

članci – articuliUDK 222.11:234:227.4
Izvorni znanstveni rad
Prilježeno 05/03.**ABRAHAMOV LIK U ARGUMENTIRANJU SPASENJA
PO VJERI U POSLANICI GALAĆANIMA**

Marinko VIDOVIĆ, Split

Sažetak

Egzegetskom raščlambom Pavlova govora o Abrahamu u poslanici Galaćanima, autor pokušava ući u logiku Pavlova argumentiranja temeljne istine Evanđelja o spasenju po vjeri, a ne po djelima Zakona. Polazeći od temeljnoga kršćanskoga uvjerenja da je Krist jedini Spasitelj u kojem Bog jednako i svima bez razlike nudi spasenje po vjeri, Pavao uočava Abrahamov lik kao pismanski dokaz da se u zajednicu spasenja, u ispravan odnos s Bogom, što je za njega opravdanje, ulazi na temelju vjere i bez Zakona. Sve što je židovstvo vezalo uz Abrahamov lik: obećanje, baštinu, blagoslov, sinovstvo, slobodu, sve to Pavao postupno i ne baš na prvi mah jasnom logikom oduzima zakonskom sustavu i pripisuje sustavu utemeljenom na vjeri. U biblijskim izvještajima o Abrahamu, vrlo pronicljivom raščlambom, on otkriva da je Božji spasenjski naum uvijek bio vezan uz obećanje i vjeru, da je taj naum nepromjenjiv kao oporučna odluka čovjeka, premda se u povijesnom očitovanju različito manifestirao, pa i kroz Zakon, koji je i vremenski i sadržajno tek nakon obećanja. U luku Božjega spasenjskoga nauma vidi dva uporišna stupa: Abrahama i Krista, a sve što se između njih događalo tumači kao plod Božjega uvažavanja ljudske maloljetnosti i nedozrelosti u ispravnim odnosima s Bogom. U Abrahamu je Bog očitovao i počeo ostvarivati svoj spasenjski naum, a u Kristu ga je doveo vrhuncu. Osovina je Božjega nauma obećanje koje daje baštinu, blagoslov, sinovstvo i slobodu, a na njemu se participira vjeronom kojoj je Abraham model ostvarenosti. Prihvativši vjeru u Krista, kojemu je i Abraham bio otvoren kao Potomku iz Božjega obećanja, Galaćani mogu biti sigurni da su i bez Zakona Abrahamovi potomci, pravi sinovi i baštinici Božjega blagoslova Abrahamu. Zakonski sustav, izvan kojega judaisti, pa i judeo-kršćani nisu vidjeli drugi temelj za ispravno življenje s Bogom, Pavao, preko Abrahamove žene Hagar i sina mu Jišmaela, dovodi u svezu s ropstvom, a sustav obeća-

nja i vjere, preko Sare i Izaka, dovodi u svezu s kršćanskom slobodom u Kristu. Abrahamov je lik za Pavla legitimacijska figura za profiliranje prave vjere, koju traži od Galaćana, i pravoga krstovskoga odnosa s Bogom koji opravdava, oslobađa i daruje spasenje.

Ključne riječi: Abraham, opravdanje, vjera, obećanje, baština, blagoslov, sinovstvo, sloboda, ropstvo, Zakon, spasenje.

Uvod

Pavlova poslanica Galaćanima višestruko je zanimljiv spis. U izdanjima NZ-a zauzima četvrto mjesto, jer je najkraća od četiriju velikih Pavlovih poslanica: Rim 7094 riječi, 1 Kor 6807, 2 Kor 4448 i Gal 2220 riječi.¹

S obzirom na sadržaj ova je poslanica važna pod tri vida. Povijesno gledano, nudi nam mnoge elemente Pavlove autobiografije. Iz prve ruke saznajemo za njegov život prije obraćenja, neposredno nakon obraćenja, njegove odnose s Petrom i Jeruzalemom. Za razliku od drugih poslanica, ovdje su biografski podaci povezaniiji, a ne samo prigodice spomenuti, premda u usporedbi s podacima koje nalazimo u Djelima apostolskim stvaraju određene nejasnoće i zbunjenosti.

Doktrinarno gledano, poslanica se bavi središnjim pitanjem Pavlova nauka i misionarenja, naime, pitanjem opravdanja po vjeri u Krista ili po Mojsijevu Zakonu. S obzirom na današnjicu kršćanstva pitanje može izgledati nebitno, jer su se kršćani već opredijelili za vjeru u Kristu kao put opravdanja, ali nije nebitno jer zadire u srž kršćanskoga življenja. Svi kršćani, pa i današnji, stoje uvijek pred pitanjem dali se u procesu približavanja Bogu oslanjati na vlastita djela ili na Krista, dali živjeti u sebi samima ili u Kristu. Za Pavla ovdje nema dvojbe: jedina ispravna baza ovoga približavanja jest vjera.

Istina, ovo je pitanje opširnije i sustavnije razrađeno u Rim², ali time poslanica Gal ne gubi svoju važnost. U njoj nalazimo prvi pokušaj rješavanja toga pitanja, razumljivo, praćen određenim nejasnoćama, ali i prednostima. Sve nejasnoće možemo staviti pod zajednički nazivnik nesustavnosti i nedorečenosti, a njezina prednost je upravo u spontanosti izričaja koji je ukorijenjen u život, bez velikih apstrakcija.

U poslanici Gal Pavao se obraća Crkvi koju poznaje, ton mu je osobniji, izravniji, polemičniji nego u Rim. Razlog tomu je i prigoda pisanja poslanica:

¹ Usp. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich/Stuttgart, ²1973., str. 164.

² To je i razlog zašto neki u ovoj Poslanici vide samo »nact« ili »grubi nact« poslanice Rimljanima. Usp. R. A. COLE, *Poslanica Galaćanima. Komentar Pavlove poslanice Galaćanima*, Logos, Daruvar, 1997., str. 23.

Rimljanima koje ne poznaje osobno piše da bi pridobio njihovu naklonost u pogledu onoga što svjedoči, a Galaćanima piše zbog toga što su se iznevjerili navještaju koji im je on sam ponudio. Premda se u obje poslanice radi o više-manje istoj tematici, ipak se zbog ovih okolnosti poslanicu Galaćanima ne smije gledati kao neki prednacrt ili nacrt poslanice Rimljanima, nego kao spis koji ima zasebnu fizionomiju. Pavao se u njoj predstavlja kao branitelj kršćanske slobode, i to baš s religiozne, a ne političke točke gledišta, koja je danas puno prisutnija u ovoj tematici. Ali ova dva gledišta nisu posve odvojiva, jer je za Židove Mojsijev zakon imao društvenu, političku i religioznu vrijednost.

Osim povijesne i doktrinarne zanimljivosti, poslanica Gal je važna i s psihološke točke gledišta, jer iz nje najjasnije možemo uočiti Pavlov karakter. Široko gledanje, oštra dijalektika, sarkastična ironija, vrlo snažna logika, vulkanska spontanost i eksplozivnost sve do teških riječi³, sve su to Pavlove karakteristike koje saznajemo iz ove Poslanice. One su i izvor mnogih nejasnoća, nedorečenih rečenica, neregularnih konstrukcija, enigmatskih i paradoksalnih formulacija, nejasnih aluzija. Sve bi nam to bilo jasnije da potpuno poznamo povijesne prilike u kojima je pisana. Ali, budući da su nam one ponuđene samo u Poslanici, mnoge nejasnoće ostaju i otežavaju tumačenje ove Poslanice.

Općenito možemo reći da u ovoj Poslanici Pavao brani svoje Evanđelje. To čini u tri susljedna koraka⁴. Najprije u prvom dijelu (1,11–2,21) to čini autobiografskom argumentacijom. Pokazuje porijeklo svoga Evanđelja, njegovo prihvatanje i napredovanje. U drugom dijelu (3,1–5,12) brani Evanđelje doktrinarnim

³ Dosta je ovdje podsjetiti na izričaje kao: »O bezumni Galaćani, tko li vas opčarara?« (3,1); »Uškopili se oni koji vas podbunjuju!« (5,12).

⁴ Ovi koraci se najbolje uočavaju retoričkom analizom Poslanice, premda se, zavisno o tome koju se vrstu retoričkog nastupa u Poslanici vidi, međusobno razlikuju. H. D. BETZ 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 vidi Poslanicu kao Pavlov poticajni govor usmjeren Galaćanima u svrhu prihvatanja njegova Evanđelja. 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., dorađeno 1995. Na temelju ove podjele Pavlov govor o Abrahamu ulazi u dokazni dio retoričkog nastupa (3,6–29; 4,21–5,1).

argumentima koje preuzima iz kršćanskog iskustva i SZ-a. Počinje s kršćanskim iskustvom primanja Duha po vjeri, a ne po Zakonu (3,1-5); prosljeđuje pisamskim argumentom, pozivajući se na Abrahamovu osobu i primjer (3,6-29), i zaključuje govorom o dokinutom ropstvu (4,1-11). Nakon kratkog intermea o vlastitim sjećanjima i osjećajima (4,12-20), ponovno preuzima pisamski argument o dvama Abrahamovim sinovima (4,21-5,1) i zaključuje ga pozivom na slobodu (5,2-12). U trećem dijelu (5,13 – 6,10) Pavao brani Evanđelje protiv pogrešnih praktičnih posljedica. Budući da se založio za kršćansku slobodu, mogao je biti optužen da dopušta i zlo. Ustvari, to se i dogodilo kako nam sam svjedoči u Rim 3,8⁵: »neki nas kleveću, optužujući nas da govorimo: činimo zlo da iz njega nastane dobro«. Nužno je, stoga, bilo dati i neke precizne konkretne upute u pogledu življenja Evanđelja ili po Evanđelju.

Abrahamov lik se dakle pojavljuje u doktrinarnoj argumentaciji obrane Evanđelja koje Pavao naviješta i to u argumentaciji pisamskim argumentima.

1. Abrahamov lik kao potreba tematike opravdanja po vjeri

Nakon opisa antiohijskog slučaja u kojem se izravno suprotstavio nedosljednosti Petrova ponašanja (2,11-14), Pavao započinje doktrinarni dio svoga izlaganja, točnije uvodi nas u tematiku koja će biti razvijena u doktrinarnom dijelu. Istina, između 14. i 15. retka 2. poglavlja nema, književno gledano, oštroga prekida, ali on je ipak vidljiv iz upotrebe zamjenica i glagolskih lica. Dok u r. 14 dominira zamjenica 2. lica jednine (εἴ σὺ – *ako ti*⁶) i glagoli u drugom licu jednine (ζῆς, ἀναγκάζεις-*živiš, prisiljavaš*), u rr. 15. i 16. dominira prvo lice množine (ἡμεῖς, καὶ ἡμεῖς - *mi*) i glagoli ἐπιστεύσαμεν (*povjerovali smo*) i δικαιωθῶμεν (*da budemo opravdani*) u r. 16, te εὐρέθημεν (*nađeni smo*) u r. 17. U rr. 18-20 dominiraju glagoli u 1. licu jednine i zamjenice 1. lica. U završnoj rečenici 21. retka nalazimo opću tvrdnju u 3. licu jednine, koja dostatno označava završnu rečenicu. Nakon toga u 3,1 imamo jasni književni prekid apostroфом ὧ ἀνόητοι Γαλάται (*o ljudi Galaćani*) i upotrebu zamjenica u 2. licu množine. Prema tome, u 2,15-21 Pavao najavljuje doktrinarni dio svoga izlaganja.

Prvom se rečenicom nadovezuje na posljednju iz antiohijskog slučaja, precizirajući religioznu situaciju subjekata u pitanju: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι (usp. σὺ Ἰουδαῖος iz r. 14) καὶ οὐκ ἐξ ἔθνῶν (usp. τὰ ἔθνη iz r. 14) ἁμαρτωλοὶ – *mi po prirodi Židovi, a ne iz poganstva grešnici*. Nakon toga donosi brze argumen-

⁵ Za tumačenje ovoga teksta vidi, R. PENNA, »I difamatori di Paolo in Rom 3,8«, u: Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 135-149.

⁶ Grčke izraze ili riječi prevodimo kurzivom samo kada se prvi put pojavljuju u tekstu. Tamo gdje ih ne prevodimo, njihovo je značenje jasno iz konteksta.

tacije u tri koraka: 1. u rr. 17-18; 2. u rr. 19-20; 3. u r. 21. Prva i zadnja su obilježene kondicionalima, a središnja samo tvrdnjama. U prvoj i zadnjoj argumentira *ab absurdo* protiv judaizantskih pozicija⁷ u pogledu grijeha (r. 17), prekršaja (r. 18) i milosti (r. 21), a u središnjoj iznosi u obliku tvrdnje kršćansku poziciju bez hipoteza i bez govora o grijehu. Recí 16. i 21. se inkludiraju, označavajući tako središnju tematiku:

r. 16	δικαιοῦται	νόμοῦ	Χριστοῦ
r. 21	νόμοῦ	...	δικαιοσύνη	Χριστός

Pavao, dakle, započinje govor o opravdanju. Glagol *δικαιοῦν* (*opravdati*) se pojavljuje 3 puta u početnom retku, i to dva puta s negacijom i jednom bez negacije. Tema opravdanja sigurno predstavlja središnju preokupaciju Pavlove misli. To nam pokazuje već sama statistika: od 39 upotreba u NZ, ovaj glagol susrećemo 27 puta u Pavlovim spisima. U poslanici Gal susrećemo ga 8 puta, ali kad mu se doda imenica *δικαιοσύνη* (*opravdanje*), postaje jasna Pavlova preokupacija za ovu problematiku u Gal.

U SZ ovaj glagol susrećemo 40-ak puta, uglavnom kao prijevod hebr. glagola *sadaq*. Značenje mu varira zavisno o kontekstima. Tako, može označavati pravednost u smislu časnosti ili očuvanja od zla (usp. Ps 73(72),13); u smislu proglašavanja nekoga nedužnim, izricanja presude u korist nekoga (usp. Izl 23,7). U Ps 143, koji Pavao ovdje evocira, radi se o pravednosti u kontekstu su-da: »Ne idi na sud sa svojim slugom, jer nitko živ nije pravedan pred tobom«, odnosno nijedan čovjek neće biti bez grijeha na Božjem sudu. Možemo stoga re-

⁷ Tumači se ne slažu u pogledu identiteta Pavlovih protivnika u crkvama Galacije. Većina tvrdi da su ovi protivnici bili kršćanski misionari i svoju tvrdnju potkrjepljuju činjenicom da Pavao opisuje njihovu poruku kao »drugo/drukčije evanđelje« (1,6), da ih optužuje zato što izbjegavaju progon zbog križa Kristova (6,12) i da ih u jeruzalemskoj raspravi naziva »lažnom braćom« (2,3) koja su se ušuljala da vrebaju kršćansku slobodu u Kristu Isusu. Povijest rasprave ovoga problema može se vidjeti u H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, ⁵1971., str. 19-24; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Herder, Freiburg u. a., 1974., str. 11-29. J. MUNCK (*Paul and the Salvation of Mankind*, John Knox Press, Atlanta, 1977., str. 87s) zastupa tezu da su judaizantski protivnici u Galaciji bili kršćani poganskog porijekla, temeljeći je na Pavlovoj tvrdnji u 6,13: »ta ni sami obrezani.« Isto ili slično tvrde i H. J. SCHOEPS, (*Paul*, Westminster Press, Philadelphia, 1961., str. 65), P. RICHARDSON (*Israel in the Apostolic Church*, Cambridge University Press, New York, 1969., str. 84-97) i P. BONNARD (*L'Épître de Saint Paul aux Galates*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris, 1972., str. 2-5). Neki pokušavaju ove protivnike još preciznije odrediti. Tako, R. JEWETT (»The Agitators and the Galatian Congregation«, u: *NTS* 17 [1970-71] 198-212) predlaže tezu da su ovi protivnici djelovali pod pritiskom nekršćanskih Židova. Pod nazivom judaizanti mi mislimo na kršćane židovskog porijekla koji zastupaju trajnu spasenjsku vrijednost Zakona. I Pavao je kršćanin židovskog porijekla, ali uvjeren da Zakon nema trajnu spasenjsku vrijednost.

ći da Pavao argumentira opravdanje u smislu priznanja pravednim pred Bogom, sa strane Boga. Onu precizaciju »pred tobom« iz Ps 143 naći ćemo izričito izraženu i u Gal 3,11: *παρὰ τῷ θεῷ*.

Središnju tvrdnju Pavlova govora o opravdanju predstavlja upravo r. 16. Začinje jednom *εἰδότες* u participiju koji najvjerojatnije ima kauzalno značenje. Izražava doktrinarni temelj onoga što će biti rečeno u glavnoj rečenici. To što »znamo« kompletirano je jednom rečenicom koja je uvedena izjavnim *ὅτι* i koja sadrži jednu negaciju i jednu afirmaciju. Najprije se tvrdi da »čovjek nije opravdan iz djela Zakona«, nakon čega dolazi još jedna negacija (*ἐὰν μὴ*) koja nakon prve negacije ima afirmativno značenje: »nego po vjeri u Isusa Krista«. Negacija dakle sadrži zakonsku neučinkovitost u pogledu opravdanja, a afirmacija učinkovitost vjere. Tek sada dolazi glavna rečenica: *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν* – u Krista Isusa smo povjerovali, koja je prosljeđena jednom finalnom – »da budemo opravdani iz vjere u Krista a ne iz djela Zakona« – i jednom uzročnom rečenicom: »jer nitko neće biti opravdan iz djela Zakona«. Pavao jasno suprotstavlja dva načina opravdanja. Jedno, po djelima Zakona, koje isključuje⁹, a drugo, po vjeri, afirmira. Početak i kraj rečenice tvore jasnu inkluziju:

*ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου
čovjek nije opravdan iz djela Zakona*

⁸ Velike su rasprave da li ovdje upotrijebljeni genitiv *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* ima subjektivnu ili objektivnu vrijednost. Radi li se o vjeri kojoj je subjekt Isus Krist ili o vjeri kojoj je Isus Krist objekt. Budući da je ovaj izričaj odmah kasnije protumačen izričajem *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν* možemo reći da je Isus Krist objekt, a ne subjekt vjere. Vjera je kvalificirana iz odnosa prema Kristu.

⁹ Odakle Pavlu ovakva pozicija prema Zakonu? Neki autori smatraju da ju je već stekao objavom pred Damaskom (usp. Chr. DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn, 1985., posebice str. 90ss); drugi smatraju da mu se ova pozicija nametnula tijekom njegovog misijskog djelovanja, posebice u kontekstu krize u galatskim crkvama (usp. G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia. A study in Early Christian Theology*, SNTS MS 35, Cambridge, 1979.); U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken*, SB 137, Stuttgart, 1989, str. 71-76; H. RÄISÄNEN, *Paul and Law*, str. 256-263, misli da je tome najznačajnije doprinio »antiohijski incident« između Pavla i Petra (usp. Gal 2,11-14). Ima i onih koji smatraju da je do takvog Pavlova stava prema Zakonu došlo zbog njegove osobne krize prije događaja pred Damaskom, naime zbog antilegalističkih tendencija unutar judaizma (usp. dokumentaciju u H. RÄISÄNEN, *Nav. dj.*, str. 33-41, 234-236). Bazičajući se na Rim 7,7-25, reklo bi se da je Pavao proživio osobnu krizu, ali vodeći računa da taj tekst ne stoji u autobiografskom kontekstu i da su mu suprotstavljene suprotne tvrdnje u Fil 3,5-6, G. THEISSEN (*Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen, 1983., str. 181-268) zastupa neko međurješenje, naime da u igru ulazi i Pavlova osobna kriza koja je plod antilegalističkih tokova unutar judaizma, ali i njegovo apostolsko iskustvo. Za SANDERS-a (*Paul, The Law*, str. 150s) ovakav negativan stav prema Zakonu Pavao je stekao samo na temelju uvjerenosti u isključivost spasenjske Kristove uloge.

ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ
jer iz djela Zakona nitko neće biti opravdan

Tako je naglašen negativan stav o djelima Zakona u pogledu opravdanja, a pozitivan stav vjere je određen prijedlozima διὰ, εἰς, ἐκ. Vjera je, dakle, sredstvo, cilj i uzrok opravdanja.

Središnja tvrdnja »u Krista Isusa smo povjerovali« izražava vjeru utemeljenu na navještaju o kojem Pavao jasno govori u 1 Kor 15,3 (»Krist je umro za naše grijeh«), ali ga spominje i u r. 21: Χριστὸς ... ἀπέθανεν. Bit tvrdnje je preuzet iz tradicije, ali mu Pavao daje nove vidove. Umjesto govora o »spasenju« (usp. 1 Kor 15,2), govori o »opravdanju«. Takvu promjenu uvjetuje spominjanje Zakona i »djela Zakona«. Zakon, pravednost i opravdanje pripadaju istom rječniku, istom semantičkom području, a Pavao u taj kontekst uvodi vjeru. Tu se uočava pavlovski paradoks koji je plod njegove duboke refleksije u svjetlu apostolata među poganima.

U tradiciji se obično govori o grijesima od kojih nas je Krist oslobodio, oni su negativni element od kojega smo trebali biti oslobođeni Božjim zahvatom, a Pavao više puta govori o »djelima Zakona« kao negativnom elementu od kojega nas je Bog u Kristu oslobodio. Isto tako, u drugim kršćanskim tradicijama, primjerice onoj Lukinoj, djela Zakona donose čovjeku opravdanje i pravednost (usp. Lk 1,6), a Pavao ih izričito isključuje u kontekstu govora o opravdanju. Važno je ovdje uočiti da se Pavao u razmišljanju o problematici opravdanja vodi svojim apostolskim iskustvom među poganima i da to može biti glavni razlog njegova drukčijega govora. On je toliko puta bio svjedokom kako pogani samo na temelju vjerničkog prianjanja uz navještaj o Kristu ili kerigmu Krista zauzimaju ispravan stav prema Bogu. Upravo zato i govori o vjeri ingresivnim aoristom ἐπιστεύσαμεν. Naime, njega zanima upravo onaj temeljni izbor između dva tipa religioznog ponašanja koji su bitno suprotstavljeni. S jedne strane, postoji ponašanje koje se prezentira Bogu s vlastitim djelima, a s druge, ono koje prihvaća Božje djelo u Kristu. Prvo ponašanje Pavao poistovjećuje s pokušajima samoopravdanja i odbacuje ga, a drugo, koje prihvaća opravdanje kao Božji dar, Pavao prihvaća i propagira. U tom kontekstu uopće ga ne zanimaju vjernička djela. Promatra samo etapu koja prethodi vjeri, kada čovjek još nije zauzeo temeljni stav u pogledu svoje religiozne situacije.

Ako bismo Pavlov govor o opravdanju željeli vidjeti kroz neka pitanja koja ga muče i na koja on želi odgovoriti, onda bismo ih mogli ovako formulirati: kako se naći u ispravnoj poziciji pred Bogom? Koje je valjano polazište i uporište te pozicije? Odgovarajući na njih, Pavao insistira da je polazište i izvor opravdanja upravo vjera. U početnoj rečenici kojom najavljuje temu opravdanja (Gal 2,16) on četiri puta upotrijebljava prijedlog ἐκ. Opravdanje, odnosno ispravan odnos prema Bogu ne može se postići »iz djela Zakona« nego samo »iz vjere u Krista«.

U ovoj prvoj etapi, kada se radi o temeljnom opredjeljenju, djela ne vrijede; jedini pravi izbor je vjera.

O kojim se »djelima Zakona« radi? Iz prethodnog konteksta možemo reći da se radi o djelima zakonske čistoće i o obrezanju kao obredu očišćenja. Pavao im niječe vrijednost u pogledu duboke transformacije čovjeka. Kasnije će to izričito reći: »obrezanje nema nikakvu učinkovitost/ne vrijedi ništa« (5,6), »nije ništa« (6,15). Ipak, njegova formulacija u 2,16 ne može se ograničiti samo na obrezanje. Općenita je i odnosi se na svako djelo koje nalaže Zakon.

Ako u pogledu opravdanja ne vrijede djela Zakona, djela učinjena po Zakonu kao izrazu Božje volje, još manje imaju vrijednost neka druga dobra djela. Židovi su se smatrali privilegiranim upravo zbog Zakona: »Blago nama, Izraelci; ono što se sviđa Bogu nama je objavljeno« (Bar 4,4; Pnz 4,8). Pavao ne niječe taj privilegij na razini spoznaje, ali ga niječe na razini opravdanja. Djela nemaju vrijednost u pogledu opravdanja. Zašto je tako, Pavao ovdje ne odgovara. Bit će u tom pogledu izričiti u Rim, ali i ovdje dotiče čovjekovu situaciju grješnosti kao uzrok takvom stanju: »Pismo je sve zatvorilo pod grijeh« (Gal 3,22). Opravdanje dakle zahtijeva duboku osobnu transformaciju za koju je čovjek nesposoban jer je grješnik. Zakon je ne može ostvariti, nego samo još jasnije očituje grijeh i stanje grješnosti (usp. Rim 3,20; 4,15; 7,7). Čovjek je, dakle u beznadnoj situaciji, ali Bog mu nudi rješenje koje se sastoji u vjeri u Isusa Krista. To što Pavao kaže o Zakonu shvatljivo je samo u perspektivi njegova uvjerenja da je Krist inicirao jedini mogući put spasenja.¹⁰

Pavao jasno suprotstavlja djela Zakona i vjeru u Krista. Umjesto nekog principa opravdanja nudi točno određenu osobu u kojoj se događa opravdanje. Osoba nudi osobnu relaciju, a Zakon zatvara čovjeka u sebe samoga, ne izvlači ga iz njega samoga. U zakonskom sustavu čovjek nalazi uporište u vlastitim snagama, vlastitim zaslugama¹¹, a u sustavu vjere čovjek utemeljuje vlastito posto-

¹⁰ Usp. J. GNILKA, *Teologija Novoga zavjeta*, Herder-KS, Zagreb, 1999., str. 55.

¹¹ Upravo zbog toga Pavao i koristi sintagmu »djela Zakona«. Naglasak može biti stavljen na prvu ili drugu riječ sintagme. Ako se stavi naglasak na riječ *djela*, onda sintagma odbacuje legalističko insistiranje na djelima, ostavljajući mogućnost Zakona kao spasenjske paradigme. Ako se stavi naglasak na termin *Zakon*, onda se ne radi o obaranju legalizma, nego Zakona kao spasenjske paradigme savezničkog nomizma, odnosno tumačenja Saveza kroz prizmu njegove povelje – Zakona kao jedinog djelotvornog sredstva spasenja. U tom smislu Pavao ne bi opovrgavao djela Zakona kao religiozne čine, nego judaistički ekskluzivizam izabranja, Saveza i Zakona. Pavao je jako svjestan da židovstvo nije moguće svesti na čisti legalizam, jer i u Tori oni gledaju milosni dar Božji i raznim obredima okajavanja očituju uvjerenje da je ne mogu uvijek i u potpunosti izvršavati. On samo obara njihovo uvjerenje da je obdržavanje Mojsijeva zakona nužni uvjet ulaska u zajednicu spašenih. Ovakvo tumačenje zastupa E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 46, a kritizira ga kao pretjerano H. RÄISÄNEN, *Paul and Law*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986., str. 178s.

janje na drugoj osobi. Vjera izvlači čovjeka iz njega samoga, iz egocentrizma i postavlja ga u odnos zajedništva s Kristom. Zadnji temelj ispravnog odnosa s Bogom, egzistiranja pred Bogom jest odnos s Kristom.

Isključenje djela Zakona i izbor vjere u Krista temeljna je i očita pretpostavka ispravnog odnosa prema Bogu za Pavla. Ali, isključenje djela Zakona ne znači i isključenje svih djela u ime vjere. Na bazi vjere i vjerničkog opredjeljenja Pavao zahtijeva i djela. Sami dinamizam vjere zahtijeva djela. Ipak, više to nisu djela Zakona, premda praktično s njima korespondiraju, nego djela vjere. A vrhunsko djelo vjere je ljubav, ili, kako se izražava Pavao, »vjera ljubavlju djelotvorna« (Gal 5,6).

Temelj religiozne egzistencije, opravdanja, jest vjera u Krista. Ali kada se postavi taj temelj, onda su djela nužna. Suprotstavljanje vjere i Zakona na razini prakse nije apsolutno, ali vjera isključuje bilo kakva djela, pa i djela Zakona, kao bazu opravdanja. Pavlovu kritiku Mojsijeva zakona, tvrdi Sanders, treba gledati u perspektivi ulaska i ostajanja u zajednici spašenih¹². Pavao uporno tvrdi da nitko ne mora prethodno postati Židov, član izabranoga naroda, kako bi bio spašen. Dovoljna je vjera u Krista za dioništvo u Božjem izabranju i spasiteljskom djelovanju.

Nakon središnje tvrdnje u Gal 2,16, Pavao argumentira protiv svojih protivnika, pokazujući nelogičnost njihovih pozicija (rr.17-18) i definira stanje kršćanina kao življenje u čijem središtu nije vlastito ja, nego Krist.

Izloživši odnos vjere i opravdanja, Pavao se vraća stanju Crkve u Galaciji, poziva se na njihovo iskustvo, upućuje ih na poslušnost vjere i zaključuje spominjanjem Abrahama kao modela opravdanosti po vjeri (3,1-6). Tim spominjanjem Abrahama dolazi do pisamske argumentacije svojih stavova. Služi se Abrahamovim likom u dokazivanju kršćanskog stajališta o Božjem spasenju koje je u Kristu svima jednako ponuđeno.

2. Abrahamov lik u Pavlovoj argumentaciji¹³

U 3,6 Pavao započinje pisamsku argumentaciju svojih stajališta. Za razliku od prethodnog odlomka (3,1-5) u kojem su dominirali upiti, sada sve do 4,9 više ne susrećemo upite. Radi se o doktrinarnom izlaganju s općenitim argumentima, ali im je baza pisamska, a metoda induktivno-deduktivna. Pavlovo razmišljanje

¹² Usp. E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str.17-19.45-48.

¹³ Prema retoričkoj analizi radi se o drugom koraku argumentacije kojim Pavao želi dokazati da se sinovima Božjim postaje po vjeri, a ne po Zakonu.

je zbijeno, zgusnuto, čak spiralno i bez velikoga reda, ali ipak s određenim redom. Taj red i raspored tema u svezi s Abrahamom uočavamo analizom rječnika.

2.1. Analiza rječnika

Najčešća riječ koju koristi u svojoj argumentaciji je riječ πίστις (*vjera*, 14 puta), a uzevši u obzir glagol πιστεύω (*vjerovati*) i pridjev πιστός (*vjeran*), njezina upotreba se penje na 17 puta. Isto toliko puta koristi i imenicu νόμος (*zakon*). Gotovo da nema retka u 3. poglavlju u kojem ne nalazimo jednu ili obje ove riječi. Očito ga zanima odnos vjere i Zakona, prednost jednoga ili drugoga. U nekim recima se koncentrira samo na jednu od ovih riječi i to je vrlo značajno: u 3,6-9 spominje samo vjeru, a u 4,4-5 samo Zakon. Već na temelju ovih riječi možemo uočiti podjelu Pavlove argumentacije, jer u 4,1-7 riječ πίστις se više ne pojavljuje. Dakle, riječ je o cjelini koja nije usko povezana s prethodnim izlaganjem, ali koja zbog preuzimanja određenih značajnih riječi (νόμος, πνεῦμα, Θεός - *zakon, duh, Bog*) nije od nje potpuno ni odijeljena.

Na temelju dominantnih riječi Pavlovu argumentaciju možemo podijeliti u 4 manje cjeline. U prvoj cjelini (3,1-6) dominiraju termini πνεῦμα, πίστις, νόμος te korištenje upita i 2. lica množine. Druga cjelina (3,7-14) je dominirana temom blagoslova i prokletstva (rr. 8.9.10.13.14) i to tako da je prokletstvo vezano uz Zakon (rr. 10 i 13), a blagoslov uz vjeru (rr. 8.9.14). Kraj ove cjeline označen je preuzimanjem značajnijih riječi u obliku sinteze u r. 14: Χριστός, πνεῦμα, πίστις, Ἀβραάμ, εὐλογία (*blagoslov*). Uvedena je i nova riječ ἐπαγγελία (*obecanje*), koja će biti nosiva za treću cjelinu. U trećoj cjelini (3,15-29), koja započinje apostroфом ἀδελφοί, dominira sučeljavanje između termina ἐπαγγελία i νόμος, odnosno između obećanja danog Abrahamu i Zakona koji je došao kasnije. Još jedna tema dominira ovom trećom cjelinom, naime tema potomstva. U njoj susrećemo 5 puta riječ σπέρμα (*potomstvo*) koja se ne nalazi nigdje drugdje u Gal. Tema se, semantički gledano, pojavila već na početku druge cjeline u 3,7, ali drugim izrazom: υἱοί Ἀβραάμ (*sinovi Abrahamovi*). Kraj treće cjeline naznačen je preuzimanjem značajnijih termina u obliku sinteze u r. 29: Χριστός, Ἀβραάμ, σπέρμα, ἐπαγγελία, κληρονόμοι (*baštinci*). Ova zadnja riječ postaje poveznicom za 4. cjelinu (4,1), a ostali termini se više u njoj ne pojavljuju. I kraj ove cjeline je naznačen spominjanjem značajnih termina u r. 7: δοῦλος, υἱός, κληρονόμος, Θεός. Riječ Θεός postaje poveznicom sa susljednim tekstom, a κληρονόμος i δοῦλος tvore inkluziju s 1. retkom 4. poglavlja. Na kraju 4. poglavlja Pavao će se još jednom vratiti argumentiranju Abrahamom, ali ne toliko Abrahamom, koliko njegovim dvjema ženama i njegovim dvama sinovima (4,21-31). U ovoj zadnjoj cjelini dominiraju termini ropstva i slobode.

Na temelju rječnika možemo reći da je Pavao svoje argumentiranje Abrahamovim likom podijelio u sljedeće tematske cjeline: 1. Abraham kao paradigma

opravdanja po vjeri; 2. Pravi baštinici abrahamovskog blagoslova; 3. Obećanje Abrahamu i njegovi baštinici; 4. Uloga Zakona u abrahamovskom odnosu s Bogom; 5. Obećanje i vjera kao pretpostavke Abrahamovog sinovstva; 6. Sloboda i ropstvo Abrahamovih potomaka. Pavao se služi Abrahamovim likom kao argumentom protiv zahtjeva da i pogani moraju prihvatiti Mojsijev zakon kako bi postali pravi Abrahamovi sinovi. Početno spominjanje Abrahama u 3,6 uvodi nas u tu problematiku.

2.2. Abraham kao paradigma opravdanja po vjeri

Svoje argumentiranje Abrahamovim likom Pavao započinje prilogom načina καθώς (*kao što, kako*) kojim uvodi navod iz Post 15,6. Time odmah naznačuje da se radi o usporedbi, još točnije o sličnosti između Abrahamova iskustva i iskustva vjernika u Galaciji, ali i to da je Abrahamovo iskustvo norma kojoj je garancija sam Bog. Naime, Abrahamovo je iskustvo opisano u Pismu, a usporedni prilog καθώς podsjeća na sintagmu καθώς γέγραπται (*kako je pisano*) kojom Pavao obično uvodi argument iz Pisma. I doista odmah slijedi navod iz Pisma: Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην – *Abraham povjerova Bogu i bi mu uračunato u pravednost* (3,6).

Glagolom ἐπίστευσεν Pavao se nadovezuje na prethodni govor o opravdanju (3,1-5), jer taj glagol značenjski potpuno odgovara izrazu ἐξ ἄκοῆς πίστεως (*iz posluha vjere*) kojim je završio prethodni redak. Navod dakle želi izraziti prednost poslušnosti vjere pred opsluživanjem Zakona o čemu je već govorio, ali sada u taj kontekst uključuje Abrahamov lik. Prednost vjere pred opsluživanjem Zakona Pavlovo je kršćansko stajalište za koje on traži potvrdu u Pismu, a ne obrnuto¹⁴. Nije mu Pismo izvor iz kojega deducira svoje stajalište, nego događaj Isus Krist, ali ono može biti potvrđeno i Pismom.

Pavao najprije govori o činu vjere, a tek onda o zadobivenom opravdanju. To potpuno odgovara njegovoj argumentaciji. Prema Post 15 Bog daje Abrahamu neuvjetovano obećanje da će imati vlastito potomstvo, bez ikakve odredbe. Abraham može povjerovati Božjoj riječi ili ostati skeptičan pred njom. Abraham je povjerovao samo na temelju obećanja, bez ikakve naznake njegova ostvarenja i to je bio njegov ispravan odnos prema Bogu, njegovo opravdanje. Izborom upravo ovoga teksta iz Post 15,6 Pavao uspijeva naći pisamsku potvrdu za svoju tezu o povezanosti vjere i opravdanja. To je jedan od ukupno dva LXX-a teksta u kojem je korijen δικ – povezan s πίστις¹⁵. Opravdanje u ovom kontekstu nije nekakav

¹⁴ Usp. E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 21.

¹⁵ Takvu povezanost nalazimo još samo u Hab 2,4: »Pravednik će iz vjere živjeti«.

apstraktni termin u smislu sukladnosti određenoj normi, nego odnosni termin; izražava odnos između dviju osoba. Kao ispravan odnos prema sebi Bog potvrđuje Abrahamovu vjeru. Ona je jedino ispravno ponašanje pred Božjim obećanjem.

I Židovi se, zanimljivo je, pozivaju na ovaj tekst Post 15,6, ali tako da uzimaju u obzir njegov drugi dio: »bi mu uračunato u pravednost«. Pri tome pravednost dovode u svezu ne toliko s Abrahamovom vjerom, koliko s njegovim činom spremnosti na žrtvovanje Izaka iz Post 22 (usp. 1 Mak 2,52)¹⁶. Takvim povezivanjem Abrahamovo je opravdanje vezano uz njegove zasluge, uz ponašanje sukladno Zakonu. Njima ne pada ni na pamet da bi između vjere i djela Zakona moglo biti suprotstavljanja. Štoviše sami čin vjere smatraju zaslužnim djelom¹⁷. Pavao je, čini se, svojim tumačenjem vjerniji tekstu Post 15,6.

Ukazujući pa i dokazujući Božju namjeru o spasenju svih jedino na temelju vjere, Pavao poseže za Abrahamovim likom. Zanimljivo je da uspijeva svoje stajalište dokazati pisamskim govorom o osobi na koju se pozivaju i Židovi u dokazivanju svojih pozicija. U svojoj argumentaciji on se poput pravog rabina vrlo vješto služi Pismom. U navođenju pisamskih tekstova selektivno postupa. Naime, bira one tekstove koji idu u prilog njegovoj tezi, a izostavlja one koji su u prilog židovske teze.¹⁸

I Abraham je u momentu opravdanja, barem što se tiče Zakona i njegova izvršavanja, bio poganin, u istom statusu kao i svi oni koji su bez prethodnog prolaska kroz židovstvo opravdani vjerom u Krista bez Zakona. Opravdanje Zakonom Pavao dakle ne odbacuje zbog nemogućnosti izvršavanja svega Zakona, što se na temelju Gal 3,10 obično navodilo kao Pavlov protunomistički argument¹⁹, već na temelju Abrahamove osobe u kojoj pronalazi jednoga poganina opravdanog upravo vjerom. Glavni Pavlov cilj ovdje nije potvrditi ili obeskrjepiti Zakon, nego pokazati da se u ispravan odnos s Bogom i u zajednicu spasenja može ući samo na temelju vjere i bez Zakona.

Naravno, Pavao će produbiti temu opravdanja po vjeri u svjetlu pashalnog događaja. Kada jasno postavi alternativu između vjere i Zakona s obzirom na opravdanje, nadići će ono što kaže tekst Postanka, ali pri tome ne napušta temelj-

¹⁶ Sličnu povezanost Post 22 i Post 15,6 s naglaskom na Abrahamovoj vjernosti u kušnji, odnosno s ukazivanjem na Patrijarhovo opravdanje na temelju poslušnosti u žrtvovanju sina nalazimo i u jednom kršćanskom spisu, točnije u Jak 2,21-23.

¹⁷ Vidi, R. PENNA, »La giustificazione per fede in Paolo e in Giacomo«, u: Id, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991., str. 471-473, s tekstovima koji su tamo navedeni.

¹⁸ Usp. E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 162.

¹⁹ Vidi, D. MATAK, »Zakon u poslanici Galaćanima«, u: *Biblijski pogledi* 3 (1996.) 2, str. 159-165, gdje su navedeni različiti autori koji zastupaju ovakvo tumačenje.

nu orijentaciju toga teksta. Najprije ga zanimaju oni kojima je usmjeren Božji blagoslov u Abrahamu.

2.3. Pravi baštinici Abrahamovog blagoslova

Tek što je spomenuo Abrahama, Pavao odmah i na brzinu izvodi zaključak koji nipošto na prvu nije evidentan. »Znadete, dakle, da su oni iz vjere, oni su sinovi Abrahamovi« (3,7). Upotrijebivši česticu ἄρα, jasno daje do znanja da se radi o zaključku.

Nastavlja s temom vjere, ali joj već daje novo određenje: οἱ ἐκ πίστεως. I dalje je na horizontu prisutna vjera kao čin poslušnosti Božjem obećanju, ali Pavao sada prelazi na jedan drugi vid vjere. Zanimaju ga »oni koji su iz vjere«, odnosno zanima ga vjera kao izvoriste nove kategorije osoba, novog tipa osobnosti. Kao što je i obrezanje izvoriste jednog tipa osoba (usp. 2,12), tako je i vjera. Uključno, tip osoba »iz vjere« sada je suprotstavljen tipu osoba »iz djela zakona«. Doduše, tu će suprotstavljenost izričito spomenuti tek u 3,10.

Prije suprotstavljenosti Pavlu je važno pokazati da je taj novi tip osoba iz vjere povezan uz sinovstvo Abrahamovo. Uvodi jednu novu tematiku, sinovstvo, ali je odmah i napušta. Kasnije će ona biti preuzeta kroz govor o potomstvu (3,16.19), ali i samo spomenuta, ta tematika ima svoje značenje, jer nas uvodi u tematiku baštine do koje je Pavlu jako stalo. Božje obećanje dano je Abrahamu i njegovim sinovima, a tiče se baštine. Za Židove to znači samo njima i nikome drugome. U članstvo Abrahamova potomstva ulazi se obrezanjem (usp. Post 17,13s), a obrezanjem se prihvaća opsluživanje Zakona. Pavao odmah naglašava da za Abrahamovo sinovstvo nisu potrebni obrezanje i Zakon, nego vjera.

Kako vjera uvodi u članstvo Abrahamovih potomaka i baštinika? Metaforički gledano mogli bismo reći da Abrahamovo sinovstvo označava onoga koji ima vjeru kao i on. Podloga takvom tumačenju može biti hebrejski termin *ben-sin* koji je višeznačan, a označava često i običnu relaciju između dvije stvarnosti. U mudrosnoj literaturi i rabinskoj tradiciji »sin« označava učenika, dakle određeni tip duhovnoga sinovstva. Za Pavla je, međutim, važno da je Abraham otac onih koji vjeruju, da se s njime vjera pojavila na zemlji. I doista prije Post 15,6 vjera se nigdje ne spominje. Abraham je začetnik vjere i svi oni koji su iz vjere, u vezi su s Abrahamom. Ta je veza za Pavla čvršća od krvne veze.

Ipak takvoj duhovnoj vezi moglo bi se prigovoriti da Bog obećava Abrahamu baš krvno, tjelesno potomstvo: »jedan rođen od tebe, reče Bog, bit će tvoj potomak« (Post 15,3s). Dakle traži se i tjelesna veza s Abrahamom. Pavao će se kasnije truditi da uspostavi takvu vezu između vjernika i Abrahama (usp. 3,16.29), ali za sada naglašava samo vezu s Abrahamom po vjeri. Prije ustanovljenja tjelesne veze vjernika i Abrahama, Pavao je pokušava staviti u širu per-

spektivu i najprije želi uspostaviti Abrahamove veze s onima koji nisu Židovi, dakle s poganima – τὰ ἔθνη.

I ovdje kao i u pogledu prvoga spominjanja Abrahama Pavao se koristi biblijskim argumentom. Naime, čim započinje izvještaj o Abrahamu, Biblija donosi i Božju riječ upućenu Abrahamu: »U tebi će biti blagoslovljena sva plemena (*mišp^rhot*, φύλαι) zemlje« (Post 12,3), gdje ono »plemena« treba shvatiti u smislu »klan«, patrijarhova obitelj. U kasnijim tekstovima koji ponavljaju ovu Božju riječ nalazimo termin *gojim*, ἔθνη (Post 18,18; 22,18; 26,4), kojim je izražen pozitivan Abrahamov odnos sa svim narodima, dakle i poganskim, nežidovskim narodima. I ovdje u 3,8 Pavao vješto izabire pisamski navod. Oslanja se na Post 18,18 gdje se spominje pojam ἔθνη koji mu je vrlo važan da bi i pogane uključio u Abrahamov blagoslov²⁰, premda ne gubi iz vida ni Post 12,3, gdje se Bog izravno obraća Abrahamu – ἐν σοί. U Post 18,18 Bog se, naime, ne obraća izravno Abrahamu, a osim toga ovaj se tekst pojavljuje nakon Post 15,6. Pavlu je važno da je Božje obećanje Abrahamu dano prije govora o vjeri i opravdanju iz Post 15,6. Stoga je najbolje zaključiti kako Pavao kombinacijom ova dva navoda iz knjige Postanka postiže ono što želi²¹, a želi i pogane uključiti u Abrahamov blagoslov.

Važnost vremenskog »prije« obećanja Pavao ističe svojim uvodnim tumačenjem u pisamski navod (r. 8a), koji zaključkom primjenjuje na ono što želi dokazati (r. 9). I uvodno tumačenje i zaključak izraženi su zavisnim rečenicama koje se naslanjaju na glavnu rečenicu koju tvori navod iz Post. Uvodno tumačenje izraženo je participnom, a zaključak posljedičnom rečenicom.

U uvodnom tumačenju: »budući da je Pismo predvidjelo da Bog opravda pogane snagom vjere« (r. 8a) Pavao slijedi logiku izlaganja knjige Postanka, jer se participnim προιδοῦσα oslanja na činjenicu da knjiga Postanka prije govori o obećanju Abrahamu (Post 12,3), a tek onda o njegovoj vjeri i opravdanju (Post 15,6)²². Preuzima samo riječ ἔθνη iz biblijskog navoda, i to iz Post 18,18, a sve ostalo preformulira. Umjesto da govori o budućem »blagoslovu« (ἐνευλογηθήσονται), kako stoji u Post 18,18, Pavao odmah govori o sadašnjem opravdanju (δικαιοί) koje Bog dodjeljuje snagom vjere, iz vjere ili zbog vjere (ἐκ πίστεως). Tako odmah usmjeruje tekst prema onome što želi potvrditi.

²⁰ Tako tumači E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 21.

²¹ Tako tumači B. LINDARS, *New Testament Apologetic*, SCM Press, London, 1961., str. 225.

²² SANDERS smatra da se ovaj glagol više odnosi na vremenski period koji prethodi Pavlovu navještaju evanđelja, nego na period od obećanja (Post 12,3) do ostvarenja obećanja Abrahamu (Post 15,6). Ipak, budući da Pavlova argumentacija Abrahamom znatno vodi računa o kronološkom faktoru, čini nam se točnije u ovom glagolu vidjeti Pavlovo usmjeravanje na obećanje u Post 12,3.

U zaključku, odnosno primjeni navoda vjerniji je navedenom tekstu. Govori o blagoslovu, a ne o opravdanju, ali ovdje susrećemo dodatke u pogledu vjere. Naime, u navedenom se tekstu ne spominje ni vjera Abrahamova ni vjera poganskih naroda, a Pavao spominje i jednu i drugu, jasno naznačujući da zaključuje određeni argument (ὡστε): »tako da su oni iz vjere blagoslovljeni s vjernikom Abrahamom« (r. 9).

Između tumačiteljskog uvoda i zaključka Pavao smješta navod iz Post 18,18 i to samo drugi dio retka, odbacivši određenje τῆς γῆς koje se odnosi na τὰ ἔθνη i promijenivši pisamsko ἐν αὐτῷ, jer tekst Post 18,18 nije usmjeren izravno Abrahamu, u ἐν σοί, čime doziva u pamet Post 12,3. Čitav navod određuje kao najavu ili kao pred-navještaj onoga što on sam naviješta: προευγγελίσαστο. Takvim uvodom u pisamski navod pokazuje da je Bog unaprijed predvidio opravdanje pogana po vjeri, da je očitovao povijest spasenja kao događanje vjere i vjernosti, a ne (ne)obdržavanja Zakona. Čini se da Pavao već ovdje izražava svoje temeljno uvjerenje, naime da je Bog svojim naumom sve usmjerio prema Kristu, da u Njemu i zakonska paradigma spasenja nalazi svoj vrhunac. Ipak, budući da se radi o povijesti spasenja, u nju je nužno uključen i vremenski faktor²³. Božji naumi se, naime, ostvaruju postupno, ali ne tako kao da Bog mijenja svoje naume, već u povijesti postupno očituje svoje nepromjenjive naume. Njegov naum je oduvijek isti: spasenje po vjeri, ali u povijesnom očitovanju taj se naum različito manifestirao, pa i kroz Zakon. Luk Božjeg spasenjskog nauma spaja se u točkama Abrahama i Krista. Obojica su s obzirom na Zakon »bezbožnici i bezakonici«²⁴, ali s obzirom na Boga, po vjeri, imaju ispravan odnos s Bogom. Sve što se događalo između ove dvije točke, između ova dva uporišta Božjega spasenjskog nauma plod je Božjega uvažavanja ljudske maloljetnosti i nedozrelosti i pripremalo je čovječanstvo na sinovsku dozrelost otvorenosti Bogu u vjeri kako je zasjala u osobi Isusa Krista.

Pavao uspostavlja vezu između Božjeg blagoslova usmjerenoga Abrahamu i preko njega svim narodima s vjerom i opravdanjem pogana. Važnost Abrahamove vjere za opravdanje je već prethodno pokazao, a sada preko blagoslova uspostavlja vezu Abrahama sa svim narodima, a ne samo sa Židovima koji se pozivaju na krvnu vezu s Abrahamom.

Za biblijskog čovjeka blagoslov nije želja, nego religiozni čin kojim se prenosi Božja sila na ljude. »U njemu (Abrahamu) bit će blagoslovljeni svi narodi«. Glagol ἐνευλογηθήσονται je u pasivu, što znači da Bog blagoslivlja sve narode

²³ Usp. E. P. SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, SCM Press Ltd., London, 1985., str. 26.

²⁴ Tako, K. J. KUSCHEL, *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli – a što ih ujedinjuje*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000., str. 117.

posredstvom Abrahama; točnije, zahvaljujući Abrahamu pogani imaju ispravan odnos s Bogom od kojega potječe svaki blagoslov. Blagoslov i nije ništa drugo nego pozitivan učinak ispravnih odnosa s Bogom.

Blagoslov koji je obećan poganima participacija je na Abrahamovim odnosima s Bogom. U Post 12,3 Bog obećava Abrahamu da će ga blagosloviti, a ostvarenje obećanja Pavao nalazi već u Post 15,6, gdje je »Bog uračunao Abrahamovu vjeru kao pravednost«. Dakle, Abraham nije ništa učinio osim što je povjerovao Božjem obećanju. Vjera izražava Abrahamov ispravan odnos prema Bogu i ona je temelj Božje aktualizacije obećanoga blagoslova. Tko želi imati isti blagoslov mora imati i ponašanje slično Abrahamovu: vjerničku otvorenost Božjem obećanju. Uočavajući odnos između Post 12,3 i 15,6, Pavao ispravno zaključuje: »Dakle, oni iz vjere su blagoslovljeni s vjernikom Abrahamom«.

Budući da je Abrahamov blagoslov i blagoslov svih naroda u njemu protumačio kao pred-navještaj evanđelja, Pavao je njihovu blagoslovljenost mogao protegnuti i na njihovo opravdanje. Abrahamu je vjera bila uračunata u pravednost, dakle i svima drugima vjera je temelj opravdanja. Ono što je Bog navijestio Abrahamu kao budućnost, ostvario je u Kristu, gdje je ispravan odnos prema sebi vezao uz Isusovu smrt i vjeru u njegovo uskrsnuće. Svi koji tako i to vjeruju dionici su Božjega blagoslova i abrahamovski ispravnog odnosa s Bogom.

Nakon govora o blagoslovu, u 3,10 Pavao mijenja smjer i počinje govoriti o djelima Zakona i prokletstvu. Tu će tematiku razviti u r. 13, a u međuvremenu (rr. 11-12) će progovoriti o opravdanju i vjeri koje je već spomenuo u r. 8a obogativši ih tematikom Zakona. U r. 14 se vraća na temu Abrahamova blagoslova iz rr. 8b-9 koju obogaćuje temom dara Duha iz prethodnog odlomka (3,2.5).

U r. 9 govorio je o »onima iz vjere« (οἱ ἐκ πίστεως), a sada o »onima iz djela Zakona« (ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν); isto tako, u r. 9 je govorio o »blagoslovljenima« (εὐλογοῦνται), a sada o »onima koji su pod prokletstvom« (ὕπὸ τοῦ κατάραν εἰσίν). Radi se očito o antitetičkom pristupu. Antitetičnost se ne odnosi na poganstvo i židovstvo, nego na dvije kategorije ljudi koje se isključuju. Svi koji se pozivaju na vjeru dionici su Abrahamova blagoslova, a svi koji se pozivaju na Zakon stoje pod prokletstvom. I Pismo potvrđuje takvu stvarnost.

Zanimljivo je da Pavao ne izvodi ovu antitetičnost na temelju ponašanja, nego na temelju principa. Kada one koji se pozivaju na Zakon definira kao ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, pokazuje da ga zanima izvor, korijen religiozne egzistencije. U pitanju je izvor čovjekova ispravna odnosa prema Bogu, korijen ljudske vrijednosti pred Bogom. Izvor je vjera, a ne vlastita djela koja su učinjena po Zakonu.

Oni koji su iz djela Zakona, koji svoje postojanje pred Bogom izvlače iz Zakona stoje »pod prokletstvom«. Pavao ne kaže da su svi sljedbenici Zakona pro-

kleti, jer to ne odgovara stvarnosti. Naime, Zakon nudi i blagoslov i prokletstvo. Upozorava samo da je življenje iz Zakona izloženo i opasnosti prokletstva.

Svoju tvrdnju potvrđuje navodom iz Pnz 27,26. I ovaj je navod vrlo vješto izabran, jer u izvornom kontekstu zaključuje niz od 12 prokletstava, bacajući opće prokletstvo na sve koji ne vrše sve što je zapisano u knjizi Zakona. Ovo je jedini odlomak u LXX u kojem je Zakon izravno povezan s prokletstvom. Postoje drugi odlomci u kojima se s prokletstvom vežu zapovijedi (usp. Pnz 28,15), ali Pavlu je važno pokazati baš to da Zakon donosi prokletstvo. Očito je da se Pavao drži teksta LXX, a ne TM, jer koristi glagol ἐμμένει i dva puta naglašava totalitet: πᾶς ὅς i πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις. Ne kaže: »proklet bio koji ne bude držao riječi ovoga Zakona i vršio ih« (TM), nego »proklet svatko tko ne ostane (vjeran) svemu što je zapisano u knjizi Zakona da bi to izvršavao«. Štoviše, umjesto πᾶς ἄνθρωπος i τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου, kako stoji u LXX, on govori o: πᾶς ὅς i τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ. Na taj način izražava da je Zakon čvrsto slovo, a ne živa riječ, točnije, aludira na opoziciju i između »slova koje ubija« i »Duha koji oživljava« o kojoj govori u 2 Kor 3,7.

Navedenim tekstom Pavao izvrsno potvrđuje svoju tezu. Opasnost prokletstva gotovo je neizbježna za one koji su u sustavu Zakona, jer uvijek postoji mogućnost prekršiti bilo koji od mnoštva zakonskih propisa. Premda ne slijedi logiku navedenog teksta koji ističe nužnost opsluživanja Zakona i baca prokletstvo na one koji ga ne vrše, Pavao je ipak ne krši, jer dobro razlikuje opsluživanje Zakona od Zakona kao uporišta za religioznu egzistenciju, za ispravan odnos prema Bogu. On umjesto Zakona kao uporišta nudi drugo uporište – vjeru.

U rr. 11-12 obrazložit će to drugo uporište opet riječima Pisma. Ne govori više o prokletstvu nego o opravdanju. Isključuje opravdanje po Zakonu i dodjeljuje ga vjeri. Opravdanje po vjeri dokazuje navodom iz Hab 2,4 (»pravednik će iz vjere živjeti«), a tko se oslanja na Zakon »živjet će iz vršenja propisa Zakona« (navod Lev 18,5).

Zašto prelazi na govor o opravdanju, a ne o prokletstvu? Budući da je pokazao vezu između Zakona i prokletstva (r. 10), logikom izlaganja sada bi trebao pokazati isključenost veze između Zakona i blagoslova. Na taj način bi jasno rekao da je blagoslov vezan uz vjeru, odnosno abrahamovsko vjerničko ponašanje, kako je i rekao u r. 9. Ali Pavao ne može ići tako izravno, jer i Zakon govori o blagoslovima za one koji vrše djela Zakona (usp. Pnz 28,1). Odmah iza govora o prokletstvu i Pnz govori o blagoslovima, o sedam blagoslova u sedam redaka. Zato Pavao prelazi na govor o opravdanju i tek zaobilazno dolazi i do blagoslova. Ako Zakon ne donosi opravdanje, ne može donijeti ni blagoslove, jer su blagoslovi uvjetovani opravdanjem kao ispravnim odnosom s Bogom.

Za ovaj prijelaz na govor o opravdanju umjesto govora o blagoslovu, Pavao se služi rabinskom egzegezom poznatom pod imenom *gezer šavah*, naime pove-

zuje dva različita teksta Pisma na temelju jednog zajedničkog termina: ζήσεται. I kod Hab 2,4 i u Lev 18,5 pojavljuje se ovaj termin. Habakuka navodi zbog toga što je u njemu povezano opravdanje i vjera, odnosno pravedno življenje je uvjetovano vjerom. Ako je vjera uvjet pravednog življenja, onda je i uvjet opravdanja. Vjera je baza i opravdanja i pravednog življenja. Zakon naprotiv, i zato Pavao navodi Lev, govori o drugoj bazi, bazi djela (ὁ ποιήσας), a ne vjere. Zanimaju ga upravo baza, temelj ispravnog življenja pred Bogom. Sustav Zakona i sustav vjere nemaju iste temelje, a budući da pisamski tekst veže opravdanje uz vjeru, onda ono nije vezano uz Zakon. Zakon zahtijeva pravedno življenje i utemeljuje ga svojim propisima, a vjera nudi temelj i za zakonski određeno pravedno življenje. Tko ima vjeru moći će opsluživati i Zakon.

Za Židova je vjera označavala opsluživanje Zakona, a Pavao, polazeći od iskustva spasenja u Kristu, unosi razliku između vjere i opsluživanja Zakona. Vjera je interpersonalni odnos u kojem se egzistencija vlastite osobe oslanja na oslonac koji nudi druga osoba. U vjeri osoba se oslanja na drugu osobu, a ne na samu sebe. U sustavu Zakona čovjek ne izlazi iz sebe, vlastitu egzistenciju gradi na vlastitim djelima, a u sustavu vjere čovjek izlazi iz sebe i kao temelj svoje egzistencije²⁵ prihvaća ponudu Božju, onu u Isusu Kristu, Sinu Božjemu, umrlom i uskrišenom za spasenje ljudi. Sustav Zakona zatvara čovjeka u samodostatnost, a sustav vjere ga otvara Bogu. Ta otvorenost je jedini ispravan odnos s Bogom i jedino čovjekovo opravdanje.

U r. 13 Pavao se vraća na govor o prokletstvu Zakona, ali u pozitivnoj perspektivi otkupljenosti od toga prokletstva: »Krist nas je otkupio od prokletstva Zakona, postavši za nas prokletstvom, jer je pisano: proklet tko god je obješen na drvo«. Ova rečenica će biti završena tek namjernom rečenicom u r. 14: »da blagoslov Abrahamov poganima dođe u Isusu Kristu, da primimo obećanje Duha (=obećanoga Duha) po vjeri«.

Rečenica je duga i složena, te zato Pavao i ponavlja dvaput ime Krist. Mogao je slobodno reći zamjenično »u njemu«, upućujući nas na subjekt koji je na početku spomenuo, ali ne čini tako. Želi puno toga reći u jednoj rečenici i zato gomila izričaje.

Krist je ostvario otkupljenje od prokletstva na paradoksalan način: sam je postao prokletstvo. Njegovo prokletstvo donosi Abrahamov blagoslov poganima. Gotovo kao da se Pavao slaže s onom da iz zla dolazi dobro. Upravo ova paradoksalnost pokazuje Pavlovo čuđenje pred Božjim djelom. Bog potpuno nadilazi ljudske misli i očekivanja. Križ Kristov nije teorija, nego djelo koje Bog ostvaruje i kojim ruši sve ljudske teorije.

²⁵ Pojam egzistencije i dolazi od ovoga izlaženja iz sebe: ἐξ - ἑαυτοῦ = izvan (sebe) stojim, postojim.

Pavlu je jako stalo da pokaže i dokaže ovo Božje djelo u Kristu. Prvom tvrdnjom izražava misao da nas je izvukao iz nečega kupnjom (ἐξηγόρασεν), da nas je oslobodio uz određenu cijenu, kupio ili otkupio za sebe kao što su se u ono vrijeme robovi kupovali na tržnici. Oslobodio nas je, dakle, tvrdi Pavao, »od prokletstva Zakona«²⁶. Najprije je problematično ovo nas - ἡμᾶς. Tko se u njemu krije?

Na temelju neposrednog konteksta i izraza γενόμενος ὑπὲρ ὑπῶν κατάρρα (3,13) i ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως (3,14) mogli bismo zaključiti da se radi o svim vjernicima, bez obzira na njihovo pogansko ili židovsko porijeklo. Pavao, istina, tome smjera, ali to odmah ne kaže. Stalo mu je do toga da pokaže da su najprije bili oslobođeni oni koji su bili pod prokletstvom Zakona, dakle Židovi, krvno Arahamovo potomstvo, a tek onda po njima i pogani. Prema tome u onome »nas« najprije otkrivamo ono »mi Židovi po rođenju« iz 2,15 od kojega je i krenuo u svojoj argumentaciji. Ako su Židovi pod prokletstvom, blagoslov ne može stići do pogana. Židovsko »biti pod Zakonom« ima za Pavla paradigmatiku vrijednost. Zakon nije nimalo poboljšao stanje čovjeka s obzirom na Boga, štoviše samo je čovjeku evidentirao njegovu grješnost i kaznu. Ako to vrijedi za one pod Zakonom, još više vrijedi za one koji u pogledu spasenja zavise o njihovoj povijesti spasenja. Lijek za židovsku situaciju, lijek je i za čitavo čovječanstvo. Židovstvo, dakle, ima posredničku ulogu u Božjem spasiteljskom naumu koji promovira vjeru od samih početaka.

Lijek je ostvaren time što je Krist postao za nas prokletstvo (γενόμενος ὑπὲρ ὑπῶν κατάρρα). To prokletstvo Pavao dokazuje navodom iz Pnz 21,23: »Pisano je: proklet tko je obješen na drvo«. U izvornom kontekstu ovaj se tekst odnosi na kriminalce na kojima je izvršena smrtna kazna, nakon koje su bili vješani na drvo i ostajali visjeti određeno vrijeme da bi ih odgoja radi svatko mogao vidjeti²⁷. U tekstu se dakle ne govori o razapinjanju, ali je situacija Razapetoga i ovoga kriminalca ista: visjeti na drvetu. I drugi NZ-ni tekstovi, pozivajući se upravo na ovaj tekst iz Pnz, govore o drvetu (ξύλον) umjesto o križu (σταυρός), kada govore o Isusovu razapinjanju (usp. Dj 5,30; 10,39; 1 Pt 2,24).

Ipak, kada Kristovu situaciju tumači navodom iz Pnz, Pavao daje do znanja da te situacije i nisu iste. Najprije mijenja LXX-in izričaj κεκατηραμένος u puno češće upotrebljavani ἐπικατάρρατος, ali još je značajnije što izostavlja LXX-ino ὑπὸ θεοῦ. Te promjene imaju svoje razloge. Prvom promjenom izbje-gao je upotrebu participa perfekta kojim se izražava trajno stanje prokletstva, da-

²⁶ O ovoj problematici može se vidjeti T. L. DONALDSON, »The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13-14«, u: *NTS* 32 (1986.) 94-112.

²⁷ Usp. J. BLENKINSOPP, »Deuteronomy«, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (ur. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 104.

kle Kristovo prokletstvo nije trajno, a upotrijebljenim izrazom to prokletstvo približava onome što je govorio o prokletstvu Zakona u r. 10. Drugom promjenom izbjegava reći da je Krist proklet od Boga. Još točnije, za njega Krist uopće nije proklet nego je postao »prokletstvo« za nas. Koristeći apstraktnu imenicu »prokletstvo«, želi usmjeriti misao u drugom smjeru. Budući da je prije govorio o prokletstvu Zakona, pravi razliku između prokletstva od Boga i prokletstva od Zakona. Krist je po Zakonu u situaciji prokletstva, ali to ne znači da se njegov osobni odnos s Bogom može definirati tom riječju. On, na što nas upućuje apstraktna imenica, nije bio osobno proklet od Boga, nego je uzeo na sebe stanje zakonskog prokletstva, upravo ono stanje koje pogađa kriminalce. Njegovo prokletstvo nije osobno, nego je ὑπὲρ ὑπῶν – za nas. Objektivno on je u stanju prokletoga od Boga, u stanju kriminalca koji je po Zakonu osuđen na smrt, ali na dubljoj razini objektivnosti njegovo stanje nije takvo. On je u takvom stanju samo iz ljubavi prema nama. Ta dublja razina objektivnosti uočava se tek retrospektivno, u svjetlu prorokove riječi: koga »smo mi držali da ga Bog bije i ponižava«, u stvari »za naše je grijehe proboden, za naše opacine satrven« (Iz 53,4-5). Učinak takvog stanja stvarnosti izražen je u r. 14.

Krist je preuzeo prokletstvo Zakona i od njega oslobodio da bi na pogane došao blagoslov Abrahamov i da bismo primili obećanje Duha po vjeri. Zakon je bio zapreka tome, a nije ga se jednostavno moglo zaobići na povijesnom putu spasenja. On je očitovao stvarno stanje čovječanstva, nesposoban da iz njega izvuče. Krist je stoga pretrpio ovo stanje da bi našao izlaz iz njega. Uklanjanjem Zakona kao uporišta spasenja Abrahamov se blagoslov mogao proširiti na sve, i na one koji su se pozivali na potomstvo Abrahamovo i na pogane. Drugi učinak takvog Kristova stanja je primanje obećanoga Duha po vjeri.

Zakon je uvijek sposoban držati pod prokletstvom i ubiti, pa i pravednika kakav je Krist. Stoga tko god se oslanja na sustav Zakona stoji pod prokletstvom. Krist preuzima stanje toga prokletstva da bi ga pobijedio, da iz njega izvuče blagoslov. Smrt po Zakonu u njemu je postala izvorom života. Božje je to djelo koje izokreće stanja.

Krist preuzima prokletstvo jednostavno »za nas«, iz čiste ljubavi, kako se Pavao izražava u 2,20, i po volji Božjoj, kako kaže u 1,4. Stanje prokletstva preuzeto iz čiste ljubavi radikalno mijenja smisao. Umjesto negativnih proizvodi pozitivne učinke. Prokletstvo označava odijeljenost od Boga, ali ako je ona preuzeta iz čiste ljubavi prema ljudima, onda ona nije znak oponiranja, nego poslušnosti Bogu. Odijeljenost postaje izvorom novih odnosa s Bogom i sa svima drugima. Ljubav je sposobna i ono što Zakon sudi kao napuštenost od Boga vidjeti kao najdublju povezanost s Bogom i uključiti sve druge u tu povezanost. Vjerom u Krista raspetog i uskrslog blagoslov obećan Abrahamu prelazi na pogane, uklanja se prokletstvo Zakona i prima obećanog Duha. Zakon ne može ak-

tualizirati obećanje dano Abrahamu, ne može postaviti čovjeka u ispravan odnos prema Bogu.

Sva dosadašnja Pavlova argumentacija pokazuje da je u Božjem planu spasenja opravdanje oduvijek bilo vezano uz vjeru. Potpuno očitovanje toga plana dogodilo se u Kristu, ali sami plan je prisutan već na početku spasenjske povijesti.

Pavao isključuje opravdanje po Zakonu svojom kršćanskom uvjerenosti da se spasenje događa po smrti Kristovoj i u toj uvjerenosti otkriva prave nakane Božjega plana. A ako je opravdanje vezano uz vjeru ono je, i to je Pavlu posebice na srcu, dostupno i poganima na temelju same vjere bez posredništva Zakona. Pogani su dionici Abrahamova blagoslova i bez prethodnog oslanjanja na Zakon.

2.4. Obećanje Abrahamu i njegovi pravi baštinici

U 3,7 Pavao je ustvrdio da su »oni iz vjere sinovi Abrahamovi«. U nastavku nije razvio tu tvrdnju i sada dolazi na nju. Želi pokazati da su Abrahamovi sinovi oni koji vjeruju Abrahamovom vjerom, a ne oni koji su obrezani, kako su Galaćani mislili i čemu su težili.

U 3,15 Pavao mijenja perspektivu promatranja. Do sada se bavio principima autentične religioznosti: vjera ili Zakon, pokazujući njihovu isključivost i jedinu valjanost vjere kao temelja ispravnog odnosa s Bogom. Sada mu perspektiva postaje konkretna, povijesna. Pokušava konkretno pokazati i dokazati dijalektiku ovih dvaju suprotstavljenih principa.

Za razliku od prethodne argumentacije, gdje mu je rječnik bio većinom atemporalan, sada mu je rječnik više kronološki. U 3,17 odmah stavlja u kronološku suprotnost »rasporedbu koja je unaprijed učinjena valjanom« (διαθήκην προκεκυρωμένην) i »Zakon koji je došao 430 godina poslije« (μετά). U 3,19 određuje kronološki limit: »dok nije došlo« (ἄχρις οὗ ἔλθῃ). U 3,23-25 razlikuje dvije kronološke etape: onu »prije dolaska vjere« i »kada je došla vjera«. Izrazom εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι pokazuje odnos između ove dvije etape: prva je usmjerena prema budućoj, prema onoj koja dolazi, prema »vjeri koja je trebala biti očitovana«. Razlika između ove dvije etape je preuzeta u 4,1-4 sa snažnim kronološkim izričajima: »za sve vrijeme«, »do utvrđenog vremena«, »ali kada dođe punina vremena«.

I tematski rječnik ima sada kronološku obojenost. Prije je govorio o vjeri i Zakonu, a sada govori o obećanju i Zakonu. A pojam »obećanja« u sebi ima kronološku konotaciju, odnosi se nužno na budućnost. Isto vrijedi za pojam »potomstvo« (upotrijebljen 5 puta) i pojam »baštine« (4 puta).

Dakle, zanima ga kronološki odnos između obećanja i Zakona (3,15-18) i između vjere i Zakona (3,23-25). U ova dva odlomka spominje Abrahama, a u

središnjem odlomku (3,19-22) odgovara na pitanje koje se spontano javlja nakon prvog odlomka, naime na pitanje o ulozi Zakona, budući da prednost i valjanost ima obećanje. Ovdje ne spominje Abrahama.

Odmah na početku rasprave o kronološkom odnosu obećanja i Zakona Pavao jasno daje do znanja da mijenja perspektivu promatranja. Obraća se Galaćanima apelativom »braćo«, za razliku od prijašnjeg »o ljudi Galaćani« (3,1) i naznačuje da počinje govoriti *κατὰ ἄνθρωπον*, oslanjajući se na ljudsko iskustvo. Dosada je svoju argumentaciju temeljio na Pismu, a sada stavlja ljudsko iskustvo i razum u službu vjere.

Argumentira iskustvom s juridičkog područja. Već prvom riječju ὁμως (»isto«, »isto kao«) daje do znanja da želi usporediti dvije stvarnosti. Jedna je ljudska stvarnost (ἄνθρώπου, r. 15), a druga Božja (ὕπὸ τοῦ θεοῦ, r. 17) i stoje u odnosu suprotnosti. Smisao suprotstavljanja je argumentiranje *a fortiori*: ono što vrijedi za ljudsko, još više vrijedi za Božje područje.

Suprotnost se odnosi na διαθήκην (προ)κεκυρωμένην (rr. 15.17). Etimološki διαθήκη označava »raspored«, ali je u pravnoj praksi termin poprimio značenje juridičkog čina kojim čovjek određuje kome će pripasti njegova dobra nakon njegove smrti. Dakle, ima značenje testamenta, oporuke, posljednje volje. I termin κεκυρωμένην je juridički, od glagola κυροῦν koji označava »stupanje zakona na snagu«, »ratificiranje«. Particip perfekta ovoga glagola označava da je to već dogođeni čin koji ima svoju snagu i učinkovitost u sadašnjosti. Kada se radi o oporuci, ona stupa na snagu smrću oporučitelja. Pavao, međutim, ne ulazi u te detalje, jer se za Boga ne može reći da umire. Važno mu je istaknuti da jednu takvu zakonsku odredbu, rasporedbu koja je stupila na snagu »nitko ne može anulirati« (οὐδεὶς ἀθετεῖ), štoviše, ništa joj se »ne može dodati« (ἐπιδιατάσσεται).

Primjenu postavljenoga principa Pavao priprema govorom o Abrahamu: »A Abrahamu su rečena²⁸ obećanja i njegovu potomku« (r.16a). Izrekao ih je Bog, kako stoji u Pismu. Primjena će uslijediti u r. 17, ali se postavlja pitanje zašto Pavao s govora o διαθήκη odmah prelazi na govor o ἐπαγγελία? U izvještaju o Abrahamu knjiga Post nikada ne spominje riječ »obećanje«, ali zato uporno spominje riječ διαθήκη (Post 15,18 i više puta u Post 17). Kakva je odnos između »obećanja« koje Bog daje Abrahamu i testamenta, oporuke, što je redovito značenje grčkog διαθήκη²⁹?

²⁸ Obećanje je vezano uz riječ, govor, tako da se o njemu ne govori kao u suvremenim jezicima, i hrvatskom, sintagmom »dati obećanje«.

²⁹ Usp. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Gruyter, Berlin-New York, ⁶1988., stupp. 366s.

Pavao govori o obećanju umjesto o διαθήκη zato što hebrejski jezik ne poznaje termin »obećanje«. Ali ako ne postoji termin, u izvještaju o Abrahamu postoji stvarnost koju izražava ovaj termin. Već u Post 12,2 Bog daje 4 obećanja Abrahamu: da će od njega učiniti veliki narod, da će ga blagosloviti, da će njegovo ime učiniti velikim i da će postati blagoslovom. U 12,7 se spominje obećanje davanja zemlje njegovu potomstvu. Pavao ne spominje ta obećanja, jer je prethodno pokazao da mu je važno obećanje o blagoslovu koje će Bog po Abrahamu proširiti na sve narode, obećanje koje je Pavao protumačio kao opravdanje po vjeri. U tom obećanju Pavao vidi sva druga. U njemu nalazi pisamski argument za evangelizaciju pogana i njihovo uključenje u Abrahamov blagoslov bez Zakona.

Obećanje se već po sebi odnosi na budućnost i to dinamički, dok je διαθήκη više statična, označava nešto određeno, ustaljeno. To je prvi razlog zašto Pavao odmah prelazi na govor o obećanju, a ne o διαθήκη između Boga i Abrahama. Argumentira povijesno-spasenjski. Postoji i drugi razlog. Pavao naime ne želi dozivati u pamet 17. poglavlje Post³⁰, jer je perspektiva toga poglavlja suprotna njegovoj. Želi se bazirati na Post 12 i 15.

U Post 17, koji je izvještaj svećeničke tradicije, insistira se na opsluživanju Zakona kao uvjetu saveza, rasporedbe spasenja i na obrezanju kao njegovu znaku. Tako određen διαθήκη Pavla doista ne zanima. On se radije poziva na Post 12 i 15. Spominje samo da su obećanja dana Abrahamu i njegovu potomstvu. Zanima ga upravo to obećanje u odnosu na potomstvo.

Preko riječi »potomstvo« Pavao će pokazati da obećanja dana Abrahamu imaju vrijednost testamenta, oporuke, vrijednost koju uobičajeno izražava grčki pojam διαθήκη. Oporuka se pravi u korist potomaka, određuje budućnost dobara, dakle ima vrijednost obećanja. U r. 18 Pavao će uvesti pojam κληρονομία - baština, i to s pravom. Obećanja Abrahamu upravo se tiču baštine. Abraham se muči oko toga tko će biti baštinik obećanja koja su njemu dana. Bog mu obećava baštinika i Abraham vjeruje Bogu (usp. Post 15).

Razumljivo je dakle zašto Pavao može prelaziti s govora o διαθήκη na govor o obećanju i obrnuto. Kada u r. 17. govori o διαθήκη očito misli na obećanja. Naglašava da se radi o »rasporedbi« koja je stupila na snagu obećanjem, puno prije nego što je Zakon bio promulgiran. Obećanja dana Abrahamu u Post 15 predstavljaju Božju rasporedbu. Nakon obećanja Bog sklapa s Abrahamom διαθήκη koju i pisac Postanka odmah definira kao obećanje dano potomstvu: »Tvom potomstvu ću dati ovu zemlju« (Post 15,18). Ne spominje se nikakva Abrahamova obveza. U takvom kontekstu pojam διαθήκη poprma smisao te-

³⁰ Za tumačenje po kojem se Pavao ovdje poziva na Post 17, ne razlikujući διαθήκη o kojoj se govori u Post 17 (9 puta u 14 redaka) od ἐπαγγελία o kojima se govori u Post 12 i 15, vidi, H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, ³1971., ad locum.

stamenta. Obećana je baština u korist potomaka. Čak i onaj element po kojem testament postaje pravovaljan, naime smrt oporučitelja, uzet je u obzir. Naime, u Post se spominju ubijene životinje i obred prolaza između njihovih polovica kao znak neopozivosti. Smrt se, dakle, događa ritualno i ratificira Božju volju i oporuku u odnosu na Abrahama³¹. Budući da obećanje daje Bog, ne može se govoriti o smrti oporučitelja, ali sve govori u prilog tome da je Božje obećanje neopozivo stupilo na snagu baš kao i testament. Govor o oporuci ima argumentativnu snagu za Pavla upravo u njezinoj neopozivosti.

I Pavlovo spominjanje 430 godina od stupanja na snagu oporuke-obećanja do promulgacije Zakona na Sinaju upućuje na to da se Pavao oslanja na Post 15. Naime, premda se ovaj broj godina nalazi u Izl 12,40 kao odrednica trajanja boravka u Egiptu, čini se da se Pavao oslanja na rabinsku tradiciju u kojoj ovaj broj označava period od žrtve opisane u Post 15 do izlaska iz Egipta, do Sinaja. Spominjanjem ovih godina Pavao zaobilazno tvrdi da Zakon nije došao odmah na početku i time relativizira njegovu ulogu u Božjem spasenijskom planu. To relativiziranje pojačava tvrdnjom da ga Bog nije dao izravno, nego po anđelu ili posredniku. Ova tvrdnja je Pavlu vrlo važna, jer još više ističe presudnu važnost obećanja, koje nije i ne može biti dano po posredniku, nego potječe izravno od Boga. Puno prije Zakona odnos Bog-čovjek temeljio se na Božjem obećanju na koje čovjek može ispravno odgovoriti samo vjerom, kao i Abraham. Takav odnos je neopoziv u Božjem spasiteljskom naumu te ga ni Zakon nije mogao opozvati niti mu štogod nadodati.

S izjednačavanjem »rasporedbe« u smislu testamenta i »obećanja« Pavlovo se razmišljanje pokazuje jednostavnim. Božja rasporedba, obećanje ili testament koji su jednom stupili na snagu ne mogu biti dokinuti ili obezvrjeđeni Zakonom koji je stupio na snagu 430 godina poslije. Zakon ne može učiniti nevaljanom (οὐκ ἄκυροῖ) rasporedbu koju je Bog prije stavio na snagu (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ) tako da bi obećanje bilo dokinuoto (εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν).

U r. 18. Pavao kompletira svoju misao. Postavlja hipotetsku mogućnost kada bi Zakon dokidao obećanje. To bi se dogodilo samo onda kada bi se za dobivanje baštine moglo pozivati na Zakon, a ne na obećanje. Ali, ono što je po Zakonu nije po obećanju. Ova se dva puta isključuju. Božje obećanje Abrahamu ima karakter dara, nije ničim uvjetovano i Zakon ga kasnije nije mogao uvjetovati. Po obećanju Bog je dao Abrahamu nezasluženi/milosni dar. Pavao koristi glagol κεχάρισται u perfektu, naznačujući trajnu vrijednost ovog milosnog postupanja. Bog je dao neopozivo obećanje, a opozvao bi ga zahtijevajući opsluži-

³¹ Na ovom elementu snažno inzistira pisac poslanice Hebrejima kada uspoređuje prvi, Mojsijev Savez (9,15-21) sa savezom sklopljenim u krvi Kristovoj (9,24-27).

vanje Zakona kao uvjeta ostvarenja obećanja. Pavao, istina, ne odbacuje ni zasluge, utemeljene na opsluživanju Zakona. O njima će progovoriti u 5,7-9, ali odbacuje ih kao temelj i početak ispravnog odnosa prema Bogu, kao temelj opravdanja.

Božje obećanje Abrahamu usmjereno je njegovu potomstvu. Na to se pozivaju i Židovi kada govore o Zakonu kao uvjetu ostvarenja obećanja. Potomstvo je za njih određeno prihvaćanjem Zakona i obrezanja. Pavao argumentira protiv toga stajališta i želi pokazati tko je pravi Abrahamov potomak, u kome se ostvaruje Božje obećanje.

U r. 3,16b, nakon što je spomenuo obećanja Abrahamu i njegovu potomstvu (καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ), Pavao ističe posebnost pisamskog govora o potomstvu. »Ne kaže (Bog, Pismo): potomcima kao mnogima, nego kao o jednome: tvom potomku, koji je Krist«. Premda riječ σπέρμα u jednini označava mnoštvo upravo u kontekstu Božjega obećanja Abrahamu koje je on vjerom prihvatio i stoga bio opravdan (Post 15,5-6), Pavao insistira na individualnom smislu ovoga termina. To ne znači da zanemaruje kolektivni smisao. Njega je spomenuo u 3,7 kada je govorio o Abrahamovim sinovima u množini, kao što će i progovoriti u 3,29 baš terminom σπέρμα. Ovdje on privlači pozornost na jedan drugi vid Božjega plana. Pri tome mu dobro dolazi gramatički detalj upotrebe jednine ovoga pojma. Obećanja koja je Bog dao Abrahamu nisu se morala ostvariti u nekom mnoštvu potomaka, nego samo u jednom posebnom i privilegiranom potomku po kojem će svi drugi imati pristup blagoslovu. Pavao sa sigurnošću govori o tom potomku, o Kristu, kojega je prepoznao na temelju čitave struje mesijanske objave u SZ-u.

U Božjem obećanju na prvom mjestu stoji upravo jedan sin iz kojega će kasnije nastati mnoštvo. Abraham se žalio Bogu što nema potomka koji će biti njegov nasljednik. A Bog mu odgovara da nitko drugi neće biti njegov nasljednik, nego jedan koji će se roditi od njega (usp. Post 15,2-4). U nastavku izvještaja o Abrahamu vidimo da je taj sin Izak, a ne Jišmael (usp. Post 21,10.12). Ali na temelju toga izvještaja ne možemo reći da je Izak primio obećanu baštinu. Povijest je usmjerena prema jednom drugom Abrahamovu potomku koji će doista biti baštinik obećanoga i koji će tu baštinu komunicirati svim Abrahamovim sinovima. Pravoga Abrahamova potomka Pavao prepoznaje u Kristu i istinsko Abrahamovo potomstvo veže uz njegovu osobu³². Dakle, Abrahamovi potomci i baštinici obećanja koje mu je Bog dao su oni koji vjerom prihvaćaju Krista i u njemu se otvaraju Bogu.

³² S obzirom na ovo H. D. BETZ (*Der Galaterbrief*, München, 1988., str. 233s) piše: »Pavao ovdje upotrebljava jedninu 'Potomak' da bi odbacio tradicionalnu židovsku interpretaciju i da bi ulogu baštinika pridržao Kristu. Ovo je, naravno, kršćansko posvojenje, ali ga je omogućio tekst Septuaginte i možda židovsko razmišljanje.«

2.5. Uloga Zakona u abrahamovskom odnosu s Bogom

Pavao je dostatno pokazao da Zakon ne može ništa promijeniti niti nadodati obećanju koje je imalo svoju punu valjanost i prije i poslije Zakona. Posve je normalno nakon toga upitati se: a čemu onda služi Zakon? Na to pitanje Pavao će odgovoriti u odlomku 3,19-22. Zakon je bio nadodan, njegova je pozicija drugotna, u svrhu prekršaja³³. Ne kao da čovjek nije griješio i prije Zakona. Pavao je potpuno svjestan grijeha i prije Zakona, ali tek je Zakon transformirao grijehe u prekršaje. Po Zakonu čovjek uočava svoju situaciju i doživljava se grješnikom koji zaslužuje kaznu i prokletstvo. Takva uloga Zakona međutim nije definitivna. Zakon je samo dijagnosticirao stanje, ali nije davao lijeka. Lijek se nalazi u obećanju, u ispunjenju obećanja. Zakon je vrijedio samo »dok nije došao Potomak za kojega je bilo dano obećanje« (3,19). Na ovoj razini javlja se novo pitanje: Jeli onda Zakon protiv obećanja? Na to je pitanje Pavao već odgovorio, pozivajući se na iskustvo s juridičkog područja, ali sada želi odgovoriti na njega na razini učinkovitosti Zakona. Suprotstavlja Zakon vjeri i obećanju, ali u smislu njegove subordinacije vjeri. Istina, Zakon ima negativnu ulogu, ali nikako protiv obećanja i protiv vjere, nego s obzirom na, imajući u vidu vjeru. Zakon nije sposoban dati život onome koji je mrtav. Upotrijebljeni glagol ζωοποιῆσαι odnosi se na uskrsnuće (r. 21; usp. Rim 4,17; 8,11; 1 Kor 15,22.36.45). Pavao je shvatio da se obećanje dano Abrahamu u pogledu blagoslova za sve ljude odnosilo na kraju krajeva na uskrsnuće. Zakon je sposoban samo dati smrt, kazniti grješnika, »zatvoriti pod grijeh« (r. 22) da bi obećana dobra bila dana po vjeri u Krista Isusa onima koji vjeruju.

Govoreći o ulozi Zakona u Božjem planu spasenja Pavao razmišlja crno-bijelom tehnikom³⁴. Naime, budući da je uvjeren³⁵ da je Bog oduvijek kanio spaša-

³³ Pavlov izričaj τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη u Gal 3,19 može biti višestruko shvaćen. H. RÄISÄNEN (*Nav. dj.*, str. 140s) spominje tri važnija tumačenja: spoznajno, označavajuće i uzročno. Spoznajno, u smislu da čovjek po Zakonu spoznaje što je grijeh; označavajuće, u smislu da Zakon transformira grijehe u prekršaje; uzročno, u smislu da Zakon uzrokuje grijeh. Ovaj autor se opredjeljuje za uzročno značenje. Premda se i o takvom značenju može govoriti u najširem smislu riječi, čini nam se da ono ne može biti potvrđeno sveukupnom Pavlovom mišlju. Naime, Pavao dosljedan svome židovskom porijeklu teško može prihvatiti činjenicu da je Zakon aktivni čimbenik grijeha. U kontekstu argumentacije u ovoj Poslanici Pavlu je dovoljno na bilo koji način povezati Zakon s grijehom. Dovoljna mu je spoznajna i označavajuća veza da pokaže privremenu i nedefinitivnu ulogu Zakona u Božjem planu spasenja.

³⁴ Usp. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986., str. 150-155.

³⁵ Pavao, što dobro zamjećuju SANDERS (*Nav. dj.*, str. 68) i RÄISÄNEN (*Nav. dj.*, str. 154), polazi od rješenja k problemu. Njegov stav prema Zakonu 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.

vati vjerom, a ne Zakonom, Pavao mu pripisuje negativnu ulogu, uspoređuje ga, premda ne izjednačuje s grijehom. Točnije, stanje pod Zakonom uspoređuje sa stanjem pod grijehom³⁶, uočavajući da je i jedno i drugo stanje ropstvo od kojega Krist oslobađa. Ipak, premda i negativnim putem, Zakon dovodi do opravdanja po vjeri. Prije Krista, odnosno prije dolaska vjere sveukupno čovječanstvo se nalazilo u istoj poziciji pred Bogom.

Zanimljivo je uočiti da u ovom govoru o ulozi Zakona Pavao nigdje ne spominje Abrahama. Kao da hoće reći da zakonski sustav spašavanja nema ništa s Abrahamom, da je sustav spasenja koji se temelji na Abrahamu i poziva na njega određen upravo onim što se realiziralo u Kristu. Zakon je određivao posredničku povijesno-spasenjsku fazu između Abrahama i Krista.

2.6. Obećanje i vjera kao pretpostavke Abrahamovoga sinovstva

Sva Pavlova argumentacija Abrahamovim likom postupno dovodi do zaključka da se dionicima obećanja danih Abrahamu, da se njemu obećana baština prima vjerom u Krista koja se izražava i zapečaćuje krštenjem. Galaćani su, najvjerojatnije pod utjecajem judeo-kršćanskih navjestitelja, jer su ih oni tako uputili, htjeli osigurati vezu s Abrahamom radi obećanja i baštine, a Pavao im tu vezu nudi po vjeri i krštenju, a ne po obrezanju. Zahvaljujući vjeri i krštenju, vjernici pripadaju Kristu. A budući da je Krist jedini potomak za kojega vrijedi obećanje, vjernici su u Kristu Abrahamovo potomstvo, baštinici sukladno obećanju.

Prije dovođenja do takvog zaključka, a nakon što je pokazao odnos obećanja i Zakona, Pavao želi pokazati koju ulogu imao Zakon u pogledu vjere. »Prije dolaska vjere bili smo nadzirani, zatvoreni pod (moć) Zakon(a) u pogledu vjere koja je trebala biti objavljena, tako da je Zakon postao naš pedagog prema Kristu, da bismo bili opravdani snagom vjere. Ali kada je došla vjera nismo više pod pedagogom« (3,23-25).

Pavao govori u 1. licu množine i misli na Židove koji žive u sustavu Zakona. Sustav Zakona predstavlja negativnu situaciju koja u Pavlovoj dijalektičkoj misli priprema pozitivnu situaciju. U tom kontekstu Pavao imenuje Zakon pedagogom, nadglednikom koji ima ulogu voditi dijete do škole, nadzirati ga pa i pod cijenu prisile³⁷. Pedagog nije odgojitelj i Pavao ga u 1 Kor 4,15 suprotstavlja ocu. Zato će odmah i reći u Gal 3,26 da su Galaćani sinovi Božji, dakle nemaju potrebu za pedagogom. Ipak, pojam pedagoga ima i pozitivno i negativno znače-

³⁶ U 3,22 govori o stanju ὑπὸ ἀμαρτίαν, a u 3,23 o stanju ὑπὸ νόμον. Paralelizam redaka upućuje na paralelizam stanja.

³⁷ Usp. D. J. LULL, »'The Law was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3:19-25«, u: *JBL* 105 (1986.) 481-498; N. H. YOUNG, »*Paidagogos*: The Social Setting of a Pauline Metaphor«, u: *NT* 29 (1987.) 150-176.

nje. Negativno, ukoliko označava nadgledništvo i određenu prisilu, a pozitivno, ukoliko dovodi do učitelja³⁸.

Kao pedagog Zakon je vodio do Krista (εἰς³⁹ Χριστόν) sa svrhom da bude-mo opravdani iz vjere (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν). U r. 22 Pavao je uz vjeru vezao obećanje, a sada veže opravdanje. Pavao se tu još jednom osvrće na činjenicu da se obećanje aktualizira opravdanjem, a njega ne gleda kao proces, nego kao čin već ostvaren u Kristu. Koristi glagol opravdanja u aoristu.

Svu povijest spasenja Pavao svodi na dva perioda: »prije dolaska vjere« i »kada je došla vjera«. Govor o vjeri je personaliziran, zato jer se njezin dolazak vidi kao jedan točno određeni događaj. Za njega je to događaj smrti i uskrsnuća Isusova. S njime je πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (r. 22) došla, ušla u povijest. Tko vjeruje da je »Krist umro za naše grijehе po Pismima ... i uskrsnuo treći dan po Pismima« prima opravdanje i spasenje (1 Kor 15,1-5; Rim 10,9-10). Svojim činom vrhunske ljubavi na Kalvariji, na koji se Pavao više puta poziva u Gal (1,4; 2,19-20; 3,1.13-14), Sin Božji je uveo kršćansku vjeru u svijet. Govoreći o dolasku vjere, Pavao ne misli na individualno vjerničko prijanjanje uz Krista, nego na novu religioznu situaciju, na ekonomiju ili rasporedbu vjere⁴⁰. To ne znači da je prije Krista vjera bila odsutna iz svijeta, ali s Kristom se stvorila nova situacija vjere. Vjernici prije Krista i oni nakon Krista nisu u istoj poziciji⁴¹. Abraham je bio vjernik i na njegovoj je vjeri Pavao inzistirao u 3,6.9. Ali razina njegove vjere nije jednaka razini vjere onih nakon Krista. Zato Pavao dobro razlikuje vrijeme obećanja danog Abrahamu, vrijeme Zakona i vrijeme vjere. Razmišlja povijesno-spasenjski. Abraham vjeruje u obećanje. Temelj njegove vjere stoji u budućnosti. Njegovo opravdanje, utemeljeno na vjeri u obećanje, odnosi se na budući dar. Za kršćane sve je to utemeljeno na već ostvarenom događaju. Obećanje i opravdanje su ostvareni darom Duha Svetoga koji se u starozavjetnom pripovi-

³⁸ Usp. R. A. COLE, *Poslanica Galaćanima*, str. 105s.

³⁹ Ovo »do« (εἰς) može biti shvaćeno vremenski i uzročno. Ako ga shvatimo vremenski, izražava privremenost Zakona, njegovu valjanost »do Krista; a ako ga shvatimo uzročno, onda je Zakon aktivni čimbenik u posredovanju do Krista. Tumačenja se ne isključuju i oba su usmjerena na posredničku ulogu Zakona.

⁴⁰ Pavao ovdje suprotstavlja dva soteriološka sustava: zakonski i vjernički. Budući da je i u Abrahamu i u Kristu Bog očitovao valjanost vjerničkog koncepta, onaj zakonski je imao samo privremenu i posredničku ulogu. Usp. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1986., str. 162-164.

⁴¹ Drukčije o tome govori K. J. KUSCHEL (*Nav. dj.*, str. 122) kada piše: »Stoga kristovski događaj ne osniva time nikakvu drugu ili novu vjeru, nego od kršćana zahtijeva vjeru koju je Abraham već unaprijed živio: vjeru u to da ljudi u bezuvjetnom povjerenju mogu odgovornost za svoj život prepustiti Bogu (hebr.: emuna).« Što se tiče bitne strukture Abrahamove i kršćanske vjere, možemo se složiti s Kuschelom, ali što se tiče razine, a i ona je važna u Pavlovoj misli, ne možemo.

jedanju o Abrahamu nigdje ne spominje. Pavao je dakle svjestan postupnog napredovanja spasenja u povijesti, uvjeren da živi u privilegiranom vremenu.

Progres spasenja izražava relacijom prema Zakonu, tako da »kada je došla vjera nismo više pod pedagogom« (3,25). Vjera označava kraj dominacije Zakona u njegovoj »pedagoškoj« ulozu. Vjera je oslobođenje od ropstva i Pavao će se ovom tematikom ropstva i slobode pozabaviti kasnije opet u svezi s Abrahamom (4,21-35). Sada ga zanima način na koji je ostvareno oslobođenje.

Odmah u rr. 26-27 odgovara: vjerom u Krista Isusa koja daruje sinovstvo Božje i krštenjem. Odmah daje do znanja da se ona ne odnosi samo na judeo-kršćane, jer s 1. lica množine prelazi na 2. lice množine. Za ulazak u sinovski odnos s Bogom potrebna je samo vjera, a njoj imaju pristup i pogano-kršćani. Ovi nagli prijelazi s jednoga na drugo lice izražavaju promjenu religiozne situacije. Promjena je ipak vezana uz religiozno stanje Židova. Njihova promjena ima reperkusije za sve ljude. Prestanak dominacije Zakona upravo za njih mijenja perspektivu i onima koji ne poznaju Zakona.

Vjera otvara pristup sinovstvu Božjemu, a to sinovstvo ne dopušta podvrgavanje djece pedagogu. Prema tome, Galaćani su snagom vjere sinovi Božji i bez Zakona uz koji je židovstvo vezalo sinovstvo. Vjerničko pristajanje uz jedinoga Sina omogućuje svima sinovstvo. Vjera je sredstvo po kojem se dolazi do sinovstva (διὰ τῆς πίστεως), ali Pavao je ovdje kvalificira izrazom ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Na taj je način određuje kao nešto stabilno, kao stabilnu situaciju onoga koji je našao uporište u Kristu. Krist je temelj vjere. Budući da je Krist Sin Božji (usp. 1,16; 2,20; 4,4), svaki koji stoji u njemu postaje sinom Božjim.

To »stajati« u Kristu nije statično, nego dinamično. Označava transformaciju i uranjanje u Krista. Dinamika je izražena rječnikom uranjanja-krštenja i oblačenja. Čini se da Pavao ovdje, odbacujući jedan obred, obrezanje, predlaže drugi: krštenje. Nije li tu alogičan? Ako se opravdanje događa po vjeri, što treba govoriti o krštenju? Krštenje nije ovdje shvaćeno kao obred, nego kao aktualizacija vjere, prijanjanje osobe vjernika uz osobu Kristovu. To nije ljudsko djelo, nego prihvaćanje Božjega djela. Ne radi se o obredu uranjanja, nego o prijanjanju, povezivanju i pripadnosti Kristu (usp. 3,29; 5,24). Pripadnost nije samo stvarnost čovjekove nutrine, nego se očituje i u njegovu ponašanju: »Krista ste obukli«. Budući da Pavao ovdje govori o »oblačenju«, ali ne u parenetskom kontekstu kao u drugim slučajevima (usp. Rim 13,14), ne izražava toliko prihvaćanje Kristova ponašanja, njegovih osjećaja, nego ontološku promjenu koja nastaje asimilacijom s Kristom. Takvu promjenu u svom osobnom životu izražava riječima: »umro sam Zakonu da bih živio Bogu« (2,19).

Sam pojam »Krist« označava sadašnjega Krista, odnosno uskrišenog i proslavljenog, onoga koji je »postavljen Sinom Božjim s moći« (Rim 1,4). Povezanost s njime dokida gospodstvo Zakona. Za oslobođenost od Zakona nije dostat-

no biti sin, pa ni sin Božji snagom Zakona, kakvi su bili Izraelci. Samo sinovstvo Božje u uskrsnom Kristu oslobađa od dominacije Zakona. Nisu pogani oslobođeni od Zakona time što su pogani, nego što su postali kršćani, novi entitet koji je jednako i pod istim uvjetima dostupan i Židovima.

U sinovstvu ostvarenom asimilacijom s uskrsnim Kristu nema nikakve razlike među ljudima, ni one utemeljene na religioznom planu (Židov-Grk), kao ni na planu društvenog (rob-slobodan) ili seksualnog (muško-žensko) življenja. Pavao jasno govori o tome u r. 28. Ne kaže, kako mnogi prevode, »nema više«, nego jednostavno »nema«. Grčki izraz οὐκ ἔστι jest negacija naglašenog prijedloga ἐν koji se koristi kao sinonim glagola ἔνεστιν (usp. 1 Kor 6,5; Kol 3,11; Jk 1,17)⁴². To je vrlo važno uočiti. U uskrsnom Kristu nisu nikada postojale razne razlike među ljudima, nego samo »novo stvorenje« (Gal 6,15), čovjek koji nije određen (ne)obrezanjem, nego samo vjerom koja je djelatna po ljubavi (Gal 5,6). To je novi čovjek na kojega Pavao misli kada kaže πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (r. 28b). Ne kaže »svi ste vi jedno u Kristu Isusu«, nego »svi ste vi jedan u Kristu Isusu«. Koristi broj jedan u nominativu muškoga roda. To »jedan« može biti kompletirano riječju ἄνωρωπος koja označava ljudsko biće općenito. Svi kršteni su jedan čovjek u Kristu, čovjek neodvojiv od Krista, čovjek koji postoji samo u Kristu Isusu. Taj čovjek ipak nije sami Krist, jer tekst kaže εἰς ἐν Χριστῷ. U povezanosti s Kristom pluralitet se transformira u jedinstvo. To jedinstvo u Kristu, koje ne dokida pluralitet na drugim razinama, oznaka je uskrslog čovjeka kojega nakon uskrsnuća ni po sinoptičkoj tradiciji (usp. Mt 22,30) ne karakterizira više ni ona stvaranjem utemeljena razlika na muško i žensko. Pavao je isključio i tu razliku među krštenima, tako da je očito da sve koji imaju udjela u životu uskrsloga Krista vidi kao one koji se već sada nalaze iza smrti. Na razini opravdanja po vjeri, uključenja u Krista po krštenju postoji apsolutno jedinstvo, jednakost bez ikakvih razlika, jednakost sinovstva Božjega.

Na završetku, upravo jer privremeno zaključuje argumentiranje Abrahamovim likom, Pavao tvrdi: »Ako ste pak Kristovi (ako pripadate Kristu), onda ste potomstvo Abrahamovo, baštinici po obećanju« (r. 29). Kao da s razine Božjega sinovstva silazimo na razinu Abrahamova potomstva. Izgleda kao da je Božje sinovstvo samo etapa na putu do Abrahamova potomstva. Ovakvo razmišljanje je potpuno opravdano u kontekstu argumenta koji je Pavao započeo u 3,7, gdje je, odmah nakon rečenice o Abrahamovoj vjeri, izjavio »Znadete dakle da su sinovi Abrahamovi oni koji su iz vjere«. Ova je rečenica ostala nerazjašnjena. Kasnije je objasnio da se obećanje potomstva Abrahamu odnosi na jednoga potomka, Isusa Krista (3,16). Što je onda s obećanjem s obzirom na ostale?

⁴² Usp. W. BAUER, *Wörterbuch*, stup. 537.

Pavao na kraju rješava i to pitanje. Abrahamovo potomstvo je u isto vrijeme jedno i mnogobrojno. Jedno je jer je njegov privilegirani potomak Krist, a mnogobrojno je jer su svi vjernici Kristovi, dionici su proslavljenog Krista. I ta mnogobrojnost čini jedinstvo jer su svi vjernici »jedan u Kristu«.

Jasno je dakle da Pavao želi pokazati kako su oni koji vjeruju u Krista sinovi Abrahamovi. I to ne samo sinovi po istom duhovnom ponašanju, nego upravo po tjelesnoj vezi s Abrahamom, jer je obećanje vezano uz tu tjelesnu vezu: »jedan koji će se roditi od tebe bit će tvoj baštinik« (Post 15,4). Dakle, tko vjeruje u Krista ima i tjelesnu vezu s Abrahamom jer je uključen u Krista koji je potomak Davidov, dakle Abrahamov i »po tijelu« (usp. Rim 1,3). Kristovo tijelo po kojem je on potomak Abrahamov postaje sredstvom skupljanja svih vjernika u sebe. Ovo tijelo koje je umrlo i uskrslo asimilira sebi sve vjernike na tjelesan i duhovan način, u krštenju. Važno je baš da se to događa u krštenju, jer Pavao želi dokazati da se po toj vezi događa opravdanje, uspostavljanje ispravnog odnosa s Bogom.

Budući da se može učiniti da je potomstvo Abrahamovo u Pavlovoj argumentaciji važnije od sinovstva Božjega, Pavao se još jednom vraća na govor o sinovstvu Božjemu (4,1-7), ali u tom kontekstu više neće spominjati Abrahama. Služi se juridičkom usporedbom maloljetnog i punoljetnog sinovstva da dokaže pravo sinovstvo, odnosno prave baštinike. Galaćani mogu biti sigurni da im asimilacija s Kristom garantira pristup Abrahamovu obećanju i baštini, da su oni po vjeri u Krista pravi Abrahamovi potomci.

2.7. Sloboda i ropstvo Abrahamovih potomaka

O kršćanskoj slobodi kao oslobođenju od maloljetničkog tutorstva skrbnika i upravitelja dobara koje je jednako ropstvu, kao oslobođenju od robovanja svjetским elementima, kao otkupljenju od Zakona i primanju posinstva Pavao je progovorio u Gal 4,1-7. To se oslobođenje dogodilo danom koji je odredio Otac, slanjem svoga Sina u punini vremena, koji je rođen od žene i koji je postao podložnik Zakona da sve podložnike Zakona otkupi kako ne bi bili robovi nego sinovi, baštinici po Bogu, odnosno baštinici na temelju njegove inicijative. Uzrok i dokaz sinovstva je Božje slanje Duha Sina svoga u srca vjernika, koji kliču Abba – Oče. Po Božjem spasiteljskom djelu u Sinu kršćani su prešli iz ropstva, iz maloljetničkog stanja, koje Pavao u perspektivi povijesti spasenja uspoređuje sa stanjem pod Zakonom, u stanje sinovstva, punoljetnosti i baštine. I ovdje kao i prije u pogledu potomstva (3,15-18) Pavao argumentira pravnom praksom preuzimanja baštine, bez argumentiranja Pismom.

Da je svoju argumentaciju završio govorom o sinovstvu posredstvom Duha Svetoga, Galaćani su mogli mirno misliti da se Duh i obrezanje ne suprotstavljaju, nego da mogu mirno supostojati. Upravo zato će Pavao pokušati postaviti

Galaćane u situaciju »aut-aut«: nije moguće u isto vrijeme biti sin slobode i sin ropstva.

Sve što je rekao o kršćanskoj sinovskoj slobodi Pavao u nastavku primjenjuje na stanje u galatskoj Crkvi, na kršćane u Galaciji koji se žele nakon obraćenja po Pavlovu navještaju ponovno vratiti pod Zakon, dakle u ropstvo kozmičkim elementima. Istina, Pavao ne izjednačuje podvrgavanje Zakonu s podvrgavanjem kozmičkim elementima, ali u njegovoj kristološkoj viziji sveukupne stvarnosti ta dva podvrgavanja nisu u biti ni različita. I u Zakonu kao i u idolatriji, odnosno stanju nepoznavanja Boga, stanju poganstva, postoji ovaj faktor podvrgavanja kozmičkim elementima, kozmičkim tijelima i silama od kojih je uskršli Krist oslobodio one koji ga vjerom prihvaćaju. Povratak tome jednak je povratku u ropstvo (4,8-11). I Zakon sa svojim obredima i obdržavanjem posebnih vremena (usp. 4,10) ima u sebi elemente poganskog idolatrijskog bogoštovlja bića koja »po naravi nisu bogovi« (4,8)⁴³, premda Pavao, još jednom ističemo, ne izjednačuje idolatrijski sa zakonskim sustavom bogoštovlja⁴⁴. Važno mu je pokazati da su svi religiozni sustavi imali svoju ulogu do Krista. Svaki pokušaj vraćanja ovim sustavima nakon Krista, nakon potpunog i definitivnog očitovanja vjerničkog odnosa s Bogom, znači vraćanje u ropstvo.

Od početka 3. poglavlja do sada Pavao je argumentirao različitim argumentima: Pismom, kršćanskim iskustvom, poviješću spasenja, primjerima juridičke prakse, ali nije govorio o sebi. Njegov »ja« nije došao do izražaja osim u nekim konvencionalnim tvrdnjama kojima je dao živost argumentiranju: »ovo želim naučiti od vas« (3,2); »sada kažem ovo« (3,17); »sada kažem« (4,1). U 4,11 se pojavio njegov osobni »ja« kao temeljna nit izlaganja. Pavao će se osvrnuti na svoje djelovanje u Galaciji, na dobar prijem kod njih, ali i na njihovo nerazumijevanje njegove poruke. O svom odnosu s njima progovara u terminima odnosa majke sa sinovima koje treba nanovo roditi, nanovo evangelizirati: »djeco moja, koju ponovno rađam u trudovima dok se Krist ne oblikuje u vama« (4,19).

Čini se da ga je upravo ova slika majčinskog odnosa prema Galaćanima dovela ponovno do pisamskog argumenta o oslobađanju od ropstva. Ponovno će argumentirati Abrahamom, ali ovaj put ne njim osobno, nego njegovim dvjema ženama, majkama njegovih sinova Jišmaela i Izaka. Pisamski je argument utemeljen na izvještaju o Hagari i Sari, o majci ropkinji i slobodnoj majci. Ovdje će Pavao alegorijom i tipologijom⁴⁵ pokazati svu svoju vještinu u kršćanskoj reinterpretaciji SZ-a i dovesti svoju argumentaciju Abrahamom do vrhunca.

⁴³ Usp. E. P. SANDERS, *Nav. dj.*, str. 69.

⁴⁴ Usp. H. RÄISÄNEN, *Nav. dj.*, str. 22s.

⁴⁵ J. ROLOFF (*Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, 1993., str. 125) takvu upotrebu alegorije i tipologije naziva »bizarnim prožimanjem alegorije i tipologije«.

Govor započinje razlikovanjem dvaju smislova⁴⁶ riječi νόμος. »Recite mi, vi koji želite biti pod Zakonom, zar zakon ne shvaćate?« (4,21). Prvi dio rečenice je jasan jer preuzima do sada triput upotrijebljeni izraz ὑπὸ νόμου (3,23; 4,4,5). Galaćani se očito žele podvrgnuti Mojsijevu zakonu. Ali, drugim dijelom rečenice Pavao im predbacuje da zakona ne shvaćaju. Pod jednim vidom sigurno ga shvaćaju, jer mu se žele podvrgnuti, ali pod drugim vidom, na kojem Pavao insistira, ne. Pavao dakle razlikuje dva vida Mojsijeva zakona, točnije Pentateuha: legislativni i objaviteljski vid. Podloga takvom njegovom razlikovanju je sama riječ Tora, koja više označava pouku nego zakon⁴⁷. Upravo kao pouka, kao objava, Tora naznačuje kraj Tore kao zakona. Sama Tora u svom objaviteljskom, proročkom vidu svjedoči da je Zakon privremen, da treba ustupiti mjesto boljoj rasporedbi-ekonomiji spasenja. I u poslanici Rimljanima Pavao će razlikovati ova dva vida Tore, suprotstavljajući νόμος bez člana (legislativni vid) νόμος-u sa članom (proročko-objaviteljski vid). Tu Pavao tvrdi da se sada Božji plan spasenja, njegova pravednost (δικαιοσύνη) ostvaruje nezavisno o Zakonu (χωρὶς νόμου) ali sukladno objaviteljskom i proročkom vidu Zakona (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν) (Rim 3,21).

Svoje će izlaganje strukturirati trostrukim prizivom na Pismo. Dva puta piše γέγραπται γὰρ (rr. 20 i 27) i jednom ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή (r. 30). Prvim prizivom na Pismo Pavao nas uvodi u neke datosti koje se tiču dvaju Abrahamovih sinova (rr. 22-23) i onda tipološki interpretira te datosti (rr. 24-26).

»Pisano je da je Abraham imao dva sina, jednoga od ropkinje i jednoga od slobodne; ali onaj od ropkinje je rođen po tijelu, a onaj od slobodne po obećanju« (4,22-23). Na početku se ističe da su oba sina Abrahamova, a onda se prelazi na dva tipa kontrasta: ropkinja – slobodna; po tijelu – po obećanju. Prvi kontrast izražava socijalno stanje majki, a drugi njihov način rađanja.

U primjeni Pisma Pavao nije tako dosljedan. Odmah upozorava da ove datosti želi alegorijski protumačiti (ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). I evo nas odmah do prve nedosljednosti. Umjesto da govori o dva sina, prelazi na govor o dvije žene, za koje kaže da su »dvije rasporedbe« (αὗται γὰρ εἰσιν δύο

⁴⁶ Poznato je da je u Pavlovoj misli termin νόμος semantički polivalentan. Nekada ga koristi kao termin za sveukupno Pismo ili Pentateuh (usp. 1 Kor 9,8,9); nekada za prirodni zakon (usp. Rim 2,14-15); a nekada za pravilo ili poklapanje s određenim principom (usp. Rim 7,21). U upotrebi s apstraktnim genitivima, primjerice »zakon vjere« (Rim 3,27), »zakon grijeha« (Rim 7,23), »zakon Duha« (Rim 8,2), nije odmah jasno radi li se o genitivu specifikacije ili egzegetskom genitivu. Čak govori i o »zakonu Kristovu« (Gal 6,2). Ipak, velikom većinom ovim terminom izražava sinajski ili Mojsijev Zakon, vrednujući ga sad pozitivno, sad negativno (usp. 1 Kor 15,56; Rim 7,12).

⁴⁷ Usp. A. REBIĆ, *Središnje teme Staroga zavjeta. Biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*, KS, Zagreb, 1996., str. 129-139.

διαθήκαι, r. 24). Počinje opisivati jednu: »Jedna, s brda Sinaj, koja rađa za ropstvo, koja je (rasporedba) Hagar«. Odmah dodaje jedno tumačenje koje je vrlo nejasno. Možda želi lokalizirati brdo Sinaj kao brdo u Arabiji ili alegorijski protumačiti Hagarino ime u svezi s brdom Sinaj u Arabiji, u smislu da svetopisamski Hagarin lik označava brdo Sinaj u Arabiji⁴⁸. Ta prva »odgovara sadašnjem Jeruzalemu; naime robuje sa svojom djecom« (r. 25). Subjekt glagola συστοιχεῖ (»odgovara«) može biti Hagara, ali je vjerojatnije da je subjekt διαθήκη. Za glagol δουλεύει subjekt je vjerojatno »sadašnji Jeruzalem«, jer Διαθήκη ne robuje, a što se tiče Hagare, ni ona ne može biti subjekt glagola »robovati«, jer se u pisamskom izvještaju ne spominju njezina djeca u množini. S ovim je Pavao odredio socijalno stanje prve žene, Hagare, ali ga je već alegorizirao, primjenivši ga na rasporedbu spasenja i na »sadašnji Jeruzalem«.

Primjena nije dobro uspjela, jer Hagar jest ropkinja, a za διαθήκη Pavao ne kaže da je ropkinja, nego da »rađa za ropstvo«. Koristi glagol γεννώσα, čime upozorava da ne misli na Hagarino rađanje – tada bi upotrijebio glagol τίκτουςα – nego na rasporedbu koja rađa za ropstvo. U nastavku Pavao nalazi veću usklađenost s Hagarom. Govoreći o Jeruzalemu, ne kaže da rađa za ropstvo, nego da robuje sa svojom djecom. To više odgovara Hagari, premda Pavao, koristeći množinu, misli upravo na »sadašnji Jeruzalem«. On robuje sa svojom djecom.

Očekivali bismo sada da Pavao progovori i o drugoj ženi, drugoj rasporedbi, ali on ne čini tako. Preuzima zadnji indirektni objekt koji je ujedno i subjekt završetka prethodne rečenice τῆ νῦν Ἱερουσαλήμ i suprotstavlja mu ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ. Kao da zaboravlja da govori o dvije žene koje su mu tipovi dviju rasporedbi spasenja. Ne govori više o onome što bismo očekivali, o onome što bi trebalo biti različito od brda Sinaj i od prve rasporedbe, nego o dva Jeruzalema.

U suprotstavljanju dvaju Jeruzalema, onom »sadašnjem« trebao bi biti suprotstavljen »budući«. Ali Pavao nedosljedno s vremenske (sadašnji-budući) prelazi na suprotstavljenost dviju razina (sadašnji-odozgor). Suprotstavljenost mu nije kronološka⁴⁹, nego suprotstavljenost dviju razina. Ova nedosljednost opravdana je Pavlovim kršćanskim pogledom, jer je u takvom gledanju Jeruzalem odozgor već sadašnja stvarnost. Pavlu je jako stalo do toga da suprotstavi sadašnju, ovozemaljsku i eshatonsku, onostranu stvarnost. Jeruzalem odozgor je već započeo u sadašnjosti s uskrslim Kristom, ali on pripada novom stvorenju (usp. 6.15), pripada novom sustavu, novoj i različitoj rasporedbi spasenja. Može-

⁴⁸ Usp. R. A. COLE, *Poslanica Galaćanima*, str. 126.

⁴⁹ I židovstvo, posebice nakon razaranja Jeruzalema, poznaje razlikovanje sadašnjeg i budućeg, novog Jeruzalema (usp. Zah 8,1-8; Ez 48; Iz 62), ali razliku vidi na kronološkoj crti događanja. Novi Jeruzalem je uvijek stvarnost budućnosti, eshatološki pojam, premda se o njemu govori kao o već postojećem u Božjim naumima i mislima. Ipak, njegova uspostava na zemlji bit će stvarnost budućeg Božjeg zahvata.

mo reći da spominjanjem Jeruzalema odozgor Pavao započinje govor o drugoj rasporedbi, različitoj od one sinajske. To nam potvrđuje drugi dio rečenice kojom suprotstavlja dva Jeruzalema.

U drugom dijelu rečenice o suprotstavljanju dvaju Jeruzalema Pavao je do-sljedniji. Naime, za sadašnji Jeruzalem je rekao da »robuje« (δουλεύει), a za onaj odozgor kaže da »je slobodan« (ἐλευθέρα ἐστίν). Takvu tvrdnju temelji upravo na kvalifikaciji ἄνω (*odozgor*), jer na novoj razini ne vrijedi više mreža zemaljskih konstrukcija. Krist je dao samoga sebe da bi nas po volji Boga i Oca našega istrgao iz sadašnjeg opakoga svijeta (usp. 1,4). Sadašnji Jeruzalem i novi Jeruzalem bitno se razlikuju, a ta razlika ne bi bila uočena da je o novome Jeru-zalemu progovorio kao o budućemu. Drugim riječima, novi Jeruzalem je bitno određen slobodom, a stari, sinajski je bio određen Zakonom. Ili, u širini Pavlove misli možemo reći da je stari Jeruzalem određen sarkičnim čovjekom, sadašnjim opakim svijetom, Zakonom i ljudskim partikularizmima, od čega judaizam nije slobodan, a novi je Jeruzalem određen uskrslim Kristom, novim stvorenjem, du-hom, univerzalnom ljubavlju, kršćanskom slobodom, što se ostvaruje u vjer-ničkom prianjanju uz Krista.

Odrednica staroga Jeruzalema je da robuje »sa svojom djecom« (μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς). U antitetičkom paralelizmu novi bi Jeruzalem trebao biti odre-đen slobodom sa svojom djecom. Ali Pavao ne kaže tako. Uključno spominje djecu kroz pojam »majka«, a to čini jer odmah želi reći da smo mi djeca novoga Jeruzalema i da je on izvanredno plodna majka o kojoj su već govorili i proroci. Spominjanje novog Jeruzalema kao »majke naše« izvrsno mu služi kao uvod u pisamski navod iz proroka Iz 54,1. U Izaijinu navodu (r. 27) spominju se djeca (τέκνα) iz r. 25, ali ne u smislu da su slobodna, nego brojna. O slobodi djece Pa-vao će progovoriti kasnije u dvije etape: u 4,31 će reći da smo sinovi slobodne žene, a u 5,1 će reći da nas je Krist oslobodio, potičući Galaćane da se više ne daju pod jaram ropstva. Tema slobode nije se dakle izgubila nego postaje vrhun-cem Pavlova razmišljanja, njegova zaključka, što ne bi bila da je Pavao poštivao simetriju, da nije bio nedosljedan u argumentaciji.

U međuvremenu i prije govora o slobodi Izaijin navod⁵⁰ izvrsno će poslužiti Pavlu da se vrati na zapostavljeni element argumentacije, naime na način kako su dvije Abrahamove žene rodile. Dosada je argumentirao njihovim društvenim statusom (ropkinja i slobodna) koji je spomenuo u 4,22, a navod će mu poslužiti da argumentira i njihovim načinom rađanja (po tijelu i po obećanju) kako je na-značio u 4,23. Pavao uočava da se tjelesno potomstvo ne slaže s duhovnim, što-

⁵⁰ »Kličići, nerotkinjo, koja ne radaš, podvikuj od radosti, ti što ne znaš za trudove! Jer osamljena više djece ima negoli udana« (Iz 54,1).

više da tjelesno progoni duhovno, ali da Bog rezervira baštinu samo potomstvu slobodne, one koja rađa po obećanju.

U navođenju Izaije kojim želi razjasniti izvještaj o Hagari i Sari i njihovo materinstvo Pavao je vrlo smion. U izvornom kontekstu⁵¹ Izaija se obraća Židovima u izgnanstvu. Jeruzalem je razrušen i zato ga uspoređuje sa neplodnom ženom bez djece. Štoviše, napuštena je i od muža (usp. Iz 54,6), jer je Hram kao mjesto boravka njezina zaručnika – Jahve – spaljen. Suprotno Jeruzalemu, Babilon, poganski grad, je sretna žena, uspješna i plodna u upravljanju čitavim carstvom. Prorok naviješta izokretanje situacije. Odjednom će neplodna postati majkom brojne djece. Naime, Jeruzalem će biti ponovno napučen jer će mu se izgnanici iz svih naroda vratiti donoseći sa sobom i djecu rođenu u izgnanstvu. Pavlova smionost je u tome što se ovaj Izaijin tekst nikada nije primjenjivao na neplodnu Saru⁵², kako to on čini.

Pavao zna za povratak, ali zna i to da je on bio vrlo skromnih razmjera. Izaijino proroštvo nije se ostvarilo povratkom, što ne znači da se uopće nije ostvarilo. Njegovo ostvarenje Pavao uočava na drugoj razini. Napučenost Jeruzalema u Božjem planu vidi upravo u mogućnosti Jeruzalema odozgor. Taj je Jeruzalem otvoren svim narodima i po njemu i pogani ulaze u posjed Abrahamove baštine. Upravo taj ulazak mnogih u Jeruzalem odozgor Pavao vidi kao ostvarenje obećanja danog Abrahamu da će imati bezbrojno potomstvo. Kao nova stvarnost određena samo Kristovim uskrsnućem (ἀνάω), a ne narodnošću, rasom, jezikom, kulturom, geografijom ili zakonom, Jeruzalem odozgor je ostvarenje obećanja danog Abrahamu i Izaijina proroštva.

U tumačenju načina materinstva Pavao je još smioniji i kreativniji. Insistira na dvama kontrastima: ropkinja – slobodna, tijelo – obećanje, premda se oni ne spominju u izvještaju o Sari i Hagari. Istina, u Postanku je Hagara nazvana ropkinjom, ali se o Sari nigdje ne govori kao o slobodnoj. Ali ovaj kontrast dobro odgovara stvarnosti opisa u Postanku. Hagara je Sarina sluškinja-ropkinja (usp. Post 16,1-3), a Sara je gospodarica Hagare (usp. Post 16,8-9). Dakle postoji kontrast između ropkinje i gospodarice, ali Pavao o njemu govori kao o kontrastu između ropkinje i slobodne.

Drugi kontrast o rađanju po tijelu i obećanju ne spominje se u izvještajima o Jišmaelu i Izaku. Štoviše, u Post nema govora ni o »tijelu« ni o »obećanju«. »Tijelo« se spominje samo u kontekstu izvještaja o obrezanju (Post 17,11-25). Ipak, i ovaj kontrast dobro odgovara činjenicama. Jišmael je rođen na naravan način, bez ikakvog prethodnog Božjeg zahvata, a rođenje Izakovo je izričito obećano od Boga, iako je to rođenje po tijelu bilo nemoguće. Naime Abraham je bio

⁵¹ Usp. L. ALONSO SCHÖKEL – J. L. SICRE DIAZ, *I Profeti*, Borla, Roma, 1989., str. 378-381.

⁵² Usp. R. A. COLE, *Poslanica Galaćanima*, str. 131.

vrlo star, a Sara sterilna i stara. Izak je dijete obećanja, ali njegovo rođenje po obećanju nije u potpunoj suprotnosti s rođenjem po tijelu, jer je on u isto vrijeme i tjelesni Abrahamov sin (usp. Post 15,4). Oba su Abrahamova sina tjelesna, ali Jišmael je samo po tijelu, a Izak je, u ovom kontekstu, prvenstveno po obećanju.

U primjeni toga stanja bilo bi normalno vezu s Izakom povezati sa Židovima⁵³, a vezu s Jišmaelom s poganima. Pavao prekida takvo povezivanje i Židove stavlja u odnos s Jišmaelom, a pogane, dakle i Galaćane, koji nemaju nikakvu tjelesnu vezu s Abrahamom, u odnos s Izakom, tako da su oni sinovi obećanja kao i Izak. Pavao, istina, ne kaže izravno da su Židovi sinovi Hagarini⁵⁴, nego da pripadaju sinajskoj rasporedbi koja je tipološki naznačena u ropkinji Hagari.

Središte Pavlove argumentacije čini se ovo: u dvjema Abrahamovim ženama su unaprijed naznačene dvije suprotstavljene rasporedbe spasenja. Jedna ima manjkav odnos s Abrahamom, a druga potpuno odgovara Božjem planu s Abrahamom. Jedna je zakonska, koja ne aktualizira obećanje, nego stvara ropstvo, a druga je rasporedba obećanja, koja ne dopušta ropstvo.

Kao potvrdu svoga tipološkog tumačenja Pavao predstavlja materijalni podatak davanja Zakona na Sinaju, a Sinaj vidi u svezi s Hagarom i Arabijom. Taj podatak je važan u njegovoj argumentaciji, premda nije posve jasna logika toga povezivanja.

Za njegovu argumentaciju je puno važnije suprotstavljanje Zakona i obećanja. Za Izakovo rođenje najvažnije je bilo prihvaćanje Božjega obećanja, što znači da je za pripadnost Abrahamovu potomstvu i njemu obećanoj baštini nužno prijanjati uz obećanje. U sadašnjem momentu to se prijanjanje ostvaruje po vjeri u Krista. Odbaciti Krista znači onemogućiti ostvarenje obećanja, prekinuti duhovnu vezu s Abrahamom. Prijanjanje uz Zakon daje samo tjelesno pripadništvo Abrahamu, naravno potomstvo kakvo je Jišmaelovo. A biti naravni potomak bez odnosa s obećanjem znači pripadati ropskoj rasporedbi spasenja. Kršćani, i oni poganskog porijekla, pripadaju spasenjskoj rasporedbi obećanja, onoj koja više odgovara Božjem planu s Abrahamom. Oni su sinovi obećanja poput Izaka.

Nakon što je utvrdio kršćansku vezu s Izakom i obećanjem, Pavao prelazi i na jedan drugi vid sličnosti te iz njega izvlači praktične zaključke. U 4,29 donosi novu usporedbu (ὥσπερ) koja se sadržajno temelji na sličnosti progonstva (ἐδίωκεν)

⁵³ Židovi doista o sebi govore kao o Abrahamovu potomstvu po Izaku, a potomstvo Abrahamovo po Jišmaelu vežu uz stanovnike pustinje Negev – »jišmaeliti«. Biblija doduše ne pozna naziv »Arapci«, ali govoreći o Jišmaelitima kao stanovnicima pustinje, kao beduinima, nije isključeno da misli upravo na njih. Kasnija je židovska predaja Jišmaela učinila izravno ocem Arapa. Usp. K. J. KUSCHEL, *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli – a što ih ujedinjuje*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000., str. 173–174.

⁵⁴ Za takva tumačenja može se vidjeti F. MUSSNER, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg/Br., 1987., str. 55–64, kojima se autor žestoko suprotstavlja.

nekada i sada (τότε–νῦν). »I kao što je nekada onaj po tijelu rođeni progonio onoga po duhu rođenoga, tako je i sada«. Pavao to jednostavno konstatira, premda Post 21,9 ne govori o Jišmaelovom progonjenju Izaka, nego o »igri« s Izakom, igri koju je židovska tradicija protumačila kao očitovanje rivalstva ili neprijateljstva koje je u opasnost dovodilo i sami Izakov život⁵⁵. Pavao uočava da se ta situacija ponavlja. Abrahamovi sinovi samo po tijelu progone njegove sinove koji su to po Duhu. Ne tumači o kakvom se progonstvu radi, ali je očito da su progonitelji Židovi⁵⁶, a progonjeni kršćani. Činjenično stanje progonstva dokaz je Pavlu za postojanje dviju rasporedbi spasenja koje Židovi nikako ne prihvaćaju.

Iz sličnosti progonstva Pavao izvlači zaključak o nepomirljivosti dviju rasporedbi spasenja i potkrjepljuje je navodom iz Pisma. »Dakle, što kaže Pismo?« (4,30). Kao riječi Pisma navodi Sarine riječi iz Post 21,10, prilagođujući ih svome kontekstu: »Otjeraj ropkinju i njezina sina jer sin ropkinje ne smije biti baštinik sa sinom slobodne«. Budući da se Bog kasnije poziva na Sarine riječi i traži od Abrahama da postupi po njima (usp. Post 21,12), Pavao ih s pravom tumači kao Božje riječi, kao Božju odredbu Abrahamu. U toj odredbi očita je Božja nakana u pogledu baštine. Abraham treba prekinuti veze s potomkom samo po tijelu, jer Bog rezervira baštinu za njegovo duhovno potomstvo, ono po obećanju. Zaključak je jasan: kršćani se ne trebaju bojati progonstva sa strane Židova nego ustrajati u vjeri u obećanje koja ih je rodila za rasporedbu slobode.

Nakon navoda iz Pisma, Pavao zaključuje odlomak: διό, ἀδελφοί ... stoga, braćo, nismo sinovi ropkinje, nego slobodne (4,31). Zaključak preuzima elemente iz prethodne argumentacije, posebice suprotstavljanje sina ropkinje i sina slobodne (4,22), kao i suprotstavljanje dvaju Jeruzalema s naglaskom na onoga odozgor, koji je slobodan i koji je »majka naša« (4,26). Kompromis koji su Galaćani pokušali ostvariti između slobode u Kristu i ropstva po Zakonu nije moguć. Potrebno je opredjeljenje za slobodu, tako da zaokruženje Pavlove misli treba vidjeti u 5,1, gdje Pavao prelazi na praktičnu razinu, povezuje naime kršćansku slobodu s Kristovom ulogom u njoj.

⁵⁵ Vidi, P. Le DEAUT, »Traditions targumique dans le Corpus paulinien?«, u: *Bib* 42 (1961) 37-43.

⁵⁶ F. MUSSNER (*Der Galaterbrief*, HTKNT, Freiburg, 1974.) tumači da su progonitelji judeo-kršćani ili kršćani judaizanti, a ne Židovi. Nakana mu je dobra jer želi olakšati odnose Židova i kršćana, ali čini se da je Pavlova misao ovdje drukčija. Naime, u Gal judeo-kršćani se pojavljuju kao »zavodnici« (usp. 4,17), a ne progonitelji. I oni se boje progona, jer Pavao izričito kaže u 6,12: »Svi koji se hoće praviti važni tijelom, sile vas na obrezanje, samo da zbog križa Kristova ne bi trpjeli progonstvo.« Judeo-kršćani se dakle boje progonstva od Židova i da bi ga izbjegli i sami se stavljaju na stranu progonitelja. I Pavao je bio progonitelj da bi na kraju postao progonjen od Židova (usp. 1 Sol 2,15; Rim 15,31).

Osim elementa praktičnosti, i drugi književni elementi govore u prilog da Pavao zaokružuje svoju misao tek u 5,1. Naime, tu još uvijek govori o slobodi i ropstvu, dakle temeljnoj tematici prethodne argumentacije, dok će u 5,2 prijeći na tematiku obrezanja, zakona i opravdanja.

Najprije stavlja slobodu⁵⁷ u odnos s Kristom i njegovim djelom. Prvom riječju τῆ ἐλευθερίας izravno se nadovezuje na posljednju riječ 31. retka: ἐλευθέρας. Želi reći da slobodu dugujemo točno određenom povijesnom događaju, Kristovom zahvatu oslobođenja koji je izražen aoristom ἠλευθέρωσεν. Općeniti smisao ove tvrdnje je Kristovo otkupljenje o kojem je prethodno govorio glagolom ἐξαγοράζειν (3,13; 4,4s) ili glagolom ἐξάιρω (1,4). Razlika je u tome što sada umjesto negativnog vida oslobođenja od zla izražava pozitivni vid, dobivanje slobode. Važnost slobode naglašena je i dativom τῆ ἐλευθερίας koji ima vrijednost *dativum comodi*, a ne vrijednost infinitiva apsolutnog u hebrejskom. To znači da je Kristovo djelo oslobođenja ostvareno u prilog slobodi⁵⁸, a ne u smislu da se sloboda spominje radi isticanja djela oslobođenja⁵⁹.

Izraz ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν predstavlja jedinstvenu formulaciju Kristova otkupiteljskog djela u NZ-u. I na drugim mjestima Pavao govori o otkupljenju kao o oslobođenju, ali subjekt oslobođenja nije nikada Krist nego se o njemu govori pasivom (usp. Rim 6,18.22) ili mu je subjekt »zakon Duha života u Kristu Isusu« (Rim 8,2). Razlog tomu može biti upravo inzistiranje na slobodi kao temeljnoj odrednici nove ekonomije spasenja koju u svijet uvodi Krist svojom smrću i uskrsnućem. Stara zakonska ekonomija, ili odnosi s Bogom utemeljeni na Zakonu nemaju više vrijednost. Odnose s Bogom određuje sloboda koja se oslanja na obećanje, a ne na čvrste zakonske strukture. Sloboda je dakle temeljna odrednica vjerničkog odnosa prema Bogu.

Oslobođenje za slobodu je Božji dar koji traži i ljudsku suradnju. Zato Pavao potiče Galaćane da ostanu postojani (u slobodi) i da se ne daju ponovno u jaram ropstva (usp. 5,1b). Sloboda nije pomirljiva s ropstvom kao ni Kristova ekonomija s ekonomijom Zakona.

Pavao općenito govori o »jarmu ropstva« (ζυγῶ δουλείας), bez određenoga člana. To znači da kršćanska vjera kao darovano slobodno opredjeljenje nije kompatibilna ne samo sa Mojsijevim zakonom, nego sa bilo kojim legalističkim religioznim sustavom. Pavao se, međutim, ne suprotstavlja ovdje zakonskoj or-

⁵⁷ Tematiku slobode u Gal posebno su obradili C. K. BARRET, *Freedom and Obligation. A Study of the Epistle to the Galatians*, London, 1985; I. HERMAN, *Liberi in Cristo. Saggi esegetici sulla libertà dalla Legge nella Lettera ai Galati*, SPAA 27, Roma, 1986.

⁵⁸ Usp. M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Romae, ⁵1966., br. 55.

⁵⁹ Kada se NZ-ni pisci koriste hebrejskim infinitivom apsolutnim, onda imenica u dativu stoji neposredno pred glagolom, bez ikakvih drugih riječi među njima. Primjer nalazimo kod Lk 22,15, gdje u kontekstu Posljednje večere Isus govori : ἐπιθυμία ἐπεθύμησα (žarko sam želio).

ganizaciji kao takvoj, nego joj se suprotstavlja kao presudnoj vrednoti na religioznom planu ispravnog odnosa s Bogom. U zakonskom sustavu odnos s Bogom se gradi na principu, nije osoban, a u sustavu vjerničke slobode gradi se na Božjem daru i na sinovskim osobnim odnosima s Bogom koji su temelj bratskog postupanja prema svima ili, kako kaže Pavao, djelotvorne ljubavi koja proizlazi iz vjere (usp. 5,6). Zakonski sustav je prošlost samo zato što Pavao otkriva Krista. S Kristom, nezavisno o Zakonu, moguće je ostvariti »novo stvorenje« (Gal 6,15; 2 Kor 5,17)⁶⁰. Paradigmu takvog stvorenja Pavao otkriva u Abrahamu i njegovim likom uspijeva pokazati da je Bog oduvijek, od prvoga objaviteljskog kontakta sa čovječanstvom htio spasenjsku povijest utemeljenu na obećanju, vjeri i slobodi. To su jedine prave odrednice istinskih Abrahamovih sinova koje maksimalno dolaze do izražaja u odnosu s Kristom, još točnije u stajalištu koje se zauzima pred Božjim spasenjskim djelom ostvarenim u Kristu.

Zaključak

Reagirajući na stanje koje je djelovanjem judeo-kršćanskih misionara nastalo u galatskim crkvama, naime na zavedenost i pokušaj galatskih kršćana da se odvrte od istine Evanđelja po kojoj je Božje spasenje u Kristu ponuđeno svima jednako i pod istim uvjetima, Pavao brani ovu istinu i argumentira je Abrahamovim likom kao dokazom nepromjenjivog Božjeg nauma o spasenju svih po vjeri. Argumentacija mu je postupna i u više navrata zaobilazna upravo stoga što se i judeo-kršćani pozivaju na isti Abrahamov lik u dokazivanju potrebe da pagano-kršćani u prihvaćanju kršćanstva prođu kroz židovstvo i zadrže opsluživanje Zakona i obrezanje kao distinktivne znakove pripadnosti Božjem izabranju.

Svoju argumetaciju Abrahamom Pavao utemeljuje govorom o opravdanju koje se kao jedini ispravan odnos s Bogom postiže vjerom, a ne djelima Zakona. Opravdanje shvaćeno kao ulazak i ostajanje u zajednici spasenja i bez potrebe Zakona temeljni je okvir njegove argumentacije Abrahamovim likom. Stoga već u prvom koraku argumentiranja, služeći se upravo rabinskom upotrebom Pisma, Pavao prikazuje Abrahama kao paradigmu opravdanja po vjeri. Abraham je stupio u ispravan odnos s Bogom na temelju vjere u Božje obećanje, a ne na temelju opsluživanja Zakona. Vjerom se oslonio na Božje obećanje da će biti blagoslovljen potomstvom i to mu je bilo uračunato u pravednost. Abrahamov lik mu je zoran primjer Božjega spasiteljskog nauma koji je oduvijek utemeljen na vjeri, a ne na Zakonu. I prije Zakona i bez Zakona, a ne zbog

⁶⁰ O tematici novoga stvorenja u Pavlovoj misli vidi, I. Z. HERMAN, »Novi stvor«, u: *BS* 64 (1994.) 45-60.

nemogućnosti izvršavanja svega Zakona, Bog je u Abrahamu pokazao da ljude opravdava vjerom.

U sljedećem koraku zaobilaznim putem, zbog judeo-kršćanskog insistiranja na isključivom pravu na Abrahamov blagoslov, Pavao i pogano-kršćane uključuje u njega, tvrdeći da je Bog u svom spasenjskom naumu oduvijek htio njihovu uključenost baš na temelju vjere koja u osobi Abrahama predstavlja polazišnu, a u osobi Krista dolazišnu točku spašavanja čovječanstva. Govor o blagoslovu nužno ga dovodi i do govora o prokletstvu i to tako da blagoslov veže uz vjeru, a prokletstvo, barem kao trajnu mogućnost, uz Zakon, ali ne uz opsluživanje Zakona, nego uz Zakon kao uporišnu točku ispravne egzistencije pred Bogom. Na početku u Abrahamu, a definitivno u Kristu Bog nudi vjeru kao temelj participiranja na njegovoj spasenjskoj ponudi. Vjera je izvorište nove kategorije osobnosti i ona čvršće od krvne veze veže uz Abrahama. Povijest spasenja je oduvijek bila događanje vjere, a ne (ne)obdržavanja Zakona. U povijesnom očitovanju taj nepromjenjivi Božji naum o spašavanju po vjeri različito se manifestirao, pa i po Zakonu, ali samo zato što je Bog uvažavao ljudsku nezrelost i maloljetnost u odnosima prema Njemu.

Božje obećanje na koje je Abraham odgovorio vjerom nije vezano uz krvno Abrahamovo potomstvo niti su njegovi baštinci samo oni koji se pozivaju na Zakon kao povelju saveza između Boga i Abrahama. Argumentirajući ljudskim iskustvom s juridičkog područja, Pavao dokazuje da baština ne zavisi o Zakonu, nego o obećanju koje ima karakter Božje oporuke, njegove neopozive volje i odluke. Pavao relativizira zakonsku rasporedbu spasenja uočavajući vremensku i stvarnu prednost obećanja pred Zakonom, obećanja koje je otvoreno budućnosti i čiji je privilegirani baštinik jedan Potomak-Krist i svi oni koji ga vjerom prihvaćaju i u njemu se otvaraju Bogu. Odnosi s Bogom na temelju Zakona i obećanja se isključuju i Bog bi dokinuo obećanje kada bi ga vezao uz opsluživanje Zakona.

Ali, i Zakon je izraz Božje volje i imao je određenu ulogu u Božjem spasenjskom naumu. Pavao je povijesno-spasenjskim razmišljanjem tumači kao posredničku ulogu vođenja do Krista. U tom razmišljanju o ulozi Zakona ne spominje Abrahama. Kao da hoće reći da Zakon ne pripada rasporedbi Božjoj koja u Abrahamu ima svoj početak, da zakonski sustav spašavanja nema ništa s Abrahamom.

U vjeri kao temeljnom čimbeniku povijesti spasenja može se biti pravi Abrahamov sin, odrasli i punoljetni. U zakonskoj rasporedbi Abrahamovo sinovstvo je maloljetničko, u učincima potpuno jednako ropstvu, jer posjedovati baštinu ne znači moći njome i raspolagati. U Kristu Bog potvrđuje kao prave Abrahamove baštinike one koji vjeruju obećanju, što ne znači da su oni koji se asimiliraju Kristu samo duhovni Abrahamovi sinovi. Oni su i tjelesni Abrahamovi sinovi, jer je Krist po tijelu pravi Abrahamov sin. U Kristu Sinu postiže se pravo Abrahamovo sinovstvo, ispravan odnos prema Bogu. Galaćani mogu biti sigurni

da im asimiliranje s Kristom garantira pristup obećanju danom Abrahamu i njegovoj baštini, da su oni po vjeri u Krista pravi Abrahamovi potomci.

Na vrhuncu argumentacije Abrahamom Pavao, istina vrlo zamršenim, ali dostatno razumljivim putem dokazuje slobodu Abrahamovog potomstva po vjeri, a ropstvo Abrahamovog potomstva po tijelu. Služi se pisamskim izvještajem o Abrahamovim ženama i njegovim sinovima i tumači ga tipološkom i alegorijskom egzegezom. Insistira na dvije različite i suprotstavljene rasporedbe spasenja koje ne mogu supostojati. Jedna je po obećanju u koju se ulazi vjerom i ona daje slobodu, a druga je po tijelu u koju se ulazi Zakonom i ona daje ropstvo. Zakonska rasporedba ne može se zaobići kao dio povijesno-spasenjskog puta, ali može se zaobići njezina isključivost u pogledu spasenja. Ona je usmjerena i dovodi do rasporedbe obećanja i slobode koja je u Kristovoj smrti i uskrsnuću ponuđena svima na temelju vjerničkoga prihvaćanja.

Pavlovo argumentiranje uzima Abrahamov lik ne kao ukrućeni spomenik vjere iz prastarih vremena, nego kao živu legitimacijsku figuru za profiliranje prave vjere i pravog kristovskog odnosa s Bogom koji opravdava, oslobađa i daruje spasenje.

Summary

THE FIGURE OF ABRAHAM IN THE DISCUSSION OF SALVATION THROUGH FAITH IN THE EPISTLE TO THE GALATIANS

In the exegetical analysis of Paul's speech on Abraham in the Epistle to the Galatians, the author attempts to penetrate the logic of Paul's approach to the fundamental truth of the Gospel regarding salvation through faith and not through practice of the Law. Beginning with the fundamental Christian certainty that Christ is the only Saviour through whom God equally and without prejudice offers through faith salvation to all, Paul notices that the figure of Abraham is accepted as Biblical proof, that one enters into the community of salvation establishing a correct relationship with God which is for him justification, on the foundation of faith and not the Law. All that Judaism attached to the figure of Abraham: the promise, heritage, blessing, sonship, freedom, all of this Paul if not in quite clear terms, removes from the system of Law and ascribes it to a system based on faith. In a profound exegesis of the Biblical accounts of Abraham, he discovers that God's plan of salvation was always coupled to promise and faith. This plan remains testamentarily unchanged as man's decision, even though it has manifested itself in various ways throughout history and the Law. This Law existed only after the promise. In God's plan of salvation there are, so to speak, two supporting columns: Abraham and Christ, and all that has happened from the time of Abraham to Christ, he interprets as the fruit of God's valorisation of human immaturity in their relationship with God. In Abraham God revealed and initiated his plan of salvation, and in Christ he brought it to

its culmination. The foundation of God plan is the promise that offers heritage, blessing, sonship, and freedom, in which one participates through faith where Abraham is the model of this actualisation. Having accepted faith in Christ, to which Abraham was pre-disposed as a Descendant of God's promise, the Galatians could be certain that even without the Law, they are Abraham's descendants, true sons and heirs of God's blessing to Abraham. Paul associates with slavery the system of law, outside of which the Judaists and the Judaeo-Christians could not see another foundation for a proper life with God, and reflected through Abraham's wife Hagar and son Ishmael, while he sees that the system of promise and faith, is realised through Sarah and Isaac, and is associated with Christian freedom in Christ. For Paul the figure of Abraham is the legitimate figure for profiling true faith, which he seeks from the Galatians, and from a true Christocentric relationship with God who justifies, liberates and bestows salvation.

Key words: *Abraham, justification, faith, promise, heritage, blessing, sonship, freedom, slavery, Law, salvation*