
R a s p r a v e

UDK:236
227
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 11/2004.

“PUNINA VREMENA” (Gal 4,4) – ISKAZ PRISUTNOSTI ESHATONA U POVIJESTI (I.)

Marinko Vidović, Split

Sažetak

Uočavajući kako iskaz o “punini vremena” u Gal 4,4 pripada zaključku Pavlova argumentiranja o opravdanju po vjeri Abrahamovim likom, u ovome članku autor analizira taj iskaz u njegovu poslaničnom, kulturalnom i kršćansko-tradicijskom kontekstu. Pošavši od Pavlove sintagme i njezinih glavnih sastavnica, istaknuvši njezinu originalnost u odnosu na grčki i židovski kulturalni ambijent, kao i u odnosu na kršćansku tradiciju, autor pokazuje da Pavao tom sintagmom izražava izvorno kršćansku ideju o prodoru eshatona u povijest. Ta ideja karakterizira kršćansku misao od samih početaka, ali je u drugim NZ-nim spisima, pa i kod samoga Pavla, uglavnom povezana s pashalnim otajstvom smrti i uskrsnuća Isusova. Za razliku od takvoga povezivanja, Pavao u Gal upravo sintagmom “punina vremena”, izražava prodor eshatona u povijest samim Isusovim rođenjem, njegovim ulaskom u povijest. Punina vremena kao tipično kristološka kategorija kvalitativna je mjera svih vremena, a ne kalendarski završetak nekoga određenoga vremena. Njome Pavao izražava povijesno-spasenjsko osmišljenje vremena. To znači da se u povijesti ne može dogoditi ništa apsolutno novo. Događajem Krist, koji započinje Isusovim ulaskom u povijest i u kojem i Marija ima svoje mjesto, već se ostvarilo ono što se ima

dogoditi s poviješću, odnosno anticipirana je u povijesnim uvjetima definitivna završnica povijesti. Takvu originalnu i iznenađujuću tvrdnju Pavao je mogao utemeljiti trima čimbenicima koji se u njegovoj misli trajno isprepleću: kristologijom, soteriologijom i antropologijom. U zaključku autor ističe paradoksalnost takve tvrdnje: povijest se nastavlja, premda je dovršena, ili obrnuto, povijest je zaključena, dovršena, premda nastavlja svoj tijek. Takva ideja, osim što omogućuje novu viziju stvarnosti, obilježava izvorno kršćanski identitet, spleten od mnogih paradoksa, antiteza i antinomija. Živjeti puninu vremena znači biti realni optimist uronjen u Božju novost u povijesti, u uvjerenju da, kako sam Pavao kaže, "je li tko u Kristu, nov je stvor. Staro uminu, novo, gle, nastal!" (2 Kor 5,17).

Ključne riječi: *punina, vrijeme, helenizam, židovstvo, apokaliptika, kršćanstvo, povijest, opravdanje, Sin, sinovstvo, rođenje, kraj, originalnost, anticipacija, paradoksalnost, eshaton.*

Izrazom "punina vremena"¹, koji Pavao rabi u Gal 4,4, već je na prvi pogled izraženo određeno poimanje vremena, poimanje povijesti i povijesnog događanja, koje je došlo svojoj punini, kraju, svome cilju, događanja koje ima svoju točku konvergencije. Izraz je originalan, kako u kontekstu pavlovskoga korpusa, tako i u kontekstu antičke književnosti.

Želeći dokazati istinu Evandjelja po kojoj je Božje spasenje u Kristu ponuđeno svima jednako i pod istim uvjetima, Pavao se u Gal poslužio Abrahamovim likom² kao dokazom Božjega nepromjenljivoga nauma o spasenju svih po vjeri. Temelj i okvir njegove argumentacije predstavlja govor o opravdanju kao jedino ispravnom odnosu s Bogom, koji se postiže vjerom u obećanje dano Abrahamu, a ne vršenjem djela Zakona. Abrahamov lik mu je zoran primjer Božjeg spasiteljskog nauma koji je oduvijek utemeljen na vjeri, a ne na Zakonu. I prije Zakona i bez Zakona, a ne zbog nemogućnosti izvršavanja svega Zakona, Bog je u Abrahamu pokazao da ljude opravdava, odnosno da im je ulazak i ostajanje u zajednici spasenja omogućeno samo po vjeri.

¹ U strukturi i nekim uvidima dosta slijedimo R. Penna, 'Quando venne la pienezza del tempo...' (Gal 4,4): *storia e redenzione nel cristianesimo delle origini*", u: E. Peretto (a cura), *Maria nel mistero di Cristo, pienezza del tempo e compimento del Regno* (Atti dell'XI Simposio Internazionale Mariologico), Roma, 1999., str. 59-88.

² Vidi opširnije, M. Vidović, *Abrahamov lik u argumentiranju spasenja po vjeri u poslanici Galaćanima*, u: BS 74 (2003.), str. 533-575.

Novija istraživanja Pavlove misli jasno pokazuju da je Apostol do svoje teze o opravdanju došao po vjeri, a ne analizirajući granice Zakona, još manje njegove negativne učinke na vlastitu svijest i savjest. Pavlov je govor o opravdanju prvenstveno rezultat brige oko pitanja povijesti spasenja, pitanja koje ima misionarsku težinu, odnosno koje rješava “problem pozicije pogana u Crkvi u Božjemu planu”³. Upravo u sklopu te zaokupljenosti Božjim naumom i poviješću spasenja, Pavao se u Gal 4,4 i poslužio sintagmom “punina vremena”.

Ta Pavlova sintagma nipošto nije jasna sama po sebi i na prvi pogled. Uočavajući je i razjašnjavajući najprije kao određenu kompoziciju ili Pavlov konstrukt, možemo doći do njezina specifičnoga sadržajnoga značenja. Pođimo redom.

1. SINTAGMA

Želeći pokazati nezrelost i zarobljenost čovječanstva prije Krista, Pavao tvrdi: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ... “kada dođe punina vremena, posla Bog Sina svoga...”. Zanimaju nas najprije ključni pojmovi koje je Pavao upotrijebio u tom rečeničnom sklopu: “punina” i “vremena”.

1.1. Pojam “punina”

Upotrijebivši termin πλήρωμα,⁴ čitav Pavlov izričaj mogao bi se shvatiti na dva načina: 1. da je došlo vrijeme koje je već prethodno bilo puno, ispunjeno, tako da njegov dolazak ne bi bio ništa drugo nego očitovanje te punine. Takvomu značenju upućuje nas završetak imenice na -μα; 2. da punina jest upravo dolazak, da punina i dolazak koincidiraju, tako da vrijeme postaje puno, odnosno dobiva svoje savršenstvo samo u određenome momentu. Takvo bi značenje, međutim, više izrazila imenica πλήρωσις.

³ K. Stendhal, *Paolo tra ebrei e pagani, e altri saggi*, Torino, 1955., str. 29.

⁴ Vidi, D. S. Lim, *Pienezza*, u: G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid (a cura), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (edizione italiana a cura di R. Penna), San Paolo, Cinisello Balsamo, ²2000., str. 1176-1178.

Glavna poteškoća u određivanju značenja ovoga termina je hermeneutičke naravi. Naime, poteškoća proizlazi iz činjenice da se u grčkoj literaturi ne susreće povezivanje imenica πλήρωμαἰ χρόνος, kao i iz činjenice da glagol πληροῦν-πληροῦσθαι ili pridjev πλήρης, osim u metaforičkom smislu "zadovoljiti, smiriti" ili "ispuniti mjeru", ne označavaju vremensku nego prostornu dimenziju stvarnosti.

Unatoč tomu, važno je upozoriti da postoje izričaji koji rabe glagol πληροῦν-πληροῦσθαι pri govoru o utvrđenim vremenima, kako u profanom grčkom,⁵ tako i u biblijskom grčkom.⁶ Takvi izričaji upućuju na zaključak da i Pavlova sintagma može izražavati aktivno značenje, naime da se punina vremena sastoji u ispunjenju unaprijed utvrđenoga vremena, a ne samo u očitovanju već ispunjenoga vremena. Da Pavao to i izražava potvrđuje nam upotrijebljeni glagol ἦλθεν. Kao glagol pokreta ("dođe"), on izražava određeni dinamizam, određenu progresiju u vremenu, odnosno govori da je prije dolaska punine postojalo određeno ispunjavanje kao trajanje u vremenu. Dakle, u Pavlovoj misli vrijeme ide svojoj punini koja se u određenom povijesnom trenutku i ostvarila.

1.2. Pojam "vremena"

U grčkim se rječnicima⁷ za pojam vremena koriste uglavnom tri sinonimna termina. Dok termin αἰών označava vrijeme u njegovu neodređenom i uvijek novomu trajanju, termin καιρός označava subjektivnu dimenziju vremena, vrijeme življeno u prvom licu, prikladni trenutak za svakoga pojedinca, a termin χρόνος označava objektivno vrijeme, izvanjsko svakomu pojedincu, vrijeme koje prolazi i ljude čini vremenima, starima.

Upotrijebivši pojam χρόνος za vrijeme o kojemu govori, Pavao sigurno misli na susljednost vremena, na tijekom vremena koji se objektivno ostvaruje, nezavisno o bilo kojoj volji ljudskih subjekata.

⁵ Spomenimo Platona (Leg. 866a), koji kaže da ubojica treba otići daleko od domovine dok "se ne ispune utvrđena vremena" (πληροῦσθαι τοὺς χρόνους).

⁶ Spomenimo po jedan primjer iz SZ i NZ. U Tob 14,5 čitamo: "...dok se ne ispuni određeno vrijeme" (Kodd. BA: ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος; Kod. S: οὐ ἄν πληρωθῆ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν). Lk 1,23, koristeći sinonimni glagol πίμπλημι, govori o ispunjenju Zaharijine liturgijske službe u Hramu: "Kad se navršiše-ispuniše dani..." (καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι...).

⁷ Vidi, W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Gruyter, Berlin-New York, ⁶1988; S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb, ²1910., reprint 1988.

Ljudi priznaju promjene koje se događaju s vremenom i u vremenu, nezavisno o njima kao objektivnoj datosti, premda je to vrijeme promjena bitno suodnosno njihovoj egzistenciji. Vrijeme kao *χρόνος* je, dakle, objektivna stvarnost koju ne određuju ljudi, nego koja im se nameće i njih određuje.

1.3. Konstrukcijska nosivost Pavlove sintagme

Pavao povezuje puninu, odnosno ispunjenje vremena s Božjim poslanjem svoga Sina. Na temelju sintagme koju je upotrijebio, čini se kao da glavna rečenica: "odasla Bog Sina svoga" potpuno zavisi o zavisnoj rečenici: "kada dođe punina vremena". U tom slučaju Pavao bi smatrao da Bog nije mogao poslati svoga Sina prije dozrijevanja vremena, prije dolaska njegove punine. Dakle, Bog bi, upravo hegelijanski, potpuno zavisio o vremenu.

Ipak, takvo je poimanje, slobodno možemo reći, strano Pavlu. Konstrukciju koja bi upućivala na takvo tumačenje trebalo bi istrgnuti iz konteksta, a kod Pavla ona značajno zavisi o kontekstu u kojem se nalazi. Naime, Pavao svjesno spominje slanje Sina na kraju konstrukcije, na kraju rečeničnoga sklopa, jer u nastavku spominje da "od žene bi rođen, pod Zakonom rođen",⁸ čime izražava

⁸ U hrvatskom prijevodu stoji "Zakonu podložan", premda je u grčkom tekstu za tu sintagmu upotrijebljen isti glagol (*γενόμενον ὑπὸ νόμου*) kao i za sintagmu koja je prevedena "od žene bi rođen" (*γενόμενον ἐκ γυναικός*). Zato smo preveli "rođen pod Zakonom". Možda je hrvatski prevoditelj bio vođen mišlju učinaka tih rođenja, jer se odmah u nastavku govori o otkupljenju "onih pod Zakonom" (*ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμο ἢ ἐξαγοράσῃ*). Možda tekst "Zakonu podložan da podložnike Zakona otkupi" zvuči bolje, ali takav nas prijevod sa "Zakonu podložan" ipak udaljava od izvornoga teksta i predstavlja već njegovo tumačenje. Govor o rođenju glagolom *γίνομαι* stvara ipak određene poteškoće. Vulgata je prevela "factum ex muliere", s varijantom "natum" u nekim rukopisima. U kristološkim raspravama neki su autori pošli od toga Vulgatinoga prijevoda. Tako Lagrange kaže da je Pavao namjerno izbjegao govoriti o rođenju, jer bi na taj način usmjerio misao na prijelaz iz ne biti u biti. Slično misli i Schlier, tvrdeći da *γενόμενον* ne znači "rođen" nego "postao". Ipak, takve su tvrdnje pogrešne, jer se u grčkom, što potvrđuju gotovo svi dobri rječnici, rođenje izražava i glagolom *γίνομαι*. Istina je da se već u 1. st. očituje tendencija da se "rođenje" izražava pasivnim oblikom glagola *γεννάω* (usp. Mt 2,1.4), jer su uz glagol *γίνομαι* vezana i mnoga druga značenja. U rukopisima nalazimo varijante koje su odraz te tendencije. Tako se za ovaj tekst Gal kao i za Rim 1,3 umjesto *γενόμενον* u nekim rukopisima nalazi *γεννωμένον*- participi prezenta od *γεννάω*. Bilo zbog konteksta koji zahtijeva aorist ili perfekt, bilo zbog toga što je odmah zatim upotrijebljen particip aorista, kao i zbog dodatka *ἐκ γυναικός*, ovdje se očito radi o značenju "rođen".

vidljivi identitet toga Sina, i odmah prelazi na ministerij koji je Sin po Božjem poslanju trebao ostvariti: "da podložnike Zakona otkupi, kako bismo mi primili posinstvo". Da bi mogao proslijediti svoju misao, zbog koje i spominje Sinovo poslanje i puninu vremena, Pavao je konstruirao rečenicu tako da je Sina spomenuo na kraju glavne rečenice, čiji je subjekt-Bog izričito spomenut, kao njezin objekt. Glavna je radnja ono što Bog izvodi sa svojim Sinom. Ona određuje ono o čemu se govori u zavisnoj rečenici, premda može izgledati suprotno. Pri takvom konstruiranju rečenice, Pavao se mogao poslužiti retoričkim postupkom iznenađenja, kojim privlači pozornost čitatelja, prisiljavajući ga na taj način da zastane i razmisli nad rečenim.

Želeći, dakle, naglasiti Božje poslanje Sina uz koje je vezana punina vremena, a ne obrnuto, zbog konteksta u kojem želi govoriti o Sinovu poslanju, Pavao stavlja pojam Sina na kraj rečenice. Da je napisao "kada Bog posla Sina svoga, dođe punina vremena", što i jest smisao njegova izričaja, tada bi pojam "punine vremena", osim što bi bio postavljen na kraju sintagme i tako priječio nastavak misli, bio istaknut kao subjekt glavne rečenice, a ne bi bio, kao što Pavao hoće reći, subordiniran poslanju Sina. Prema tome, poslanje Sina od strane Boga određuje puninu vremena, a ne punina vremena poslanje Sina.

Tako je Pavla razumio i Luther, koji tumači taj izričaj na sljedeći način: Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missio filii fecit tempus plenitudinis, "nije vrijeme učinilo da je Sin bio poslan, nego suprotno tome poslanje Sina je učinilo puninu vremena".⁹

Sintagmom o slanju Sina kao punini vremena Pavao u kratkim i bitnim crtama izražava svu svoju kristologiju. Ipak, za razliku od drugih kratkih kristoloških izričaja,¹⁰ povezujući slanje Sina s pojmom "vrijeme", čini se da Pavao ovdje u Gal želi naglasiti dijakronijsko obilježje kristologije, njezinu pripravu u vječnosti i postupno ostvarenje u vremenu do punine.

⁹ Navod prema H. Schlier, *Lettera ai Galati*, Brescia, 1965., str. 202, bilješka 35. Takvo tumačenje zapravo potječe od sv. Tome Akvinskoga: Ubi tempus circa Christum impleri dicitur, non est referendum ad fatalem necessitatem, sed ad divinam ordinationem (Super epist. ad Gal. lectura, § 200).

¹⁰ Vidi, I. Dugandžić, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji. Egzegetsko-teološka studija o strukturi teologije apostola Pavla*, KS, Zagreb, 1996., str. 97-134.

2. SMJEŠTAJ SINTAGME U ARGUMENTACIJU POSLANICE

Budući da poslanica Galaćanima nije narativan, nego prvenstveno argumentativan spis,¹¹ Pavlov iskaz dobiva svoje značenje samo unutar tijeka argumentacije. Ako prihvatimo s A. Pittaom da se radi o ilustrativnom ili tumačiteljskom Pavlovom nastupu, kojim pokušava dovesti Galaćane do određenih spoznaja i uvjerenja, točnije do uočavanja izvorne i plodne vlastitosti Evandjelja i njezinih posljedica za kršćanski život, onda se Pavlova sintagma nalazi u sklopu druge demonstracije, točnije u peroraciji ili zaključku (4,1-7) dokaza (3,6-29), koji su uvedeni apostrofom u 3,1-5. Naime, Pavlu na srcu leži Abrahamovo sinovstvo kao temeljna datost pripadnosti Bogu saveza i pokušaj uvjeravanja svojih čitatelja da se dioništvo u Abrahamovu sinovstvu postiže ne opsluživanjem Mojsijeva zakona, nego vjerničkim prianjanjem uz navještaj Evandjelja, uz novu situaciju vjere, uz novu ekonomiju spasenja utemeljenu na vjeri, koju je Sin Božji uveo u svijet. Istina, ni prije Krista vjera nije bila odsutna iz svijeta, čemu je dokaz Abraham, ali zbog onoga što se dogodilo tijekom povijesti Pavao želi potvrditi njezinu vrijednost, želi naglasiti da je Bog oduvijek zamislio plan spašavanja čovječanstva na temelju vjere. Povijesno gledano, između Abrahama i Krista vladao je Zakon, zbog čega Pavao tvrdi: "Prije dolaska vjere, pod Zakonom zatvoreni, bili smo čuvani za vjeru koja se imala objaviti. Tako nam je Zakon bio nadzirateljem sve do Krista da se po vjeri opravdamo.

¹¹ Retorička analiza Poslanice to jasno pokazuje, bez obzira koji se oblik retoričkoga nastupa prepoznavao u Poslanici. H. D. Betz (*Galatians*, Philadelphia, 1979.) vidi u Poslanici sudski retorički nastup obrane i dijeli je na: preskript (1,1-5), egzordium (1,6-10), naraciju (1,11-2,14), propoziciju (2,15-21), probaciju (3,1-4,31), egzortaciju (5,1-6,10) i post-skript ili peroraciju (6,11-18). G. A. Kennedy (*New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill NC, 1984., 146-147) vidi Poslanicu kao Pavlov poticajni govor usmjeren Galaćanima u svrhu prihvaćanja njegova Evandjelja, odnosno poziv Galaćanima da se odluče protiv obrezanja. A. Pitta smatra da je Poslanica ilustrativni ili tumačiteljski Pavlov nastup kojim pokušava dovesti Galaćane do određenih spoznaja i uvjerenja. On dijeli Poslanicu na: poslanični preskript (1,1-5), prvu apostrofu s funkcijom egzordija (1,6-10) i propoziciju za čitavu poslanicu (1,11-12); nakon toga dolazi prva demonstracija s dokazima (1,13-2,14) i peroracijom kao zaključkom (2,15-21); druga demonstracija s početnom apostrofom (3,1-5), dokazima (3,6-29) i peroracijom (4,1-7); treća demonstracija s početnom apostrofom (4,8-11), pohvalom Galaćana (4,12-20), dokazima (4,21-5,1) i peroracijom kao zaključkom (5,2-12); četvrta demonstracija s upozorenjima (5,13-15) dokazima (5,16-6,10) i post-skriptom s funkcijom završne peroracije ili zaključka (6,11-18). Vidi: A. Pitta, *Disposizione e messaggio ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma, 1992., doručeno 1995; Id., *Lettera ai Galati*, SOC 9, Bologna 1996., str. 43-50.

A otkako je nadošla vjera, nismo više pod nadzirateljem." (Gal 3,23-25). S Kristom se stvorila nova situacija vjere, tako da vjernici prije Krista i oni nakon Krista nisu u istoj poziciji. Abraham je bio vjernik, ali razina njegove vjere, premda u luku koji preskače Zakon upućuje na Krista, nije jednaka razini vjere onih nakon Krista. Pavao, naime, dobro razlikuje vrijeme obećanja danog Abrahamu, vrijeme Zakona i vrijeme vjere. Razmišlja povijesno-spasenjski. Svjestan je postupnog napredovanja spasenja u povijesti te svoju argumentaciju zaključuje juridičkom usporedbom, koja se temelji na usporedbi maloljetnoga baštinika, koji je bez uprave i odgovornosti, i punoljetnosti, koja je vezana uz slobodu i odgovornost (4,1-7). Razlikujući maloljetnost, koja je obilježena robovanjem počelima svijeta,¹² govor o punoljetnosti Pavao započinje upravo sintagmom "Kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga..." (Gal 4,4). Punina vremena omogućuje punoljetnost, a ne obrnuto.

Pavlov zaključak o novoj situaciji vjere, koja je s Kristom došla u svijet (Gal 4,1-7), vrti se upravo oko kronološkoga čimbenika dvaju susljednih razdoblja povijesti spasenja, koja korespondiraju kao očekivanje i ostvarenje, kao nesavršenost i ispunjenje, kao ono što je privremeno i ono što je konačno. Takvu strukturu njegova zaključka uočavamo ponavljanjem kronoloških čimbenika, koji se u tekstu pojavljuju u obliku paralelizma.

U tekstu čitamo:¹³

¹sve dok je baštinik maloljetan (ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν) (A)

ništa se ne razlikuje od roba, premda je gospodar svega: ²pod skrbnicima je i upraviteljima

sve do dana koji je odredio otac (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός) (B).

³Tako i mi, dok bijasmo maloljetni (ὅτε ἤμεν νήπιοι) (A') robovasmo počelima svijeta.

¹² Ovim izričajem u Gal 4,3 i poslije u 4,9 (usp. Kol 2,8) Pavao ne označava tvorna počela od kojih se, prema poimanju starih, sastoji svemir, nego misli na sile koje djeluju u svijetu i koje su zarobljavale čovjeka prije nego je došao Krist da ga oslobodi. Dok je poganstvo čovjeka podlagalo kozmičkim silama koje je on obožavao, mojsijevski je Zakon Izraelca podlagao anđelima (usp. Gal 3,19), koji po židovskoj predaji upravljaju tavnim svijetom. I jedno i drugo podlaganje za Pavla označava ovisnost o stvorovima, umjesto ovisnosti jedino o Stvoritelju. Usp. M. J. Fućak (ur.), Novi zavjet s uvodima i bilješkama Ekumenskog prijevoda Biblije, KS, Zagreb, 1992., bilješka i uz tekst Gal 4,3.

¹³ Kronološke čimbenike Pavlova govora ističemo kurzivom i donosimo u originalnom grčkom tekstu.

Tim tekstom Pavao je izrazio razdoblje povijesti spasenja prije Kristova dolaska. U nastavku prelazi na novo razdoblje,¹⁴ na Kristov dolazak, koji, ponovnim spominjanjem faktora vremena, po zakonitostima paralelizma, odgovara danu koji je odredio Otac:

⁴A kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξάπεστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ) (B')

od žene bi rođen

Zakonu podložan

⁵da podložnike Zakona otkupi

te primimo posinstvo.

⁶A budući da ste sinovi,

odasla Bog u srca vaša

Duha Sina svoga

Koji kliče: "Abba! Oče!"

⁷Tako više nisi rob, nego sin;

ako pak sin,

onda i baštinik po Bogu.

Paralelizam vremenskog čimbenika u tekstu upućuje nas na negativno i pozitivno stanje spasenja u dvama različitim razdobljima Božjega djelovanja. Negativno, "sve dok je baštinik maloljetan, ništa se ne razlikuje od roba" (A) i "tako i mi, dok bijasmo maloljetni" (A'), a pozitivno, "sve do dana koji je odredio otac" (B) i "a kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga" (B'). Gledano u kontekstu periodizacije povijesti spasenja, prvo razdoblje, ono prije Krista, označeno je negativno u pogledu ispravnoga odnosa prema Bogu (A i A'); u njemu nalazimo samo naznaku pozitivnoga odnosa s Bogom koji je pridržan za budućnost, spominjanjem "dana što ga je odredio otac" (B). Drugo razdoblje, međutim, koje započinje, koje je vremenski i događajno određeno slanjem Sina, samo je pozitivno označeno (B'). Gledano funkcionalno, i u jednom i u drugom razdoblju Božjega djelovanja prema čovječanstvu nalazimo pozitivnu i negativnu razinu u obliku tvrdnji ili aplikacija tih tvrdnji. U prvom razdoblju negativna je tvrdnja: "sve dok je baštinik maloljetan", a pozitivna: "sve do dana koji je odredio otac" (A i B); negativna aplikacija izražena je spominjanjem sjećanja na ono "dok bijasmo maloljetni" (A'). U drugom razdoblju nalazimo samo pozitivnu tvrdnju: "a kada dođe punina vremena..." (B') s pozitivnim aplikacijama: otkupljenje

¹⁴ Taj prijelaz je istaknut rastavnim veznikom δὲ u vremenskoj rečenici ὅτε δὲ ἦλθεν (4.4a), koja je tako snažno suprotstavljena vremenskoj rečenici ὅτε ἦμεν νήπιου r. 3.

podložnika Zakona i primanje posinstva. Posinstvo je u suprotnosti s maloljetnošću i, određeno Duhom Sina Božjega, obilježava pravoga baštinika po Bogu, a ne baštinika koji je, bez sinovstva i oslonjen na Zakon, zapravo u svemu jednak robu.

Kronološki paralelizmi koje je Pavao upotrijebio u ovom odlomku jasno otkrivaju da punina vremena ne dolazi dozrijevanjem vremena samoga po sebi, nego da ona zavisi o danu "koji je odredio otac". Dakle, punina vremena zavisi o Božjoj volji i njegovu određenju. To je Božje određenje prisutno i u staroj ekonomiji spasenja kao obećanje za budućnost, ali ono dolazi ostvarenju slanjem Sina, kojim započinje nova ekonomija i koje određuje puninu vremena kao ostvarenje Božje zamisli, Božjega plana i obećanja. Božje određenje je pozitivni čimbenik i stare ekonomije, koja je obilježena maloljetnošću i skrbništvom. Njegovo ostvarenje kao slanje Sina određuje novu ekonomiju kao puninu vremena, a plodi otkupljenjem od podložništva Zakonu i primanjem posinstva. U aplikaciji je vidljivo da punina vremena briše maloljetnički status i omogućuje status sinovstva. Drukčije rečeno, slanje Sina od strane Boga, koje određuje puninu vremena, postiže učinke u sinovstvu kršćana, tako da se može reći kako se punina vremena ostvaruje življenjem sinovskog odnosa s Bogom, odnosno novim načinom života koji je omogućio Krist.

Pavlovo dokazivanje o Božjem spasiteljskom djelovanju na temelju obećanja na koje čovjek sa svoje strane može odgovoriti samo vjerom, pri čemu je posegnuo za pisamskom argumentacijom Abrahamova lika, vrlo je dobro zaključeno pravnom, ali i općeiskustvenom usporedbom dvaju različitih razdoblja, onoga pod Zakonom, koje je obilježeno maloljetništvom, i onoga pod Sinom Božjim, koje je obilježeno sinovstvom i baštinom. Takvim je zaključkom razdoblje povijesti spasenja, koja je bila pod Zakonom, jasno označeno kao neprikladno za ispravne odnose prema Bogu, a razdoblje povijesti spasenja, koje započinje slanjem Sina i određuje puninu vremena, jasno je označeno kao jedini ispravni odnos prema Bogu.

Očito je da je Pavlova argumentacija povijesno-spasenjska i da u njoj značajnu ulogu igra čimbenik vremena. Taj je čimbenik vremena u zaključku dokazivanja, kako smo vidjeli, jasno istaknut, ali je on, premda ne toliko naglašeno, prisutan i u argumentaciji Abrahamovim likom, koju Pavao zaključuje ovim odlomkom. Tako, pošavši od obećanja koje je Bog dao Abrahamu (usp. 3,15), čime je već u igru ušao čimbenik vremena,¹⁵ Pavao izričito tvrdi da

¹⁵ Obećanje je nužno vezano uz vrijeme i bez računanja s vremenom nema ni govora o obećanju.

obećanje ne može biti obesnaženo ili stavljeno izvan snage Zakonom koji je došao 430 godina nakon njega (usp. 3,17: μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη). Broj godina preuzet je iz Izl 12,40¹⁶ i kao oznaka jednoga vremenskoga segmenta već upućuje na periodizaciju vremena, odnosno na Bogom unaprijed određeno, izračunato vrijeme. Naime, Zakon je bio dan imajući u vidu prekršaje “dok ne dođe” (ἄχρις οὗ ἔλθῃ) Potomak kome je bilo dano obećanje. U nastavku Pavao tvrdi: “Prije dolaska vjere (πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν), pod Zakonom zatvoreni, bili smo čuvani za vjeru koja se imala objaviti” (3,23), da bi u 3,25 progovorio o dolasku vjere i rezultatu novoga stanja: “Otkako je nadošla vjera (ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως), nismo više pod nadzirateljem.” Na taj nadolazak vjere Pavao se, koristeći se vremenskim čimbenikom, osvrće u zaključku dokazivanja s ciljem inzistiranja na novonastalomu stanju (4,1-7).

Vremenski čimbenik je toliko istaknut u Pavlovu dokazivanju teze o opravdanju po vjeri¹⁷ da je potrebno vidjeti kulturalnu pozadinu njegova poimanja vremena.

3. KULTURALNA POZADINA PAVLOVA POIMANJA VREMENA

U starini su postojala dva različita i alternativna poimanja vremena,¹⁸ jedno koje obilježava grčki, i drugo, koje obilježava židovski svijet.

3.1. *Vrijeme u grčkoj klasici*

Premda je u Grčkoj, od klasike do helenizma, historiografija bila vrlo cijenjena,¹⁹ refleksija o vremenu nije bila baš razvijena i sukladna književnoj praksi historiografije.

U grčkom poimanju vremena susrećemo najprije mitsko poimanje, koje u najstarijoj verziji nalazimo kod Hesioda (usp. Op.

¹⁶ U Post 15,13 on je zaokružen na 400 godina i kao takav je preuzet u Dj 7,6.

¹⁷ Usp. E. P. Sanders, *Paul the Law and Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 26.

¹⁸ Može se vidjeti: Ž. Bezić, *Misterij vremena*, UPT, Đakovo, 2000.

¹⁹ Sjetimo se Herodota, Tukidida, Polibija, Dioniza iz Alikarnasa, Diodora Sikula i dr.

106-201). Prema tom poimanju, razlikuje se pet vremenskih epoha kontinuirane degradacije povijesti: zlatna, srebrna i brončana epoha, te epoha heroja i željezna epoha. Srž takva poimanja je da je početak u svemu dobar, ali tijekom vremena dolazi do trajne degradacije te dobrote.

Filozofska refleksija²⁰ različito govori o vremenu, ali se taj govor u glavnim crtama može svesti na dva smjera. Jedan je smjer prisutan kod Eleaćana, koji su čak negirali postojanje vremena, jer, kako kaže Parmenid, biće "niti je bilo niti će biti, čitavo sad je, jedno, neprekidno"²¹; drugi smjer započinje s Platonom. On započinje govoriti o vremenu kao kretanju, kada razlikuje αἰώγι χρόνος i kada χρόνος definira kao "pokretnu sliku" αἰών-a.²² Za Platona, naime, postoji vječna bit o kojoj mi "kažemo da je bila, da jest i da će biti, dok joj uistinu odgovara samo jest, a je bila i bit će mora se reći o naraštaju koji progredira u vremenu".²³ Vrijeme se dakle sastoji u činjenici da vječno i nepromjenljivo jest biva susljedno razvijeno u bilo je i bit će. Aristotel je još jasniji kada definira vrijeme kao "mjeru kretanja u odnosu na 'prije' i 'poslije'".²⁴ Za uočavanje ovoga 'prije' i 'poslije' potrebno je, po njemu, nešto stabilno i nepromjenljivo, a to je duša, tako da nužno slijedi: "Ako pak ništa drugo po naravi ne može brojiti osim duše – ili um u duši – onda je nemoguće da biva vrijeme ukoliko nema duše."²⁵ Aristotelova koncepcija vremena, premda on vrijeme shvaća kao objektivnu datost, otvara vrata i subjektivnom shvaćanju, što će imati značajne posljedice za kasniju misao.

Kako u mitskom, tako i u filozofskom poimanju, vrijeme za Grke nije, kako se uobičajeno misli, ciklično, nego je više trajnost ili mjera kretanja, što duša, kao trajno stabilna, uočava kao 'prije' i 'poslije'. Historiografija, a i povijest je "djelovanje protiv vremena

²⁰ Usp. G. Reale, *Storia della filosofia antica V*, Milano, 1980., str. 273.

²¹ H. Diels, *Predskratovci. Fragmenti*, sv. I, Naprijed, Zagreb, 1983., str. 211 (fr. 8,5-6).

²² Usp. Platon, *Timej*, 37d.

²³ Platon, *Timej*, 37e-38a: λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἴο ὕσαν πρέπει λέγεσθαι...

²⁴ Aristotel, *Fisika*, D 11, 219b 1-2: τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

²⁵ Aristotel, *Fisika*, D 14, 223a 21-26: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχῆ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...

koje sve razara, u nakani da spasi spomen na činjenice/događaje koji su dostojni sjećanja”.²⁶

3.2. Vrijeme u židovskoj misli

Religiozno iskustvo i jahvistička vjera odredili su drugo i od grčke kulturne tradicije različito i originalno poimanje vremena unutar Izraela. Ono je posebno dozrelo refleksijom nakon babilonskoga sužanjstva.

Originalnost Izraelskoga poimanja vremena unutar biblijskih spisa²⁷ karakteriziraju tri komponente, koje su međusobno različite, ali povezane i integrirane. Prva je da Bog koji je vjeran upravlja povijesnim događanjima po svome planu, koji je stabilan, unatoč tome što ga ljudi ne mogu do kraja shvatiti.²⁸ U takvom poimanju očito je da su tumačenje povijesti i vjernički pogled koji je usmjeren na Jahvu duboko povezani i uvjetovani. Božji plan omogućuje hebrejskoj historiografiji ne toliko otimati zaboravu događaje koji su dostojni sjećanja, koliko u susljednosti događanja odčitavati neki smisao, koji je određen Božjom prisutnošću u događanjima.

Druga komponenta originalnosti izraelskoga poimanja vremena stoji u univerzalnom gledanju na povijest, koje proizlazi iz univerzalizacije Izraelova Boga. Za Izraela kao narod Božji, povijest je pozornica osloboditeljskih i savezničkih Jahvinih zahvata, ali i okvir u kojemu se Jahve očituje kao Gospodar i kralj svemira i svih naroda. Ta se univerzalizacija izražava govorom o istom porijeklu svega čovječanstva, govorom o stvaranju - protologija, s jedne strane, a s druge, projekcijom i govorom o konačnici povijesti i njezinih događanja u kojoj će svi na neki način imati udjela - eshatologija.

Treća komponenta originalnosti, koja je prisutna i proizlazi iz univerzalizacije povijesti, jest govor o eshatološkom završetku vremena. Božje gospodstvo u povijesti ide prema završnici i povijesna

²⁶ A. Momigliano, *Il tempo nella storiografia antica*, u: Id., *La storiografia greca*, Torino, 1982., str. 64-94, navod na str. 83-84.

²⁷ Vidi, A. Marangon, *Tempo*, u: P. Rossano i dr. (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1988., str. 1519-1532.

²⁸ U Kumranu se o tom planu različito govori. Tako o “njegovom slavnom planu” (1QS 3,16: mahaševet k^ovôdô), o “svemu njegovu svetom planu” (1QS 11,19: kôl mahaševet qôdš^okahi), o “vremenu ispunjenja” (1QpHab 7,2: g^omar haqqec). S obzirom na zadnji izričaj kaže se da ga Bog nije dao upoznati svome proroku.

dogadjanja nisu neograničena, štoviše, u budućnosti se ostvaruje "dan Gospodnji" koji, s jedne strane, okončava sadašnje negativno stanje stvarnosti, a s druge, započinje fazu novoga stvorenja u kojoj neće biti ni suza ni jauka i u kojoj će Bog biti sve u svima. Takvo je poimanje vremena potpuno u suprotnosti s mitskim poimanjem o epohama trajne degradacije povijesti, ili, ako i sadrži neke prizvuke degradacije, onda ima i bitnu novost njezinoga potpunoga zaokretanja Božjim zahvatom.

Sve tri komponente Izraelova poimanja vremena, koje smo okarakterizirali kao izvorne, prisutne su u raznim biblijskim spisima, posebice kod proroka (usp. primjerice, Iz 46,10; 66,18-19; Am 5,18-20). Ipak, one su puno naglašenije u apokaliptičkoj literaturi²⁹ koja je nastala kao dijete proroštva i mudrosne refleksije.³⁰ Tu se pojavljuje ono što nazivamo periodizacija povijesti, i to ne toliko u smislu razlikovanja različitih epoha vremena,³¹ koliko u smislu čvrstoga determinizma povijesti. Povijest nezaustavljivo napreduje prema svome završetku i posljednjemu sudu, koji će ne samo obnoviti čovječanstvo, čisteći ga od zloće i zločinaca, nego će označiti i obnovu čitavoga kozmosa.³²

Od 2. st. pr. Kr. u Izraelu cvjeta apokaliptička literatura. Najpotpuniji joj je predstavnik Henohova knjiga, ali tu su i ostali apokaliptički spisi: Sibilinska proroštva, Knjiga Jubileja, Salomonovi Psalmi, Oporuke XII. Patrijarha. Apokaliptika se ne zaustavlja ni s NZ-om, nego je prisutna u njemu, te se paralelno s njim i nakon nastanka njegovih spisa i dalje razvija, ali sada nerijetko i s kršćanskim elementima. Dosta je sjetiti se nekih apokaliptičkih spisa koji to odražavaju: Uzašašće Izajino, Život Adama i Eve, Abrahamova Apokalipsa, IV. knjiga Ezdrina, II. i III. knjiga Baruhova, itd.

²⁹ Vidi, P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia, 1990; D. E. Aune, *Apocalittica*, u: G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid (a cura), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (edizione italiana a cura di R. Penna), San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000., str. 81-97.

³⁰ Gotovo svi značajniji proroci imaju apokaliptičkih elemenata u svojim spisima, a neki i čitave apokaliptičke odlomke (usp. Ez 38-39; Iz 24-27; 34-35; Zah 9-14), a jedina prava apokaliptička knjiga u SZ-u je knjiga Danijelova.

³¹ Obično se za ovo razlikovanje epoha navodi emblematski izričaj iz 4Ezdr 7:50: "Uzvišeni nije učinio samo jednu dob (eon), nego dvije". Vidi, P. Marassini u: P. Sacchi (a cura), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, II, Torino, 1989., str. 271-272.

³² Usp. U. Vanni, *Apocalittica*, u: P. Rossano i dr. (a cura di), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1988., str. 98-106.

Apokaliptička literatura, ili barem jedan njezin dio, sadrži jednu značajku koja je vrlo značajna za Pavlov iskaz o vremenu. U nekim smjerovima ove literature dolazi do barem parcijalnoga obezvrjeđivanja Zakona kao izraza Božje objaviteljske volje. Tako u Henohovoj knjizi Zakon i Mojsije nisu zadnji izvor i autoritet objave, nego Henoh ili, još točnije, naravni zakon, čime objava poprima vrijednost ne samo za Izraela, nego za čitavo čovječanstvo (usp. 1 Hen 83-90). U Knjizi Jubileja Zakon ne daje Mojsije, nego anđeo. U Oporukama XII. Patrijarha govori se o eshatološkom pojavku Boga na zemlji da bi "spasio ne samo Izraela nego da bi okupio pravednike iz svih naroda" (Test. Neft. 8,3), štoviše, "da bi uvjerio Izraela o grijehu posredstvom izabranih između pogana" (Test. Benj. 10,10). U Oporukama se govori i o eshatološkom svećeniku koji "će otvoriti vrata raja i zaokrenuti mač koji je usmjeren na Adama" (Test. Lev. 18,9-10), čime se nadilazi izraelocentrička perspektiva i, spominjanjem Adama, spasenje usmjerava na sve čovječanstvo.

Biblijsko-apokaliptičko poimanje vremena i povijesti, posebice inzistiranjem na Božjem planu za povijest, na razlikovanju epoha povijesti, na univerzalizmu povijesti, na njezinoj usmjerenosti prema eshatonu i na umanjivanju vrijednosti Zakona značajno je odredilo Pavlovu sintagmu o "punini vremena", što sada trebamo i pokazati.

4. "PUNINA VREMENA" ZAVISNA O ŽIDOVSKOM POIMANJU VREMENA

Pavao piše grčki, rabi grčki jezik, sintaksu i metafore, ali razmišlja židovski, tako da je njegov izričaj "punina vremena" samo naizgled potpuno grčki, a zapravo mu u pozadini stoji židovska, posebice apokaliptička misao i značenje.³³ Ako njegov izričaj u širem kontekstu uporabe promatramo pod vidom podudaranja s biblijsko-apokaliptičkom mišlju, otkrivamo značajne podudarnosti.

4.1. Podudarnost u odnosu na Božji plan s poviješću

Kompletna Pavlova argumentacija Abrahamovim likom u Galaćanima igra na kartu Božjega plana po kojem se odvija povijest

³³ H. Schlier (*Der Brief an die Galater*, Meyers Kommentar VII, Göttingen, 1971.) izričito tvrdi da taj pojam "spada u konkretnu eshatologiju apokaliptičkog židovstva". Navod na str. 195.

spasenja. Po tom planu povijest spasenja je započela Božjim obećanjem na koje je Abraham odgovorio vjerom, obećanjem koje nije moglo biti dokinuto Zakonom i koje nalazi svoje ostvarenje i puninu u Baštiniku obećanja, Isusu, kojega je Bog kao svoga Sina odaslao u svijet kao puninu događanja, koja su njegovim planom dozrijevala kroz vrijeme. Bog je upravitelj i Gospodar povijesti i računa s vremenom, ukalkulirao je vrijeme u svoje planove, što jasno pokazuje broj od 430 godina, kojim Pavao izražava podređenost Zakona obećanju. Vremenski faktor Božjega plana Pavao je izrazio i sintagmom ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς (Gal 4,2), gdje pojam προθεσμία ima ulogu juridičke metafore, koja izražava Pavlovu misao o vremenima, danu koji je Bog odredio,³⁴ koji čovjek ne može upoznati, ali prema kojemu je sve programirano usmjereno, upravo zato što je tako određeno Božjom odredbom i planom. Taj dan, odnosno vrijeme koje je Bog odredio određuje svu stvarnost koja je bila prije njega kao pretposljednju stvarnost. Govoreći o unaprijed određenom danu koji je Bog odredio kao prijelaz iz maloljetničke u punoljetničku dob, Pavao se bitno diferencira od grčkoga i priklanja biblijsko-apokaliptičkom poimanju vremena. Govoreći o punini vremena, on uključno govori o Božjemu planu s poviješću i njezinom razvoju po tom planu, posebice o razlikovanju povijesnih faza povijesti. Ipak, za razliku od apokaliptičke misli, slanje Sina po Božjemu planu koje određuje puninu vremena nije se dogodilo "nikakvom nuždom, ni povijesnom uvjetovanošću, ni moralnom bijedom svijeta ili potrebom otkupljenja, već jednostavno zato što se 'Bogu svidjelo' (usp. 1 Kor 1,21; Gal 1,15; Kol 1,19)."³⁵

4.2. Podudarnost s univerzalističkim horizontom povijesti

Pavlovo argumentiranje Abrahamom u konačnici je usmjereno nadilaženju izraelocentrične perspektive spasenja, odnosno ukazivanju na Božju volju spašavanja svega čovječanstva. Spominjanjem "pogana" (3,7s.14) Pavao ukazuje na to da je obećanje koje je Bog dao Abrahamu određeno svim ljudima, a ne samo Abrahamovim potomcima po tijelu. U pozadini sveukupne Pavlove

³⁴ Usp. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Gruyter, Berlin-New York, 1988., stup. 1414.

³⁵ I. Dugandžić, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji. Egzegetsko-teološka studija o strukturi teologije apostola Pavla*, KS, Zagreb, 1996., str. 103.

argumentacije stoji suprotnost između onih koji utemeljuju i uređuju svoj život po Zakonu (ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν: 3,10) i onih koji to čine vjerom (οἱ ἐκ πίστεως: 3,7.8). Dok je utemeljenje života po Zakonu moguće samo nekima, utemeljenje po vjeri je jednako i pod istim uvjetima dostupno svima, ima univerzalnu vrijednost.³⁶ Zato će Pavao u 3,28 izričito ustvrditi: “Nema više Židov – Grk!...”, a u *Rim* će tu misao još više razviti tipološkim odnosom Adama i Krista, te izričitom tvrdnjom: “nema nikakve razlike” (οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολῆ: 3,22; 10,12) za one koji vjeruju u odnosu na opravdavajuće Božje djelovanje. Univerzalni horizont Božjega djelovanja određuje Pavlovo poimanje povijesti spasenja i njegov govor o punini vremena, jer upravo punina vremena, koju karakterizira vjera, a ne Zakon, omogućuje svima i pod istim uvjetima jednak pristup Bogu.

4.3. Podudarnost u umanjivanju vrijednosti Zakona

Istaknuto vrednovanje obećanja Abrahamu, na kojemu Pavao gradi svu svoju argumentaciju, već po sebi umanjuje vrijednost Zakona koji je dao Mojsije. Ekonomija Božjega obećanja i ljudskoga odgovora na njega vjerom nadilazi, po Pavlu, ekonomiju Zakona i djela Zakona, koje ljudi ostvaruju. Pavao u svom argumentiranju umanjuje vrijednost i ulogu Zakona i na druge načine. Najprije, vremenski: Zakon je nastao 430 godina poslije obećanja (usp. 3,17); zatim funkcionalno: Zakon je dometnut radi prekršaja (usp. 3,19) i imao je ulogu nadziratelja (παιδαγωγός) sve do Krista (εἰς Χριστόν) (usp. 3,24); na kraju i porijeklom: Zakon je predan ljudima po anđelima, preko posrednika, dakle nije izravno od Boga, a obećanje nema posrednika, nego je izravno od Boga (3,19-20).³⁷ Svakako, Pavao značajno modificira židovsku koncepciju o ulozi i vrijednosti Zakona, svodeći ga na ono što je gotovo beznačajno u Božjemu planu spašavanja. Tu se mogao osloniti na apokaliptičku židovsku misao

³⁶ Usp. R. Penna, *Aperture universalistiche in Paolo e nella cultura del suo tempo*, u: *Ricerche storico-bibliche* 1-2 (1998), str. 279-315.

³⁷ Nije posve jasno umanjuje li Pavao ovdje značenje Zakona samo na temelju modaliteta davanja (obećanje Abrahamu izravno od Boga, a Zakon Izraelu neizravno, preko Mojsija i anđela) - tako tumače neki komentatori poslanice Galaćanima: F. Mussner, *Der Galaterbrief*, HThKNT IX, Freiburg-Basel-Wien, 41981., str. 247-250; B. Corsani, *Lettera ai Galati*, Genova, 1990., str. 220-222 - ili na temelju samoga darivatelja (Abrahamu obećanje daje sami Bog, a narodu Zakon anđeli po Mojsiju) - tako, A. Vanhoye, *Un médiateur des anges en Gal 3,19-20*, u: *Bib* 59 (1978), str. 403-411, bilješka 15.

koja, barem prigodice, umanjuje vrijednost Zakona kao spasenjske paradigme, tako da izraz "punina vremena" označava novu epohu - razdoblje oslobođenosti od Zakona kao spasenjske paradigme, a prihvaćanje vjere kao nove spasenjske paradigme.

4.4. Podudaranje s eshatonskom završnicom povijesti

I obećanje Abrahamu i Mojsijev Zakon, kojemu se Pavao suprotstavlja kao privremenoj fazi povijesti spasenja, imaju svoju dolaznu točku u "punini vremena", koja je i omogućila Pavlu uočavanje linearnoga događanja povijesti spasenja. Naime, zahvaljujući događaju Krist i polazeći od njega, Pavao i razvija čitavu svoju povijesno-spasenjsku koncepciju.³⁸ A budući da spominje "puninu vremena", očito je da u pameti ima duže vremensko razdoblje pripreme koje je sada došlo svome ispunjenju-ostvarenju. Iz ostvarenja se bolje vidi početak i slijed povijesti spasenja.

Kada govori o "punini vremena", Pavao rabi imenicu "vrijeme" u jednini (τοῦ χρόνου), čime daje do znanja da, bez obzira na različite epohe vremena, shvaća vrijeme kao jedan povijesno-spasenjski slijed, koji je došao svome kraju, ostvarenju, punini, te da je taj kraj bio postupno pripreman od Onoga koji vodi povijest i upravlja njome.

Ako u pojmu punine vremena vidimo kraj vremena,³⁹ onda se postavlja pitanje ne izražava li Pavao sintagmom "punina vremena"

³⁸ Pavao, što dobro zamjećuju Sanders (*Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 68) i Räisänen (*Paul and Law*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986., str. 154), polazi od rješenja k problemu. Njegov stav prema Zakonu i povijesti spasenja nije protumačiv analizom ljudskog stanja, nego uvjerenjem da Bog u Kristu jednako sve spašava. O takvom Pavlovom polazištu vidi posebice F. Thielman, *From Plight to Solution. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, NT Sup 61, Leiden, 1989.

³⁹ Iz nekih drugih Pavlovih i deuteropavlovskih izričaja vidi se da se "punina vremena" može poistovjetiti s krajem. Naime, u 1 Kor Pavao progovara o kršćanskoj egzistenciji kao ostvarenju svih ranijih-starih očekivanja. U tom kontekstu on izričito piše: "Sve se to, kao pralik, događalo njima, a napisano je za upozorenje nama, za koje je došao kraj vremenâ (εις οὗς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν) (1 Kor 10,11). Događaj Krist određuje kraj vremena za one ("nama") koji prihvaćaju življenje u Kristu. Kraj vremena je u Kristu objektivno nastupio prema Božjem planu, što se vidi iz upotrijebljenoga termina αἶων; u Kristu se događa zaokret, ali on ima i subjektivnu dimenziju, jer kršćanin treba biti svjestan da se taj zaokret u Kristu tiče njega osobno. U Ef 1,10 autor poslanice govori o "otajstvu njegove (= Božje) volje" koje je prije zasnovano u Kristu. Premda se u kontekstu govori o

definitivni kraj vremena, u smislu da vremena više nema, da je ono nadideno,⁴⁰ ili tom sintagmom izražava samo kraj jednoga određenog vremena, jedne određene epohe, jednoga određenoga načina Božjega postupanja prema čovječanstvu? Bez obzira kako odgovorili na to pitanje,⁴¹ činjenica je da Pavao govori o punini, a punina ipak označava neki kraj, kraj nekoga vremena koji je već nastupio. Takav Pavlov govor ne može ne biti određen židovskim poimanjem o kraju povijesti.

Ipak, u to židovsko poimanje o kraju povijesti, svojom sintagmom u Gal 4,4 Pavao unosi i novost, jer se punina vremena već dogodila unutar povijesti i ima svoj nastavak u povijesti. Možda taj kraj o kojem Pavao govori kao o "punini vremena" može izražavati misao o definitivnosti Božjega zahvata u spašavanju čovječanstva. To što je Bog učinio slanjem svoga Sina predstavlja njegov definitivni zahvat u povijest, puninu iznad koje ni Bog ne može ići dalje,⁴²

Isusovu uskrsnuću, jer je malo prije spomenuta Isusova smrt za otpuštenje prijestupa, ipak je to otajstvo vezano za Isusovu osobu, a usmjereno je "provedbi punine vremena" (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν). Dakle, Isusova osoba, posebice njegovo uskrsnuće, označava ostvarenje "punine vremena", kraj svih prijašnjih prigoda (καιροί) spasenja i početak novoga razdoblja spašavanja kojemu je Krist glava ("uglaviti u Kristu sve – na nebesima i na zemlji"). Krist je kraj svega što se događalo prije njega i početak novoga razdoblja "punine vremena" što ga Bog "po dobrohotnom naumu svojem prije u njemu zasnova".

⁴⁰ Mnogi Pavlovi ili pavlovski tekstovi upućuju na kraj vremena koji treba doći, koji će se ostvariti u bližoj i daljnjoj budućnosti kao okončanje vremena (usp. Fil 1,6.10; 2,26; 1 Sol 5,2.4; 2 Sol 2,2; Rim 13,11s). Takvi tekstovi izvor su one "eshatološke rezerve" koja omogućuje kršćanima relativiziranje ne samo svoga povijesnoga iskustva, nego i svega što tvori objekt toga iskustva i što ga uvjetuje.

⁴¹ J. N. Aletti, (*Une lecture de Ga 4,4-6: Marie et la plénitude du temps*, u: *Marianum* 50, 1988., str. 408-421) smatra da se radi o kraju jednoga određenoga, specifičnoga vremena, a ne vremena općenito.

⁴² Ovdje trebamo pojasniti i precizirati upotrijebljeni izričaj. Naime, kada NZ promatra Krista kao vrhunac onoga što je Bog mogao učiniti u povijesti, onda ne govori o tome na razini apsolutnosti. Krist nije vrhunac i definitivnost Božjega zahvata na razini apsoluta, prema nekoj čisto ontološkoj i statičkoj dimenziji. NZ- ni govor o tome je uvijek označen relacijom koja je shvatljiva jedino u kronološkim terminima. Isus Krist je vrhunac Božjega zahvata s obzirom na druge momente, druga vremena, druge vremenske periode koji mu prethode ili su mu paralelni, ali koji su takvim govorom protumačeni kao stepenice, kao put i priprava za Krista, i u tom smislu su označeni kao nesavršeni i privremeni. Najjasniju potvrdu takvom gledanju nalazimo na početku poslanice Hebrejima: "Više puta i na više načina Bog nekoć (πάλαι) govoraše ocima po prorocima, konačno, u ove dane (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων) progovori nama u Sinu (ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ), koga postavi baštinikom svega (ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων), po kojem i sazda eone (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τὸ αἰῶνας) (Heb 1,1-2).

ali ta punina Božjega zahvata opet ima svoje odvijanje u vremenu, barem s točke gledišta onih kojima je Božje djelovanje usmjereno, s točke gledišta čovjeka kao pojedinca i čovječanstva u cjelini. Punina Božjega zahvata u tomu smislu već je ostvarena u povijesti, ali ona postiže svoj definitivni cilj kada čovjek i čovječanstvo dosegnu stanje Božjega sinovstva, status punoljetnoga baštinika po Bogu, a ne roba koji se nimalo ne razlikuje od maloljetnika, koji, unatoč tome što je baštinik, nije gospodar, nego stoji pod skrbnicima i upraviteljima. Punina vremena jest, s jedne strane, ostvarenje, kraj i definitivnost Božjih zahvata, ali je, s druge strane, u isto vrijeme i početak nove epohe Božjih zahvata koji imaju svoj nastavak u povijesti do njezina završetka, prema židovskom poimanju eshatona.

Pavlova je tvrdnja o "punini vremena" posebna i originalna i s obzirom na grčku i s obzirom na židovsku historiografiju. U odnosu na grčku historiografiju koja ne pozna kraj vremena, Pavao računa s krajem vremena, a u odnosu na židovsku, on kraj vremena⁴³ pod određenim vidom vidi već ostvaren u povijesti. Možemo reći da je, po njemu, u slanju Sina započeto ostvarivanje, točnije, slanjem Sina u povijesnim je uvjetima anticipirana eshatološka punina. Stoga, premda rabi vremensku sintagmu "punina vremena", ona bi za Pavla više imala kvalitativno,⁴⁴ ne isključujući i vremensko značenje. To znači da se vremenom koje je u Kristu došlo svojoj punini mjere i vrednuju sva ostala vremena, da se nešto dogodilo sa samim vremenom, a ne samo u vremenu.⁴⁵ Punina vremena koja je nastupila Božjim slanjem svoga Sina, jest punina i u odnosu na prošlost, kao i u odnosu na budućnost. Sva prošlost u njoj nalazi svoje ostvarenje, a budućnost je započeta i to, upravo paradoksalno, u povijesti. Zato je ispravno reći da Pavao s ovom sintagmom izražava prodor

⁴³ Činjenica je da se i u Kumranu govori o "kraju dana" (CD 6,10-11: žharit hajjamim) koji je vezan uz pojavak "onoga koji uči pravednost". Problem je tko je ta osoba o čijem se pojavku govori. Ako je to Učitelj pravednosti, utemeljitelj kumranske zajednice, što nije baš jasno u CD, onda bi "kraj dana" već nastupio. Međutim, vjerojatnije je da se ta osoba poistovjećuje s "Aronovim i Izraelovim prorokom i Mesijom" (1QS 9,9-11), zbog čega se zaključuje da "kraj dana" u Kumranu označava definitivni završetak vremena.

⁴⁴ Tako K. Kertelge, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Neutestamentliche Abhandlungen NF 3, Münster, 1971., str. 135.

⁴⁵ Usp. I. Dugandžić, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj teologiji. Egzegetsko-teološka studija o strukturi teologije apostola Pavla*, KS, Zagreb, 1996., str. 103.

eshatonske faze spasenja u povijest,⁴⁶ čime je njegov izričaj potpuno originalan i s obzirom na židovstvo i njegovu apokaliptiku, a, vidjet ćemo, i s obzirom na ostale kršćanske spise.

(*Nastavak u sljedećem broju.*)

“THE FULLNESS OF THE TIME” (Gal 4,4) – THE ENUNCIATION
OF THE ESHATON’S PRESENCE IN THE HISTORY

Summary

Observing that the enunciation about “the completion of the time” in Ga 4,4 belongs to the conclusion of Paul’s argumentation about justification through faith by Abraham’s figure, in this article the author analyses this enunciation in its epistolary, cultural and Christian-traditional context. Starting from Paul’s expression and its principal components, pointing out its originality regarding the Greek and Judaic cultural ambience, and also regarding the Christian tradition, the author shows that with this expression Paul talks about the original Christian idea, consisting of the irruption of the Eshaton into the history. This idea characterises the Christian thought from the beginning, which is in other new testamentary scripts, as well as by Paul himself, mostly connected with the paschal mystery of Jesus’ death and resurrection. Contrary to such connecting, in the epistle to the Galatians, just by the expression “the fullnes of the time”, Paul expresses the irruption of the Eshaton in the history by Jesus’ birth itself, by his entry into the history. The fullness of the time, as a typical Christological category, is the qualitative measure of all times, not the calendar ending of some defined time. With this expression Paul talks about the historical-salvation sense of the time. It means that nothing absolutely new can happen in the history. With the event of Christ, which begins by Jesus’ entrance into the history and in which Mary has also her own place, it has already been realized what is to happen in the history, namely in historical conditions the definitive end of history is anticipated. Such an original and surprising affirmation Paul was able to found by three factors, which

⁴⁶ Usp. L. J. Kreitzer, *Escatologia*, u: G. F. Hawthorne – R. P. Martin – D. G. Reid (a cura), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (edizione italiana a cura di R. Penna), San Paolo, Cinisello Balsamo, ²2000., str. 556-581, posebno str. 562-564.

are constantly interlaced in his thought: christology, soteriology and anthropology. In the conclusion the author points out the paradox of such affirmation: history is going on, although it has been completed, or vice versa, history has been concluded, completed, although its flow is going on. Such an idea, apart from making possible the new vision of reality, marks the original Christian identity, which is weaved by many paradoxes, antitheses and antinomies. To live the fullness of time means to be a real optimist, immersed in God's newness in the history, convinced that, as Paul says himself, "so for anyone who is in Christ, there is new creation: the old order is gone and a new being is to become!" (2 Co 5,17).

Key words: *Completion, Time, Hellenism, Judaism, Apocalyptic, Christianity, History, Justification, Son, Sonship, Birth, End, Originality, Anticipation, Paradox, Eshaton.*