

Zagrljaj pravde i mira

O napetosti retributivne i eshatološke pravde

Roko Kerovec
Crkva Radosne vijesti, Zagreb
roko.kerovec@zg.t-com.hr

UDK:286:236
Pregledni članak
Primljeno: 1, 2009.
Prihvaćeno: 3, 2009.

Sažetak

U članku se dijalektički promatraju dvije kršćanske koncepcije pravde: retributivna, ili osvetnička, te ona eshatološka. Pod retributivnom pravdom se misli na iskaz pravde u kažnjavanju grijeha, a pod eshatološkom se misli na realizaciju ukupnog sklada svih odnosa unutar obnovljenog stvorenja. Ova druga se naziva eshatološkom jer, za razliku od prethodne, svoj puni iskaz zadobiva u konačnoj obnovi stvorenja u Kristu tj. eshatonu koji ne dokida prostor i vrijeme, nego ih savršene uvodi u vječnost. Argument članka se zalaže za dominaciju eshatološkog poimanja pravde u kršćanskoj perspektivi dok njen retributivni karakter biva umanjen i podređen potrebama prethodnog. Ovo se čini na temelju integracije starozavjetne i novozavjetne eshatologije te na kritici, Bibliji stranim, dualističkih tendencija u kršćanstvu koje potiču dominaciju retributivnog shvaćanja pravde. Najuže povezano s pitanjem karaktera pravde je i pitanje prisutnosti pakla u svijesti i propovijedanju kršćana. Dok argument ne osporava postojanje pakla kao vječnog stanja/mjesta izgubljenih, on ga uklanja iz domene intenzivnog kršćanskog fokusa.

Ključne riječi: pravda, eshatologija, osveta, sklad, mir, odnos, kraljevstvo Božje, pakao

*Približio se svršetak svega!
...imajte žarku ljubav jedni prema drugima
jer ljubav pokriva mnoštvo grijeha (1 Pt 4,7a.8).*

Uvod

“Kako, dakle, Bog ljubavi može osuditi ljude na vječnu propast?” – retorički se zapitao evangelizator na promotivnoj poruci internetskog portala pripremajući

teren za poentirajući odgovor: “Pakao ne odgovara na pitanje ljubavi, nego na pitanje pravde!”. Ovim nadasve protestantskim rješenjem teološke zagonetke, shvaćanje pravde je posljedično potisnuto u forenzičke kategorije sudovanja, kojim se ustanovljuje (ili obznanjuje) tko će proći nebeskim, a tko paklenim vratima. Tko se nađe u paklu, tamo je stigao po logici pravde, a tko se nađe u nebu, tamo je stigao po logici milosti. Ova perspektiva na pravdu, vitalizirana egzistencijalnom potrebom opravdanja po vjeri, protestantima izuzetno otežava teološko promišljanje pravde izvan okvira retributivne odnosno osvetničke pravde. Pravda svoju kvalifikaciju u tom slučaju izvodi iz svog obračuna s grijehom i time zapravo pojmovno ovisi o njemu. Čak i kada se pravda Lutherovim slijedom kontekstualizira u sklopu Božje pravednosti kojom On opravdava grješnika (Rim 1,17), još uvijek se radi o osvetničkoj pravdi – ona operacionalizira Kristovu zastupničku žrtvu na kojoj Bog iscrpljuje retributivne zahtjeve pravde i time oslobađa potencijal spasonosne milosti. Ako bismo malo karikirali, pravda je zadovoljena i povlačeći se dozvoljava da se grešnici uvedu u Božju prisutnost, a pravednost Kraljevstva (Rim 14,17) intuitivno biva poistovjećena s konačnom bezgrešnošću. Ako pravda postoji samo kao obračun s grijehom, onda pravednost kao vječni Božji atribut postaje tlapnja jer, dakako, prije grijeha Bog jest.

Pravda iz Izraelova kuta

Lako je pretpostaviti kako bi ovakva redukcija i naglasak prostora pravde najvjerojatnije razočarao pisca 85. psalma. On u psalmu preuzima ulogu glasnogovornika izraelskog naroda koji u babilonskom izgnanstvu trpi Božju ljutnju poradi svojih grijeha (2-8). Božja je pravda sada Izraelova osuda. Ipak pisac otkriva horizont Izraelove nade u spasenju koje vidi kao njegov pokajnički povratak Bogu (9), što je neodvojivo od povratka u domovinu, sada ispunjenu Jahvinom slavom (10). O ovom eshatološkom času u psalmu čitamo retke 11-14:

“Ljubav će se i Vjernost sastati,
Pravda i Mir zagrliti.
Vjernost će nicat iz zemlje,
Pravda će gledat s nebesa.
Jahve će dati blagoslov i sreću,
I zemlja naša urod svoj.
Pravda će stupati pred njim,
A Mir tragom stopa njegovih.”

U uvjetima ove obnove retributivna pravda će zadobiti novu ulogu: “Pravda će se zagrliti s Mirom” (11b). Kao odgovor na nicanje vjernosti iz zemlje, “Pravda će gledat s nebesa” (12) u svojevrsnom komplementarnom odnosu s Vjerom. U

redcima 11-14 pravda je metričkom stopom strateški izmiješana s ljubavlju, vjernošću, mirom i plodnošću zemlje otkrivajući time svoj sveobuhvatni harmonijski karakter. Stoga je za pisca ovog psalma pravda integralan dio eshatološkog ispunjenja povijesne sudbine Izraela kao Božjeg naroda! Ona nije samo preduvjet povratka, stražar na vratima kraljevstva, ona jest cilj povratka i život u obnovljenom kraljevstvu Izraelove vjernosti Jahvi.

Iako je u zaključnim redcima psalma Izraelovo spasenje prikazano u okvirima nacionalnog povratka u Palestinu, što je posve razumljivo s obzirom na neposredne izazove prognaničkog statusa u Babilonu, govor kojim je ova nada iskazana pripada eshatološkom govoru sveopće kozmološke obnove (usp. Izaija 11). Potpuni procvat Izraela u obećanoj zemlji sadržajno se podudara s procvatom svijeta koji je Bog Izraela stvorio, s Izraelom u središtu, dakako. To su narativne implikacije monoteističke teologije stvaranja i saveza koja ima sasvim dovoljno induktivnih potvrda u starozavjetnim tekstovima¹ i koje se bez nepotrebnih kontroverzi mogu pripisati židovskoj tradicionalnoj nadi ukorijenjenoj u Tanakhu (Wright, 1992:332-334). Ako se uzme u obzir ova eshatološka perspektiva nade Izraela, onda postaje jasno da pojam pravde u židovstvu ne treba presudno derivirati retributivnom logikom iz problema grijeha, već eshatološkom logikom iz buduće harmonije svijeta po inicijalnoj zamisli njegova Stvoritelja. U tom smislu, iz nešto drugačije intencije (rekonstrukcije židovstva iz perioda Drugog hrama), ali koja se izvrsno uklapa u perspektivu psalma koji smo razmatrali, E. P. Sanders piše:

“Many Jews looked forward to a new and a better age... The hopes centred on the restoration of the people, the building or purification of the temple and Jerusalem, the defeat or conversion of the Gentiles, and the establishment of the purity and righteousness... The hope that God would fundamentally change things was a perfectly reasonable hope for people to hold who read the Bible and who believed that God had created the world and had sometimes intervened dramatically to save his people” (1992:298,303, 456+).²

Isticanje teologije stvaranja i saveza, kao i nade spram eshatološkog ostvarenja kraljevstva Božjeg kao upravljačkih narativa Staroga zavjeta već je ustaljena leksikografska praksa (Berković, 2007:389). Ono što ponekad nedostaje, a što je zorno kod Sandersa, jest svojevrsno stapanje horizonata – da upotrijebimo Gadamerov

1 Npr. Postanak 15-17, Izaija 40-55 ili Daniel 7.

2 “Mnogi su Židovi očekivali novo i bolje doba... Nade su gravitirale oko obnove naroda, gradnje ili pročišćenja hrama i Jeruzalema, poraza ili obraćenja pogana, i uspostave čistoće i pravednosti... Nada kako će Bog u konačnici izmijeniti stvari bila je posve razumna za ljude koji su čitali Bibliju i koji su vjerovali da je Bog stvorio svijet i da bi ponekad dramatično intervenirao kako bi spasio svoj narod” (moj prijevod).

pojam – ovih teoloških tema, odnosno interakcija njihovih ciljeva i svrha. N. T. Wright bi to nazvao velikim biblijskim narativom odnosno židovskom pripoviješću (Wright, 1992:216), a ona počinje ovako: Bog je stvorio svijet kao funkcionalni sklad neba i zemlje, nebeskih i zemaljskih tijela, živih bića i ciklusa prirode. Kada ih je proglasio dobrim, to je bila kvalifikacija pravde kakvu smo već vidjeli u 85. psalmu, a iskazana je i na drugim mjestima u Starom zavjetu. Stvorenje je potom stavio pod upravu čovjeka koji upravo po kriteriju te Bogom delegirane zadaće biva kvalificiran kao stvorenje na sliku Božju (Post 1,26-28)³. Ovim postupkom je Bog čovjeka uveo u središte pravde stvorenja koje opslužuje u kreativnoj poslušnosti spram Bogu (imenuje životinje te slijedi Božje napatke življenja u skladu stvorenja). Neposluhom upravitelja stvorenja kozmički sklad biva razoren (Post 3,17-19), a inicijalni harmonijski karakter pravde *naoko* postaje retributivan⁴ (izgon Adama i Eve iz edenskog vrta). Kako bi ponovno uspostavio sklad stvorenja, ili možda i više od predgrešnog sklada⁵, Bogu je potreban novi čovjek da preuzme središnje mjesto upravitelja novog stvorenja. U tu svrhu poziva Abrahama i sklapa s njime savez. On će biti začetnik naroda koji će biti blagoslov cijelom čovječanstvu i novi upravitelj novog stvorenja u ime Stvoritelja koji je i njegov Bog saveza (Post 12,1-3; 17,1-5). Mojsijev je zakon dan kao etničko–teološki format sklopljenog saveza i određenje Božjeg naroda kao takvog među mnoštvom poganskih naroda. Stoga je židovski san sveobuhvatno ispunjenje Božjih obećanja u vidu procvatlog Izraela u Palestini – koji nije ništa manje doli obnova svijeta, trijumf života i Božje slave; drugim riječima: uspostava eshatološke pravde.

- 3 Riječ je o tzv. funkcionalnom modelu antropološke kvalifikacije “Imago Dei” u čovjeku po kojem je čovjek sličan Bogu u svojoj upravljačkoj funkciji nad stvorenjem. Ovaj model se nastavlja natjecati za teološki primat s konkurentskim modelima, no jedini de facto odgovara historijsko–gramatičkim kriterijima starozavjetne perspektive, za razliku od svojih konkurenata koji su deducirane koncepcije ovisne o potrebama teoloških sustava što ih generiraju (usp. House, 1992:84).
- 4 Tekst Postanka daje naslutiti da izgon i smrtnost Adama i Eve nije bio čin osвете za neposluh i pobunu, već redukcija štete i početak povijesti spasenja (Post 3,22-24). Kako će postati razvidno u daljnjem tekstu, upravo taj privid retributivnog karaktera pravde, koji se kasnije mnogo puta ponavlja u Pismu, zavodi na njeno pogrešno shvaćanje. Iako to nije uvijek u tekstu eksplicite izrečeno, u konačnoj računici protivnici Izraela moraju biti pobijedeni kako bi Izrael bio slobodan ispuniti svoje poslanje.
- 5 Neke grane židovstva nose svijest o unapređenju predgrešnog Edena samom činjenicom davanja Zakona. Zakon je taj kojim Bog čovjeku i stvorenju daje punu slavu a ne početno stvaranje (usp. Kushner, 1997:32+). Istu svijest o unapređenju početnog sklada stvorenja, samo povezanu uz “drugog Adama” – Isusa Krista, vidimo i kod Pavla (Rim 5,15-17).

Što se dogodilo s pravdom u Novom zavjetu?

Odgovor na ovo pitanje smješta nas u teološki napeto područje (dis)kontinuiteta između Starog i Novog zavjeta. Podjednako je jasno da se nešto u smjeni dvaju zavjeta promijenilo, ali i da se nešto prenosi dalje njihovim sudioništvom u zajedničkoj svrsi. Ovu preveliku raspravu u svrhu istrage kršćanskog poimanja karaktera pravde ovdje možemo ograničiti na, za nju presudno, pitanje karaktera kršćanske eshatologije. Ako eshatološki događaji koji čine novozavjetnu literarnu vizuru označavaju svršetak vremena i prostora te začetak metafizičke i nematerijalne vječnosti, onda starozavjetno poimanje pravde, kao funkcionalna harmonija stvorenja u vremenu i prostoru, nužno biva ukinuta te prekvalificirana u svoj isključivo retributivni aspekt. To podjednako podrazumijeva i nagradu za pravednost kao i kaznu za nepravednost jer su vječni rezultati čovjekovih zemaljskih opredjeljenja i življenja u ovom slučaju zamislivi jedino u obliku "plaće" ili "osvete". Karikirano govoreći, onaj tko je gradio škole u ime Isusa Krista, u vječnosti koja isključuje svijet u vremenu i prostoru, može samo dobiti svojevrsnu nebesku naknadu za svoj trud jer u vječnosti nema škola. Također onaj koji ih je rušio, nije sebi pripremio vječnost u ruševinama⁶, nego ekvivalentnu vrijednost počinjenog zla iskazanu u proklinjajućoj sili osvetničke pravde. Možda je to pretjerano reći, ali teško se oteti slutnji da uklanjanje ili poduhovljavanje kontinuiteta između materijalnog stvorenja i vječnosti od nepravednika čini meso za izživljavanje, a od pravednika plaćenike.

Ako pak Novi zavjet novitete koje donosi zadržava u okvirima starozavjetne teologije stvorenja s pripadajućom joj eshatologijom, tada sa sigurnošću možemo tvrditi da pravda, bez obzira na nov način njene uspostave i uvećanog stupnja slave koja pod Kristovom vladavinom nadmašuje onu izvornu pod Adamovom⁷, ostaje esencijalno kozmološki sklad čitavog stvorenja. Tako da razumijevanje pravde i pravednosti u Novom zavjetu presudno ovisi o eshatološkoj perspektivi u kojoj se osmišlja: da li je ona harmonično ujedinjenje neba i zemlje ili je ona dualističko ustupanje zemlje u korist neba, kako je često glasila presuda kršćanske teološke tradicije od Augustina naovamo.

Eshatološka scenografija na koncu Knjige Otkrivenja konačište nemirne svjetske povijesti smješta u čas silaska novog Jeruzalema s neba na zemlju (Otk 21-22). Novi Jeruzalem stoga možemo prepoznati kao svojevrsnu reflektivnu pa-

- 6 Što bi više odgovaralo uporabnoj logici novozavjetne riječi pakao "γέεννα" kao jeruzalemskog smetlišta gdje se odbacuju i spaljuju neupotrebljive stvari i mrtve životinje. Koliko god da čovjeku lakne kada plamen uništava odvratnost smetlišta, njegovi razlozi spaljivanja su uvijek funkcionalni u sanitarnom smislu, a ne osvetnički.
- 7 Kada F. F. Bruce opravdano upozorava na različitosti starozavjetne i novozavjetne eshatologije, onda misli na ove različitosti, a ne na njihov supstancijalni karakter (Bruce, 2007:160).

radigmu novozavjetne eshatologije koja, za one koji se podlažu novozavjetnom autoritetu, retroaktivno upravlja i orijentacijom eshatološki relevantnih tekstova Starog zavjeta. U tom smislu činjenica da novi Jeruzalem – pored imena “dvanaestorice apostola Jaganjčevih” upisanih u svojim temeljima – na svojim vratnicama nosi i imena “dvanaest plemena Izraelovih” (21,12.14), otkriva da u Bibliji ne postoje dvije zasebne ili konzekutivne eshatološke perspektive Starog i Novog zavjeta, već jedna koja ih ujedinjuje. Eshatološka nada Izraela nije ukinuta ili zastarjela, već je realizirana zajedno s kršćanskom, ali ne *na temelju* Zakona koji definira dvanaest plemena Izraelovih i koji ima eshatološku budućnost, nego na temelju Jaganjca koji definira Crkvu (dvanaest apostola u temelju nebeskog grada). Imajući u vidu implikacije klimaksa eshatološkog scenarija, iznosim zaključak da je starozavjetna vizija pravde kao kozmičke harmonije Božjeg stvorenja preuzeta i dalje razrađena u Novom zavjetu kao nada Crkve⁸.

Kristova pravda: obećanje ili prijetnja

Sada je već jasno kako eshatološki model pravde dobiva svojstvo obećanja te apelira na slušateljevo savezništvo i nadu, dok retributivni model u svojstvu prijetnje u slušatelju potiče osvetoljubivost ili nemir, ovisno o njegovom statusu spram kraljevstvu pravde. Nije teško zamisliti glasove koji bi prigovorili da je “ili” iz podnaslova sugestija lažne dihotomije te da bi integracijski model (obećanje i prijetnja) bolje odgovarao svjedočanstvu biblijskog materijala. Prigovor dakako nije bez osnove, no u sebi skriva klicu dualističke metodologije koja se zadovoljava induktivnim katalogiziranjem biblijskog materijala u parcijalne kategorije bez potrebe za nalaženjem njegove *skladne* interakcije i zajedničkog cilja. “Danas ću propovijedati o pravdi kao željenom skladu, a sljedeću nedjelju o pravdi kao osudi nad grešnikom. Biblija govori o obje stvari, a ja želim imati uravnoteženo propovijedanje koje ne propušta izreći cijelu istinu” – riječi su to koje bi mogao izgovoriti bilo koji propovjednik koji “cijelu istinu” shvaća kao svojevrsnu *Summa theologica* – iscrpni leksikon teoloških istina koje izolirano, poput prozorčića, otvaraju pojedinačne kadrove Kraljevstva. Nedvojbeno je da navedena dva modela kršćanskog poimanja pravde stoje u napetosti, no rješenje koje ih dualistički razdvaja pa se onda naizmjenično bavi čas jednim čas drugim nije ostvarenje kreativne napetosti, već gubitak teološkog sklada (hoćemo li reći i teološke pravde?).

8 Smjelost ovog zaključka nasuprot velikom djelu kršćanske teološke tradicije želim amortizirati upućivanjem na historijski pregled i tumačenje teološkog razvoja od strane N. T. Wrighta u kojem je ovdje zastupana eshatološka perspektiva Novog zavjeta kontekstualizirana kao najuvjerljivije historijsko i teološko rješenje novozavjetne problematike (Wright, 1996:3-125).

Eshatološka perspektiva Kristova proglasa “Evandjelja kraljevstva”⁹ jest prije svega dobra vijest Izraelu čiji Bog započinje procesno ispunjavanje svog drevnog obećanja po kojem će Izrael ispuniti svoj ideal i biti svjetlo i blagoslov svijeta. Pravda koja se time naviješta nije osveta nad osvajačkim Rimskim Carstvom, kako su očekivali rabini u svojoj tjeskobi poradi poganske vlasti nad Izraelom, a koju prorok Izaija u Matejevoj reinterpetaciji odbacuje riječima:

“On će pravdu navješćivat narodima. Prepirat se neće ni vikati, ulicama glas mu čut se neće. Ni zgažene trske neće slomiti, ni ugasiti žiška što tek tinja, dok pravdu ne privede pobjedi. U njegovo ime uzdat će se narodi.”¹⁰

Pravda koja se naviješta narodima će zapravo u njima probuditi nadu i ufanje u njenog donositelja, čime Izaijin citat i završava. Realizacija Božjeg plana spasenja u eshatološkoj pravdi, tek inverznom posljedicom osuđuje one koji joj stoje na putu te tako dobiva svoje retributivno lice. Po novozavjetnom redosljedu to su u prvom redu Židovi koji su predani vjeri da u eshatološkim temeljima novog Jeruzalema stoji Izrael definiran Zakonom, a ne pseudomesija koji bi zauzeo njegovo mjesto¹¹. Tom zabrinutošću oni se zapravo uzdižu kao protivnici pravde stoga od Krista čuju strašne riječi prijetnje i osvete za njenu opstrukciju. Židovsko opiranje u sljedećem poglavlju Matejeva evandjelja paradigmatički postaje svojstveno pripadnicima čitavog čovječanstva. Sada ne samo pojedini pripadnici Izraela¹², već i pripadnici iz poganstva, koji u svjetlu rastućeg kraljevstva, poput Židova u začetku, naknadno dolaze u poziciju nužnog opredjeljenja prema njemu. Ne radi se toliko o tome da Bog nema mira dok ne kazni zloću i osveti nepravdu, nego da njegov projekt spasenja čitavog stvorenja ima svoje osporavatelje koje treba ukloniti. Njihova osuda stoga ne dolazi po zahtjevima pravde koja ih zapravo

- 9 Mt 4,23; 9,35; 24,14; Lk 16,16. Pojam kraljevstva nije ovdje potajice “prošvercan” kao novi faktor koji će olakšati podizanje argumenta članka. Pojmovi eshatologije i Kraljevstva toliko su sadržajno izmiješani da ih poznati novozavjetni stručnjak F. F. Bruce koristi gotovo kao sinonime (Bruce, 2007:160).
- 10 Mt 12,18b-21. Matejevo, kao najžidovskije evanđelje koje predstavlja svojevrsan most između dvaju zavjeta, držim dobrim mjestom za istraživanje svog argumenta koji se toliko oslanja na njihov kontinuitet.
- 11 Biblijska egzegeza, koja se pod snažnim mentorstvom luteranske teologije odvija u narativnoj antitezi Zakona i Milosti, učitava protopelagijanizam u židovsko opiranje Kristu te tako ostaje slijepa da židovsko odbacivanje Krista nije samopravedno odbacivanje spasenja po milosti – što izaziva gađenje i pravednu osvetu – već vjernost predaji otaca koje Isus kompromitira (Neusner, 2000).
- 12 Novi zavjet odbijanje Krista ne vidi kao kakvu urođenu manu židovstva, već kako se jasno vidi kod Pavla, Izrael je i po ovom pitanju kao mnogo puta u svojoj povijesti podijeljen na većinu koja, ako ne *de jure* onda *de facto* odbija Boga, i manjinu – “vjerni ostatak” – koja ga prihvaća (Rim 9,27; 11,5).

zove na savezništvo, već po njihovoj opstrukciji Božjeg kraljevstva¹³ – ono sada ne obuhvaća samo Izrael u Palestini, već čitav svijet. U času očitovanja pravde:

“Sin će Čovječji izaslati svoje anđele da pakupe iz njegova kraljevstva sve zavodnike i zlikovce te da ih bace u ognjenu peć, gdje će biti plač i škrgut zuba. Tada će pravednici zasjati poput sunca u kraljevstvu Oca svojega” (Mt 13,41-43).

Realizacija eshatološke pravde iziskuje uklanjanje protivnika koji je onemogućuju – zavodnici i zlikovci ne mogu okupirati isti prostor sa Božjim kraljevstvom. Poput Isusove metafore trsa i vinogradara u Ivanovom evanđelju po kojoj Otac u svojstvu vinogradara pročišćava trs – Krista – od besplodnih mladica koje se režu, osuše te se “skupe i u oganj bace da gore” (Iv 15,6). Poenta nije izazivanje osvetničkog naslađivanja ili pak groznice straha¹⁴, već evociranje dobro znane slike vinogradara koji oslobađa trs besplodnih mladica s namjerom da one plodne mogu bolje procvasti. Proglas pravde je dakle poziv na trijumf života u svijetu ispunjenom Božjom slavom i to je predmet Božjeg interesa i orijentacija njegova naroda. Prijetnja prokletstvom je sekundarna posljedica i organski nastavak protivljenja pravdi. Ona se u okolnostima progonstva ili neposredne opstrukcije kraljevstva može iskazati zapaljivom retorikom¹⁵, ali dedukcijom iz plana spasenja prokletstvo ne može dobiti poziciju ravnopravnu eshatološkom blagoslovu, niti s njime stoji u kakvoj dualističkoj “ravnoteži”.

Zagrljaj pravde i mira

Ako prihvatimo eshatološko poimanje pravde, onda nailazimo na neizbježan zaključak kako je harmonija pravde u svojoj biti satkana od mreže skladnih *odnosa* (Erickson, 1985:955).¹⁶ Svi zasebni entiteti stvorenja funkcionalno bivaju povezani te se svojim specifičnostima uzajamno nadopunjuju. Time oni ostvaruju svoj

13 Kao kukolj koji subverzivno imitira žito ili loše ribe koje se miješaju s onim dobrima (Mt 13, 24-30. 36-43. 47-50).

14 “Vi ste već čisti zbog riječi koju sam vam rekao.” (Iv 15,3) – utješno je jamstvo koje Isus ubacuje usred ovog diskursa o otpadu kojim ujedno i otkriva da mu cilj nije prestrašiti svoje slušatelje u vjernost, već objasniti ljudsku sudbinu u svjetlu svog poslanja.

15 Npr. 2 Pt 2+, ili Otk 14,9-12.

16 Na primjeru pravednosti Tamare, koja je pravednija od Jude jer on ne ispunjava svoje obveze spram nje kao svekar (Post 38,26), i Davida koji je proglašen pravednim jer je odbio ubiti Šaula poštujući time odnos kralj-podanik (1 Sam 24,17; 26,23), Erickson o pravednosti zaključuje: “Clearly, righteousness is understood to be a matter of living up to the standards set for relationship” (Erickson, 955). Ipak treba reći da Erickson ne bi u potpunosti podržao argument ovog članka jer on posljedice pada u grijeh dijeli na raspad odnosa s Bogom s jedne, i podložnost kazni s druge strane (Isti, 944), što je iz ove perspektive nesretna podjela.

Bogom dan ideal koji u parcijalnim uvjetima ostaje nemoguć. Informiranom čitatelju bi se moglo učiniti da harmonijski model judeokršćanske pravde zapravo u biblijske tekstove učitava previše pitagorejske kozmologije te se zapravo udaljava od Pisma u korist grčke filozofije. No ovdje treba paziti na bitne sličnosti i razlike. Dodirne točke “Jeruzalema i Atene” – kako je to polemički sročio Tertulijan – nisu u metodološkom posuđivanju (kršćanski platonizam ili skolasticizam), već u zajedničkom sudioništvu u temi koja traži jedinstvo u očito kaotičnom svijetu (Pannenberg, 2005:27-28). Grčka filozofska tradicija traži univerzalni sustav koji objašnjava kozmos sa svrhom ostvarenja individualne sreće (Lesky, 2001:655+), dok (judeo)kršćanska perspektiva traži očitovanje jedinog Stvoritelja u partikulariziranom stvorenju sa svrhom ujedinjenja raznolikog čovječanstva i svijeta pod njegovom pravednom tj. harmoničnom vladavinom. Stoga kada Pavao korintskim kršćanima govori kao o funkcionalno raznolikim, pa i proturječnim udovima koji su ipak međusobno ovisni dijelovi jednog – Kristovog – tijela (1 Kor 12,12-30), ili pak kada ujedinjuje stvorenje i Božje sinove u zajedničkom eshatološkom uzdisanju (Rim 8,18-23), ne možemo ga optužiti za koketiranje s Atenom jer je rječ o razvojnim implikacijama klasične židovske teologije stvaranja koju Pavao nikada nije napustio.

Vratimo se pojmu mira iz 85. psalma. Mir nipošto nije kakvo unutrašnje stanje potpune samodostatnosti u kojoj bi čovjek bio “slobodan” od stresova svijeta ili čak i grijeha (tko se u uvjetima pravednosti još i sjeća grijeha?!)¹⁷. Psalmist čovjekov mir povezuje s njegovom interakcijom u skladnom odnosu neba i zemlje, sa stanjem Božjeg blagoslova zemlji očitovanih u njenoj sreći i plodnosti. Zagrlijaj mira s pravdom, koja je i sama harmonija odnosa, sugerira da pravda i mir nisu dva odvojena zahtjeva, nego iskazi jedne integralne stvarnosti. Podsjetimo se sada na tren i pojma kršćanske ljubavi (*ἀγαπάω*) čiji odnosni karakter nije upitan, i dobivamo zaokruženu sliku Božjeg kraljevstva gdje svi njegovi atributi žive, ne kao niz zadovoljenih zasebnih kvalifikacija, već kao ujedinjena harmonija. Novi čovjek u Kristu je dakako u upravnom središtu novog stvorenja te skladnim odnosima prema nebu i zemlji, jednako kao i spram svome bližnjemu, u odnosima pravde, mira i ljubavi. Ovu viziju života kraljevstva iz perspektive sadašnje ljudske podložnosti nepravednosti kao dezintegrirane različitosti¹⁸ – izvrsno vidi

17 Usp. Iz 43,25; Ps 103,12. Konačni zaborav grijeha kao egzistencijalna potreba pravednika može se iščitati u Ps 25,7. Prigovor zaboravu grijeha dolazi od skrbi da bi u tom slučaju Kristova žrtva izgubila težinu i kvalifikaciju ljubavi. Pretpostavljam da je u tu svrhu Krist na svom uskrsnom tijelu zadržao svoje rane, a ne popis grijeha svojih sljedbenika.

18 Različitosti dakako ostaju i u kraljevstvu; harmonija nije amalgam u kojem se pojedinačnosti stapaju u neprepoznatljivost. Sklad odnosa, kao i njihov Stvoritelj, proslavljen je tek onda kada ga opslužuju različiti ili čak naoko proturječni elementi (kao pojedinci u korintskoj crkvi).

Miroslav Volf u svojoj antologijskoj knjizi *Isključenje i zagrljaj*:

“Ne može biti pravde bez voljnosti da se zagrlj, rekao sam prije. Ono što sam želio reći jednostavno je: da bismo se složili glede pravde, moramo napraviti u sebi prostora za motrište drugoga, a da bismo taj prostor napravili, moramo željeti da drugoga zagrlimo. Ako uporno tvrdite da vam drugi ne pripadaju i da vi ne pripadate njima, da njihovo motrište ne bi trebalo kvariti vaše, onda ćete vi imati svoju pravdu, a oni svoju, i *među* vama neće biti pravde. Spoznaja pravde ovisi o želji da se zagrlj. Odnos pravde i zagrljaja je, međutim, dublji. Zagrljaj je neodvojiv dio same *definicije* pravde. Ne govorim o blagom milosrđu ublažavanja oštre pravde, već o tome da sam sadržaj pravde bude *oblikovan* ljubavlju” (1998:227).

Zaključak: retributivna pravda i suvremena kršćanska nelagoda

Isticanje retributivnog aspekta pravde, koje biva operacionalizirano u upozorenju glede Božje kazne/osvete za ljudske grijehе u paklu, bilježi znatan pad zanimanja u suvremenim evanđeoskim propovijedima (McGrath, 2007:540). No to samo po sebi ne opslužuje argument ovog članka, budući da se jedan dio poticaja ovog izostavljanja kompromitirao usmjerivši evanđeosku internu raspravu u biblijski neodgovorne špekulacije o “uvjetnoj ljudskoj besmrtnosti” (isti, 541). Ovakav razvoj ove inicijative, potpada pod sumnju kako njezino ishodište nije toliko u zaokupljenosti kraljevstvom eshatološke pravde koliko u bijegu od nelagode koju prouzrokuje tematiziranje pakla u uvjetima javnog zapadnjačkog diskursa. Jedno je bilo prijetiti plamenom pakla u srednjovjekovnoj Europi, nešto je pak posve drugo to činiti u njevoj suvremenoj i civilizacijski proširenoj verziji. Koliko god je ova nelagoda razumljiva, od nje se ipak valja ograditi jer se uznemirujuće približava Kristovom upozorenju “Tko se postidi mene i mojih riječi, toga će se Sin Čovječji postidjeti kad dođe u slavi svojoj...” (Lk 9,26a). Uistinu treba kršćanski živjeti u svjetlu eshatološke pravde i držati je dominantnim parametrom življenja i propovijedanja, ali iz pravih razloga i na pravi način.

Alister McGrath povijesno vidi prvi veći otpor grozničavom propovijedanju pravedne Božje osvete nad grešnicima početkom 16. st. u akademskoj reakciji na entuzijastično pisanje pariških teologa o paklu, a što Erazmo Roterdamski komentira očitom činjenicom da su i sami bili u njemu (2007:539). Što bismo u tom smislu mogli prigovoriti poruci evangelizatora s početka članka, koji je na jedan način vjenčao pravdu i pakao te ju učinio preljubnicom spram miru kojeg je netom zagrlila? Pakao nije odgovor na pitanje pravde, već na pitanje grijeha – i to nije samo semantička razlika! Prizovimo na čas u pomoć etimološko značenje riječi grijeh – *ἁμαρτία* – streljačkog pojma kojim se proglašava promašaj mete. Riječ nam u svom atomističkom značenju sugerira da grijeh shvatimo kao dina-

miku življenja (ili bolje reći umiranja) kojom čovjek promašuje Božje kraljevstvo pravde i gubi sve odnose za koje ga je Bog stvorio, gubeći tako zapravo i svoju ljudskost. Stanje je to “plača i škrguta zubi”, a mjesto je jeruzalemska “γεέννα”, eshatološki uzdignuta na razinu smetlišta svemira, popularno nazvanog pakao. Ne treba posebno naglašavati da ovime nismo riješili nelagodnu zagonetku beskonačne patnje kao rezultata opredjeljenja i življenja tijekom konačnog ljudskog života. No dok su kršćani pozvani da budu iskusni i upućeni u stvarima pravde, u pogledu grijeha su pozvani da budu djeca (usp. 1 Kor 14,20). Stoga tragati za kraljevstvom pravde, a biti zbunjen i nesnalažljiv pred ponorom njegovog konačnog promašaja, nije za kršćane olakšavajući, već odgovoran stav.

Literatura

- Berković, Danijel (2007). Teologija Starog zavijeta, u: Stanko Jambrek (urednik), *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva*, Bogoslovni institut, Prometej, Zagreb.
- Bruce, F. F. (2007). Eshatologija, u: Stanko Jambrek (urednik), *Leksikon evanđeoskoga kršćanstva*, Bogoslovni institut, Prometej, Zagreb.
- Erickson, Milard J. (1985). *Christian Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- House, H. Wayne (1992). *Charts of Christian Theology and Doctrine*. Grand Rapids, Michigan.
- Kushner, Harold S. (1997). *Živjeti – Kako žive i misle Židovi*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Lesky, Albin (2001). *Povijest Grčke književnosti*. Zagreb: Golden marketing.
- McGrath, Alister (2006). *Uvod u kršćansku teologiju*. Zagreb: Teološki fakultet “Matija Vlačić Ilirik”.
- Neusner, Jacob (2000). *A Rabbi Talks with Jesus*. Montreal & Kingston: McGill–Queen’s University Press.
- Pannenberg, Wolfhart (2005). *Apostolsko vjerovanje pred pitanjima današnjice*. Zagreb: Teološki fakultet “Matija Vlačić Ilirik”.
- Sanders, E. P. (1992). *Judaism: Practice and Belief*. 63 BCE – 66 CE, London: SCM.
- Volf, Miroslav (1998). *Isključenje i zagrljaj: Teološko promišljanje identiteta, drugosti i pomirenja*. Zagreb: STEPress.
- Wright, N. T. (1992). *Christian Origins and the Question of God*, Vol. 1: *The New Testament and The People of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N. T. (1996). *Christian Origins and the Question of God*, Vol. 3: *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.

Concerning the Tension Between Retributive and Eschatological Justice

Summary

The article dialectically examines two Christian notions of justice: retributive and eschatological. Retributive justice denotes its expression through retaliation for sin, and eschatological justice implies its realization of complete harmony of all relationships within the renewed creation. The latter is called eschatological because, in distinction from the former, its full expression is attained through the final renewal of all creation in Christ – the eschaton which does not cancel out space and time but promotes them in perfection into eternity. The argument of the article advocates the primacy of the eschatological notion of justice within the Christian perspective, while its retributive character is being downplayed and subordinated to the logic of the former. This is accomplished through the integration of the Old and New Testament eschatologies as well as the criticism of dualistic tendencies within Christianity which inspire the prevalence of the retributive notion of justice and are actually alien to the Bible. Closely tied to the question of the character of justice is the question of the awareness of hell within Christian thinking and preaching. While the argument of the article does not question the existence of hell as the eternal state/place of the damned, it removes it from the central place it often occupies in Christian thinking.