pavao promatra čovjeka pozitivno, optimistično, ne kao onoga koji je pod grijehom i svladan grijehom, nego kao onoga kojeg Bog u Kristu trajno i integralno promovira od psihičkog u pneumatičnog, od tjelesnog u nebeskog. Pavao vidi čovjeka kao stvorenje Božje u njegovoj dobroti koja mu je darovana Božjim stvoriteljskim djelom. Krist kao posljednji Adam slika je od Boga naumljenoga savršenog čovjeka, uzor i čimbenik čovjekove preobrazbe u povijesti do njezine punine u eshatonu. Čovjek, dakle, nije za Pavla, barem ne u tom tekstu, stvorenje vrijedno žaljenja i pesimizma zbog grijeha kao u Rim 5,12-21, nego Božje dobro stvorenje na koje se gleda s optimizmom zbog Božjeg nauma o njemu i spasiteljskog djela u Kristu.

3. Čovjek u Kristu – spasenjski optimizam

U oslonjenosti na iskustvo Božjeg zahvata u Kristu Pavlu je ljudsko ostvarenje nezamislivo izvan logike otkupljenja. Soteriološka misao ulazi u specifičnost njegove antropologije.⁶⁴ Spašeni čovjek, međutim, može se shvatiti samo na pozadini njegovih krivih odnosa s Bogom, drugim ljudima i svekolikom stvarnom stvarnošću, dakle na pozadini njegove izručenosti grijehu i uronjenosti u nj, ali i na pozadini čovjekove stvorenosti, koja ne računa s čovjekovom podvrgnutošću grijehu. Bog je u Kristu čovjeku darovao novi život i nove mogućnosti, što Pavao izražava pojmom *opravdanja*. Istrgnuo ga je iz vlasti grijeha

⁶⁴ Usp. Josef FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Roma, 1984., 30.

kao gotovo personificirane sile koja dominira ljudskim svijetom⁶⁵ i priveo ga je svojem sinovstvu, dinamizmu koji se kreće od stanja »psihičnosti« prema stanju »pneumatičnosti«. U tomu svjetlu Božji dar sinovstva u Kristu nipošto nije samo korekcija mogućnosti ostvarenja koje je čovjek proigrao,⁶⁶ nego je prvotna Božja zamisao privođenja čovjeka sebi. Stvaranje i otkupljenje samo su različite faze iste Božje zamisli.⁶⁷ Čovjek je jedino stvorenje koje je Bog želio radi njega samoga (usp. GS 24) i kao takav on vrijedi sam po sebi, svaki čovjek, samim time što je čovjek, što je rođen od žene. Svaki čovjek je usavršiv u smjeru novog čovjeka, čija je paradigma, model i ostvarenje Sin Božji, Isus Krist.⁶⁸ Već su u stvaranju prisutne i Božje soteriološke nakane. Ono je za Pavla početak hoda – hodočašća, a ne lutanja – prema Bogu, prema novom stvorenju koje u Kristu ima vrijednost više – milost. U tomu smislu on za Krista kaže da je

⁶⁵ O takvom poimanju grijeha vidi u: Helmut MERKLEIN, *Paulus und die Sünde*, u: Hubert FRÄNKEMÖLLE, *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien, 1996., 123–163; Marinko VIDOVIĆ, *Grieh u Poslanici Rimljanima*, u: Nediljko Ante ANČIĆ – Nikola BIŽACA (ur.), *Osobna i društvena dimenzija grijeha*, Zbornik radova znanstvenog skupa, Split, 25. – 26. listopada 2001., Split, 2002., 53–109. Pavao u grijehu (ἀμαρτία) vidi izopačeni mehanizam, silu, snagu koja je prisutna u čovjeku i koja kao osoba njime »kraljuje« (βασιλεύω), »gospodari« (κυριεύω) i »zarobljava ga« (δουλεύω) (Rim 6,12.14.16.20). Ta se sila očituje, pokazuje svoju moć u ljudskim »griješima« (παράπτωματα) i »prekršajima« (παραβάσεις).

⁶⁶ Na temelju Rim 5,12-21 moguće je i tako govoriti jer se tu Pavao u antitetičkom paralelizmu Adama i Krista obilato služi hamartološkim pojmovljem: ἀμαρτία – ἀμαρτάνω – ἀμαρτωλός (10 puta), παράπτωμα (6 puta), κρίμα – κατάκριμα (3 puta), παράβασις (1 put) i παρακοή (1 put). Ipak, kada u 1 Kor 15,45-49 suprotstavlja Adama Kristu, ne pojavljuje se hamartološki rječnik, odnosno Adam nije viđen kao grešnik, nego kao stvorenje koje je smrtno. Dakle, u prvom planu nije grijeh, nego smrt i to fizička, premda izričajem δι' ἀνθρώπου u r. 21 aludira na Adama kao onog koji je odgovoran za smrt. Možemo reći da je i tu implicitna aluzija na Adamov grijeh.

⁶⁷ Čovjeku je već u stvaranju dodijeljena točno određena svrha: spasenje kao potpuno ostvarenje u Bogu. Tu se određenost često tumačilo kao determinizam koji se temelji na Pavlovu tekstu iz Rim 8,29. Što se tiče predestinacionizma u Pavlovoj misli, vidi: Stanislas LYONNET, *Prédestination et réprobation selon Rom 9*, u: Stanislas LYONNET, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, 274–297. Klasična je teologija često razlikovala trenutak stvaranja od trenutka otkupljenja. Gotovo su na djelu bila dva božanska plana za čovjeka i svemir: jedan koji Bog smišlja neovisno o Kristu, koji predstoji istočnom grijehu, i drugi kojim, nakon istočnog grijeha, Bog liječi sudbinu čovjeka i svemira Kristovim otkupljenjem. Danas je takva vizija nadiđena jednom drugom koja više odgovara objavi. Po toj novoj viziji stvaranje se shvaća u okviru Saveza, te je tu Krist ne samo središte otkupljenja nego i stvaranja. Bog u/po Kristu stvara i spašava sve. Bog ima samo jedan i jedinstven plan spasenja.

⁶⁸ Krist, kojega vjera predstavlja kao jedinstvenu osobu, nije nikakva iznimka, nego se u njemu jasno pokazuje što je otajstvo koje se zove čovjek. Njegova iznimna pozicija razotkriva čitavo čovjekovo biće, istinsko ostvarenje čovjeka u kojemu smisleni pravac čovjekova bića zadobiva svoje potpuno osvjetljenje. Kristološki pojam čovjeka okosnica je Pavlove antropologije.

»prvorodenac među mnogom braćom« (Rim 8,29), da je on od početka u Božjem naumu, neovisno o činjenici grijeha i grešnosti ljudskog roda.⁶⁹

Pavlov antropološki ideal nije ostvarenje nekog univerzalnog ideala čovjštva, individualnog ili društvenog, nego je poziv, apel da se donese odluka u prilog odluke koju je Bog u Kristu donio u prilog povijesti. Čovjekovo ostvarenje nije nešto što čovjek može sam realizirati, nego je poziv da vjerom usvoji i svjedoči ono što je već postao u Isusu Kristu i što će još postati oslanjanjem na svoj novi status života u Kristu.⁷⁰ Kristologija je temeljna optika Pavlove egzistencijalne antropologije, njegova optimističkog pogleda na čovjeka. Pogledajmo sada dva njezina vida.

3.1. Živjeti u Kristu

Budući da je Bog očitovao sebe i svoju ljubav u konkretnome povijesnom činu, u Isusu Kristu,⁷¹ a to znači nepovratno, čovjek je za Pavla utemeljen u Isusu Kristu ili, kako kaže, čovjekov život je ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἶναι ili ζῆν, u Kristu *Isusu biti* ili živjeti. Bez obzira što se taj izričaj može shvaćati mistično, dakle kao prostorno-vremensko sjedinjenje s proslavljenim Kristom, ili modalno, u smislu određenosti jednim povijesnim činom,⁷² čovjek svakako postoji i ostvaruje se u Kristu Isusu. U odnosu na sebe osobno Pavao zna da živi, ali, kaže: »ne više ja, nego živi u meni Krist. A što sada živim u tijelu, u vjeri živim u Sina Božjega koji me ljubio i predao samoga sebe za mene« (Gal 2,20). Govoreći o »znanju«, smjera na vjeru kao *modus vivendi* povijesnog čovjeka (»u tijelu«), koji je otvoren Bogu u Isusu Kristu, a govoreći o življenju u vjeri u Sina Božjeg, smjera na preobrazbu čovjekova bića u cjelini, njegova osobnog identiteta i načina egzistiranja.⁷³

⁶⁹ Integralno gledanje na stvaranje i otkupljenje kao na prvotnu Božju zamisao danas je sve zastupljenije među teolozima. Spomenimo, primjerice: Jürgen MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia, 1983., 126–139.

⁷⁰ Riječ je o poznatoj Pavlovoj uporabi indikativa i imperativa. Čovjek treba egzistencijalno ostvarivati ono što mu je Bog već omogućio u Kristu, treba biti ono što je u Kristu već postao. Svi Pavlovi moralni poticaji upućeni raznim Crkvama svedivi su na aksiom: budi ono što je jesi!

⁷¹ Vežanje antropologije uz kristologiju nova je misao Novog zavjeta u odnosu na Stari. To znači da se neusporediva vrijednost koju čovjek ima u Božjim očima ne temelji samo »u neobjašnjivu uvažavanju od strane Stvoritelja, niti samo u Božjoj zamisli, nego se realizira u povijesti čovjeka Isusa, kojega Bog predaje ljudima u ruke, kako bi im time dao mogućnost konačnog izbavljenja i već sada iskustvo spasenja«, Thomas SÖDING, *Više od knjige*, 161.

⁷² Usp. Joachim GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, 77–78.

⁷³ Usp. Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg im Breisgau, 1974., 183s.

Vjerom, koja se rađa slušanjem riječi (usp. Rim 10,7) i koja je odgovor na poruku evanđelja (usp. Rim 10,8), čovjek, svaki čovjek⁷⁴ zna da mu treba spasenje, da ono ne ovisi samo o njegovoj dobroj volji i nakanama, o riječima i dobrim djelima, zna da se sve to u konačnici očituje kao vrlo ograničeno, zna da samo Bog može spasiti i spašava. Povijesni oblik spasenja je život i predanje Isusa, Sina Božjeg, njegov proegzistentni život zapečaćen istom takvom smrću. U svjetlu toga Pavao piše: »Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove...« (Rim 8,35ss).

U otvorenosti i posluhu poruci o Božjem nepristranom spasiteljskom postupanju s čovjekom i čovječanstvom u Kristu (usp. Rim 2,11),⁷⁵ već sad se događa promjena u čovjeku i na čovjeku. On se, naime, odvaja od usmjerenosti samo na sebe samog i na svijet koji ga okružuje i otvara se Božjem zovu i ponudi u Kristu, što zapečaćuje krštenjem kao uranjanjem u Kristov proegzistentni život (usp. Rim 6,1-11).⁷⁶ Potpuna promjena čovjeka je dinamizam nošen Božjim obećanjem i složen od nekoliko čimbenika: čuti – poslušati – pripadati.

Vjera kao životni dinamizam daruje čovjeku slobodu spasenja. Prije nego je povjerovao, ali to se vidi tek u vjeri (usp. Rim 7), čovjek je bio vezan za svijet, za njegove moći, misli i planove, posebno na sebe sama, ukotvljen u svom egoizmu, samopotvrđi, samoizgradnji i samoopravdanju i samospasenju.⁷⁷ Ta vezanost gurala ga je u tjeskobnu zabrinutost koja se dokida samo oslanjanjem na Božju ponudu, na Božje obećanje. Vjerničko oslanjanje čovjeka na Božju ponudu mijenja ne samo promatranje svekolike stvarnosti nego daje hrabrost da se život postavi na druge temelje, na jednu novu razinu koja onomu tko ne vjeruje izgleda ludost, apsurd, sablazan (usp. 1 Kor 1,23). Ta nova razina ipak je ono što je uvijek i oduvijek prisutno u čovjeku kao svijest da je život, naime, dar koji mu je dodijeljen, da život nije samo njegov i da sam s njime ne može raspolagati. Vjera je, u konačnici, oslonjenost ne na svoje ljudsko

⁷⁴ Pavao govori o Židovu i Grku, onomu koji se smatra povlašten u Božjim očima i onomu koji je bez te i takve povlaštenosti hendikepiran: »Ili je Bog samo Bog Židovâ? Nije li i poganâ? Da, i poganâ. Jer jedan je Bog: on će opravdati obrezane zbog vjere i neobrezane po vjeri« (Rim 3,29s).

⁷⁵ Tumačenje Božje nepristranosti vidi u: Jouette M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and Theological Axiom*, Chico, 1982.

⁷⁶ O tako protumačenom Pavlovu govoru o krštenju vidi u: Marinko VIDOVIĆ, Pavlovo gledanje na krštenje prema Rim 6,1-11, u: *Vjesnik Đakovačke i Srijemske biskupije*, 125 (1997) 5, 283–292.

⁷⁷ U Rim 7, za razliku od, primjerice, 1 Kor 15,45-49, gdje je Pavlova povijesno-spasenjska shema binarna (stvarnost prvog stvaranja i zadnjeg stvaranja), povijesno-spasenjska shema je trinarna, odnosno govori i o međustadiju označenu grijehom. Usp. Stanislav LYONNET, *La storia della salvezza nella lettera ai Romani*, Napoli, 1966., posebno 97–130.

djelovanje, nego na Božje djelovanje, na Božju mudrost koja je za svijet ludost (usp. 1 Kor 1,18-25), na mudrost koja najprije spoznaje čovjeka (usp. 1 Kor 8,2; 13,12; Gal 4,8), a koju čovjek upoznaje iz te Božje spoznaje.⁷⁸

U vjeri je čovjek osposobljen za otvorenost drugom čovjeku i svekolikom stvorenju. Nju Pavao naziva ljubavlju i označuje ju kao aktualizaciju, djelotvornost ili odjelotvorenje vjere (ἐνεργουμένη, Gal 5,6). Ljubav, a Pavao o njoj progovara kao o personificiranoj stvarnosti, kao subjektu koji nosi ponašanje na univerzalnoj razini (usp. 1 Kor 13), operativna je snaga vjere, snaga onoga koji napušta čvrsto tlo i putuje tлом obećanja. Ljubav, prema poznatom skolaističkom izričaju, sve pronalazi jednakima, ili ih čini takvima,⁷⁹ te je kao takva izvor i plamen nade oslonjene na Božje obećanje.

Božje obećanje čovjeku je sam Krist i kao takav on je ljudska nada. On je već ostvarena budućnost čovjeka u Bogu. Nadati se u Kristu znači izručiti se Njemu, sadašnjem i budućem, živjeti u snazi njegove prisutnosti i njegova dolaženja u slavi (*parousia*).

Po nadi se u povijesnoj egzistenciji ide dalje od vjere i ljubavi,⁸⁰ ali ne tako da ih se napušta. To dalje je vidjeti i osloniti se na perspektivu uskrsnuća, kada zakažu sve povijesne sile, kada povijest pokaže zadnju svoju riječ i moć smrću. Nada je uvijek rizik jer označava očekivanja i onkraj smrti, protiv smrti. Nada nije san koji anulira postojanje smrti. Kršćanin ozbiljno uzima povijesnu stvarnost, ali ne postavlja svoje temelje na nju. Onaj koji se nada, već je pronašao budućnost (usp. Rim 8,24), koja nadilazi sva vremena. U tomu smislu sposoban je strpljivo očekivati budućnost, a ne samo žuriti se prema njoj ili ubrzavati njezin dolazak. Za nadu se može reći da je određen oblik razboritog zanesenjaštva, entuzijazma, ali u izvornom značenju toga pojma: ἐν θεῷ εἶναι = biti u Bogu.

Život u Kristu ili život u vjeri, nadi i ljubavi nije život oslonjen samo na Boga Stvoritelja, gospodara povijesti te pravednog i milosrdnog suca, nego i na Boga dovršitelja spasenja u Kristu. Pred Bogom čovjek je za Pavla uvijek

⁷⁸ Usp. Helmut MERKLEIN, *Die Weisheit Gottes und die Weisheit der Welt* (1 Kor 1,21). Zur Möglichkeit und Hermeneutik einer »natürlichen Theologie« nach Paulus, u: Helmut MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen, 1987., 376–384, 381.

⁷⁹ Usp. Ceslaus SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyses des textes*, II, Paris, ³1966., 233, bilješka 1.

⁸⁰ Po Pavlovu izričaju iz 1 Kor 13,13: »A sada: ostaju vjera, ufanje i ljubav – to troje – ali najveća je među njima ljubav«, trijada teoloških kreposti karakterizira povijesnu egzistenciju, gdje vrhunac predstavlja ljubav. Nadom se međutim prekoračuje povijesna egzistencija, iskoračuje se iz nje i u tomu smislu ona ide dalje od vjere i ljubavi. Više o tome vidi u: Thomas SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, Stuttgart, 1992.

samo onaj koji vjeruje, ljubi i nada se. Otajstvo njegova života je u ljubavi koju mu Bog daruje, suprotno svakom očekivanju i iskustvu, i unatoč čovjekovoj podložnosti grijehu. Čovjek nije određen samo ljudima, svojim ili njihovim djelovanjem i propustima, svojim ili njihovim mišljenjem, htijenjem, ljubavi i mržnjom, nije određen anonimnim moćima sudbine ili mitskim borbama bogova (usp. Gal 4,8s), nego spasenjskom voljom »živog i pravog Boga« (1 Sol 1,9). Tu spasenjsku volju čovjek ne može svojim djelima ni uvjetovati ni ograničiti, kako pokazuje Pavlova polemika s onima koji se oslanjaju na »djela Zakona«. Vjera kao oprečnost »djelima Zakona« označava odbacivanje svakog pokušaja samospašavanja i oslanja se na Božju nezasluženu milost.

3.2. Novi čovjek

Novost antropološkog stanja »u Kristu« Pavao izriče i dvjema vrlo upečatljivim sintagmama: stari i novi čovjek (usp. Rim 6,6) te nutarnji i izvanjski čovjek (usp. Rim 7,22; 2 Kor 4,16).⁸¹ Takav govor u duhu biblijske objave smjera na dva vida ostvarenja ljudske osobnosti, na relacijsku različitost kojom se čovjek postavlja prema svemu. Stari čovjek je adamovski, onaj koji pripada starom razdoblju povijesti spasenja, stvorenje određeno prolaznošću, smrću, samoizgradnjom, samoreferencijalnošću i samopotvrdom pred Bogom. Novi čovjek je onaj koji je s Kristom razapeo staroga čovjeka, koji ulazi u dinamizam Božjeg dara u Kristu, koji je već u sadanjem eonu određen onim što tek treba doći. Život novog čovjeka određen je Duhom (usp. Rim 6 – 8), onim što su ljudi postali zbog Krista i u njemu. Duh je novi dinamizam suprotan »tijelu« i tjelesnim odlukama, suprotan je egocentrizmu: »Ta zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti. [...] A vi niste u tijelu, nego u Duhu, ako Duh Božji prebiva u vama. A nema li tko Duha Kristova, taj nije njegov« (Rim 8,2.9).

Govor o starom i novom čovjeku⁸² u uskoj je povezanosti i odnosu s Pavlovim govorom o starom i novom stvorenju (usp. 2 Kor 5,17; Gal 6,15).⁸³ Razliku između starosti i novosti ne treba tražiti u obraćenju jer ono kod Pavla nema značajniju ulogu,⁸⁴ nego u pripadnosti novom tipu zajedništva, koje nije

⁸¹ Usp. Theo K. HECKEL, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonisches Motivs*, Tübingen, 1993.

⁸² Usp. David S. DOCKERY, *Uomo nuovo e uomo vecchio*, u: Gerald H. HAWTHORNE I DR. (ur.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo, 1999., 1592–1594.

⁸³ Usp. John R. LEVISON, *Creazione e nuova creazione*, u: Gerald H. HAWTHORNE I DR. (ur.), *Dizionario di Paolo*, 345–348.

⁸⁴ Usp. Romano PENNA, *Tre tipologie di conversione raccontate nell'antichità: Polemone di Atene, Izate dell'Adiabene, Paolo di Tarso*, u: Romano PENNA, *Vangelo e incultura-*

određeno ne/obrezanjem, nego vjerom i novim stvaranjem iz apokaliptičkog poimanja svijeta. Tu će sve stvoreno, staro, proći i transformirati se u novost koja stoji na kraju. Krist označava početak novog stvorenja (2 Kor 5,16-17), njegovo uskrsnuće je »prvina« novosti (1 Kor 15,45-49), a njezin dovršetak će se ostvariti kada »samo stvorenje bude oslobođeno ropstva i pokvarljivosti« (Rim 8,18-25), kada sve bude uglavljeno, obnovljeno u Kristu (usp. 1 Kor 15,24-28). Novo stvorenje je Pavlov smionizirani izraz koji je u judaizmu bio rezerviran samo za eshatološko razdoblje novog neba i nove zemlje.

Novost o kojoj Pavao govori, izražena pridjevom *καινός*, a ne *νέος*,⁸⁵ označava već sadanju, ali budućnosti kao punini usmjerenju, konačnu i kvalitativno novu stvarnost, onu koja se tek treba ostvariti, ali koja se već proleptički ostvaruje u sadašnjosti. Budućnost koja stoji pred čovjekom i koja mu je skrivena, premda u Kristu već anticipirana, ali ne potpuna i dovršena, izvor je njegova postojanja i djelovanja. Ona započinje već sada obnovom pameti (usp. Rim 12,1), promjenom načina razmišljanja, a to i jest biblijski pojam obraćenja. Otvorenost budućnosti označava trajni prekid ili, još bolje, novo vrednovanje svega što je u sadašnjosti i prošlosti, to je uvijek nova aktualizacija onog što je ostvareno u Kristu. Obnova ili promjena pameti uključuje stavljanje sebe na raspolaganje Bogu, koji nas je uveo u novost života (usp. Rim 6,13), ne pripadati sebi jer smo kupljeni velikom cijenom (usp. 1 Kor 6,19s), činiti sve na slavu Božju (usp. 1 Kor 10,31), činiti sve u ime Gospodina Isusa, stajati u Gospodinu (usp. Fil 4,1; 1 Sol 3,8), stajati na nogama oslonjeni na Boga (usp. Rim 14,4), misliti stvari Gospodnje (usp. 1 Kor 7,34). Novi čovjek usvaja i prakticira sve dosege čovječanstva u potrazi za ostvarenjem: »Što god je 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! Što ste naučili, i primili i čuli, i vidjeli na meni – to činite i Bog mira bit će s vama!« (Fil 4,8s). Ipak, svi ti dosezi ostaju otvoreni konačnom dovršenju: »Ne kao da sam je već dohvio nagradu ili kao da sam savršen, nego trčim prema njemu ne bih li ga kako dohvio, jer i ja sam zahvaćen od Krista Isusa. Braćo, ne mislim da sam ga već dohvio. Činim samo jedno: zaboravljam što je iza mene, protežem se prema onomu što je preda mnom i, očima usmjerenim prema cilju, hitim prema nagradi nebeskoga Božjega poziva u Isusu Kristu« (Fil 3,12-14).

zione. *Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, 2001., 275–296, 288ss.

⁸⁵ O tim pojmovima više vidi u: Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (ur.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart – Berlin – Köln, 1992., ad locum.

Kristološko određenje čovjeka Pavao, čini se, najbolje i vrlo sažeto izriče u Rim 14,7-9: »Nitko od nas sebi ne živi, nitko sebi ne umire. Doista, ako živimo, Gospodinu živimo, i ako umiremo, Gospodinu umiremo. Živimo li dakle ili umiremo – Gospodinovi smo. Ta Krist zato umrije i oživje da Gospodar bude mrtvima i živima.« Čovjek pripada onomu koji se zauzeo za njega (usp. Rim 7,4; 1 Kor 7,22ss; Gal 5,24). Pripada mu potpuno, čak i tjelesnim udovima (usp. 1 Kor 6,15ss). Gospodin je njegova odjeća koju je obukao (usp. Gal 3,27), ali on je i povijesna dimenzija za čovjeka koja mu je u Gospodinu otvorena. Čovjek predaje Gospodinu svoje srce (usp. Rim 8,10.11; 1 Kor 1,30; 2 Kor 5,17; 13,5; Gal 5,6), živi zajedništvo s onim koji je za njega umro (usp. 1 Sol 5,10). Pripada mu u Duhu u kojem ga i upoznaje i čuva zajedništvo s njim. Takvoga Duhom određena čovjeka Pavao označuje kao πνευματικός, kao onoga koji ima budućnost u Bogu.

Kristom određen novi čovjek/stvorenje ostvaruje se u svetosti (usp. Rim 8,27; 16,5; 1 Kor 6,1.2; 2 Kor 1,1), posvećenosti (usp. 1 Kor 1,2; Fil 1,1) i pozvanosti na svetost te u oslobođenosti i pozvanosti na slobodu (usp. Gal 5,1.13). I svetost i sloboda označavaju kidanje veza koje su Adama, odnosno svakog čovjeka vezale na sebe samoga, na stvorenu stvarnost koju se priznaje i časti kao Boga. Prava sloboda je u konačnici sloboda od grijeha, Zakona, tijela i smrti (usp. Rim 6 – 8), ali i suobličenje uskrsnom Kristu, koji je egzemplaran i učinkovit uzrok usavršavanja i potpunog čovjekova ostvarenja.

Krist je za Pavla jedina autentična slika Božja (usp. 2 Kor 4,4),⁸⁶ a čovjek je slika Božja⁸⁷ tek kad je suobličen slici Kristovoj (usp. Rim 8,29; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18). Čovjekova sličnost s Bogom nije više kao u Starom zavjetu datost njegove naravi (usp. Post 1,26.27; 5,1.3; 9,6), njegova biti čovjek, nego datost Božje milosti u Kristu i čovjekove suradnje s njom. Pavao smješta i koncept slike Božje u povijesno-spasenjsku perspektivu u kojoj uskrsli Krist, posljednji Adam, kao konačna epifanija Boga i kristofanija u potpunosti ostvaruje sliku Božju. Ta

⁸⁶ Tu Pavao izrijekom na njega primjenjuje izraz εἰκών, ali izražava istu stvarnost kad u himnu Fil 2,6-11, rabi sintagmu μορφή θεοῦ. O tome opširnije vidi u: Jacom JERVELL, *Imago Dei. Gen 1:26ff. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960. Tako o njoj govori Janes B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, 1890., 23, a navode ga R. Alan COLE, *Poslanica Galačanima. Komentar Pavlove poslanice Galačanima*, Daruvar, 1997., 23, i Joseph A. FITZMYER, *The Letter to the Galatians*, u: Raymond E. BROWN I DR. (ur.), *The New Biblical Commentary*, New Jersey, 1993., 781s.

⁸⁷ Samo u 1 Kor 11,7 koncept slike Božje veže uz muškarca iz posve specifičnih razloga. Riječ je o doličnom ponašanju muškaraca i žena na bogoslužju koje dolazi do izražaja kroz odijevanje. Želeći pokazati da žena na bogoslužju treba imati pokrivenu glavu šalom ili velom, Pavao, između ostalih, poseže i za pisamskim dokazom i tvrdi da je samo muškarac slika i slava Božja, a žena treba biti slava na čast muškarcu (usp. 1 Kor 11,3-16).

slika dobiva i korporativne dimenzije u smislu da Uskrsli tvori proslavljeno tijelo Kristovo, obnovljeno čovječanstvo ujedinjeno vjerom,⁸⁸ različito od čovječanstva koje je sličnost s Bogom ostvarivalo na adamovski način. Inkorporiranošću u Krista ili nošenjem Kristove slike, kao što je on slika Božja, čovjek se preobražava u ono što je Bog zamislio o njemu, postaje novi čovjek koji se obnavlja za spoznanje po slici svojeg Stvoritelja (usp. Kol 3,10-11).

Život u Kristu autentičnoj slici Božjoj usmjeren je budućnosti, pa i budućem sudu, odnosno određen je budućnošću. »Svima nam se pojaviti pred sudištem Kristovim da svatko dobije prema onomu što je učinio za života, ili dobro ili zlo« (2 Kor 5,10; usp. Rim 14,10). Uvijek vrijedi ono što Pavao tvrdi u zaključku Poslanice Galaćanima: »Ne varajte se: Bog se ne da izrugivati! Što tko sije, to će i žeti! Doista, tko sije u tijelo svoje, iz tijela će žeti raspadljivost, a tko sije u duh, iz duha će žeti život vječni. Neka vam ne dozlogrdi činiti dobro...« (6,7-9).

Pavlovu antropologiju iz kristološko-soteriološke optike možemo sažeti u dvije komplementarne tvrdnje: u odnosu na narav, na ono što jest u povijesnim okolnostima, čovjek može biti samo pesimist, ali u odnosu na Božju milost iskazanu u Kristu, optimist. Njihovu komplementarnost možemo izreći i samo jednom tvrdnjom: čovjek je, kako kaže R. Bultmann, eshatološka egzistencija,⁸⁹ ali uz dodatak, u zemaljskim, djelomično eshatološkim i puno više ne-eshatološkim uvjetima. Ljudska egzistencija (σῶμα ψυχικόν) po Kristu koji je uskrsnućem postao πνεῦμα ζωοποιούν, za one koje prihvaćaju njegovo gospodstvo (usp. 1 Kor 6,11; 2 Kor 5,17; Gal 1,4; Rim 5,2.5; 8,2) ulazi u eshatološki dinamizam, koji će biti okončan potpunom transformacijom u σῶμα πνευματικόν.

Pavlov pogled na čovjeka iz kristološke perspektive, kako smo vidjeli, nije jednoznačan i uniforman. Određen je optimizmom čovjekove stvorenosti od Boga, ali i pesimizmom njegove ograničenosti, određenosti grijehom, pokušajem samoostvarenja.⁹⁰ Svakako, Pavao različito, tj. pluralistički pristupa otajstvu čovjeka kao i otajstvu Krista. Taj se pluralizam može svesti na dvije dimenzije: čovjek-Adam, uronjen u grijeh i pod njegovom vlašću, oslobođen je

⁸⁸ Na tom se korijeni Pavlova ekleziologija ili društvena vizija čovjeka. Usp. Joseph A FITZMYER, Pavlova teologija, 428–430.

⁸⁹ Tu Bultmannovu tvrdnju navodi Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 129.

⁹⁰ Optimizam i pesimizam izražavaju dva odnosa koji se uzajamno isključuju. To su odnosi življenja *coram Deo* ili *coram seipso*. Oni konstituiraju ljudsku egzistenciju i to u opredjeljenju uvijek samo za jedna odnos. Usp. Walter SCHMITHALS, *Der Römerbrief. Ein Kommentar*, Gütersloh, 1994., 237.

Božjim zahvatom u Kristu; čovjek-prvi Adam, stvorenje u svojem je integritetu usmjeren Kristovoj pneumatskoj egzistenciji kao svojem konačnom ostvarenju. Obje dimenzije Pavlova promatranja čovjeka susrećemo u tekstovima u kojima se oslanja i razrađuje tipološku uporabu pojma Adam.

Zaključak

Pavlov je govor o čovjeku u njegovim autentičnim spisima i pesimističan i optimističan, pri čemu i njegova pesimistička vizija izranja iz njegova optimizma u vjeri spoznatog Božjeg spasenja u Isusu Kristu. On nikada ne gleda čovjeka u njegovoj sastavljenosti od različitih komponenti, nego, vjeran biblijskom pogledu, uvijek holistički, cjelovitog čovjeka u različitim vidovima njegova postojanja. To je posve jasno iz njegova nijansiranoga antropološkog pojmovlja.

Pavlov pesimistički pogled na čovjeka, koliko god mu je čovjek bitno stvorenje Božje i Bogom određen, ili baš zbog toga, odražava njegovu povijesnu realnost, promatranje čovjeka u njegovoj povijesnoj ukorijenjenosti, ograničenosti, a posebno u njegovoj oslonjenosti samo na sebe sama. Taj pesimizam temelji se ponajprije u uočavanju čovjeka sklona idolopoklonstvu, čašćenju stvarnosti koje nisu Bog, koje su kao i svako stvorenje ispod Božje razine i u rascijepljenosti ljudskog bića između htjeti i djelovati. Stvoren od Boga i kao stvorenje od Boga određen i usmjeravan, čovjek se ne može u potpunosti ostvariti bez relacije s Bogom, bez ispravnog poimanja i iskazivanja časti Bogu živom i istinitom. Pavlov pesimistički pogled na čovjeka nije uvjetovan i određen samo realnim promatranjem čovjekova stanja u svijetu, nego puno više njegovim iskustvom onoga što je Bog za čovjeka učinio u Isusu Kristu i onoga što se u pashalnom događaju nudi i naviješta kao Božje obećanje za čovjekovu budućnost. Bez ispravnog uočavanja i prihvaćanja Božjeg djela u Kristu koje budi optimizam, i pesimizam gubi svoju oštrinu i postaje, nažalost, nerealno optimističan.

Pavlov optimistički pogled na čovjeka određen je njegovim kristološkim i soteriološkim iskustvom koje mijenja pogled kako na Boga tako i na čovjeka. Bog se po svojem stvoriteljskom naumu u Kristu zauzeo za izgubljenog čovjeka, izvukao ga iz vlasti grijeha i smrti, oslobodio ga njegova egoizma i uvukao ga u dinamizam proslavljene, uskrsle egzistencije. Taj novi dinamizam uskrsnuća, čovjekove usmjerenosti i već sadanje određenosti pneumatskom egzistencijom Uskrsloga preobražava čovjeka i njegovu povijest u život u Kristu, povijesnom i proslavljenom, u novo stvorenje koje unatoč svojoj ograničenosti, propadljivosti i povijesnosti već sada anticipira i živi od Božjeg obećanja

uskrsnuća, koje nije samo iskaz ljudskih nada, slutnji i neutemeljenih uvjerenja, nego realan povijesno-metapovijesni događaj ostvaren u Isus Kristu, kojem je Pavao svjedok i navjestitelj u formi evanđelja – radosne vijesti. Spasenje koje je Bog u Kristu već ostvario u jedincatoj povijesnoj osobi svojeg Sina i u jedincatom povijesnom događaju njegova života i proegzistentne smrti izvor je i temelj optimizma za svekoliko čovječanstvo, spasenjskog optimizma koji je neodvojiv od Božjega stvoriteljskog nauma. Jer, ako postoji neka radosna vijest za čovječanstvo u cjelini, neki izvor i temelj za optimističku viziju čovjeka, onda je to poruka da je u Isusu Kristu, u njegovu križu, u nezasluzenoj ponudi milosrđa svima, što i jest Pavlovo evanđelje,⁹¹ Bog očitovao snagu svojeg pravednog milosrđa na spasenje svakom tko vjeruje, bez razlike.⁹²

Abstract

PAUL'S ANTHROPOLOGY – PESSIMISTIC AND OPTIMISTIC VISION OF THE HUMAN BEING

Marinko VIDOVIĆ

Catholic Faculty of Theology – University of Split
Zrinsko-frankopanska 19, HR – 21 000 Split
mvidovic@kbf-st.hr

By studying Paul's discourse on the human being in his original writings, one notices that what characterises it the most is its pessimistic and optimistic vision of the human being. Such a vision is rooted in the Old Testament anthropology and is reflected in the terminology that expresses the constitutive-structural reality of the human being that is clearly manifested in some texts that the author studied (Rom 1:18-3:20; 7:14-25; 1 Cor 15:45-49) through the lenses of Adam-Paul typology (Rom 5:15-21). Paul's pessimistic view of the human being is a fruit of his realistic view of history, his observation that the human being is lost and alienated. He, however, reaches these conclusions in the light of his faith and experience of what God already did in Christ. The historical

⁹¹ O nezasluzenosti, milosnosti Božjeg spasenja Pavao govori kada rabi riječ *evanđelje* bez ikakva dodatka, kao i drugim iskazima u kojima je ta riječ nečim označena, kvalificirana: »evanđelje Božje« (Rim 1,1; 15,16, itd.), »evanđelje Kristovo« (Rim 15,9; 1 Kor 9,12, itd.), »evanđelje njegova (Božjega) Sina« (Rim 1,9), »moje evanđelje« »(Rim 2,16), »naše evanđelje« (2 Kor 4,3; 1 Sol 1,5). Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 2004., 102s; Helmut MERKLEIN, *Zum Verständnis der paulinischen Begriffs »Evangelium«*, u: Helmut MERKLEIN, *Studien zum Jesus und Paulus*, Tübingen, 1987., 280–295.

⁹² Usp. Jean-Noël ALETTI, *La lettera ai Romani. La giustizia di Dio*, 260.

human being, although created by God, lives in »the shadow of Adam«, personally ratifies Adam's disobedience to God and attempts to realise himself/herself apart from God. That old human being becomes necessarily an idolater and a being that is torn between his/her wanting and acting. Without the correct relation to God the Creator and Saviour in Jesus Christ, he/she loses his ground and purpose and, through that, the possibility of his/her realisation according to the mind of God. Through faith in God, through Christological witness and soteriological experience, Paul sees the human being optimistically as a being of God's special care and commitment that has been fully revealed in the history through the resurrection of Jesus, who is recognised in faith as the Son of God and Messiah – Christ. In Christ, God has committed himself fully for the lost and human being who has been previously given over to adversarial forces. God pulls out the human being from the reign of sin and death, liberates him/her from his egoism, and inserts him/her into the dynamism of the glorious, resurrected existence. That new dynamism is the source of salvific optimism or optimism of salvation that also has consequences in the historical life of the human being. The current historical human being can already enter into the dynamism of his/her realisation by relying in faith on God's work in Christ, i.e., by living in Christ who is historically manifested as the life of the new creation. Paul's anthropological optimism is Christologically-soteriologically grounded and concerns the whole humanity, which he expresses through Adam-Christ typology. In this article, the author starts with the introductory observations on Paul's rootedness in the Old Testament anthropology, on reliance of his anthropological terminology on the Old Testament terminology, and then on two texts (Rom 1:18-3:20; 7:14-25) the author illustrates, first, his pessimistic vision of the human being and then optimistic (1 Cor 15:45-49), which the author calls optimism of salvation of the human being in Christ and presents as Paul's discourse on life in Christ, i.e., on the being and life of the new human being.

Keywords: anthropology, human being, idolatry, new human being, spirituality, optimism, pessimism, dividedness, corporeality, resurrection, to live in Christ.