

PAVLOV GOVOR »PO LJUDSKU«

Marinko VIDOVIĆ, Split

Sažetak

Argumentirajući evanđelje i njegovu spasiteljsku vrijednost i snagu, Pavao se služi različitim argumentima, ali vrlo rijetko samo ljudskim razmišljanjem i iskustvom. U ovomu smo radu istražili baš ta mjesta gdje Pavao argumentira »po ljudsku«. Ograničili smo se na tri teksta njegovih autentičnih poslanica (Rim 3,5; 1 Kor 9,8; Gal 3,15), jer je u njima sintagma »po ljudsku« vezana uz glagole govorenja, dakle, izravno ulazi u okvir Pavlova argumentiranja. Ipak, budući da se takvo argumentiranje uvijek nalazi u kontekstima argumentacije »po Pismu/Pismima«, bilo da ju dopunjava, bilo da ju pojašnjava, bilo je potrebno barem kratko izložiti Pavlovo argumentiranje Pismom i njegovu osnovnu antropologiju.

Iz analize tekstova u kojima argumentira »po ljudsku«, iz slijeda Pavlovih misli uočavamo određeni napredak u argumentaciji upravo u odnosu s argumentacijom po Pismu. U Rim 3,5 ljudsko je iskustvo i razmišljanje u suprotnosti s onim što tvrdi objava. Ako se na temelju objave može zaključiti da ljudska zloća ističe Božju pravednost, nije li onda posve opravdano ljudskim razmišljanjem zaključiti da je Bog nepravedan kad daje maha svome gnjevu nad ljudskom zloćom. Pavao isključuje takvo razmišljanje, uvjeren da Bog može i ljudsku zloću ukalkulirati u svoj spasiteljski plan, a da time ne oduzme čovjeku odgovornost za zloću.

U 1 Kor 9,8 argumentacija »po ljudsku« u potpunom je skladu s onim što govori pisamska objava. Uobičajeno ljudsko iskustvo ima svoju potvrdu u Pismu jer i Pismo niče iz ljudskoga iskustva, iz iskustva stvarnosti u Božjemu svjetlu. Kada Božja riječ samo dopušta ono što opće iskustvo potvrđuje, u slobodi se može odustati od njega da bi se posvjedočio drukčiji način Božjega postupanja u Isusu Kristu.

U Gal 3,15 ljudsko se iskustvo samo djelomično poklapa s Božjim postupanjem. Ispravan odnos s Bogom, odnosno vjera može poći od razuma, ali ne i zadržati se na njemu. Ljudsko je iskustvo Pavlovo polazište za dokazivanje jednog drugog i drukčijeg iskustva koje se stječe samo vjerom oslonjenom na obećanje. Ovdje Pavao u svjetlu

Božjega postupanja, kako je zabilježeno u Pismu i ostvareno u Isusu Kristu, modificira i širi granice i horizonte ljudskoga iskustva.

U argumentiranju »po ljudsku« Pavao, dakle, pokazuje kako se ljudsko iskustvo može suprotstavljati Božjoj objavi, biti u skladu s njom ili u njoj i po njoj biti prošireno do neslučenih horizonata. Objava uvažava sve što je ljudsko, to modificira, potvrđuje i diže na razinu do koje ništa ljudsko samo po sebi nikada ne bi moglo doći. Božja objava u Kristu, svjedoči Pavao, oslanja se na ono što je čovjeku »po ljudsku« dostupno, ali tako da to pročišćava, oplemenjuje i diže na razinu koja više nije samo ljudska.

Ključne riječi: argumentiranje, napredak u argumentaciji, »po ljudsku«, uporaba Pisma, antropologija, objava, ljudsko iskustvo, ljudsko razmišljanje, Zakon, obećanje.

Uvod

Poznato je da Pavao u izlaganju evanđelja koje naviješta i koje, kako sam kaže, »nije od ljudi, niti ga ja od kojeg čovjeka primih ili naučih, nego objavom Isusa Krista« (Gal 1,11-12), poseže za mnogim argumentima koji su njemu bili dostupni, a naslovnica kojima se obraćao prikladni. Rijetki su slučajevi gdje se izravno poziva na predaju o Isusu (usp. 1 Kor 11,23; 15,3). Češći su slučajevi gdje argumentira kerigmom, odnosno navještajem muke i smrti, uskrsnuća i proslave Isusove kao preduvjetima da se njega (Isusa) prizna Gospodinom i Kristom (usp. primjerice 1 Sol 1,9-10; Rim 1,1-6), ili već postojećim i u Crkvi prihvaćenim vjeroispovijestima (usp. 1 Kor 15,3-5; 15,11; Fil 2,6-11; Rim 10,9-10). Još su češći slučajevi gdje argumentira Pismom/Pismima, međutim, vrlo su rijetki slučajevi gdje argumentira »po ljudsku«, barem gdje to izričito i jasno kaže.

Ovdje želimo istražiti upravo te slučajeve gdje Pavao argumentira »po ljudsku«, odnosno one tekstove u kojima to izričito kaže. Budući da se ta izričita argumentacija »po ljudsku« uvijek nalazi u kontekstima argumentacije »po Pismu/Pismima«, bilo da je u suprotnosti ili u skladu s njom, bilo da ju dopunjava, pojašnjava, zbog toga što smatra da nije posve jasna naslovnica, prije govora o argumentaciji »po ljudsku« potrebno je barem kratko vidjeti to Pavlovo argumentiranje Pismom. Na kraju, u obliku zaključka želimo istaknuti Pavlov napredak u argumentiranju »po ljudsku«.

1. Argumentacija Pismom

Premda su mnogi Židovi, Pavlovi suvremenici, bili uvjereni da postoji snažno suprotstavljanje između evanđelja i njihove vjere, Pavao doživljava, smatra i uvjeren je da je evanđelje ostvarenje Božjih obećanja Izraelu. U takvom sklo-

pu posve je razumljivo da često poseže za pisamskim, za nas kršćane starozavjetnim tekstovima, bilo da ih izravno navodi, bilo da na njih aludira.

Općenito se prihvaća da u Pavlovim spisima nalazimo stotinu i sedam izričitih pisamskih navoda. Najveći ih je broj u Poslanici Rimljanima (59). Bez obzira slaže li se ili ne slaže s nama poznatim pisamskim tekstovima,¹ značajno je da Pavao upravo njima rješava mnoge poteškoće crkvenih zajednica koje je osnovao.

Pogrješno je Pavlovu uporabu Pisma vrjednovati samo na temelju izravnih navoda, jer nekada izravni navod može biti samo ilustrativan, dakle malo nam govoriti o Pavlovim idejama. Svoje ideje i svoju argumentaciju Pavao može izraziti Pismom, a da ga ne navodi izravno nego aluzivno.² Doista, kod njega postoje argumenti i argumentacije koji ne sadrže nikakav izravni navod, ali odražavaju dubinsko poznavanje starozavjetnih tema i njihovo usvajanje od strane Pavla.

Već je brojnost starozavjetnih tekstova kod Pavla vrlo zanimljiva, ali još je zanimljivije vidjeti metode kojima tumači Pismo. One nas usmjeruju i otkrivaju nam njegovo posebno viđenje Pisma.

¹ Ni Pavlovo slaganje i neslaganje sa starozavjetnim tekstovima nije lako vrjednovati. Naime, općenito se prihvaća da Pavao slijedi onodobni grčki prijevod starozavjetnih tekstova jer nema dovoljno argumenata za tvrdnju da je poznao njihov hebrejski izvornik. Prevoditelji na grčki jezik mogli su se služiti hebrejskim rukopisima svoga vremena (dva ili tri stoljeća pr. Kr.), kad je tekst još uvijek bio fluidan. Oko 100. g. po. Kr. hebrejski se tekst ustalio, a tek je nekoliko stoljeća poslije toga dobio oblik koji je došao do nas kao Masoretski tekst (ubuduće MT). Na temelju Kumranskih rukopisa znamo da u nekim slučajevima Septuaginta (ubuduće LXX) slijedi hebrejski predložak različit od MT. Stanje se dodatno komplicira činjenicom da ni grčki tekst Staroga zavjeta nije jedinstven. Ono što mi uobičajeno nazivamo LXX, ustvari je zbirka različitih prijevoda različitih osoba u različitim vremenima. Povijest biblijskoga teksta vrlo je složena, tako da nije lako reći odakle potječu razlike u pojedinim Pavlovim navodima Staroga zavjeta. Čak ni onda kad se Pavao, navodeći Stari zavjet, razlikuje od nama poznatih rukopisa LXX ili MT, ne možemo sa sigurnošću reći da je Pavao osobno odgovoran za takvu razliku. Njegovo ophođenje i hermeneutika iščitavanja Staroga zavjeta možda su zbog toga jasniji iz aluzija na Stari zavjet.

² Tim se pojmom pokrivaju mnogi njegovi postupci s Pismom. Može se raditi o slobodnijim navodima, o upućivanju na pojedine starozavjetne epizode, o tematskim ili namjernim podudarnostima. U Poslanici Filipljanima ne nalazimo ni jedan starozavjetni navod, ali to ne znači da i tu Pavlova misao nije nošena poznavanjem Staroga zavjeta. Kako inače protumačiti Pavlovu izjavu u pogledu novčanoga doprinosa koji je primio iz Crkve u Filipima: »Imam svega u izobilju; namiren sam otkad po Epafroditu primih ono od vas, *miris ugodan, žrtvu milu, ugodnu Bogu*« (4,18). Ovakav izričaj sigurno potječe iz starozavjetnih obrednih tekstova, primjerice Izl 29,18, ali s različitim značenjem koje se pojavljuje već kod Ez 20,41: »Omiljet ćete mi kao miris ugodan kad vas izvedem iz narodâ i skupim iz zemalja u kojima bijaste rasijani.« Takva promjena ima svoju teološku pozadinu. Naime, Pavao koristi kulturni rječnik za izražavanje kršćanskoga služenja, kršćanskoga načina života, a ustvari pretpostavlja da je izraelsko bogoštovlje preneseno u Crkvu i u njoj ostvareno. Sličnih primjera možemo naći i drugdje (usp. Fil 2,9-11; 2 Kor 4,13, itd.).

Potpuno je opravdano pretpostaviti da Pavao kao izobraženi Židov poznaje načela i tehnike kojima se služe njegovi suvremenici u tumačenju Pisma. Ne znamo je li i koliko je Pavao izravno ovisan o Filonu,³ ali je činjenica da dobro poznaje alegorijsko tumačenje Pisma.⁴ Njime ne oduzima povijesnu vrijednost tekstovima, kako neki tvrde, nego ih prihvaća kao povijesne tekstove, ali im daje značenje koje ne poštuje njihov izvorni povijesni kontekst. Alegorija mu je u službi aktualizacije tekstova.

I Pavao, kao i tumači Pisma u Kumranu, često uvodi starozavjetne navode formulacijom »kao što je pisano« (καθὼς γέγραπται, što odgovara kumranskom *ka'ašer katûb*) da bi ih aktualizirao. Za aktualizaciju, ali i eshatološko usmjerenje tekstova, služi se kao i Kumranci pešerskim tumačenjem, samo što se Pavao izražava grčkom formulacijom τοῦτ' ἔστιν (Rim 9,8; 10,6.7.8) koja je u potpunosti ekvivalent aramejskomu *pišrô*. Ipak, osim drukčije primjene tekstova, Pavao i Kumranski tekstovi razlikuju se i u temeljnoj perspektivi.⁵ Dok Kumran uglavnom gleda na spasenje kao na događaj koji se ima dogoditi u budućnosti, Pavao, unatoč tomu što je njegova misao snažno obilježena iščekivanjem spasenja u budućnosti (usp. Rim 8,18-25), kraj vremena, odnosno ostvarenje spasenja vidi već u sadašnjosti (usp. 1 Kor 10,11).

Rabinski *Midraši*⁶ i *Talmud*⁷ sačuvali su nam farizejsko tumačenje Pisma. Karakteristika mu je povezivanje različitih pisamskih navoda iz spisa koji se razlikuju i vremenom nastanka i književnom vrstom na temelju uporabe jedne iste riječi ili analogije (*gezerah šavah* = »jednaka odluka«), argumentacije *a fortiori* (hebr. *qal wahomer*),⁸ tumačenja dvaju tekstova koji su u suprotnosti trećim

³ Vidi Valentin NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden, 1975.

⁴ Poznati su u tomu smislu sljedeći tekstovi: 1 Kor 9,9, gdje na kršćanske vjerovjesnike primjenjuje ono što Pismo govori o volu koji vrše; 1 Kor 10,3, gdje stijenu u pustinji iz koje je potekla voda poistovjećuje s Kristom; 2 Kor 3,12-16, gdje prijevjes koji je pokrивao Mojsijevo lice nakon Božje objave primjenjuje na židovsku nevjeru u Krista; posebno je poznata alegorija o Sari i Hagari u Gal 4,21-31, jer je Pavao izričito označava grčkim glagolom ἀλληγορέω (Gal 4,24).

⁵ Usp. Martin HENGEL, *Il Paolo precristiano*, Brescia, 1992., 111-137.

⁶ *Midrašim*, od hebrejskog *daraš*, »tražiti, istraživati«, sadrže komentare biblijskih tekstova legalnog i književnog karaktera, kojima se aktualizira biblijski tekst.

⁷ *Talmud*, hebrejska riječ za »učenje«, »nauk«, komentar je *Mišnah* = »ponavljanje«, a u prenesenom smislu »nauk«, sadrži šezdeset i tri traktata, koji su podijeljeni u šest redova, a radi se o zbirci usmeno prenošenoga Zakona). *Talmud* je došao do nas u dvije redakcije koje se mogu smjestiti u razdoblje od V. do VII. st. po. Kr.: *Palestinski* i *Babilonski Talmud*. Sadrži juridičke, anegdote i povijesne podatke kojima se komentira ili tumači Mojsijev zakon, odnosno *Mišna*.

⁸ Ova je metoda poznata kao opće govorničko načelo grčko-rimskoga ambijenta. Nalazimo je kod Cicerona, a podrijetlo joj je aristotelovsko: »Ono što se primjenjuje na *maius* treba se primijeniti i na *minus*, i obrnuto« (*Quod in re maiore valet valet in minore, item contra*). Marko

tekstom i aktualiziranja tekstova midraškim tumačenjem. Sve navedeno nalazimo i kod Pavla.⁹

Pavao se svim metodama koristi iz kršćanske perspektive, zbog čega može otkriti i posve nova značenja Pisma. Prvo i neosporno značenje, koje Pavao dijeli sa sebi suvremenim židovskim tumačima, jest da je Pismo autoritativna Božja riječ. Kao takvo, Pavao ga više puta koristi kao zadnji dokaz jedne faze svoga argumentiranja (usp. Rim 3,10-18).¹⁰

U nekim slučajevima Pavao koristi Pismo protiv Pisma, odnosno Pismom ukazuje, primjerice, na manju vrijednost Zakona u usporedbi s onim što Bog nudi u Kristu (usp. Gal 2,19). U novom povijesnom kontekstu on pisamskom tekstu daje nova značenja. Primjerice, u Rim 15,21 Pavao na svoju vlastitu službu apostola prenosi proročke mesijanske riječi iz Iz 52,15. Gotovo se nikada ne upušta u povijesno tumačenje Pisma, čak ni u odlomcima gdje bi se to očekivalo (usp. Gal 3,10-14). Nije mu stalo ni do drugih mogućih i već postojećih tumačenja istoga odlomka. Ipak, unatoč tomu, mnogi njegovi navodi Pisma odražavaju povijesno značenje Pisma. To je dokaz da je on dugo i duboko reflektirao nad Pismom, nad kontekstom i mogućim značenjima pisamskih iskaza.¹¹

Budući da Pavao u Kristu uočava ostvarenje svih Božjih obećanja (usp. 2 Kor 1,20), njemu je Krist¹² temeljni hermeneutski ključ iščitavanja Pisma.¹³ U

T. CICERON, *Topica* 4,23. Prema ovomu hermeneutičkom pravilu, koje potječe od rabina Hillela, koji je živio između I. st. pr. Kr. i I. st. po. Kr., moguće je od manje važnoga slučaja (*gal* znači »lagan«) dobiti ključ za čitanje važnijega slučaja (*homer* znači »težak«).

⁹ Za prvi slučaj dosta je vidjeti Rim 4, za drugi 2 Kor 3,7-11, za treći Gal 3,11-12, gdje Pavao suprotstavlja Hab 2,4 s Lev 18,5 i daje rješenje navodom iz Post 15,6.

¹⁰ Usp. Jean-Noël ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris, 1991., 56s.

¹¹ Primjerice, baveći se analogijom Sare i Hagare, Pavao poseže za Iz 54,1, što, barem na prvi mah, izgleda kao nasilje nad tekstom. Međutim, i Izaijine se riječi odnose ili barem dozivaju u pamet Sarinu sterilnost iz Post 11,30 LXX. I Izaija malo prije ovoga teksta govori o pravim Sarinim sinovima, kao o stanovnicima Siona koji traže pravednost i slijede Gospodina (Iz 52,1-3). Između ta dva Izaijina teksta nalazimo Četvrtu pjesmu o Sluzi Jahvinu (Iz 52,13 – 53,12), na koju Pavao aludira u Gal 3,1. To pokazuje kako Pavao koristi značajne poveznice koje su dubinski prisutne već u starozavjetnom tekstu. Takvo povezivanje koriste gotovo svi pisci i govornici koji žele uvjeriti nekoga u nešto. Pred potrebama sadašnjosti povijesno značenje teksta može prijeći i u drugi plan. Dvije ili tri riječi iz Pisma mogu dozvati u pamet čitav pisamski odlomak, čak i paralelna mjesta ili tradiciju koja im stoji u pozadini.

¹² Važno je ovdje istaknuti da kristološka vjera nije izrasla iz Staroga zavjeta nego iz događaja Krista i Pavlova iskustva toga događaja. Pavao poseže za Pismom ne da utemelji nego da potvrdi kristološku vjeru. Kod njega rješenju, kako tvrdi Sanders, prethodi samo impostiranje problema. Usp. Ed Parish SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, London, 1977., 442.

¹³ Usp. Ivan DUGANDŽIĆ, *Das »Ja« Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus*, Würzburg, 1977.

tom su svjetlu događaji Staroga zavjeta ili njihovi prikazi »primjeri« (τύπος) onoga što se spasenjski događa u sadašnjosti (usp. 1 Kor 10,11). U nekim slučajevima unosi varijacije u starozavjetni tekst. Poznati je primjer takvoga postupka navođenje Hab 2,4 u Gal 3,11. Pavlov se navod ne slaže ni s masoretskim¹⁴ ni sa Septuagintinim¹⁵ tekstom, ali time (»Pravednik će od vjere živjeti«) on ne izopačuje smisao Habakukove rečenice nego joj otkriva dubinski smisao i njome potvrđuje svoju osnovnu tezu da opravdanje dolazi po vjeri, a ne po djelima Zakona.

Pavao je, svakako, duboko uronjen u Pismo i ovisan o njemu. To može biti plod njegove pretkršćanske formacije,¹⁶ ali i potrebe dokazivanja svojim naslovnici,¹⁷ u što sada ne možemo detaljnije ulaziti. Ipak, prihvaćajući da se u njegovim poslanicama radi o govorničkim nastupima,¹⁸ vjerojatnije je drugo rješenje. Pismo mu je zadnji dokaz u mnogim temama, ali, zanimljivo, nikad u kristološkim. Kristološka je vjera autonomna¹⁹ i Pismo se u potpunosti razumijeva tek u njezinu svjetlu.

I argumetiranje »po ljudsku«, koje nas ovdje zanima, možemo u potpunosti shvatiti u kontekstu Pavlova argumentiranja Pismom. On uvijek ljudsko iskustvo mjeri i provjerava odnosom prema Božjoj riječi zapisanoj u Pismu. Objava u Pismima može se suprotstavljati, biti u skladu ili oplemenjivati, pročišćavati i dizati ljudsko iskustvo na višu razinu koja više nije samo ljudska. Sljedeća će nam raščlamba Pavlovih tekstova to i pokazati.

¹⁴ »Pravednik će od **svoje** vjere živjeti« (moje isticanje).

¹⁵ »Pravednik će od **moje** vjere živjeti« (moje isticanje).

¹⁶ Usp. William R. STEGNER, *Giudeo, Paolo come*, u: *Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*, Cinisello Balsamo, 1999., 773-786.

¹⁷ Usp. Robin K. SCROGGS, *Paul as Rhetorician: Two Homilies in Romans 1-11*, u: Kelly R. HAMERTON – Robin K. SCROGGS (ur.), *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in honour of W. D. Davies*, Leiden, 1976., 271-298; Jean-Noël ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, 31-53.

¹⁸ Usp. Jean-Noël ALETTI, *L'argumentation paulinienne en Rm 9*, u: *Biblica*, 68 (1987.) 1, 41-56; Rm 1,18 – 3,20. *Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, u: *Biblica*, 69 (1988.) 1, 47-62; *La présence d'un modèle rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*, u: *Biblica*, 71 (1990.) 1, 1-24; *La Dispositio rhétorique dans les Epîtres pauliniennes. Propositions de méthode*, u: *New Testament Studies*, 38 (1992.), 385-401; Benoît STANDAERT, *La rhétorique ancienne dans Saint Paul*, u: Albert VANHOYE (ur.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style et Conception du Ministère*, Leuven, 1986., 78-92.

¹⁹ Usp. Romano PENNA, *Atteggiamenti di Paolo verso l'Antico testamento*, u: Romano PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, 1991., 436-469, ovdje 442-447.

2. Argumentiranje »po ljudsku«

Relativno, vrlo su rijetki tekstovi u kojima Pavao koristi sintagmu κατὰ ἄνθρωπον – u svemu šest tekstova u autentičnim poslanicama (Rim 3,5; 1 Kor 3,3; 9,8; 15,32; Gal 1,11; 3,15). U samo tri teksta uz tu se sintagmu vežu glagoli govorenja (λέγω, λαλέω). U ostalim tekstovima jednom se koristi glagol περιπατέω (1 Kor 3,3), drugi put θηριομαχέω (1 Kor 15,32) ili, treći put, jednostavno se koristi ta sintagma bez određenoga glagola (Gal 1,11). Budući da nas ova Pavlova sintagma zanima u kontekstu njegova argumentiranja, u istraživanju ćemo se ograničiti samo na tri teksta u kojima je ona vezana uz glagole govorenja, jer samo ti tekstovi jasno izražavaju njegovo argumentiranje »po ljudsku«: Rim 3,5; 1 Kor 9,8; Gal 3,15.

2.1. Argumentacija u Rim 3,5

Izraz »po ljudsku govorim« u Rim 3,5 možemo razumjeti iz širega konteksta Rim 3,1-20. Tekst, osobito u odnosu na njegovu poantu, nipošto nije jasan i u posljednje se vrijeme množe studije o njemu.²⁰ Mnogi autori, pod dojmom završnih redaka (rr. 10-19), u kojima Pavao doslovno navodi kombinaciju raznih psalama i drugih starozavjetnih tekstova, dokazujući da nitko nije pravedan pred Bogom, smatraju da Pavao u ovom odlomku inzistira na grijehu/grješnosti sviju bez izuzetka.

Takav je zaključak samo djelomično točan jer, polazeći od prvoga navedenoga psalma (Ps 13 LXX), uočava se da Pavao, nakon niza objecka na njegove prethodne tvrdnje, želi dokazati jednakost Božje nagrade i za Židova i za Grka, ali ovaj put negativnim putem. Dakle, ne inzistira toliko na grješnosti

²⁰ Charles H. COSGROVE, What If Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3:1-8, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78 (1987.), 95-105; *The Justification of Other: An Interpretation of Rom 1:28 – 4:25*, Atlanta, 1992.; André FEUILLET, La situation privilégiée des juifs d'après Rom 3,5. Comparaison avec Rom 1,16 et 3,1-2, u: *Nouvelle revue théologique*, 105 (1983.), 33-46; David Robert HALL, Romans 3:1-8 Reconsidered, u: *New Testament Studies*, 29 (1983.), 183-197; Leander A. KECK, The Function of Rm 3:10-18. Observation and suggestions, u: Jacob JERWELL – Wayne A. MEEKS (ur.), *God's Christ and his people. Studies in honour of N. A. Dahl*, Oslo, 1977., 141-157; Guy LAFON, Une Loi de foi. La pensée de la Loi en Romains 3,19-31, u: *Revue des sciences religieuses*, 61 (1987.) 1, 32-53; Romano PENNA, La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani, u: *Biblica*, 69 (1988.) 4, 507-542; Diffamatori di Paolo in Rom 3,8, u: Romano PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, 135-149; James PIPER, The Righteousness of God in Romans 3,1-8, u: *Theologische Zeitschrift*, 36 (1980.) 1, 3-16; Heikki RÄISÄNEN, Zum Verständnis von Röm 3,1-8, u: *Studien neutestamentlichen Umwelt*, 10 (1985.), 93-108; Stanley K. STOWERS, Paul's Dialogue with a Yellow Jew in Rom 3:1-9, u: *Catholic Biblical Quarterly*, 46 (1984.), 707-722; *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, CA, 1981.

sviju koliko, dosljedno načelu o Božjoj nepristranosti koji je izrečen u 2,11,²¹ na izloženosti sviju bez izuzetka Božjoj srdžbi, ukoliko bi Bog prosuđivao čovjeka prema njegovim djelima.

Ako je Bog nepristran i ako su svi na temelju djela izloženi njegovoj srdžbi, nužno se postavlja pitanje Božje vjernosti Izraelu. Njega je Bog izabrao i obećao mu spasenje. U pitanju je, dakle, Božja pravednost, i to prije kao čisto teološko, a ne toliko antropološko pitanje.

U cijelom ovom odlomku Pavao želi odbaciti prigovore koji bi se mogli uputiti kako Bogu tako i čovjeku. Ne radi se dakle samo o teološkoj (Božja pravednost) ili samo o antropološkoj (svi grješni i podvrgnuti srdžbi Božjoj) poanti nego o njihovoj kombinaciji. Naime, ovdje Pavao po prvi put u Poslanici Rimljanima sučeljava Boga i čovjeka, koristeći pridjeve kvalifikacije: Bog je vjeran-istinit, a čovjek lažac (r. 4). Ovdje po prvi put uvodi čovjeka kao onoga koji optužuje Boga (3,5-8). Naime, ako ljudska zloća, točnije nepravednost (ἀδικία) ističe Božju pravednost, nije li onda, pita se Pavao »po ljudsku«, Bog nepravedan kad daje maha svome gnjevu? (3,5). Izrazom »po ljudsku« izražava ljudsko rezoniranje, ljudsku refleksiju pred Božjim postupanjem. Božji putovi i planovi izloženi su ljudskim objekcijama i prigovorima, i to tako da čovjek koristi Božju riječ protiv samoga Boga.

Očito je da se Pavao ovdje služi dijatribskom argumentacijom, a nju najčešće koristi u juridičkim kontekstima, u odlomcima u kojima se radi o pravednosti i Zakonu.²² Pavao je mogao zamisliti čovjeka pred Božjim sudom, ali da uopće ne dopušta čovjeku doći do riječi. Ipak, to ne čini. On dopušta čovjeku da se svojom logikom i refleksijom suprotstavi Božjoj logici, ali posljednju riječ daje Božjoj riječi, navodeći Pismo. U odlomku su sudski sučeljeni Bog, pravedan i vjeran, i čovjek, grješnik i podložan Božjemu sudu, ali čovjek koji ulazi u raspravu i s Bogom.

To što »po ljudsku« govori, odnosno čovjekovo suprotstavljanje Bogu i njegovim planovima, njegovu načinu postupanja, Pavao će okvalificirati kao klevetu, kao podmetanje kojim drugi žele diskvalificirati njegov nauk o Bogu. Prema ljudskoj logici, Bog ne bi smio udariti grješnika jer on svojim grijehom pridonosi da zasja veličina Božje pravednosti. Ako je tako, onda, opet »po ljudsku«, Bog nema pravo suditi čovjeka, ne može biti vrhovni sudac svijetu.

²¹ Usp. Jouette M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and Theological Axiom*, Chico, CA, 1982.

²² Usp. Stanley K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Chico, CA, 1981.; Thomas SCHMELLER, *Paulus und die »Diatribe«. Eine vergleichende Stilinterpretation*, Münster, 1987.

Takav zaključak i takvo razmišljanje nisu prihvatljivi Pavlu. Istina je da grijeh doprinosi očitovanju Božje pravednosti, očito spasiteljske, a ne retributivne, ali nije istina da Bog ne može i kazneno – srdžbom reagirati na grijeh i osuditi ga. Inače ne bi bio Bog. Svojom spasiteljskom, prethodnom pravednošću Bog nudi spasenje svima i pod istim uvjetima, nudi se čovjeku grješniku koji ga može prihvatiti vjerom, a svojom retributivnom pravednošću prosuđivat će čovjeka na temelju odgovora na njegovu ponudu.

Ljudsko je rezoniranje ljudska varka, laž u odnosu na Božju vjernost i istinu. To je za Pavla prvenstveni sadržaj govora o Božjoj pravednosti. Pavao je na početku Poslanice, u glavnoj tezi cijeloga spisa pohvalio evanđelje kao »snagu Božju na spasenje svakomu tko vjeruje ... jer pravednost se Božja od vjere k vjeri u njemu otkriva« (1,16-17). Očekivalo bi se stoga da u nastavku najprije progovori o Božjoj ljubavi koja je očitovana u Kristu, a ne, kao što čini, da najprije govori o ljudskoj grješnosti, nepravdama i kaznama. Ipak, Pavao se odlučuje za obrnuti put, kao pravi govornik. Počinje argumentaciju sa suprotne točke gledišta i malo-pomalo dovodi one koji zastupaju suprotno do onoga do čega nisu nikada mislili doći. Ono što su Židovi očekivali u odnosu na sve druge, osim u odnosu na sebe – Božji sud, osudu – nije se ostvarilo. Bog je iznenađujuće postupio. Nije kaznio grješno čovječanstvo nego upravo suprotno: ponudio mu je nezasluzeno opravdanje koje se ostvaruje samo vjerničkim prihvaćanjem (3,21).

Govor »po ljudsku« u očitovanoj suprotnosti s pisamskim govorom kako ga Pavao tumači. Prije nego što je spomenuo govor »po ljudsku«, Pavao navodi Ps 50,6 LXX, a nakon njega navodi čitav niz, lanac od šest starozavjetnih navoda, čime pokazuje da, dosljedno načelu o Božjoj nepristranosti²³ koji je izrečen u 2,11, inzistira na Božjemu postupanju i Božjoj logici. Čovjek ne shvaća kako je Bog u svoj plan s čovječanstvom ukalkulirao i ljudsku zloću, a da opet ostane sudac koji može čovjeka pozvati na odgovornost. Ta logika dostupna je samo vjeri i zato Pavao na ljudsko rezoniranje odgovara onim »nipošto«, dodajući mu vjerničko uvjerenje o Bogu sucu svega. Božja istina, vjernost i pedagogija spadaju u »dubinu bogatstva i mudrosti Božje« (Rim 11,33), njegovi su sudovi ljudskoj logici nedokučivi i putovi neistraživi. Pred njima čovjek može izraziti svoje objekcije i prigovore, govoriti »po ljudsku«, Bog mu ih dopušta, ali ako ostane na svojoj logici, ako svojom zloćom izaziva Božju dobrotu i smilovanje, ako u tomu ustraje a ne obrati se, zgrće na sebe gnjev za Dan gnjeva, dan pravednoga Božjega suda koji će svakome uzvratiti po

²³ Usp. Jouette M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and Theological Axiom*.

djelima (usp. 2,4ss). Kod Boga doista nema pristranosti u definitivnom sudu, kao što nema pristranosti ni u ponudi spasenja: svima jednako i pod istim uvjetima. Nerazumljivost Božjega postupanja usmjerava čovjeka da se s razmišljanja »po ljudsku« usmjeri na razmišljanje »po Božju«,²⁴ da prihvati logiku Božjega očitovanja u Pismu, jer svojom logikom nije dorastao Božjoj dobroti i strpljivosti koja svima daje prigodu spasenja.

U ovom odlomku Pavao odgovara na ljudske prigovore da Božja pravednost i srdžba ne mogu ići skupa. Kažnjavajući one koji hoće i šire nepravdu, Bog ostaje pravedan, on ne može podnositi da se zlo širi i da počinitelji zla imaju uvijek bolji dio. Za sada Pavao samo potvrđuje kompatibilnost Božje retributivne pravednosti i srdžbe, a tek će u odlomku 3,21 – 4,25 pokazati da Bog u potpunosti očituje svoju pravednost tek kad opravdava ljude grješnike, bez povlastica i prvenstava. Unatoč tomu što grijeh ističe i u prvi plan stavlja Božju pravednost, Bog, suprotno razmišljanju »po ljudsku«, ima pravo i na pravednu srdžbu od koje je opet on sam našao sredstvo za zaštitu ljudi – evanđelje. Evanđelje je poziv da čovjek sve više reflektira i usvaja paradoksalne putove Božje, putove koji nisu »po ljudsku« i koje čovjek teško razumijeva, premda ga to ne treba priječiti u njihovu prihvaćanju.

2.2. Argumentacija u 1 Kor 9,8

Pavlovo spominjanje govorenja »po ljudsku« u 1 Kor 9,8 izraženo je u upitnom obliku: »Zar to govorim po ljudsku?« Iz nastavka je očito da takvim govorničkim upitom želi uputiti čitatelja da govor »po ljudsku«, govor oslonjen na uobičajeno ljudsko iskustvo, ima svoju potvrdu i u Pismu. I Pismo, naime, niče i prenosi ljudsko iskustvo, iskustvo stvarnosti u Božjemu svjetlu. Zato se Pavao odmah poziva i na Pismo, na Mojsijev Zakon, dakle, na najvažniji dio Pisma u židovskom kanonu.

Kontekst je čitavoga govora rasprava o ljudskoj slobodi i savjesti.²⁵ Pavao se nalazi pred pitanjem pravilne uporabe slobode. Konkretno, u pogledu mesa žrtvovanoga, ili koje je moglo biti žrtvovano idolima, kršćani su se nalazili u dvojbi smiju li ili ne smiju jesti takvo meso, sudjelovati na gozba-

²⁴ I u sinoptičkoj sceni kod Cezareje Filipove Isus ukorava Petra koji ga odvraća od muke da misli »što je ljudsko«, a ne »što je Božje« (Mk 8,33 parr.). Pavao je ovdje posve u skladu s kerigmom o Isusu.

²⁵ Usp. Marinko VIDOVIĆ, *Od križa do uskrsnuća. Temeljna poruka Prve poslanice Korinćanima*, Zagreb, 2007., 66-101; Wolfgang SCHRAGE, *Der Erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16)*, EKK VII/2, Zürich – Neukirchen-Vluyn, 1995.; Charles Kingsley BARRET, *La Prima Lettera ai Corinti*, Bologna, 1979.

ma gdje se eventualno blagovalo takvo meso. Bojali su se da time, lojalnošću okružju u kojemu žive ne zaniječju svoju vjeru, odnosno da ne iskažu bogoslužje idolima. U odgovoru na takvu dvojbu Pavao polazi od temeljne židovske i kršćanske monoteističke tvrdnje da su idoli ništa, da ne postoji nego samo jedan Bog i da (ne)blagovanje ne utječe izravno na vjeru. Dosljedno tomu, kršćani mogu sudjelovati na takvim gozbama bez propitivanja o kakvom se mesu radi. Ipak, želeći spasiti jedinstvo Crkve u Korintu, koje bi ovakvom praksom moglo biti ugroženo, ili to već jest, Pavao unosi i neke ograde. Naime, ako blagovanje takvoga mesa, unatoč sudu vlastite savjesti o njegovoj neutralnosti, sablažnjivo utječe na brata, onda se u ime savjesti treba odreći takvoga blagovanja. Drugim riječima, za ispravnost ili neispravnost nekoga čina nije dostatan samo sud osobne savjesti nego treba voditi računa o društvenim posljedicama čina, o savjesti onih koje takav čin može uvesti u zabludu. Pavao, dakle, želi pozvati kršćane na određeno ograničenje kršćanske slobode ljubavlju. Pozivajući ih na takvo ponašanje, ilustrira ga u devetom poglavlju vlastitim primjerom, pokazuje kako je on osobno ostvario takvo ograničenje slobode i prava (9,1-27).

Svoj govor započinje četirima retoričkim pitanjima koja su uvedena negativnim upitnim česticama i koja nužno traže potvrđan odgovor. »Nisam li ja slobodan? Nisam li apostol? Nisam li vidio Isusa, Gospodina našega? Niste li vi djelo moje u Gospodinu?« (1 Kor 9,1). Zar nametanje ograničenja kršćanskoj slobodi isključuje slobodu? Zar takvo postupanje oduzima nekome apostolski ugled? Zar nije apostolski ugled utemeljen na nečemu drugome, na susretu s Uskrslim, na viđenju Gospodina Isusa? Može li se oduzimati ili nijekati apostolstvo onomu čiji su plodovi jasno vidljivi? Ta Korinćani su djelo Pavlova apostolskoga djelovanja, njegova navještaja. Nakon ovoga uvoda, gdje dokazuje svoje apostolstvo, Pavao prelazi na pitanja kojima dokazuje svoje pravo na odricanje od apostolskih prava u ime evanđelja. On se u ime slobode sam učinio slugom svima (usp. 9,19).²⁶

Kao apostol, Pavao ima pravo na uzdržavanje od svoga rada. Međutim, on se toga prava odrekao²⁷ u ime slobode navještanja evanđelja svima. Time što sâm priskrbljuje za svoje uzdržavanje nipošto nije manje apostol od drugih.

²⁶ Usp. Paul W. BARNETT, *Apostolo*, u: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo, 1999., 109-118, ovdje 115s.

²⁷ Odricanje od prava na materijalno uzdržavanje Pavao nije učinio apsolutnim načelom svoga apostolstva (usp. Fil 4,10-18). U različitim okolnostima on se različito ponaša. Što se u Korintu odriče od svojih prava, jasan je pokazatelj da Korinćani upravo na njima inzistiraju, diskreditirajući tako Pavla i njegovo apostolsko djelo.

Odbacivanje novčane pomoći od onih kojima naviješta evanđelje nipošto ne umanjuje njegov apostolski ugled.

Pravo na uzdržavanje od onih kojima naviješta evanđelje dokazuje ljudskom argumentacijom, analogijama iz ljudskoga iskustva. Naime, zdrav ljudski razum i razmišljanje zahtijevaju da svatko može živjeti od svoga rada. Pavao navodi primjer vojnika kojega uzdržava onaj u čije ime ratuje. Isto tako, vinogradar ima pravo uživati plodove svoga rada, kao i pastir svoga stada. Svatko bi to mogao potvrditi kao općeprihvaćeno ljudsko iskustvo. Ipak, da istakne ono što je učinio kao apostol, Pavao argumentira i Pismom. Pokazuje kako i Mojsijev zakon nalaže uzdržavanje onoga tko radi. Poziva se na Pnz 25,4, gdje je zabranjeno vezati usta volu koji vrše. Drugim riječima, vol se može hraniti, može se služiti plodovima onoga što radi. Zakon je human čak i u pogledu životinja, premda Pavao argumentacijom *a minori ad maius* (qal wahomer) smjera pokazati da to kudikamo više vrijedi za ljude. Pravo na uzdržavanje od apostolskoga rada Pavao će potvrditi i Gospodnjom riječju, što je jedan od rijetkih slučajeva (usp. još 1 Kor 7,10-11 i 11,23-25) u kojima se izričito poziva na Gospodinovu riječ: »Tako je i Gospodin onima koji evanđelje navješćuju odredio od evanđelja živjeti« (9,14, aluzija na Lk 10,7). Gradacija u argumentaciji ovdje je očita.

Pavao se potpuno odrekao prava na uzdržavanje od drugih: »No ja se ničim od toga nisam poslužio. A i ne napisah toga da bi se tako postupilo prema meni. Radije umrijeti, nego ... Te mi slave nitko neće oduzeti« (9,15). U trećoj je rečenici ostao nedorečen. Svakako, svoju slobodu smatra svojom slavom i ne želi da mu se oduzima.

U ovomu odlomku ljudsko se iskustvo posve slaže s onim što je u Pismu zabilježeno kao Božja riječ i Božja volja. Ipak, Pavao ne želi ostati samo na ljudskom iskustvu jer zna koliko je varljivo, pa ga potvrđuje i Božjom riječju. Njegov postupak odricanja od slobode, kad bi išao samo protiv ljudskoga iskustva, ne bi toliko dokazivao njegovu slobodu. Njegov postupak ide i protiv onoga što dopušta Božja riječ,²⁸ što ona daje za pravo. Apostolski ugled očituje se odricanjem od apostolskoga prava. Ovdje Pavao ne navodi razloge takvomu odricanju, ali iz 2 Kor 11,10-18 vidljivo je da to čini, suprotstavljajući se lažnim apostolima. Navještaj evanđelja ne dopušta korist, jer se time niječe temeljna istina evanđelja, činjenica, naime, da je ono svima ponuđeno nezaslušeno, milosno. Kad je u igri istina evanđelja, Pavao se opredjeljuje za nju pred svim mogućim osobnim koristima.

²⁸ Radi se o konkretnom i osobnom slučaju (skupa s Barnabom, usp. r. 6) slobodnoga i velikodušnoga odricanja od apostolskih prava.

Istina evanđelja u dimenziji Božje milosne ponude spasenja svima u Isusu Kristu nadilazi obično ljudsko iskustvo kao i iskustvo starozavjetnoga čovjeka. Bilo kakva obveza koja se nužno rađa iz novčane ili druge pomoći može zasjeniti ili izopačiti istinu evanđelja.

Korinćani smatraju da netko odbijanjem novčane pomoći niječe autentičnost svoga poslanja, svoga apostolstva. Pavao se suprotstavlja takvom razmišljanju i svoj apostolski ugled veže uz evanđelje koje naviješta. Činjenica da on nudi evanđelje bez ikakve nadoknade potvrđuje njegov apostolski ugled, bez obzira što se takvo ponašanje suprotstavlja rezoniranju »po ljudsku«. Sloboda potpunoga stavljanja u službu evanđelju dokazuje se neovisnošću o novčanoj pomoći. Ona nadilazi obično razmišljanje »po ljudsku«, ali i ono što dopušta Božja riječ. Ljudsko i božansko ovdje se slažu, ali Pavao u potvrdu izvornosti svoga apostolstva pokazuje kako svojom slobodom²⁹ nadilazi i jedno i drugo.

2.3. Argumentacija u Gal 3,15

U trećem poglavlju Poslanice Galaćanima Pavao je zaokupljen povijesno-spasenjskim odnosom Zakona i obećanja, odnosno, šire gledano, odnosom vjere i djela s obzirom na spasenje. Posve je razumljivo da takav argument zahtijeva posezanje za Pismom, što Pavao i čini, argumentirajući Abrahamovim likom.³⁰ U sklopu te argumentacije progovara i »po ljudsku«: »Braćo, po ljudsku govorim: već i ljudski valjan savez nitko ne poništava niti mu što dodaje« (3,15).

Ovakvim izričajem Pavao upućuje na jedno pravno načelo koje će tek u r. 17 primijeniti na odnos Zakona i obećanja. Pavao će tu primjenu pripremiti u r. 16a, a potvrditi je u r. 18. U r. 16b nalazimo jednu digresiju koja se tiče drugoga gledišta, odnosno određivanja tko pripada Abrahamovu potomstvu. Takva digresija pokazuje da Pavao uvijek ima na pameti različite stvarnosti i da ne teži za tim da savršeno uredi svoj govor.

Pojmom »Savez« u Pavlovu izričaju preveden je grčki pojam διαθήκη. Pojam etimološki označuje »rasporedbu« (διὰ + τίθημι), ali je već u pravnoj terminologiji postao *terminus tehnicus* za pravni čin izražavanja posljednje ljudske

²⁹ Usp. Anto POPOVIĆ, Sloboda i služenje prema 1 Korinćanima 9,19-23: »Slobodan ... u zakonu Kristovu« (ἐλεύθερος ... ἔννομος Χριστοῦ), u: *Od slike Božje do Božjeg sinovstva. Povezanost Staroga i Novoga zavjeta na primjeru ezzegetske-teološke analize odabranih svetopisamskih tekstova*, Zagreb, 2008., 215-247.

³⁰ Usp. Marinko VIDOVIĆ, Abrahamov lik u argumentiranju spasenja po vjeri u Poslanici Galaćanima, u: *Bogoslovska smotra*, 73 (2003.) 4, 533-575.

volje, odnosno za oporuku. Da se radi o pravnoj terminologiji vidljivo je iz drugih pojmova koje Pavao koristi u istoj rečenici: κεκυρωμένην (=pravno valjan³¹), ἀθετεῖ (=poništiti, poništavati³²) i ἐπιδιατάσσεται (=dodavati, mijenjati dodavanjem, dodatno urediti³³).³⁴ Pravna tvrdnja koju Pavao ovdje iznosi nije u potpunosti točna, tako da neki komentatori govore o Pavlovoj logici koja ne zadovoljava.³⁵ Pavao ovdje argumentira iskustvom s juridičkog područja. Već prvom riječju ὅμως («isto», «isto kao») daje do znanja da želi usporediti dvije stvarnosti. Jedna je ljudska stvarnost (ἀνθρώπου, r. 15), a druga Božja (ὕπὸ τοῦ θεοῦ, r. 17) i stoje u odnosu suprotnosti. Smisao je suprotstavljanja argumentiranje *a fortiori*: ono što vrijedi za ljudsko, još više vrijedi za Božje područje.

U nekim svojim tekstovima Pavao pokazuje snažan prijezir prema ljudskom iskustvu i razmišljanju. U Gal 1,11 tvrdi da njegovo evanđelje nije »po ljudsku«, a u 1 Kor 2,1.4 odbija koristiti se »uvjerljivim govorima« ljudske mudrosti. Ovdje pak drukčije govori o ljudskom iskustvu. On, istina, odbija da se vjera temelji na uvjerljivoj snazi ljudskoga govora, ali ne odbacuje stavljanje razuma u službu vjere.

Pavlov izričaj stvara poteškoće. Najprije, nije točno i moguće je dokazati da je opoziv oporuke posve uobičajen pravni postupak, posebno za života oporučitelja,³⁶ a grčko-rimsko pravo u određenim slučajevima predviđa poništenje oporuke pravnim zahvatom i nakon smrti oporučitelja. Već je Platon raspravljao o neprihvatljivosti posljednje volje koja je iznuđena laskanjem i

³¹ Glagol potječe od imenice τὸ κύρος = »moć«, »zakonska snaga«, a kao glagol κυρώω znači »odobriti«, »potvrditi«, »legalizirati«, »ozakoniti«, »zaključiti«. Upotrijebljeni particip perfekta izražava da je nešto zakonito stupilo na snagu sa svim svojim učincima. Kad se radi o oporuci, ona zakonito stupa na snagu sa svim pravnim učincima smrću oporučitelja. Pavao ne ulazi u te pojedinosti. Želi samo izraziti ostvarenje svih nužnih pravnih uvjeta.

³² Ovaj glagol ἀθετέω u izravnoj je suprotnosti s glagolom διατίθημι, a znači »obeskrije-piti«, »poništiti«, katkada i »prekršiti«. Pavao ga je upotrijebio u 2,21, tvrdeći: »Ne do-kidam milosti Božje.« Kad su svi uvjeti valjanosti ostvareni, nije dopušteno ni moguće dokinuti, poništiti rasporedbu.

³³ Glagol je sinoniman s glagolom διατίθημι. Složen je od drugoga korijena: τάσσω = »sta-viti«, »postaviti«, »smjestiti«, »urediti«, »odrediti« i prijedloga ἐπί koji izražava neki do-datak. Radi se dakle o nekom »dodatnom uređenju«.

³⁴ Usp. Heinrich SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia, 1965., 149, bilješka 8; Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 236-237; Otto EGER, *Rechtswörter und Rechts-bilder in den paulinischen Briefen*, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 18 (1917. – 1918.), 84-108, posebno 91ss.

³⁵ Usp. James D. G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, London, 1993., 183.

³⁶ Josip FLAVIJE, govoreći o oporuci Heroda Velikoga, kaže da je prepravio (μετεγράφησεν) oporuku koju je napisao u korist Antipatra (*Bellum*, 1, 146), imenujući Arhelaja kraljem, a Antipu tetrarhom (*Bellum*, 1, 664). Zbog toga je, nakon očeve smrti, Antipa uzalud tvrdio svoje pravo na prijestolje, pozivajući se na prvu oporuku, čemu se Arhelaj suprotstavljao.

ulagivanjem (usp. *Leg. XI*, 923b). Oporuku se moglo staviti i na raspolaganje izvršitelju, što je Herod Veliki i učinio: podvrgao je svoju oporuku Augustovoj potvrdi, a ovaj ju je djelomično izmijenio.³⁷

Opća je pravna odredba da oporuka stupa na snagu smrću oporučitelja. U tom slučaju izgleda da Pavao u svojoj tvrdnji zahtijeva ili dopušta smrt Boga koji je oporučitelj u pogledu obećanja danoga Abrahamu. Očito je da Pavao takvo što ne može dopustiti i da se radi o retoričkomu paradoksu. Pavao 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« (οὐδείς ἀθετεῖ), štoviše, ništa joj se »ne može dodati« (ἐπιδιατάσσεται).

Daljnja je poteškoća Pavlova izričaja što obećanje Abrahamu diže na razinu Božje oporuke³⁸ koja je neopoziva. Zašto to čini? Zašto s govora o διαθήκη – oporuci odmah prelazi na govor o ἐπαγγελίαί - obećanjima?

U izvještaju o Abrahamu Knjiga Postanka nikada ne spominje riječ »obećanje«, ali zato uporno spominje riječ διαθήκη (usp. Post 15,18 i više puta u Post 17). Prema tomu, Bog je s Abrahamom sklopio διαθήκη, Savez. Savez uređuje odnose između Boga i Abrahama. Zar ne bi bilo prikladnije da je i Pavao govorio o διαθήκη, budući da se pravno načelo iz r. 15 odnosi upravo na διαθήκη? Kakav je odnos između »obećanja« koje Bog daje Abrahamu i testamenta, oporuke, što je redovito značenje grčkoga διαθήκη.³⁹

Pavao govori o obećanju umjesto o διαθήκη najvjerojatnije 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 četiri 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 Post 12,7 spominje se 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.

³⁷ Usp. Josip FLAVIJE, *Bellum*, 2,93-98.

³⁸ 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 juridički je, od glagola κυρωῶ koji označava »stupanje zakona na snagu«, »ratificiranje«. Particip perfekta ovoga glagola označava da je to već dogođen čin koji ima svoju snagu i učinkovitost u sadašnjosti.

³⁹ Usp. Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin – New York, 1988., 366s.

Obećanje se već po sebi odnosi na budućnost i to dinamički, dok je διαθήκη više statična, označava nešto određeno, ustaljeno. To je, čini se, važniji razlog zašto Pavao odmah prelazi na govor o obećanju, a ne o διαθήκη između Boga i Abrahama. Argumentira povijesno-spasenjski. Pojam »obećanje« evocira različite etape povijesti spasenja jer je nužno usmjeren budućemu ostvarenju.

Postoji još jedan razlog govora o obećanju. Pavao, naime, ne želi dozivati u pamet 17. poglavlje Knjige Postanka,⁴⁰ jer je perspektiva toga poglavlja suprotna njegovoj. Želi se bazirati na Post 12 i 15.

U Post 17, gdje je prisutan izvještaj svećeničke tradicije, inzistira se na opsluživanju Zakona kao uvjetu Saveza, rasporedbe spasenja i na obrezanju kao njegovu znaku. Bog najprije daje zapovijed, a zatim obećava Savez.⁴¹ Tako određen διαθήκη Pavla doista ne zanima. On se radije poziva na Post 12 i 15. Već je u Gal 3,8 naveo tekst iz Post 12. Spominje samo da su Abrahamu i njegovu potomstvu dana obećanja. Zanima ga upravo to obećanje u odnosu na potomstvo. Ne zaustavlja se na sadržaju obećanja nego samo na činjenici da su ona dana Abrahamu i njegovu potomstvu. Abrahamu spominje na početku, a potomstvo na kraju. Takav govor pokazuje da inzistira na spominjanju potomstva. Obećanja nisu dana samo Abrahamu nego i njegovu potomstvu.

Preko riječi »potomstvo«, na kojoj ustrajava, Pavao će pokazati da obećanja dana Abrahamu imaju vrijednost testameta, 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 – Savez koji 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

⁴⁰ Za tumačenje prema kojemu se Pavao ovdje poziva na Post 17, ne razlikujući διαθήκη, o kojoj se govori u Post 17 (9 puta u 14 redaka), od επαγγελίαι, o kojima se govori u Post 12 i 15, vidi Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, ⁵1971., ad locum.

⁴¹ »Mojim putem hodi i neporočan budi. A Savez svoj ja sklapam s tobom i silno ću te razmnožiti« (Post 17,1-2).

smisao oporuke-testamenta. Obećana je baština u korist potomaka. Čak je i onaj element po kojem testament postaje pravovaljan, naime smrt oporučitelja, uzet 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 Abrahama.⁴² 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 zato što je oporuka, barem smrću oporučitelja, neopoziva.

Ako je tako, ako obećanje izražava Božju rasporedbu spasenja, onda Božje davanje Zakona nije moglo ništa nadodati ni oduzeti onomu što je Bog obećao Abrahamu ili bi, u suprotnom, trebalo prihvatiti da Zakon nije od Boga. Ipak, i o Zakonu se govori kao o oporuci-Savezu (διαθήκη (usp. Izl 19,5; 24,7-8 LXX), što znači da je Bog davanjem Zakona modificirao svoj διαθήκη s Abrahamom.

Sučeljeni s takvim poteškoćama, autori pokušavaju u Pavlovu izričaju naći ne grčko-rimsku nego židovsku pravnu pozadinu. U doba rabinskoga židovstva postoji pravni institut *matenat barî* (= darovnica prisebnoga čovjeka) prema kojemu je moguće nekomu darovati svoje vlasništvo još za života, zadržavajući pravo njegova korištenja do smrti. Taj je čin bio neopoziv i mogao bi tumačiti Pavlov izričaj. Ipak, nailazimo i na gotovo nepremostive poteškoće u tumačenju Pavlova izričaja takvom praksom. Naime, on izričito kaže da govori κατὰ ἄνθρωπον, dakle poziva se na uobičajeno ljudsko iskustvo, a ne na neku posebnu pravnu praksu. Osim toga, Poslanica Galaćanima upućena je kršćanima koji su u većini podrijetlom pogani i ne razumiju židovsku pravnu praksu koja je, uostalom, posvjedočena tek u kasnijim rabinskim spisima. Kršćani podrijetlom pogani teško su mogli razumjeti židovsku pravnu praksu bez dodatnih objašnjenja, a Pavao ih ovdje ne nudi.

Što onda Pavao tvrdi argumentirajući »po ljudsku«? Najprije, potrebno je uočiti da on pojam διαθήκη iz prve rečenice poistovjećuje s obećanjem Abrahamu u drugoj rečenici (r. 16). Premda obećanje, prema pravnoj praksi, ne može označavati oporuku, Pavao ih izjednačava, jer u odnosu na ono što se dogodilo s Abrahamom i Knjiga Postanka koristi pojam διαθήκη. Dakle, obećanje može biti oporuka, kako svjedoči Pismo. Pavao, međutim, pojam »obećanje« u odnosu na Abrahama koristi u množini, što znači da ga ne vidi

⁴² 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). Usp. Albert VANHOYE, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris, 2002., posebno 137-155.

kao jedno obećanje nego kao niz obećanja koja su prisutna u Pismima: obećanje zemlje (Post 15,18) i obećanje o brojnomu potomstvu (Post 17,2-8). Kao znak prihvaćanja i ulaska u obećanje Bog od Abrahama zahtijeva obrezanje (Post 17,10-14). Kad u Galaćanima govori o Abrahamu, Pavao zaobilazi ove tekstove i poziva se, kako smo vidjeli, na druge: najprije na Post 15,6 u Gal 3,6 (»Povjerala Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost«), zatim Post 12,3 u kombinaciji s Post 18,18 (»U tebi će blagoslovljeni biti svi narodi«) u Gal 3,8,⁴³ konačno, kombinacijom Post 13,15; 17,8; 24,7 (»I potomstvu tvojem«) u Gal 3,16. Kako vidimo, Pavao bira one tekstove koji idu u prilog njegovoj tezi, a izostavlja one koji su u prilog židovskoj tezi.⁴⁴

U prvom se tekstu ne radi ni o kakvom obećanju. U drugom tekstu radi se o blagoslovu s naglaskom na ono »svi narodi« (= pogani). Blagoslov nije rezerviran za Izrael nego vrijedi za sve ljude. Zbog govora o blagoslovu i njegove formulacije u futuru može se reći da se radi o obećanju Abrahamu. U trećem tekstu može se govoriti o obećanju, ali nije naglasak na obećanju, na onomu što Bog obećava, nego na primatelju obećanja.

Unatoč svim tim tekstovima koje Pavao izravno navodi u Gal 3, čini se da u pozadini njegova razmišljanja stoji jedan drugi tekst: Post 15,18 LXX:

ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ διέθετο κύριος τῷ Ἀβραμ λέγων:
τῷ σπέρματί σου (δώσω τὴν γῆν ταύτην)

»Toga je dana Jahve sklopio savez s Abrahamom rekavši:
'Potomstvu tvojemu (dajem zemlju ovu)'.«

Razlog je za to višestruk. Najprije, u izvornom starozavjetnom kontekstu ovaj tekst slijedi neposredno nakon teksta kojim je Pavao započeo pozivanje na Pismo u Galaćanima (Post 15,6 u Gal 3,8); uvod je u ovo obećanje vrlo svečan i izričito ističe autoritet onoga tko obećava glagolom διέθετο;⁴⁵ konačno, obeća-

⁴³ 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: προσηγγελία. 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.

⁴⁴ Usp. Ed Parish SANDERS, *Paul the Law and the Jewish People*, London, 1985., 162.

⁴⁵ Usp. Post 17,7: »Savez svoj (διαθήκην) sklapam između sebe i tebe i tvoga potomstva poslije tebe ...«; 24,7: »Jahve, Bog nebesa, koji me odveo iz kuće moga oca i rodnog kraja i koji mi je pod zakletvom obećao (ὡς ἐλάλησέν μοι καὶ ὤμοσέν μοι): 'Tebi i tvome potomstvu dat ću ovu zemlju ...' (σοὶ δώσω τὴν γῆν ταύτην καὶ τῷ σπέρματί σου).

nje je usmjereno isključivo Abrahamovu potomku i to u jednini,⁴⁶ na čemu Pavao ustrajava u Galaćanima, želeći dokazati da je pravi Abrahamov potomak samo jedan – Krist.

Na temelju ovoga teksta možemo rekonstruirati slijed Pavlove misli: obećanje je dano Abrahamu i on je na njega odgovorio vjerom; obećanje se odnosi na Abrahamova potomka; Božje obećanje i Abrahamova vjera usmjereni su prema Kristu, u kojemu nalaze ostvarenje; i obećanje i Abraham i Krist stoje izvan zakonskoga sustava jer je Zakon došao nakon Abrahamova obećanja, štoviše prema njemu Krist je smatran prokletstvom (usp. Gal 3,13); dakle, svi mogu imati udjela na obećanju Abrahamu, prianjajući uz Krista i to na temelju vjere; na taj način svi su uključeni u pojam »potomstva«: ako je Krist jedini pravi potomak (»Ne veli se o 'potomcima' kao mnogima, nego kao o jednom«, 3,16), svi koji vjeruju u njega jesu »Jedan u Kristu Isusu« (3,28). Zakon ostaje izvan spasenjskoga luka koji se proteže izravno od Abrahama do Krista i preskače Zakon. Zakon se u takvom argumentiranju pokazuje u negativnomu svjetlu, ako ne i gore.

Pavao je ustvrdio da »nitko« (οὐδείς) ne poništava već i ljudski valjanu oporuku/Savez niti joj što dodaje. Onodobna pravna praksa, vidjeli smo, govori drukčije. Pitanje koje se nužno postavlja jest: uključuje li taj »nitko« i oporučitelja, jer bi to odudaralo od pravne prakse i ljudskoga iskustva? Kad se u pravnim tekstovima pod prijetnjom kazne govori o nemogućnosti promjene oporuke od nekoga drugoga osim oporučitelja, koristi se neodređena osobna zamjenica »nitko« (μηδείς).⁴⁷ Semantički gledano, nema razlike između ovoga μηδείς i Pavlova οὐδείς. Razlika je samo u tomu što prvi oblik naglašeno ističe ono »nitko«. Pavao se opredjeljuje za οὐδείς zato što se ne radi o pravnoj pravnoj oporuci nego o izlaganju koje doziva u pamet oporučnu praksu. Prema tomu, ovaj »nitko« isključuje svakoga drugoga osim oporučitelja.⁴⁸ Dakle, Bogu ostaje mogućnost promjene, ali bi Bog zbog svoje vjernosti odbacio tu mogućnost. Ako je tako, zbog čega onda Pavao uopće govori o toj ljudskoj praksi, ističući da govori »po ljudsku«? Ako, u usporedbi, Božje ponašanje nije svedivo na ljudsko ponašanje, ako se iz ljudskoga ne može doći do Božjega ponašanja, zašto onda Pavao spominje ono »po ljudsku«? Mogao je izričito reći da se ta dva ponašanja bitno razlikuju, kao što kaže u Rim 5,7-8: »Zbilja, jedva

⁴⁶ Zbirnoj imenici »potomstvo« iz izvornika Pavao pridaje važnost individualne jednine.

⁴⁷ Usp. Otto EGER, *Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*, u: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 18 (1917. – 1918.), 84-108, ovdje 90.

⁴⁸ Sveti Ivan Zlatousti shvaća zamjenicu na isti način: »Ako netko napravi oporuku (*diathetai*), zar će se netko poslije toga (*tis ... meta tauta elthon*) usuditi nešto promijeniti ili nadodati (*tolma tis anatrepsai ... e prostheinai ti*).« *Hom. in Gal.*, PG 61,654.

bi tko za pravedna umro; možda bi se za dobra tko i odvažio umrijeti. A Bog pokaza svoju ljubav prema nama ovako: dok još bijasmo grešnici, Krist za nas umrije.« I u Poslanici Galaćanima govori slično. Naime, u usporedbi između maloljetnoga baštinika i njegova dolaska do punoljetnosti, Pavao koristi istu logiku: »Hoću reći: dok je baštinik maloljetan, ništa se ne razlikuje od roba premda je gospodar svega: pod skrbnicima je i upraviteljima sve do dana koji je odredio otac. Tako i mi dok bijasmo maloljetni, robovasmo počelima svijeta. A kada dođe punina vremena, odasla Bog Sina svoga ... da podložnike Zakona otkupi te primimo posinstvo ... Tako više nisi rob nego sin; ako pak sin, onda i baštinik po Bogu« (Gal 4,1-7). Koristeći se usporedbom iz pravne prakse, odnosno govoreći »po ljudsku«, Pavao u Gal 3,15ss tvrdi da nitko drugi osim Boga ne može dokinuti ili obezvrijediti valjani Savez (διαθήκη) koji je sklopio s Abrahamom. S time se slaže i opće ljudsko iskustvo.⁴⁹ Argumentira poznatom rabinskom metodom *qal wahomer* (*a fortiori*): ako je tako kod ljudi, još je više kod Boga.

Pavao tvrdi da nitko osim Boga ne može promijeniti ono što je oporučno utanačio s Abrahamom. Je li do takve promjene došlo sklapanjem Saveza s Mojsijem na Sinaju? Ako je Bog začetnik Saveza i Zakona na Sinaju, odgovor bi trebao biti potvrđan. Ali Pavao želi naglasiti da je oporuka dana Abrahamu neopoziva, da izražava trajnu i konstantnu Božju volju. To izričito i kaže u Gal 3,17: »Ovo hoću kazati: Saveza koji je Bog valjano sklopio ne obeskreppljuje Zakon, koji je nastao četiri stotine i trideset godina poslije, i ne dokida obećanja.« Obećanje i Zakon su u suprotnosti, barem alternativni: »Doista, ako se baština dobiva po Zakonu, ne zadobiva se po obećanju. A Abrahama je Bog po obećanju obdario« (Gal 3,18).

Zakon i obećanje označnice su za dva pola povijesti spasenja, za dvije različite rasporedbe Božjega spašavanja čovjeka. Ako je obećanje Abrahamu oporučno, onda po pravnoj praksi vrijedi zadnja, a ne prva oporuka. Drugim riječima, spasenje se događa po Zakonu, a ne po obećanju. Ako se radi o istomu oporučitelju, to je posve razumljivo. Čini se, dakle, da Pavao u Zakonu ne vidi valjanu oporuku ili smatra da ona ne dolazi od istoga oporučitelja.

Drugu bi mogućnost trebalo isključiti, jer na više mjesta Pavao tvrdi da Zakon dolazi od Boga. Prema tome u igri bi ostala samo prva mogućnost: Zakon nije valjana oporuka. Doista, Pavao, za razliku od LXX, nikada ne koristi pojam διαθήκη u odnosu na Zakon, a u 3,17 izričito razlikuje διαθήκη (= oporuka) i νόμος (= Zakon). U Gal 4,24, međutim, govori o δύο διαθήκαι, o

⁴⁹ Usp. Charles H. COSGROVE, *Arguing like a Mere Human Being: Galatians 3:15-18*, u: *New Testament Studies*, 34 (1988.), 536-549.

dvije oporuke ili Saveza. Slično i u Rim 9,4.⁵⁰ Očito je ipak da ta »dva Saveza/dvije oporuke« nisu u Pavlovoj misli dva različita Božja odnosa s čovjekom nego različiti modusi ostvarenja jedne i iste oporuke dane Abrahamu. Već se u Abrahamovoj povijesti očituju ta dva modusa u njegovu ponašanju prema Sari i Hagari. Hagara je izjednačena s brdom Sinaj, a Sara sa slobodnom – slobodom. Hagara sa Zakonom, onim što se ostvaruje naravnim putem, a Sara s obećanjem, što se ne može ostvariti bez Božjega zahvata.

Obećanje Abrahamu izraz je Božjega milosrđa kojemu odgovara Abrahamova vjera, a sinajski je Zakon imperativ kojemu odgovara obveza. Ono što je započelo vjerom za Pavla se treba i nastaviti vjerom. Na to poziva Galaćane: »Tako li ste bezumni? Započeli ste u Duhu pa da sada u tijelu dovršite? Zar ste toliko toga uzalud doživjeli?« (3,3-4). Zakon i obećanje oprječni su. Obećanje osigurava blagoslov (usp. 3,8.14), a Zakon ima posla s prekršajima (usp. 3,19a.22s). Obećanje je usmjereno baštini, a Zakon izaziva grijeh i na neki način ima posla s grijehom – ispadom iz obećanja. I jedno i drugo, i Zakon i obećanje, potječu od Boga, ali obećanje je za Pavla u potpunom smislu διαθήκη (= oporuka), a Zakon je nešto drugo, kvalitativno drukčije i drugotno.

Ako bi se i Zakon shvatilo kao oporuku istog oporučitelja, onda ona za Pavla ima privremenu ulogu. U 3,19b to izričito kaže: »Čemu onda Zakon? Dometnut je radi prekršaja dok ne dođe potomstvo komu je namijenjeno obećanje«. Ovdje odudara od uobičajenoga židovskoga shvaćanja o trajnoj i neprolaznoj valjanosti Zakona, premda u Gal 3,19-25 ne ustrajava na tome. Više ustrajava na Zakonu kao prisili, kao onomu što odgovara maloljetničkoj dobi.

Kad kaže da govori »po ljudsku«, možemo reći da je Pavao pravi retoričar. Najprije prihvaća pretpostavku svojih protivnika, činjenicu da je Zakon proglašen od Boga zbog baštine, da bi ih doveo do suprotnoga zaključka: Zakon ne vrijedi, jer baština dolazi po obećanju, a ne po Zakonu. Pitanje je sada u čemu je nelegalnost, nevrijednost Zakona? Ili se ne radi o istomu oporučitelju ili je Bog bio neozbiljan u davanju Zakona? Čini se da Pavao smjera prvoj mogućnosti. U Gal 3,19 tvrdi da je Zakon »sastavljen (διαταγείς) po anđelima, preko posrednika«. Ovdje upotrijebljen particip aorista pasiva doziva u pamet prezentski indikativ ἐπιδιατάσσεται iz r. 15. Tamo je rekao da nitko ne može dodati ništa ljudski valjanom Savezu. Spominjanjem anđela čini se da upućuje

⁵⁰ Govoreći o prednostima Izraela (posinstvo, Slava, zakonodavstvo, bogoštovlje, obećanja, oci, Krist po tijelu), Pavao spominje i »Savez/e«. Tekst nije jasan jer je u najstarijem svjedočanstvu (P⁴⁶) pojam »Savez« u jednini, a u većini rukopisa u množini. I kad se opredijelimo za množinu, kako čine NESTLE – ALAND u grčkom tekstu i DUDA – FUČAK u hrvatskom prijevodu, jasno je da se misli prvenstveno na Savez s Abrahamom. Abrahamov poziv i izabranje, prema Rim 4, primjer su vjerniku.

na to da je Zakon dan po nekomu drugom, različitom od izvornoga oporučitelja. Očito želi umanjiti vrijednost Zakona, skinuti ga s božanske razine.

Spominjanjem »anđela« i »posrednika« Pavao ističe razliku između Zakona i obećanja. Obećanje dolazi izravno od Boga, kao neposredan izraz njegove volje, a Zakon je samo neizravno od Boga. Vežanjem zakona uz »anđele«, ⁵¹ možemo reći da ga Pavao stavlja na razinu »počela svijeta« (στοιχεῖα τοῦ κόσμου, usp. Gal 4,3; Kol 2,20), na razinu onoga što tlači i Izrael i druge narode. U takvoj se logici Zakon očituje kao nešto što je iznuđeno od Boga, što je Bog dodao kao privremeno rješenje koje nema trajnu vrijednost, što je Bog dopustio djelovanju svojih posrednika, a što sam nije htio. Čini se da u trenutku pisanja Poslanice Galaćanima Pavao u Zakonu ne vidi isti božanski autoritet kao i u obećanju. ⁵²

Razmišljanje »po ljudsku« retorički je postupak ⁵³ kojim Pavao početno udovoljava svojim protivnicima da bi ih na kraju doveo do onoga što ne očekuju. Opće je ljudsko iskustvo da nitko osim oporučitelja ne može mijenjati njegovu oporuku. Bog je očitovao svoju oporuku, volju Abrahamu, sklopio je Savez s njim i Zakon koji je nadošao kasnije i koji je dan po posredniku nije ništa oduzeo niti nadodao toj početnoj Božjoj volji, njegovu obećanju o spasenju, čijim se dionikom postaje samo vjerom, poput Abrahama. U Božjemu spasenjskomu planu povezani su obećanje, vjera i baština, a ne Zakon, djela i baština. Na kraju krajeva, oporuka, koliko god bila podvrgnuta zakonskim odredbama, uvijek ostaje obećanje oporučitelja svojim baštinicima. Abraham je vjerom pristao uz obećanje, a i Krist stoji na strani obećanja, a ne obveze.

Izjednačavanjem »rasporedbe« u smislu oporuke i »obećanja« Pavlovo se razmišljanje pokazuje jednostavnim. Božja rasporedba, obećanje ili oporuka koji su jednom stupili na snagu ne mogu biti dokinuti ili obezvrjeđeni Zakonom koji je stupio na snagu četiri stotine i trideset 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 dokinuto (εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν).

U r. 18. Pavao kompletira svoju misao. Postavlja hipotetsku mogućnost kojom bi Zakon dokidao obećanje. To bi se dogodilo samo onda kad bi se za dobi-

⁵¹ Tako tumači Albert VANHOYE, Un médiateur des anges en Ga 3,19-20, u: *Biblica*, 59 (1978.) 4, 403-411. Od komentatora samo Fred F. BRUCE. Drugi komentatori (Heinrich SCHLIER, Franz MUSSNER, Hans Dieter BETZ, Richard N. LONGENEKER, Bruno CORSANI, James D. G. DUNN) u posredniku Zakona o kojemu Pavao govori vide Moj-sijev lik.

⁵² Pozitivnije vrjednovanje Zakona nalazimo u Poslanici Rimljanima, ali radi se o drugim poteškoćama na koje Pavao reagira i o drukčijem rezoniranju.

⁵³ Usp. Antonio PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma, 1993., posebno 161-169.

vanje 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 opsluživanje 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.⁵⁴

Božje obećanje Abrahamu usmjereno je njegovu potomstvu. Na to se pozivaju i Židovi kad 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 ustrajava na individualnom smislu ovoga termina. To ne znači da zanemaruje kolektivni smisao. Njega je spomenuo u 3,7 kad je govorio o Abrahamovim sinovima u množini, kao što će progovoriti i 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 Staromu zavjetu.

U Božjem obećanju na prvom mjestu stoji upravo jedan potomak-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

⁵⁴ U raspravi o Pavlovu odnosu prema Zakonu, Ed Parish SANDERS (*Paul, the Law, and the Jewish People*, 6) dobro razlikuje »getting in and staying in«. Prema njemu, za ulazak u zajednicu spašenih nije potreban Zakon, što ne znači da ga se odbacuje ako se želi ostati u toj zajednici. Pavlu je važan ovaj prijelaz iz stanja nespašenosti u stanje spašenosti koji se događa po vjeri u Krista.

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 osobu.⁵⁵ Dakle, Abrahamovi potomci i baštinici obećanja koje mu je Bog dao oni su koji vjerom prihvaćaju Krista i u njemu se otvaraju Bogu.

Argumentiranje »po ljudsku« određeno je prethodnim Pavlovim uvidom da Bog u Kristu dovršava ono što je u Abrahamu započeo. Božje obećanje-oporuka Abrahamu nisu dokinuti Zakonom nego ostaju na snazi kao izvorni Božji plan spašavanja. Kao što se u pravnoj praksi poštuje volja oporučitelja, nitko ju ne može mijenjati osim njega samoga, to još više (*a fortiori*) vrijedi za Božje postupanje prema čovječanstvu. Bog je oduvijek planirao spasenje-baštinu koja se postiže vjerom oslonjenom na obećanje,⁵⁶ to je njegova oporučna-definitivna volja koju nije dokinuo niti izmijenio, unatoč tomu što je dopustio i Zakonu da odigra ulogu pedagoga⁵⁷ u privođenju ljudi k vjeri. Vjera stoji uz nezasluženo obećanje, a ne uz obvezu. Krist isto tako stoji uz njega i potvrđuje ga, a to je ono čemu Pavao želi dovesti Galaćane. Želi da shvate i prihvate svoju novu egzistenciju privezanu uz Krista, koju je Bog planirao već u Abrahamu i koju ni »po ljudsku« ni po Pismu nije opozvao. Božje obećanje-oporuka ne mogu se dokinuti osim njegovom voljom, a Bog nikada nije dokinuo što je u Abrahamu započeo. Zato se Pavao čudi da Galaćani koji su započeli u Duhu, u obećanju i oporuci koji su dani Abrahamu žele dovršiti u tijelu (usp. Gal 3,3), u Zakonu. To je izraz »bezumnosti« Galaćana (3,1) od koje ih Pavao želi spasiti i argumentom »po ljudsku«. Isprepleten s Božjim načinom postupanja, argument se ljudskog iskustva širi, nadilazi samoga sebe, premda ne biva dokinut.

⁵⁵ S obzirom na ovo Hans Dieter BETZ (*Der Galaterbrief*, München, 1988., 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.«

⁵⁶ Sam pojam »obećanje« – *ἐπαγγελία* u povijesno-spasenjskom smislu Pavlova je tvorevina, jer mu u judaizmu nema korelata. Usp. Alexander SAND, u: *Exegetisches Wörterbuch zum Neue Testament*, II, 34-40, ovdje 35-36. Pojmom »obećanje« Pavao kršćanski ili kristološki iščitava biblijska događanja.

⁵⁷ Usp. Giancarlo RINALDI, La legge »pedagogo« (Gal 3,23-26a), u: *Chiesa per il mondo*, I, Bologna, 1974., 157-166; David J. LULL, The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3,19-25, u: *Journal of Biblical Literature*, 105 (1986.), 481-498; Norman H. YOUNG, Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor, u: *Novum Testamentum*, 29 (1987.), 150-176.

Umjesto zaključka

U argumentiranju evanđelja i njegove spasiteljske vrijednosti Pavao se služi mnogim i različitim argumentima: predajom o Isusu, kerigmom prve Crkve, vjeroispovijesnim formulacijama, Pismom, ali i ljudskim mišljenjem i iskustvom. U ovomu smo se radu koncentrirali na zadnji tip njegova argumentiranja, na argumente oslonjene na ljudsko iskustvo i refleksiju. Oni se uvijek nalaze u kontekstu pisamskoga argumentiranja, ali ne na isti način i istoznačno.

U Rim 3,5 ljudsko je iskustvo i razmišljanje u suprotnosti s onim što tvrdi objava i kao takvo je neprihvatljivo. Ako se na temelju objave može zaključiti da ljudska zloća ističe Božju pravednost, nije li onda posve opravdano ljudskim razmišljanjem zaključiti da je Bog nepravedan kad daje maha svo- me gnjevu nad ljudskom zloćom? Pavao isključuje takvo razmišljanje oslonjenošću na vjeru u Božje boštvo. Čovjeku su Božji putovi nedokučivi i, unatoč tomu što im se njegovo iskustvo protivi, ostvaruju se u povijesti. Bog može i ljudsku zloću ukalkulirati u svoj spasiteljski plan, a da time ne oduzme čovjeku odgovornost za zloću.

Za razliku od argumentacije po ljudsku u Poslanici Rimljanima, u 1 Kor 9,8 ta je argumentacija u skladu s onim što govori pisamska objava. Uobičajeno ljudsko iskustvo ima svoju potvrdu u Pismu jer i Pismo niče iz ljudskoga iskustva, iz iskustva stvarnosti u Božjemu svjetlu. Premda su Božja riječ i ljudsko iskustvo u potpunom skladu, to ne oduzima slobodu ljudskoga postupanja, posebno onda kada Božja riječ samo dopušta ono što opće iskustvo potvrđuje. Uzdržavanje od plodova svoga rada potvrđeno je i ljudskim iskustvom i Pismom, ali se u slobodi može odstupiti od takvoga postupanja da bi se potvrdilo drukčiji način Božjega postupanja u Isusu Kristu.

U Gal 3,15 Pavao će ljudskim iskustvom, koje je na dubljoj razini upitno i ne može biti posvuda i uvijek potvrđeno, dokazivati Božje postupanje u spašavanju čovječanstva. Nimalo ga ne smeta što se ljudsko iskustvo samo djelomično poklapa s Božjim postupanjem. U ljudskom iskustvu i praksi oporuka je pravovaljana i nepromjenjiva samo smrću oporučitelja, što se u slučaju Božje oporuke nipošto ne može tvrditi. Ispravan odnos s Bogom, odnosno vjera može poći od razuma, ali ne i zadržati se na njemu. Božja je oporuka i bez smrti oporučitelja nepromjenjiva, jer je Bog vjeran i njegova je spasiteljska volja stabilna. Premda se ta volja povijesno ostvaruje različitim modusima, oni ipak nisu, kolikogod to ljudima izgledalo drukčije, u suprotnosti nego su komplementarni i usklađeni. Ljudsko je iskustvo Pavlovo polazište za dokazivanje jednog drugog i drukčijeg iskustva koje se stječe samo vjerom oslonjenom na

obećanje. Obećanje je uvijek dinamička stvarnost i nikada ga nije moguće ozakoniti ni svesti na zakonski oblik ljudskoga iskustva. U svjetlu Božjega postupanja, kako je zabilježeno u Pismu i ostvareno u Isusu Kristu, Pavao modificira i širi granice i horizonte ljudskoga iskustva.

U argumentiranju »po ljudsku« Pavao pokazuje kako se ljudsko iskustvo može suprotstavljati Božjoj objavi, biti u skladu s njom ili u njoj i po njoj biti prošireno do neslućenih horizonata. Prema Pavlu, dakle, objava uvažava sve što je ljudsko, to modificira, potvrđuje i diže na razinu do koje ništa ljudsko samo po sebi nikada ne bi moglo doći. Božja se objava u Kristu oslanja na ono što je čovjeku »po ljudsku« dostupno, ali tako da to pročišćava, oplemenjuje i diže na razinu koja više nije samo ljudska.

Summary

PAUL'S »HUMAN« SPEECH

Arguing the Gospel and its salvational value and strength, Paul uses different arguments but rarely with only human thinking and experience. This article researches those places where Paul uses »human« argument. The article limits itself to three texts in his authentic epistles (Rom 3:5; Cor 9:8; Gal 3:15) because the syntagma »human« is related to the verb speech, therefore, it directly enters into Paul's framework of arguing. Nevertheless, seeing that this arguing is always found in the context of arguing »by the Scripture/Scriptures«, either as a supplement or as an explanation, it was necessary to at least briefly present Paul's arguing by the Scripture and his basic anthropology.

Analysing the texts where he uses »human« argument we notice a certain progress in Paul's thoughts, in his arguments in relation, in fact, to his arguments by the Scripture. In Rom 3:5, human experience and thought are in opposition to what the Revelation claims. If on the basis of the Revelation we can conclude that human evilness emphasises God's righteousness, isn't it absolutely justified then to conclude with human thinking that God is unjust in bringing his wrath on human evilness. Paul excludes this type of thinking and is convinced that God takes account of human evilness in his salvational plan without alleviating man of his responsibility for evilness.

In 1 Cor 9:8 his »human« argument is in complete harmony with what the Scriptural Revelation proclaims. Ordinary human experience is confirmed in the Scripture because the Scripture sprouts out of human experience, out of the experience of reality in God's light. When God's word allows only that which is generally confirmed by experience, in our freedom we could refrain of it in order to witness another way of God's behaviour in Jesus Christ.

In Gal 3:15 human experience only partially overlaps with God's behaviour. Correct relations with God, that is, faith can start from reason however, it cannot remain in it. Human experience is Paul's starting point to prove another, different experience that is gained only through faith based on the promise. Here, in light of God's behaviour, as recorded in the Scripture and realised in Jesus Christ, Paul modifies and expands the boundaries and horizons of human experience.

In his »human« arguing, Paul shows how human experience can be in opposition to God's Revelation, be in harmony with it or in it or through it, be expanded to unforeseeable horizons. The Revelation can validate all that is human, modifies it, confirms it and raises it to a level where something that is just human would never be able to reach on its own. God's Revelation in Christ, testifies Paul, leans on what is »humanly« accessible to man in that it purifies, ennobles and raises it to a level that is no longer only just human.

Key words: *arguing, progress in arguing, »human«, use of the Scripture, anthropology, Revelation, human experience, human thinking, Law, promise.*