

ZA SLOBODU NAS KRIST OSLOBODI (Gal 5,1)

(Kršćanska sloboda po Pavlu)

Ivan DUGANDŽIĆ

Apostol je Pavao jedini novozavjetni pisac uz Ivana koji u svojoj teologiji ima izgrađenu antropologiju. Svi ostali u prvi plan stavljaju povijest spasenja i čovjeka pojedinca uglavnom promatraju samo kao člana i predstavnika bilo židovstva, bilo poganstva, bilo novonastale zajednice učenika, a Pavao uvijek ima u prvom redu pred sobom pojedinca i njegovo spasenje u Kristu. To je spasenje u njega najčešće prikazano kao oslobođenje, a kršćanski život kao život u slobodi za koju nas je Krist oslobodio (Gal 5,1).

I

To međutim ne znači da Pavao ignorira, a još manje negira povijest spasenja. Naprotiv, ona uvijek u njega ostaje okvir i horizont njegove teologije opravdanja koja je usmjerena na pojedinca. Povijest spasenja i teologija opravdanja u njega se ne isključuje nego prožimaju. To je najočitiije u Poslanici Rimljanima gdje su te dvije teme tijesno utkane jedna u drugu. Egzegetirajući Rim 7, tj. poglavlje koje predstavlja vrhunac Pavlove antropologije, R. Schnackenburg s razlogom postavlja pitanje: „Zašto se Pavao u Rim 7,1–6 još jednom navraća na Zakon?”¹ To je pitanje važno za razumijevanje cijele poslanice, pa i njegove teologije u cjelini. Zašto još jednom – pošto je u Rim 1–3 pokazao nemoć Zakona, u Rim 4 na primjeru Abrahama predstavio vjeru nasuprot Zakonu kao stvarnu i jedinu trajnu konstantu povijesti spasenja, pošto je paralelom Adam–Krist (Rim 5) ocrtao univerzalnu perspektivu spasenja u Kristu i pokazao put prema kršćanskoj egzistenciji (Rim 6) – govoreći sada o toj egzistenciji kao životu po Duhu (Rim 7–8), ponovno tematski govori o Zakonu? Upravo zato što Pavao ne razmišlja samo o spasenju pojedinca nego ga promatra u perspektivi povijesti spasenja pa Zakon, koji je doduše u Kristu prevladan kao put spasenja, ipak nikad ne može postati stvar prošlosti i zaborava. On ostaje ne samo kao trajno svjedočanstvo jedne etape povijesti spasenja nego i kao trajna sjena i konkurencija slobodi koju je Krist zaslužio i darovao.

1 R. Schnackenburg, Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes, u: Jesus und Paulus, Festschrift für W.G.Kümmel, hrsg. von Ellis und Grässer, Göttingen, 1975, 285.

Kao nitko drugi u Novom zavjetu Pavao je uspio svojevrsnom teološkom dijalektikom povezati teologiju opravdanja grešnika i povijest spasenja tako što prva uvijek predstavlja nezamjenjivo milosno Božje djelovanje s pojedincem, a druga povijesni horizont toga djelovanja. Zato nema pravo R. Bultmann, unatoč svoj važnosti antropologije u Pavla, kad tvrdi da je njegova teologija jednostavno antropologija „jer je svaka rečenica o Bogu u isto vrijeme i rečenica o čovjeku i obratno.”² Bog u svojem djelovanju ostaje uvijek apsolutno slobodan, a u Isusu Kristu, njegovo djelovanje poprima eshatološki karakter i urgentnost. Zato je u Pavla teologija uvijek temelj i horizont svake antropologije, a kristologija korijen soteriologije.³ E. Kasemann vidi oštroumno bit problema kad ističe da je jedino tim jedinstvom moguće izbjeći dvostruku opasnost: da se na jednoj strani Pavlova teologija svede na običan kršćanski humanizam, a na drugoj strani da se pretvori u kršćansku metafiziku. I nastavlja: „To je potrebno naglasiti zbog same soteriologije, koja je često usmjerena isključivo eklezijalno, tako da kristologija ostaje samo čavao na koji se vješa ta vrsta soteriologije.”⁴

Ozbiljnost Pavlove kristologije, a posebno mjesto i važnost poruke križa u njoj ne dozvoljavaju da se Isus identificira s Crkvom na način da ga ona nadomjesti, niti da se pojedinac utopi u masi vjernika koja je onda umjesto Krista jamac spasenja. Tu onda nije dalek put do toga da se spasenje, koje po Pavlu pojedinac nalazi osobnim prihvaćanjem Kristova misterija, nudi u općereligioznim formulama i ovozemaljski obojenim programima. Apostol poznaje Isusa kao raspetoga i uskrsnuloga koji uvijek ostaje Gospodin (Kyrios) svoje Crkve i kriterij njezina ponašanja, a ne smije nikad postati samo naljepnica za ono što ona znade i bez njega. Isto tako Pavao ne pozna Crkvu kao zajednicu koja bi od Božjih obećanja imala pravo napraviti vlastite privilegije, a Božju milost pretvoriti u sredstvo do cilja. Ona mora biti svjesna da je zajednica grešnih ljudi koji su spašeni Božjim milosrđem u Kristu i koji znaju da njihovo spasenje još nije postiglo svoj konačni cilj i puninu, nego je još uvijek ugroženo i zato su uvijek upućeni na njegovu milost.

II

U tom kontekstu treba promatrati i smisao Pavlova govora o slobodi, koja predstavlja najkonkretnije i najnaglašenije gledište njegove antropologije. Tu posebno mjesto pripada Poslanici Galaćanima. Ako je Pavlovo evanđelje nazvano evanđeljem slobode, onda je među svim njegovim spisima ova poslanica najistaknutiji dokument te slobode. Njezin treći dio (Gal 5–6) – koji se često, za razliku od dva prva teološka dijela, naziva „etičkim” – počinje naglašenim pozivom Galaćanima da ustraju u slobodi: „Za slobodu nas Krist oslobodi. Prema tome, budite nepokolebljivi i ne dopustite da vas ponovno upregnu u jaram ropstva.” (Gal 5,1).

2 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1968, 192.

3 Usp. E. Kasemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1969, 26.

4 Isto, 27.

Pavlov pojam slobode nije ni euforičan ni nebulozan. On je uvijek vezan uz dva suprotna pola: Mojsijev zakon i Krista. Uvijek je to sloboda od Zakona i sloboda za Krista u isto vrijeme (Rim 7,3 sl; 8,2; Gal 2,4; 4,21–31; 5,1–4). Ona se konkretno očituje u kršćanskom životu kao:

- sloboda od grijeha za milost (Rim 6,18sl.);
- sloboda od smrti za život (Rim 6,21 sl; 8,21);
- sloboda od tijela za život po Duhu (Gal 6,1–5; Rim 8,1–30; 2. Kor 3,17 sl).

Nakon poziva Galaćanima da ustraju u slobodi, Pavao će odmah reći o kakvoj je slobodi riječ kako ne bi ostavio otvorena vrata nekoj od brojnih zabluda koje su vrebale na njegove zajednice u Galaciji. „Prekinuli ste s Kristom svi vi koji se hoćete opravdati u Zakonu; ispali ste iz milosti.” (Gal 5,4). Sloboda za koju je Krist oslobodio Galaćane jest sloboda od imperativa da vršenjem Zakona postignu opravdanje pred Bogom. To im je opravdanje Bog darovao po vjeri u Isusa Krista i za njih je Zakon kao faza povijesti spasenja i kao sredstvo opravdanja prevladan, ali je trajno prisutna opasnost povratka k Zakonu, što za apostola znači gubitak milosti i vlastite slobode.

Pavao se zapravo uvijek nalazio između dvije suprotne fronte: nomizma na jednoj strani, koji prijeti ponovnim robovanjem Zakonu, i pneumatičkog zanesenjaštva na drugoj strani, koji je prijetio da će slobodu evanđelja zloupotrijebiti za moralnu razuzdanost, što vodi u drugu vrstu robovanja, naime robovanja tijelu i požudi. Zato Pavao dok napada jednu frontu, u isto vrijeme utvrđuje drugu. „Dakako, vi ste braćo, k slobodi pozvani. Samo, neka ta sloboda ne bude pobuda tijelu, nego ljubavlju služite jedan drugom, jer je sav Zakon ispunjen jednom jedinom zapovijedi: ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe!” (Gal 5,13 sl). Umjesto Mojsijeva zakona kršćane veže novi zakon Kristove ljubavi. Ovo je jedno od rijetkih mjesta gdje Pavao citira jednu autentičnu Isusovu riječ, ali i ovdje tek pošto je prethodno više puta snažno naglasio da je Krist svojom smrću omogućio čovjeku slobodu od starog i život po novom zakonu ljubavi (Gal 2,20sl; 3,26–29; 4,4sl).

Umišljenim ekstatičarima, koji su uvjereni da posjeduju Duha i da zbog toga ništa ne može ograničiti njihovu slobodu, Pavao će dozvati u pamet kolika je bila cijena te slobode i da je to uvijek sloboda za Krista. Krist ne samo da je umro za nju nego je po Zakonu postao proklet kako bi nas otkupio od prokletstva Zakona (Gal 3,13); „Njega koji je bio bez ikakva grijeha Bog učini umjesto nas grijehom da mi u njemu postanemo pravednošću Božjom.” (2. Kor 5,21); Bog je „osudio grijeh u njegovu tijelu da bi se u nama, koji ne živimo po tijelu, nego po Duhu, ispunio pravedni zahtjev Zakona” (Rim 8,3 sl). Tu je cijenu Pavao dobro shvatio i zato može za sebe reći: „Ja sam, naime, po Zakonu umro Zakonu da živim Bogu, s Kristom sam razapet na križ; živim – ali ne više ja, nego Krist živi u meni: život koji sada provodim u tijelu, provodim u vjeri u Sina Božjega koji mi je iskazao ljubav i samoga sebe za mene predao.” (Gal 2,19sl). E. Kasemann lijepo veli: „I za Pavla je Uskrsnuli taj koji vlada. Ali križ nije time degradiran na običan put prema toj vladavini i cijenu koja je jednom plaćena za to. On naprotiv ostaje trajno obilježje Uskrsnuloga... On je identičan s Isusom iz Nazareta samo kao čovjek s križa..., samo je Raspeti uskrsnuo i vladavina Uskrsnuloga ostvaruje se samo ondje”

gdje se služi Raspetome.”⁵ Drugim riječima, kršćanska je sloboda uvijek u znaku križa i vjernosti Raspetome.

Ne začuđuje stoga što Pavao baš u tom smislu ponovno apelira na Galaćane, zatvarajući tako krug razmišljanja o konkretnoj kršćanskoj slobodi, kojoj je u prvim poglavljima poslanice dao kristološku podlogu. „Nosite bremena jedan drugoga te ćete tako ispuniti zakon Kristov.” (Gal 6,2). Od govora o Zakonu, koji je Krist svojim križem obeskrjepio i stavio izvan snage, Pavao dolazi do govora o „Kristovu zakonu”, koji se ostvaruje nošenjem tuđih križeva. A budući da se apostol uvijek osjeća kao jedno sa svojom zajednicom i da često sebe stavlja za uzor, tako i ovdje sve kulminira u onoj dirljivoj i vrlo osobnoj rečenici koja je najbolji svjedok gdje je Pavao vidio izvor svoje slobode i kako ju je živio: „A ja sam daleko od toga da se ičim ponosim osim križem Gospodina našega Isusa Krista, po kome je meni razapet svijet i ja svijetu.” (Gal 6,14).

III

Očito je dakle da je sloboda o kojoj Pavao tako zanosno govori uvijek sloboda od Zakona. Bibličari se slažu u tome da taj govor nije moguće dijeliti od Pavlova života, da te dvije stvari, njegova egzistencija i njegova teologija, predstavljaju nerastavljivu cjelinu. Ipak, ne slažu se u ocjeni ishodišta Pavlove teologije, pa prema tome i u ocjeni opravdanosti njegova radikalnog stava prema Mojsijevu zakonu. Postoji cijela lepeza različitih mišljenja koja se ipak dodiruju u dva središnja pitanja: prvo, je li Pavlova teologija opravdanja, koja je u isto vrijeme radikalna kritika Zakona, uvjetovana samo sukobom i polemikom s judaizantima u njegovim zajednicama, pa prema tome predstavlja samo „sporedni krater”⁶ njegove teologije, ili pak spada od početka na bit njegova evanđelja? Ako je posrijedi ovo drugo, gdje su onda korijeni onako radikalnih Pavlovihi tvrdnja o Zakonu; u samom Starom zavjetu, koji je Pavao kao učeni farizej odlično poznao i često citirao ili pak u njegovu osobnom doživljaju pred Damaskom?

U odgovorima na ta dva pitanja danas se jako razilaze židovski i kršćanski pogledi na Pavla, dakako uz to što i na jednoj i na drugoj strani ima jako mnogo različitih nijansa velike teološke važnosti. Velik broj židovskih teologa koji se ne žele odreći svojeg velikog sunarodnjaka, pokušavaju njegov sukob sa Zakonom ipak promatrati toraimanentno i u samom Zakonu, odnosno u sveukupnoj židovskoj tradiciji pronaći mogućnosti za shvaćanje njegove teologije. Te se mogućnosti najčešće vide u Pavlovu osobnom gorkom iskustvu sa Zakonom i njegovoj egezegetskoj genijalnosti da taj neuspjeh prevlada uz pomoć Starog zavjeta (Martin Buber; Schalom Ben-Chorin), u bujnoj židovskoj apokaliptici (Hans-Joachim Schoeps) ili pak u posebnom obliku židovsko-helenističke mistike koju je Pavao baštiniio kao Židov iz dijaspore.

⁵ Isto, 102 sl.

⁶ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930, 220.

Židovski tumači Pavlu najčešće ne osporavaju činjenicu i važnost njegova događaja pred Damaskom za nastanak njegove vjere i priznaju da se taj događaj nikako ne može rastaviti od njegove egzistencije. Tako Schalom Ben-Chorin ističe: „To nije čin intelektualnog zaključivanja ili čin volje, što nam se nudi kao njegova vjera, nego je to svjedočanstvo o jednom dubokom doživljaju.”⁷ On vjeruje Pavlu da je to bio njegov duboki mistični doživljaj koji je snažno zahvatio u njegov život, ali za njega kao Židova spasenje koje mogu doživjeti samo vizionari i mističari ne predstavlja spasenje, ono bi moralo biti sasvim konkretno i vidljivo. U tome se on ne može složiti s Pavlom i zato zaključuje: „Pavao je vjerovao u svršetak demoniziranog svijeta i u vidljivu pobjedu ljubavi nad grijehom. Od toga se nije ništa ostvarilo.” Na pitanje da li to stvarno mijenja u bitnome Pavlovu veličinu, Ben-Chorin odgovara: „Ni govora. Tko se iz ljubavi vara, taj ostaje.”⁸

On kao da želi opravdati Pavla kad ističe da ta „zabluda” nije samo njegova, nego je ukorijenjena u baštini čitavog njegova naroda koji je bolno osjećao neotkupljenost ovoga svijeta i čeznuo za kraljevstvom Božjim. Pavao je doživljavao Zakon u njegovoj nemoći da tu bilo što izmijeni i zato on prema Ben-Chorinu „u odlučujućim trenucima svoga života ne pita više: Tko će nas osloboditi od grijeha?, nego: Tko će nas osloboditi od Zakona?”⁹ Na to pitanje svojeg života Pavao nije mogao naći odgovor u židovstvu, ali ga je našao u svojem mističnom doživljaju pred Damaskom i zato za njega „spasenje po Kristu nije samo spasenje od grijeha nego također spasenje od Zakona”.¹⁰

Po Ben-Chorinu, Pavlu je nakon tog subjektivnog doživljaja u njegovu teološkom produbljanju i opravdanju vlastitog koraka pomogao židovski milenarizam, po kojem nakon 2.000 godina kaosa slijede 2.000 godina Tore, a onda 2.000 godina mesijanskog kraljevstva.¹¹ U svjetlu tih milenarističkih pogleda na povijest čovječanstva „temeljno pitanje koje se postavljalo Pavlu glasilo je: U kojem razdoblju živimo, u razdoblju Tore ili u razdoblju Mesije?”¹² Tu bi dakle jedan subjektivni vizionarski doživljaj bio samo povod da Pavao domisli svoje već postojeće poteškoće sa Zakonom i poglede na njegovu ulogu i mjesto u svojem životu i da na temelju židovske tradicije povuče konačne, makar i onako radikalne zaključke. Zato će i Ben-Chorin zaključiti svoje razmišljanje o Pavlovoj teologiji tvrdnjom da Pavao ni nakon sukoba sa Zakonom nije napustio židovstvo, jer je taj sukob obrazložio kategorijama samoga židovstva. „Svojom teologijom eona on i bez Zakona ostaje u židovstvu.”¹³

7 Schalom Ben-Chorin, Paulus, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München, 1970, 14.

8 Isto, 19 sl.

9 Isto, 68.

10 Isto, 69.

11 Usp. o tome: L. Baeck, Der Glaube des Paulus, u: Die Pharisäer und das Neue Testament, Frankfurt/M, 1961.

12 Ben-Chorin, cit. dj, str. 71.

13 Isto, 74.

Stare pokušaje da se Pavao protumači uz pomoć židovske apokaliptike u novije je vrijeme oživio D. Rössler tvrdeći kako je u židovstvu Isusova i Pavlova vremena Tora doduše bila zajednička baština svim različitim grupacijama, ali je njezino teološko značenje bilo jako različito.¹⁴ Dok je za rabinsko shvaćanje Tore važna svaka zapovijed i zabrana, apokaliptika pozna samo opću formulu „Zakon” i samo neki osnovni čovjekov stav prema tom „Zakonu”.¹⁵ Po Rössleru, Pavao je napustio rabinski stav prema Zakonu, tj. prestao je smatrati važnijim pojedine zapovijedi i zabrane, a zadržao je samo osnovni stav apokaliptičara.

Te su teze naišle na oštru kritiku u jednom širokom krugu bibličara, koji kao klasičan primjer najčešće navode kumransku zajednicu u kojoj je tijesno povezano apokaliptičko živo iščekivanje i stroga rabinska vjernost pojedinim propisima Tore. Nema ni govora o tome da bi Učitelj pravednosti kojega zajednica očekuje dokinuo Toru. Bez obzira na mnoge razlike u židovstvu Pavlova vremena, nije moguće u odnosu prema Zakonu praviti spomenute razlike. A kad bi to i bilo moguće, time još ne bi bio riješen problem Pavlova stava prema Zakonu. Jer „ako Pavao Krista naziva 'svršetkom Zakona', on jasno misli na sav Zakon. Pitanje je onda, na temelju čega je mogao biti izrečen takav sud o Zakonu. Apokaliptika nije dostatno objašnjenje za to.”¹⁶ Nije dovoljna zato što bi na osnovi nje morao sačuvati barem taj „osnovni stav”.

IV

Kršćanski teolozi u odnosu na židovske, koliko god se razlikovali u pojedinostima, ipak se slažu u bitnome: Pavao nije mogao na osnovi Zakona doći do onako radikalnih pogleda na Zakon. On nigdje ne dijeli Zakon, ne pravi razliku između etičkog, juridičkog ili ritualnog zakona. Za njega je Zakon uvijek jedinstvena i nedjeljiva veličina bez obzira da li u određenom teološkom kontekstu *nomos* u prvom redu cilja na Pismo kao cjelinu Starog zavjeta (Rim 3,19; Gal 3,8.22), na Stari zavjet ukoliko sadrži Zakon u užem smislu riječi, dakle Pentateuh (Rim 3,21) ili možda Dekalog kao povelju Saveza s Bogom (Rim 2,20sl.; 7,7). Uvijek je to ipak svjedočanstvo Božje volje da čovjeku daruje život i put na kojem će čovjek ostvarujući pravednost postići taj život.

Proklamirati svršetak takva Zakona (Rim 10,4) na osnovi samog Zakona nije moguće jer to za Židova nije samo „iznenađujuće nego dapače sablažnjivo, kao što je sablažnjiva i poruka križa”.¹⁷ Danas još rijetko tko od bibličara sumnja da *telos tou nomou* Rim 10,4, bez obzira na višestruke mogućnosti prijevoda, u kontekstu

14 D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyp- tik und der pharisäischen Orthodoxie* (WMANT 3), Neukirchen, 1960.

15 Isto, str. 87.

16 J. Blank, *Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?”*, EKK 1, 1969, 81 sl.

17 Isto, 85.

Pavlove teologije Zakona valja prevesti sa „svršetak Zakona”.¹⁸ Za to nije bila dovoljna ni svijest neotkupljenosti židovskog naroda, ni Pavlova muka sa Zakonom, ni određena apokaliptička mišljenja. Svoje uvjerenje o izgubljenosti svijeta pred Bogom, i Židova koji su imali Zakon, i pogana koji su Zakon mogli upoznati preko glasa savjesti, a nisu,¹⁹ Pavao nije stekao studirajući Zakon, nego u svjetlu svojeg evanđelja koje nije primio od ljudi ili naučio, nego dobio objavom Isusa Krista (Gal 1,12). „Tek se u Kristu njemu otkriva Zakon, i to kao životni temelj i horizont neotkupljene stvarnosti svih ljudi, Židova i pogana.”²⁰ Tek u Kristu nestaje pokrivala sa Starog zavjeta (2. Kor 3,14 sl), koje priječi Židovima da ga pravo shvate. To se pokrivalo diže samo onima koji se obrate Gospodinu (2,16), čime oni više ne robuju slovu, nego se nalaze u prostoru slobode Duha (3,17).

Svijest o jedinstvu neotkupljenosti Židova i pogana, o kojoj Pavao govori u prva tri poglavlja Poslanice Rimljanima, mogla je nastati samo izvan Zakona. Naime, Pavao sam veli za sebe da je „po pravednosti koja dolazi od Zakona bio besprijekoran. Ali sve što mi je bilo vrijedno, izgubilo je u mojoj cijeni vrijednost za me zbog Krista” (Fil 3,6–7). Teško je iz tog svjedočanstva zaključiti da je Pavao još u vrijeme dok je bio pod Zakonom došao u sukob sa Zakonom i da je „osjećao jaram Zakona u svoj njegovoj težini, ali ne i radost Zakona”, te da se kod njega može govoriti samo o „suhom vršenju Zakona, ali ne i o radosnom služenju Zakonu”.²¹ Isto tako i radikalne formulacije u Rim 7 mogao je izreći samo Pavao kao kršćanin. Tu on kao već otkupljen govori o krizi čovjeka pod Zakonom, zapravo i o krizi samoga Zakona.

Pavao je kao mladi farizej iz dijaspore bio upravo fanatično zaljubljen u Zakon kao najsvetiju veličinu baštine svojeg naroda. Ali on je u susretu pred Damaskom doživio Krista kao novi put spasenja otkrivši u isto vrijeme u njemu takav dokaz Božje ljubavi da je ubuduće sva njegova ljubav mogla pripadati samo Kristu. On neće ubuduće samo naviještati Krista kao svršetak Zakona nego je uvjeren da mora i sam umrijeti Zakonu da bi pripadao Bogu (Gal 2,19). Drugim riječima: apostol nije od Zakona došao do svojeg evanđelja, nego obratno, od evanđelja k Zakonu, promatrajući sad sve u novom svjetlu i novim očima.

Unatoč jako naglašenoj svijesti grijeha u židovstvu Pavlova vremena i potrebi otkupljenja, ipak se problematika Zakona i slobode od Zakona u onoj mjeri, kako je nalazimo kod Pavla, nije mogla začeti na tlu samoga Zakona. Njegove alternative: obećanje (*epangelia*) – Zakon (*nomos*); vjera (*pistis*) – djela Zakona (*erga nomou*) moguće su samo izvan Zakona, ali ipak od nekoga tko prema Zakonu nije indiferentan. Zato J. Blank dobro pogađa bit problema kad kaže: „Prodrijeti do

18 Hrvatski noviji prijevodi to na ovom mjestu jako razlikuju: Kod Šarića je „svršetak”; Duda/Fučak ima „dovršetak”; Rupčić je prije imao „svrha i svršetak”, a u novom prijevodu (1983) to zamjenjuje sa „vrhunac”.

19 Pavao je poznavao židovsko pučko uvjerenje po kojem su i pogani čuli jeku davanja Zakona Mojsiju na Sinaju, samo ga nisu primili. Zato za njega prostor Zakona nije samo područje gdje dopire Tora nego sav svijet.

20 G. Bornkamm, Paulus. Urban-Taschenbucher 119, Stuttgart, 1969, 131.

21 Schalom Ben-Chorin, Paulus, 67.

te problematike moglo se samo s uporišta izvan Tore, nasuprot njoj, a ipak nekako od nje pripremljenog, prouzročnog i potvrđenog.”²² U tom i jest sadržana sva oštra, nekad na prvi pogled i kontradiktorna Pavlova dijalektika u pristupu Zakonu. Baš zato što je Krist u isto vrijeme očekivanje i razočaranje Starog zavjeta, što ga je u isto vrijeme i ispunio i neizmjerljivo nadmašio, on stoji u njemu, ali i izvan i iznad njega.

Stoga ni Zakon za Pavla ne može biti jednom zauvijek prevladana i odbačena veličina prošlosti, nego trajno svjedočanstvo Božje spremnosti da spasi čovjeka, te čovjekove nemoći da ostvari Zakon i njegove zablude da pomoću Zakona može postići vlastitu pravednost, čime je u stvari proigrao Božju pravednost (Rim 10,3). U tom svjetlu valja promatrati sve one teško spojive Pavlove rečenice o Zakonu. Jednom je on „svet” (*hagios* – Rim 7,12) i „duhovan” (*pneumatikos* – 7,14), da bi ga na drugom mjestu proglasio „Zakonom grijeha i smrti” (Rim 7,23; 8,2) koji je tu jedino za to da „umnožava grijeh” (Rim 5,20). Zato on može u istoj poslanici na jednom mjestu bez ikakva uvijanja reći da je Krist svršetak takvog Zakona, a na drugom se mjestu osigurao protiv krivog shvaćanja te tvrdnje ističući kako to u stvari ne znači dokidanje nego utvrđivanje Zakona (usp. Rim 10,4 i 3,31). Onima u Korintu koji su na osnovi njegova vladanja među poganima tvrdili da je bezakonik (*anomos*) Pavao odgovara da je to samo lažan privid. On nije pred Bogom bez zakona jer je u Kristovu zakonu (*ennomos Khristou* – 1. Kor 9,21) – (usp. Gal 6,2).

Sve te tvrdnje bile su moguće samo zato što je Pavao u istom susretu s Uskrsnulim pred Damaskom doživio Krista kao svršetak Zakona i bio pozvan za propovjednika evanđelja kojemu će bitan sadržaj biti opravdanje po vjeri u Krista, a ne po djelima Zakona. U onoj krizi u koju je Zakon doveo Isusa iz Nazareta, a u koju će i Pavao biti umiješan, Pavlu je zasjala kriza samog Zakona i čovjeka pod Zakonom. Naime, Isus je umro po diktatu Zakona, a njegova smrt na križu bila je po tom istom Zakonu prokletstvo (Pnz 21,23, usp. Gal 3,13; 2. Kor. 5,21). Nadvladavši uskrsnućem smrt koja je došla po Zakonu, Krist je doveo u krizu sav Zakon i postavio veliko pitanje njegova stvarnog smisla u povijesti spasenja. Odgovor na to pitanje predstavlja jednu od najvažnijih tema Pavlove teologije opravdanja, koja nije uvjetovana kasnijim sukobom s judaizantima, nego predstavlja samu srž njegova evanđelja. Pred Damaskom Pavao nije pozvan samo za apostola nego i za teologa. Ono što je duboko doživio i što je u trenu izmijenilo pravac njegova života trebalo je teološki domisliti i izreći. Lijepo veli P. Stuhlmacher: „Pavao je postao glavnim teologom prve kršćanske generacije zato što ga je Bog u Kristu prisilio na teologiju.”²³

Zakon je bio ono mjesto gdje su Pavlova sudbina i sudbina njegova rassetog Spasitelja bile najtješnje povezane. Isusa iz Nazareta, koga za njegova života nije poznavao, upoznao je kroz Zakon. Dok je još bio zaljubljen u Zakon, mislio je da

22 J. Blank, cit. dj, str. 90.

23 P. Stuhlmacher, „Das Ende des Gesetzes”, u: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen, 1981, str. 168.

Isus svojim učenjem i kasnije njegovi učenici svojim propovijedanjem ugrožavaju taj najsvetiji princip njegova života i zato im je bio najvjestio rat na smrt i život. Po Pavlovim planovima, morali su nestati Krist i njegovi učenici da bi živio Zakon. Sada, nakon susreta s Uskrnulim, Pavlu se Zakon nije više očitovao kao princip života nego smrti, kao sila kojoj, pošto je iskusio slobodu u Kristu, više nikako ne želi robovati. Konačno, kao što je Krist cijenu kršćanske slobode platio svojim životom, i Pavao će mu u tome biti sličan. I on će biti žrtva Zakona (usp. Dj 22–28). I Isusa je i Pavla doduše osudila poganska rimska vlast, ali i u jednom i u drugom slučaju njihov je stvarni tužitelj bio Zakon. E. Käsemann taj sukob sa Zakonom naziva dramom svjetsko-povijesnih dimenzija: „Sukob sa Zakonom... jest središte svjetsko-povijesne drame koja je Nazarećanina dovela na Golgotu, Stjepana učinila prvim kršćanskim mučenikom, Antiohiju novim središtem helenističke zajednice, a apostola izvela u širinu sredozemnog prostora dok njegov put ne završi u rimskoj tamnici.”²⁴

V

Bez obzira na to što sukob sa Zakonom i teologija opravdanja spadaju na bit njegova evanđelja, Pavao nije antinomist koji bi Zakon ignorirao i napustio ideju povijesti spasenja u korist govora o spasenju pojedinca. Naprotiv, on u svjetlu Kristova misterija otkriva stvarnu vrijednost i ulogu Zakona, a ističući i u Starom zavjetu prvenstvo obećanja (*epangelia*) pred Zakonom (*nomos*), koji je i vremenski došao poslije obećanja (Gal 3), te vjere pred obrežanjem i djelima Zakona (Rim 4), on otkriva dublju i zapravo jedinu stvarnu dimenziju povijesti spasenja gradeći most od Abrahamova obećanja do jedinog baštinka tog obećanja, Krista (Gal 3, 16) i od Abrahamove vjere do vjere kršćana, koji su jedini pravi Abrahamovi potomci (Rim 4,16 sl). Sve je to međutim postalo vidljivo tek u Kristu i stoga sva odlučujuća mjesta u Pavlovim poslanicama koja govore o toj problematici počinju čuvenim eshatološkim „sad” (*nyn*) koje znači prijelomni trenutak povijesti spasenja (Rim 3,21; 5,9.11; 8,1.22; 13,11; 1. Kor 12,18; 2. Kor 6,16; Gal 1,23; 2,20; 4, 9). Tek u svjetlu tog eshatološkog „sad” sve apostolove tvrdnje o Zakonu dobivaju svoj sadržaj i značenje. Evanđelje eshatološki dijeli duhove, što se u odnosu na povijest spasenja očituje kao odnos „nekad” i „sad”, a u antropologiji u čuvenoj Pavlovoj napetosti „već spašen” i „u isto vrijeme ugrožen”. On se samo djelomice oslanja na židovsku spekulaciju s eonima, ne u smislu da novi eon dolazi nakon starog koji iščezava, kako je držala židovska apokaliptika nego u smislu da se stari i novi eon međusobno prožimaju utječući jedan na drugi. Ta napetost „u suprotnosti duha i tijela obilježava svemir sve do Kristove paruzije. Kršćani su doživotno uključeni u taj sukob.”²⁵ U tom sukobu Zakon se kršćanima uvijek nudi kao jedna od mogućnosti, koja je za Pavla zapravo nemogućnost jer to je jaram ropstva (Gal 5,1).

24 E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1972, str. 116.

25 E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, str. 119 sl.

Nije uvijek lako slijediti Pavlove misli o Zakonu jer su često izgovorene u različitim teološkim kontekstima i nerijetko obučene u ruho žučljive diskusije s nama na osnovi njegovih pisama nedovoljno prepoznatljivim protivnicima i njihovim mišljenjima. Ipak, neke se bitne crte dadu slijediti. On polazi od općeg židovskog uvjerenja da je Zakon svjedočanstvo Božje volje čovjeku i da mu obećaje život tražeći od čovjeka pravednost (usp. Rim 2,6 sl.). Zakon je davao obećanje čovjeku: Tko je bude činio (pravednost – *dikaiošyne*), živjet će (Rim 10,5; Gal 3,12). Za Pavla je međutim izvan bilo kakve sumnje da se nitko ne opravdava po vršenju Zakona (Rim 3,20.28; Gal 2,16; 3,11). Zašto? Je li onda Zakon uzalud dan, je li on bio samo varka za čovjeka? Pavao će reći doduše da to „nije bilo moguće Zakonu jer je zbog tijela bio nemoćan” (Rim 8,3), ali tu misao o mogućnosti odnosno nemogućnosti ispunjenja Zakona i njegove moći da dade čovjeku život Pavao neće pobliže razvijati.

Polazeći od eshatološkog iskustva spasenja po vjeri u Isusa Krista, Pavao jednostavno kaže: „Kad bi bio dan Zakon koji bi mogao dati život, onda bi opravdanje dolazilo doista od Zakona. Ali Pismo je sve zatvorilo pod grijeh, da obećanje, na osnovi vjere u Isusa Krista, dadne onima koji vjeruju.” (Gal 3,21 sl). Zašto na osnovi obećanja i vjere, a ne Zakona i djela? Zato da se nitko ne bi hvalio pred Bogom. To hvaljenje (*kauhomai*) za Pavla je gore nego kršenje Zakona (usp. Rim 2,17 sl; 2,23; 3,27–30) jer time čovjek ističe vlastitu pravednost koja nije Božja i ne može opstati pred Bogom (Rim 10,3). Zato je Bog odlučio po vjeri jednako spasiti i Židove i pogane da nitko nema razloga da se hvali (Rim 3,72 sl.), odnosno da bi se svatko hvalio samo u Gospodinu (Rim 5,11; 1. Kor 1,31; 4,7; 2. Kor 10,17; Gal 6,14).

Na temelju iskustva nemoći Zakona da dadne život, Pavao drukčije opisuje i njegovu ulogu prije Krista nego je to bilo ustaljeno u židovstvu. Dok je u svijesti svakog vjernog Židova bilo uvjerenje da Zakon čuva od grijeha i pokazuje put k dobru, Pavao vidi njegovu jedinu ulogu u otkrivanju čovjekove požude i raskrinkavanju grijeha. Zakon ne samo da nije uspio umanjiti grijeh nego ga je provocirao (Rim 4,15; 5,13) i povećavao (5,20), on je grešne strasti razbudio i učinio djelatnima (7,5). Čovjek je tek po Zakonu upoznao požudu i grijeh (7,7 sl).

Ipak Pavao neće nikad dopustiti zaključak koji bi se mogao iz takvih ramišljanja nametnuti, naime da je „Zakon grijeh” (Rim 7,7). Takvu pomisao Pavao odbija sa svom odlučnošću: „Daleko od toga! Već se grijeh, uz pomoć zapovijedi, pokazao neizmerno grešan.” (Rim 7,13). Nepavlovski bi bilo tvrditi da Zakon tek izaziva grijeh, da ga on rađa; po Pavlu on ima funkciju da grijeh razotkrije kao svjetan prekršaj zapovijedi. Više od toga Zakon nije mogao jer je bio dan kad je u svijetu već vladao grijeh. Pavao u grijehu gleda više od zbroja pojedinačnih prijestupa. Grijeh je za njega sila koja vlada svijetom, a koja u pojedinačnom grijehu dolazi do izražaja. To je dakle nešto dublje od samog čina grijeha. Kod pogana se ta sila očituje u njihovoj sljepoći da upoznaju Boga po svojoj savjesti, a kod Židova u tome što su od Zakona napravili privilegij za sebe pa i onda kad ga krše,

26 Usp. F. Mussner, *Der Galaterbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX, Freiburg, 1974, str. 246.

misle da mogu suditi poganima i da su pred njima. „Oni shvaćaju svoj izbor, obrežanje, Božju objavu Izraelu kao nešto što ih štiti od posljedica neispunjenja Zakona.”²⁷

U čemu je onda bila stvarna uloga koju je Zakon odigrao u povijesti spasenja između Mojsija, kad je dan, i Krista, kad je našao svoj svršetak? U tome što je bio čuvar ljudi (*paidagogos*) do Krista (Gal 3,24). Tu riječ „čuvar” ili „pedagog” valja shvatiti u kontekstu ondašnjeg vremena. Radi se o odgojitelju malodobne djece dok ne postignu punoljetnost. Taj odgojitelj redovito je bio rob i stjecanjem punoljetnosti odgajanička prestajala je sva njegova kompetencija nad njima.²⁸ Ne radi se o tome da je Zakon u bilo kojem smislu ljude pozitivno usmjeravao prema Kristu jer on nije ni imao snage za to. „Zakon izvlači iz skrovitosti silu koja prožima ljudsku povijest, po njemu se ona može iskusiti (Rim 3,20), naravno on je samo razotkriva da bi u njoj zadržao ljude i na taj način vezao čovjeka uz se. U tom smislu – ne u nekom pozitivnom ili negativnom smislu neke pripreme – nazvan je Zakon 'odgojiteljem do Krista'.”²⁹

U Pavla osim Zakona i grijeha još jedna sila tvori zajedno s njima tijesno jedinstvo. To je smrt. Pavao nikad ne govori o smrti samo kao biološkom završetku čovjekova života. On je uvijek shvaća kao kaznu za grijeh (Rim 5,12; 5,14; 6,9 sl. 16; 7,10.24; 8,2.6). Kao što se grijeh tek po Zakonu očituje u svojem pravom svjetlu, tako i smrt po grijehu dobiva svoju pravu kvalifikaciju. Kao takva i smrt je onda sila. Ona je „ono po čemu grijeh očituje svoju silu, u čemu je grijeh sila.”³⁰ Nju je Pavao svrstao među one kozmičke sile koje doduše ugrožavaju čovjekov život, ali ga ne mogu rastaviti od „ljubavi Božje koja je u Kristu Isusu, Gospodinu našem” (Rim 8,38 sl). Ako je čovjek zajedno s Kristom umro Zakonu (Gal 2,19), ako je po krštenju umro grijehu (Rim 6,3), ako vjeruje u onoga koji je Isusa uskrisio od mrtvih (Rim 4,24; 2. Kor 1,9), on je oslobođen i od vlasti Zakona i sile grijeha i prokletstva smrti (Rim 8,2) za slobodu djece Božje (Rim 8,21).

Zato se Pavlu u stvari čini velika nepravda kad se njegova radikalna teologija Zakona pokušava riješiti rastavljanjem etičkog od kulturnog zakona proglašavajući nevažnim samo ovaj drugi, što je za jednog Židova nezamislivo. „Nomos je za nje, baš zato što ga ne može ograničiti na područje čudorednog, povijesnospasenjska, dapače kozmička veličina, sila poput grijeha i smrti... Ona stvara prostor unutar kojeg se čovjek nastoji odijeliti od nemoralna i bezbožnosti, smatrajući povijest spasenja otaca garancijom vlastitog izbora, a Božju milost svojim privilegijem.”³¹ Za apostola postoji samo jedno mjesto spasenja, a to je Isus Krist. Crkva je nastavak njegova spasenja, ali nikad ne može biti njemu pretpostavljena, baš kao ni bilo kakav zakon milosti. Ali isto se tako u Pavlovo ime može govoriti o Isusu Kristu

27 H. Schlier, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg, 1978, str. 76.

28 Usp. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, str. 256 sl.

29 H. Schlier, *Grundzüge*, str. 91; R. Schnackenburg, *Röm 7*, str. 191. govori o „pomoćnoj funkciji Zakona” (*Hilfsfunktion*).

30 H. Schlier, *Grundzüge*, str. 110.

31 E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, str. 128 sl.

samo kao Raspetome i Uskrsnulome u isto vrijeme, uz spremnost da mu se služi. To je uvijek garancija prave kršćanske slobode, koja štiti od bilo kojeg nomizma na jednoj i pneumatičkog zanesenjaštva na drugoj strani.

Pavao nije bio neshvaćen samo u svojim zajednicama i u prvoj Crkvi. On je to ostao trajno. Njegova teologija opravdanja jest vatra koju je vrlo rano prekrrio pepeo prakse Crkve koja ga nije mogla, a ni htjela slijediti. Priznala mu je istina genialnost (usp. 2. Pt 1,15 sl), ali je žalosno da su se na njega najviše pozivali heretici i reformatori. Crkvi je ostao – da se poslužimo jednom njegovom slikom – upravo zbog svoje slobode, žalac u tijelu.

Svoju knjigu o Pavlu E. Biser započinje jednom zanimljivom usporedbom apostola s jednim poznatim Židovom našeg vremena: „Po sjećanju njegove okoline, Gustav se Mahler osjećao u trostrukom smislu bez zavičaja: kao Čeh među Austrijancima, kao Austrijanac među Njemcima i kao Židov u svem svijetu. Na sličan način, uz određenu razliku, i Pavao je u trostrukom smislu bio stranac: po vjeri u Krista židovstvu, po svojoj slobodi svakom pravnom mišljenju i poretku, po svojoj otvorenosti svakom misaonom i socijalnom sustavu.”³²

To nije samo Pavlova nego i sudbina svih koji se nadahnjuju njegovom teologijom slobode. Pa ipak bi u današnjoj Crkvi dobro došlo i više Pavlove teologije i više ljudi koji će se na njoj nadahnjivati.

32 E. Biser, *Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung*, Graz, 1981, str. 9.