
UPOTREBA SZ-a U NZ-u, POSEBICE PAVLOVA

Marinko Vidović, Split

UDK: 222 : 235.3

Pregledni članak

Primljeno 5/99

Sažetak

Neosporna je činjenica da Pavao, kao Židov rabinsko-farizejske formacije, rabi židovsko Pismo kao sigurno uporište i auktoritet vlastitoga kršćanskog iskustva.

Auktor ovoga članka, polazeći od općenite upotrebe SZ-a u NZ-u i protumačivši ovo nazivlje, posebice istražuje Pavlovu upotrebu Pisma.

Pavlovu upotrebu SZ-a auktor promatra pod nekoliko vidova: tematske sfere starozavjetnih navoda; familijarnost sa starozavjetnim tekstom; egzegetske metode upotrebe; različita značenja SZ-a.

Tematski gledano, Pavao upotrebljava SZ najčešće u govoru o opravdanju po vjeri, a gotovo nikada u kristološko-soteriološkom kontekstu. Što se tiče familijarnosti s tekstom koji navodi, uočava se raspon od krajnje vjernosti LXX-om tekstu do krajnje slobode izmjenom, doradom ili aproksimacijom teksta ili konteksta. U egzegetskim metodama služi se njemu suvremenim judaističko-rabinskim metodama, reinterpreterajući najčešće starozavjetni tekst u svjetlu događaja Krist. S obzirom na značenjsku upotrebu SZ-a, razlikuje SZ kao zakon, kao obećanje, kao Pismo ili normativnu riječ Božju i kao izričajno sredstvo svojih misli i refleksija.

U zaključku, kao glavni razlog Pavlova korištenja SZ-a auktor vidi ukazivanje i dokazivanje kontinuiteta Božje objave i proevanđeoske uloge SZ-a.

Ključne riječi: SZ, NZ, tematske sfere, egzegetske metode, reinterpretacija, Zakon, obećanje, Pismo, izričajno sredstvo.

Pavao iz Tarza je Židov farizejsko-rabinske¹ formacije (usp. Fil 3,5 s; Gal 1,14; 2 Kor 11,22) i stoga je za njega židovska Biblija, Stari zavjet, sigurno uporište kao Sveto pismo. Za farizejsko-rabinski judaizam, dakle i za Pavla, auktoritet nije povijest, čak i kad se radi o povijesti Izraela, već Pismo. Pobožni Židov ovoga smjera ne pita što uči povijest, nego što uči Pismo. Ono ima svet, auktoritativan i normativan karakter. Njemu se pridaje trajna i nezaobilazna vrijednost.

¹ Luka ga opisuje kao *rabbi*-a koji je odgojen u Jeruzalemu do nogu Gamalijelovih (usp. Dj 22,3), ali sam Pavao to nikada ne potvrđuje niti govori o nekakvoj svojoj rabinskoj formaciji. On govori samo o svojoj farizejskoj prošlosti, a budući da iz ove sljedbe kasnije u židovstvu nastaje rabinska tradicija, možemo o njemu govoriti kao o Židovu farizejsko-rabinske formacije.

Poziv za kršćanskog apostola pogana nije u Pavlu izmijenio stav prema Pismu, ali je kršćansko iskustvo sigurno izmijenilo u njemu pristup Pismu i tumačenje Pisma.

Cilj nam je ovdje istražiti Pavlovo ponašanje prema Starom zavjetu. No, prije toga potrebno je razjasniti nama uobičajen izraz za knjige Židovske Biblije - Stari zavjet - za koji Pavao, bar u smislu u kojem ga mi rabimo, nije znao.

1. NAZIV "STARI ZAVJET"

I letimičan pogled na povijest kršćanskog kanona, popisa svetih spisa koji imaju normativni karakter za kršćansku vjeru, pokazuje da prva Crkva nema neko zasebno, svoje, kršćansko Pismo, nego je židovsko Pismo Božja riječ i Sveto pismo i za rano kršćanstvo. Ono se upotrebljava u liturgiji, katehezi i navještaju, drugim riječima, integralni je dio kršćanskog vjerovanja i djelovanja Crkve. Praktična upotreba ovoga Pisma dovela je do toga da uz njega i s njim na važnosti dobiju i predane riječi Krista Gospodina i spisi apostola ili njihovih učenika i da ovi s vremenom poprime jednaku važnost kao i židovska Biblija. Tek u drugoj polovici II. stoljeća ovi spisi dobivaju kanonsku vrijednost, istina, još uvijek ne u smislu u kojem ovu riječ danas rabimo. Tako Crkva II. stoljeća pored svetih spisa preuzetih iz židovstva oblikuje kanon autentičnih spisa apostolske predaje, čime *via facti* stvara svoje ili u najmanju ruku dvodijelno Sveto pismo. S Jeronimovim prijevodom Svetog pisma koncem IV. stoljeća prihvaćen je, bar u zapadnoj Crkvi,² dvodijelni kanon. Povezanost obaju Zavjeta i upotreba naziva Stari i Novi preuzeti su iz tradicije i ozakonjeni na koncilu u Firenci (1538.-1445.),³ a tek Trident taksativno nabraja koje knjige pripadaju Starome, a koje Novom zavjetu, određujući Vulgatin prijevod kao normativan za Crkvu.⁴ Drugi vatikanski sabor u dogmatskoj konstituciji o Božjoj objavi *Dei verbum* ističe povezanost dvaju Zavjeta, služeći se poznatim Augustinovim⁵ riječima: "Bog, dakle, nadahnitelj i začetnik knjiga obaju Zavjeta, tako je mudro rasporedio da je Novi zavjet u Starom sakriven, a u Novom Stari otkriven." (DV 16).

Jedinstvo i povezanost Staroga i Novoga zavjeta danas su zbog različitih razloga izloženi kritici. Odbacuju se i sami nazivi Stari i

² U istočnim Crkvama još uvijek se vode duge rasprave oko kanonskih spisa.

³ Usp. DS 1334.

⁴ Usp. DS 1501.

⁵ *Quest. in Hept.* 2, 73 (Migne PL 34,623).

Novi kao netočni, jer asociraju nadilaženost Staroga u Novome po prilično ustaljenoj shemi obećanje-ostvarenje. U ozračju dijaloga s drugim nekršćanskim religijama, posebice židovskom, predlaže se naziv židovska ili hebrejska Biblija i kršćanska Biblija. Neki auktori, uviđajući i želeći spasiti vrijednost hebrejske Biblije i za kršćane, predlažu naziv Prvi i Drugi savez.⁶ U ovoj sintagmi Prvi nije dokinut Drugim, nego ga pretpostavlja i trajno potvrđuje.

Koliko god bilo problematično, mi ostajemo kod ustaljenoga i dugom tradicijom posvećenog nazivlja Stari i Novi zavjet. Uostalom, upravo ove nazive nalazimo u autentičnom spisu sv. Pavla: "On nas osposobi za poslužitelje novoga saveza (καινῆς διαθήκης) ...doista do dana današnjega zastire taj prijevjes čitanje Staroga zavjeta (τῆς παλαιᾶς διαθήκης)" (2 Kor 3,6.14). Potrebno je ovdje istaknuti da, premda se radi o "čitanju", Stari zavjet ne označava ovdje spis u književnom smislu, nego staru rasporedbu spasenja utemeljenu na Prvom savezu, sistem spasenja utemeljen od Mojsija.⁷ Bilo zbog analogije s prvim izričajem "poslužitelji Novoga saveza", bilo zbog toga što je čitav odlomak zamišljen kao *midraš* na Izl 34,29-35, kao i zbog činjenice što u Pavlovo vrijeme još nije postojao Novi zavjet u književnom smislu kome bi bio suprotstavljen Stari zavjet u književnom smislu, možemo zaključiti da Pavao misli na sistem spasenja koji je utemeljio Mojsije, a koji je "u Kristu uklonjen" (εν Χριστῷ καταργεῖται). Riječ je o dva sistema spasenja: jednome utemeljenom na Zakonu i zaslugama, i drugome, utemeljenome na vjeri i obećanju. Doista, kako ćemo još vidjeti, Stari zavjet je za Pavla stari upravo jer je Pavlovo polazište i gledište novost ostvarena u Kristu pred kojom sve drugo postaje staro.

2. OPĆENITO O UPOTREBI STAROGA U NOVOM ZAVJETU

Istraživanja na ovome području već odavno zaokupljaju pozornost najrazličitijih auktora,⁸ posebice od pojavka redakcionalne kritike i otkrića Qumranskih spisa.⁹ Mnoge su nejasnoće riješene, mnogi problemi tek otvoreni, mnoga i najrazličitija mišljenja zastu-

⁶ Vidi, E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf, 1991.

⁷ Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 137-141.

⁸ Za sažete i općenite prikaze usp. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancient Testament*, Tournai 1962; J. Barr, *Old and New in Interpretation*, London 1966.

⁹ Usp. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Band II, Tübingen, 1966.

pana, ali u jednome se gotovo svi auktori slažu: Novi zavjet reinter-pretira, tumači, na nov način odčitava Stari zavjet.

Prvo pitanje koje valja riješiti ulazeći u ovakvu problematiku jest tekst SZ-a koji rabe novozavjetni auktori.

2.1. Tekst

Općenito je poznato da relativno mali broj starozavjetnih navoda u NZ-u odgovara mazoretskom tekstu (TM¹⁰). Većina ih preuzima grčki prijevod Septuaginte (LXX), što ne začuđuje kad se zna da su gotovo svi novozavjetni spisi kružili među kršćanima grčkoga jezika. Ipak, ne mali broj navoda nije u skladu niti sa LXX niti s TM. Za ove se općenito pretpostavlja da su navodi po sjećanju, što je vrlo moguće, ali potrebno je imati na umu da smo sve donedavna i TM i LXX poznavali iz stoljećima kasnijih rukopisa sačuvanih u Kodeksima ili na papirusnim fragmentima. Otkriće Qumranskih spisa pokazuje da neki hebrejski tekstovi odgovaraju LXX i da su zbog teoloških ili drugih razloga bili mijenjani ili prilagođivani zajednici u kojoj su zaživjeli i živjeli. Spomenimo samo da se isto moglo dogoditi i s novozavjetnim spisima.

Kako vidimo, i najjednostavnije pitanje o upotrebi starozavjetnog teksta u NZ-u nije moguće u potpunosti i jednoglasno riješiti. Razumljivi su stoga naponi oko utvrđivanja teksta koji su imali na raspolaganju novozavjetni pisci.

2. 2. Testimonia - svjedočanstva

Već je davno J. Rendel Harris¹¹ predložio tezu prema kojoj je prvotna Crkva posjedovala pisanu zbirku starozavjetnih odlomaka koju novozavjetni auktori koriste kao izvor upotrebe starozavjetnih tekstova. Ova bi zbirka trebala riješiti razlike novozavjetnog teksta i s TM i s LXX. U ovom obliku teza je naišla na protivljenje, uz obrazloženje da ovakve zbirke, ako su i poznate crkvenim ocima, nisu bile poznate judaizmu i prvotnom kršćanstvu. Kompromisnu hipotezu postavio je C.H. Dodd,¹² dopuštajući kao mogućnost da su

10 Ovo je hebrejski tekst SZ-a koji je prethodno bez konsonantskih varijacija prenošen od vremena rabbi Aqibe (II. st.), koji su vokalizirali mazoreti, predstavnici pismoznanačke tradicije koji se od 750. do 1000. posl. Kr. bave tekstualnom kritikom. Sačuvan nam je ponajprije u Lenjingradskom kodeksu iz 1008. ili 1009. TM mu je sigla.

11 J. Rendel Harris, *Testimonies*, Cambridge: I, 1916; II, 1920.

12 C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London, 1952., str. 24-26.

ovi spisi najprije kružili u usmenom obliku, a tek kasnije da su bili i zapisani.

Otkriće 4QTestimonia pokazuje da su takve zbirke postojale u judaizmu I. stoljeća. To ipak nije dokaz da su i prvi kršćani imali takve zbirke, ali jedno je sigurno: u NZ-u postoje navodi ili aluzije na starozavjetni tekst,¹³ koji se javljaju kod različitih novozavjetnih pisaca i, čak i onda kad je naveden samo jedan redak, uzet je u obzir čitav njegov kontekst. Ako takvi navodi odudaraju posve ili samo djelomično i od TM i od LXX, a nalaze se kod različitih novozavjetnih pisaca, razložno bi bilo pretpostaviti postojanje Testimonia iz kojih su novozavjetni auktori crpili SZ-ne tekstove.

2. 3. Tematika navedenih tekstova i hermeneutske poteškoće

Ako želimo tematski klasificirati starozavjetne navode u NZ-u, onda ih možemo svrstati više manje u četiri kategorije: halakah-moralni, mesijanski, ekleziološki i eshatološki. Prvi su čisto praktične naravi i potvrđuju stalnu vrijednost određenoga moralnog ponašanja ili potrebu drukčijeg ponašanja u novim okolnostima. Svi drugi su više ili manje viđeni kao proročki tekstovi koji nagovješćuju ono što se ostvarilo u osobi i djelu Isusa Krista. Uloga im je uglavnom apologetsko-dokazna. Na toj liniji tumače ih i crkveni oci, posežući često za alegorijom ili čak alegorizmom kako bi opravdali takvu njihovu ulogu, koju više puta nije moguće uskladiti s doslovnim tumačenjem. U pokušaju da se izbjegne otački alegorizam, a da se tekstovima ne oduzme dokazna uloga, javlja se teorija o *sensus plenior* po kojoj ljudski auktor nije morao biti svjestan onoga što je Bog, glavni auktor Pisma, kanio objaviti Crkvi. Očito je da ovakva tumačenja nužno izazivaju određene hermeneutske poteškoće.

Istražujući starozavjetne navode svjetlom suvremene egzegeze, mnogi od njih se pokazuju kao tekstovi koji u izvornom kontekstu nemaju baš puno zajedničko sa smislom u kojem ga koriste novozavjetni auktori.¹⁴ Ako ne prihvatimo *sensus plenior*, možda je ovu nepodudarnost doslovnog smisla starozavjetnog teksta i njegova tumačenja u NZ-u moguće riješiti dvama postulatima: jednim filozofskim, a drugim egzegetskim.

Filozofsko-hermeneutski gledano, barem prema Gadameru, potrebno je dobro razlikovati između napisanog teksta, s jedne, i

¹³ C. H. Dodd, *nav. dj.*, str. 31-59, navodi 11 takvih tekstova u NZ-u.

¹⁴ Usp. S. Amsler, *L'Ancient Testament dans l'Eglise*, Neuchatel 1960., str. 137s.

auktora i njegovih nakana, s druge strane. Tekst ima svoj izričaj i čim ga je auktor napisao gubi njegovo, auktorovo gospodstvo, a poprima gospodstvo čitatelja. To ne znači da čitatelj može tumačiti tekst kako mu drago. Njegova kultura, egzistencijalni problemi i intelektualni horizont različiti su od onih auktorovih. On pristupa tekstu svojim horizontima i postavlja mu pitanja iz vlastitih horizonata. Fuzijom horizonata, piščeva i čitateljeva, rađaju se novi odgovori teksta, nastaje nova istina za koju se može reći da je autentično shvaćanje teksta. Sa svojim predrazumijevanjem (*Vorverständnis*) čitatelj ulazi u dijalog s tekstem. U ovom dijalogu on otkriva koji je dio njegova predrazumijevanja predrasuda i stoga ga treba eliminirati, ali otkriva i onaj dio njegova predrazumijevanja koji ostaje potvrđen i koji stoga predstavlja novu istinu ili autentično razumijevanje teksta.

Ako se iz Gadamerove teorije isključi suprotstavljanje između *sensus auctoris* i *sensus textus*, koji su uvijek komplementarni, premda ne i istovjetni, mnogi problemi upotrebe starozavjetnih tekstova u NZ-u mogu biti zadovoljavajuće riješeni. Tekst je nezavisna, samostalna i u ovom smislu "nadvremenska" stvarnost, otvorena uvijek novim odčitavanjima i aktualiziranjima.¹⁵

Egzegetski gledano, u judaizmu je posvjedočena reinterpetacija - ponovno tumačenje tekstova¹⁶ te je stoga ne smijemo isključiti iz kršćanskog pristupa starozavjetnim tekstovima. Hebrejska Biblija nije antologija tekstova koji svjedoče o onom što su mislili veliki ljudi Izraelove prošlosti, nego je živa Božja riječ koja govori ljudima svih razdoblja. Prema tome uvijek ima nešto novo reći, novim ljudima u novim životnim okolnostima. Prigodu za takav novi govor staroga teksta predstavlja prvenstveno liturgijsko slavlje. Svaki novi naraštaj čita tekst ne samo povijesnim zanimanjem, tj. pokušajem otkrivanja povijesno-religioznih okolnosti u kojima je tekst nastao (*Traditionsgeschichtlich*), već svojim okolnostima i potrebama, kao da je tekst upućen upravo njemu. U takvom čitanju i dijalogiziranju s tekstem on govori više od onoga što je auktor htio. Uostalom, isti Duh Božji koji je nadahnuo tekst prvi put, može nadahnuti svaki novi naraštaj u njegovu razumijevanju i aktualiziranju.

15 Usp. J. Fitzmyer, *The Use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, u: NTS 7 (1960/61), str. 297-333.

16 Usp. P. Grech, *Interprophetic Re-interpretation and O. T. Eshatology*, u: *Augustinianum* IX (1969), str. 235-265.

3. PAVLOVA UPOTREBA SZ-A

Govoriti o Pavlovoj upotrebi SZ-a znači ograničiti se već u polazištu samo na sedam pavlovskih poslanica za koje Pavlovo auktorstvo nije dovedeno u sumnju (1 Sol, 1-2 Kor, Gal, Rim, Fil, Flm). Što se tiče ostalih poslanica *corpusa paulinuma*, upotreba SZ-a u njima jedan je od faktora koji jasno svjedoči njihovo nepavlovsko porijeklo.¹⁷ Od autentičnih poslanica SZ je bez značenja u 1 Sol i Fil. U 1. i 2. Kor veliki odsjeci su bez starozavjetnih navoda ili aluzija, a neki su ih puni, zavisno dakle o tretiranoj tematici. Tamo gdje Pavao polemizira tematski ili sadržajno s judaizmom ili judeo-kršćanima, tamo SZ izranja u prvi plan. Riječ je dakle o dvjema poslanicama: Gal i Rim.¹⁸

Pavlovu upotrebu SZ-a promatrat ćemo ponajprije u ovim dvjema poslanicama, i to pod nekoliko vidova: tematske sfere starozavjetnih navoda; familijarnost sa starozavjetnim tekstom; egzegetske metode upotrebe; različita značenja SZ-a.

3.1. Tematske sfere starozavjetnih navoda

U različitim situacijama i u različitim tematskim kontekstima Pavao navodi Pismo ili se poziva na nj.¹⁹ Teološka polemika, pastoralni intervent, apologija vlastitih stavova, najčešći su konteksti u kojima se utječe Pismu. Ipak, ono nije za njega apsolutno polazište, već je životna situacija onih kojima se obraća najčešći povod i razlog posezanja za Pismom, bilo da njime argumentira ili se brani pred onima koji su u Crkvi ili izvan Crkve, bilo da želi izgraditi kršćansku zajednicu. Obično se misli da se istraživanjem navoda može doći do Pavlove misli koju navod potkrepljuje. Proces je ipak obrnut: ono što Pavao govori vlastitim riječima, samo biva potkrijepljeno navodom. Bolje je stoga poći od njegovih riječi i tražiti njegovu misao,²⁰ jer je

¹⁷ U 2 Sol 1,8-12 u samo pet redaka nalazimo niz navoda ili aluzija na SZ, što je u suprotnosti s vrlo štedljivom upotrebom SZ-a u 1 Sol; U Kol su gotovo potpuno odsutni izravni ili neizravni navodi, izuzev mudrosne potke kristološkog himna u 1,15-20; U Ef susrećemo upotrebu SZ-a, ali na način koji je tipično nepavlovski; u Pastoralnim poslanicama SZ je prisutan veoma rijetko i uzdržljivo.

¹⁸ U Gal nalazimo 7 izravnih navoda; u Rim 42 s uvodom i 7 bez uvoda.

¹⁹ Upotreba SZ-a je veoma obilna, a u autentičnim poslanicama nalazimo oko 90-ak izričitih navoda. Ovo još više upada u oči kad znademo da u 1 Sol, Fil i Flm nema nijednog navoda.

²⁰ Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 21-22.

tek u ovom sklopu moguće ispravno shvatiti i smisao starozavjetnog navoda.

Uz ovo globalno smještanje starozavjetnih navoda u Pavlovu misao, potrebno je i поближе odrediti tematike u kojima se najčešće pojavljuju. H. Conzelmann izdvaja sljedećih sedam tema ili tematskih sfera u kojima Pavao navodi SZ ili aludira na SZ: SZ kao proroštvo (Rim 1,2; Gal 3,8); SZ kao objava opravdanja po vjeri (Rim 1,17); SZ kao demonstracija vladavine grijeha nakon Adama (Rim 5,12ss); SZ kao ilustracija Izraelova ponašanja i poziva upućenog i poganima (Rim 9-11); SZ kao prefiguracija sakramenata (1 Kor 10,1s); SZ kao eshatološka pouka (1 Kor 15).²¹ Drugi auktori predlažu druge teme. Tako E. E. Ellis²² nabroja dvadesetak tema koje Apostol obrađuje prizivom na SZ, a kojima praktički pokriva razdoblje od Adama do eshatološkog nadvladavanja smrti, drugim riječima, čitavu povijest spasenja. Reducirajući ovo mnoštvo tema, Ellis dolazi do pet tematskih sfera u kojima starozavjetni navodi ili aluzije imaju veliku ulogu: odnos vjere i djela (Rim 1,17; 4,3.6.17s; 10,4s; Gal 3,6.8-13.16; 4,22s); stanje i odnos Židova i pogana (Rim 9,7.12s.15.17.25-29.33; 10,16.18-21; 11,3s.8ss.24s; 15,9s.21; Gal 3,8); etika i etička problematika (Rim 12,19; 13,8; 14,11; 15,3; 1 Kor 6,16; 9,9; 10,7.26; 2 Kor 6,16ss; 8,15; 9,9; Gal 5,14.31; 6,2s); mudrosno izlaganje (Rim 11,24s; 1 Kor 1,19.31; 2,9.16; 2,19); eshatologija (1 Kor 15,27.45.54s).

Očito je da svako izdvajanje tematika, osim što je podložno subjektivnosti izdvajача, ne vodi dovoljno računa ni o važnosti upotrijebljenog starozavjetnog navoda ili aluzije. Neki navodi SZ-a su odlučujući u kontekstu, a neki su samo usputni. Ovo nevaloriziranje navoda nužan je ceh koji mora platiti svaki pokušaj sistematiziranja Pavlove misli koja ni u kojem slučaju nije sistematska. Ipak, ako pokušamo izdvojiti zajednički nazivnik različitih tematskih sistematizacija Pavlovih navoda SZ-a, dolazimo do zaključka da se sve teme vrte oko opravdanja po vjeri i s ovim povezane teme o pravome Abrahamovu potomstvu.²³

U govoru o tematskim sferama starozavjetnih navoda važno je vidjeti i one teme u kojima se Pavao gotovo nikada ne poziva na Pismo. To su uglavnom kristološko-soteriološke teme, u kojima, ako se i nađe kakva aluzija na Pismo, ona je samo opća tvrdnja prisutna već u pretpavlovskoj tradiciji (usp. Rim 1,2-4; 1 Kor 15,3-5), ili je

21 Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 224.

22 Usp. E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids 1981., str. 116ss.

23 Ova tematika opširno je obrađena kod B. Byrne, 'Sons of God' - 'Seed of Abraham', *AnBib* 83, Rome, 1979.

samo izričajno sredstvo Pavlove misli²⁴ (usp. Rim 10,12-14), a ne njezina potvrda ili pisamska ilustracija. Ove teme u kojima se Pavao nikada ne poziva na Pismo najbolji su dokaz autonomije kristološke vjere kojom on sve mjeri i određuje.²⁵

3.2. *Familijarnost sa starozavjetnim tekstom*

Pod familijarnošću podrazumijevamo starozavjetni tekst kojim se Pavao služi kao i njegovu vjernost ili nevjernost tekstu.

Da Pavao upotrebljava grčki prijevod starozavjetnog teksta, izvan svake je sumnje. Najjasniji dokaz tomu su 1 Kor 2,16a i Rim 11,34 (τίς γαρ ἔγνω νοῦν κυρίου), gdje je naveden tekst proroka Iz 40,13. U Iz 40,13 (TM) stoji *ruah Jhwh*, što LXX, i to jedan jedini put, prevodi s νοῦς, a inače prevodi s πνευμα, θυμός, itd.

Što se tiče Pavlove vjernosti starozavjetnom tekstu zamjećuje se velika različitost. Na nekim mjestima je krajnje vjeran LXX tekstu (usp. Gal 4,27 : Iz 54,1), a na nekima krajnje slobodan (usp. Rim 10,6-8: Pnz 30,11-14).

Zaseban slučaj su navodi u kojima je LXX tekst izmijenjen ili obrađen (usp. 2 Kor 3,16: Izl 34,34). Izmjena ili obrada teksta može imati tri objašnjenja: Pavao je poznao verziju koja je nama nepoznata; navodi po sjećanju ili aproksimativno; namjerno mijenja tekst prilagođujući ga vlastitu kontekstu. Sva tri rješenja su moguća i o pravom valja odlučiti od slučaja do slučaja. U spomenutom tekstu 2 Kor 3,16 riječ je o namjernom mijenjanju teksta.²⁶ Slično nalazimo u 1 Kor 1,31, gdje Pavao navodi Jr 9,22s kao pisamski dokaz da se nitko ne smije hvaliti pred Bogom (r. 29). U slijedu argumentacije 1,26-31 ovaj navod mogao bi i izostati, ali on ima važnost ako pozitivno izražava ono što je Pavao izrazio negativnom formulacijom u r. 29. Pavao skraćuje, ali ne izokreće smisao Jeremijina teksta. Pravi promjenu ukoliko riječ κύριος iz Jeremijina teksta primjenjuje izravno na Krista. Dopusšteno je hvaliti se u Gospodinu, kaže Jeremija, dakle u Kristu, tumači Pavao, jer je Krist Gospodin.

U 1 Kor 3,19b.20 nalazimo primjer promjene navoda zbog konteksta. Pavao navodi Job 5,12s i Ps 93,11LXX, osvjetljujući njima

²⁴ Ovakvu upotrebu Pisma kod Pavla E. P. Sanders (*Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London 1985, str. 21) naziva "terminološki argumenat".

²⁵ Usp. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchen-Vluyn 1972, str. 224s; P. Stuhmacher, "Das Ende des Gesetzes." Über Ursprung und Ansatz der paulinische Theologie, u: ZTK 67 (1970) 14-39; J.Ch. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980, str. 17.135.365-367.

²⁶ Usp. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, 1976., str. 92.

korintsko shvaćanje "mudrosti". Tvrđnjom u r. 19a da je mudrost ovoga svijeta ludost pred Bogom, on rezimira ono što je izložio u 2. poglavlju. Nakon toga potkrjepljuje ovu tvrdnju biblijskim navodom koji prilagođuje svome kontekstu. Tako umjesto tvrdnje iz Ps 93,11 *διαλογισμὸς τῶν ἀνθρώπων* sada stoji *τῶν σοφῶν*. Time se mijenja smisao izvorne tvrdnje. Bog ne odbacuje misli svih ljudi, nego samo misli onih koji se smatraju mudrima kao Korinćani. Uočimo da u Pavlovu kontekstu uopće nije potrebno poznavati izvorni tekst da bi se shvatilo ono što on hoće reći.

U 1 Kor 2,9 nalazimo aproksimativan navod iz Iz 64,3 LXX. Ovaj približni navod služi kao prijelaz s tvrdnje u r. 9 na tvrdnju u r. 10. U r. 10 Pavao se služi "shemom objave"²⁷ koja je potvrđena Pismom. Drugim riječima, sadašnja objava kao definitivno očitovanje pripremljena je Božjim objaviteljskim zahvatima u povijesti Izraela; ona je u kontinuitetu s onim što Bog oduvijek želi saopćiti čovjeku o sebi, ali to izvodi postupno.

Osim izmjena, obrada i prerada radi konteksta, Pavao upotrebljava starozavjetne tekstove tipološko-algorički, aluzivno, istrigavanjem iz izvornog konteksta, približavanjem dvaju sličnih tekstova, ali to već spada u njegove egzegetske metode.

3.3. Egzegetske metode upotrebe SZ-a

Razumljivo je da Pavao ne upotrebljava SZ uvijek na isti način. On mu pristupa kao pravi egzeget, služeći se pritom različitim metodama tumačenja teksta.

Najveći broj starozavjetnih navoda uveden je formulom koja pokazuje da se radi o navodu. Ove formule imaju svoje paralele u judaizmu i njihovu načinu tumačenja Pisma. Tako, najčešća formula *καθὼς γέγραπται* (= kao što je pisano) ima paralelu u židovskom *ka'ašer katub*; glagol *λέγει* (=kaže) kao uvod u riječi Pisma (*γραφῆ*) ili Zakona (*νόμος*) ima paralelu u rabinskom *w^eomer*. Znači da se Pavao kao egzeget kreće u židovsko-rabinskom svijetu.²⁸

Ipak, Pavao pozna i svoje specifične formule kao *λέγει κύριος* (1 Kor 14,21; Rim 12,19), kojima biblijske navode približava proćkom stilu.

²⁷ Usp. D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, (WMANT 16), Neukirchen-Wluy 1965., str. 116s.

²⁸ Usp. J. Bonsirv, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1938.

Od egzegetskih metoda i normi²⁹ služi se njemu suvremenima kojima se služe i rabini. Tako, u 1 Kor 9,9s rabi analoški zaključak poznat u rabinizmu kao *gezerah šawah* (=jednaka odluka) kojim se približuju dva biblijska teksta koja su slična samo na temelju jedne ili više riječi, premda nemaju isti smisao;³⁰ nadalje, poznaje i zaključivanje po principu *a minori ad maius*, koje je u židovskom tumačenju poznato kao *qal wahomer* (=lagano i teško); nije mu nepoznata ni tehnika *pešera*, kojom se odmah reinterpreтира (τοὐτ' ἔστιν = to jest) značenje određenoga starozavjetnog izričaja (usp. Rim 9,8; 10,6.7.8). Jedanput Pavao izričito definira svoju egzegezu odlomka iz Knjige Postanka alegorijom (usp. Gal 4,24) koja je veoma poznata i raširena u aleksandrijskom judaizmu:³¹ Ipak, premda je Pavao naziva alegorijom, nije toliko riječ o alegoriji na izvještaj o Abrahamu i njegovim dvijema ženama (Sara i Hagara) koliko o tipologiji³² (usp. 1 Kor 10,1ss), u smislu da određene osobe i događaji kronološki raniji postaju prefiguracija kronološki kasnijih osoba i događanja, gdje je kasnije događanje suprotstavljeno prethodnom kao njegovo nadilaženje (usp. osobito Rim 5,12-21). Dakle, očito je da se služi tipološkom egzegezom.

Pavao prakticira i verbalnu egzegezu rabinskoga ili židovsko-helenističkog okružja, naime, izvlači dalekosežne zaključke iz samo jedne riječi starozavjetnog teksta. Tako u Gal 3,16, inzistiranjem na riječi 'potomstvo' koja je upotrijebljena u jednini u Post 17,1-10³³ (τῷ σπέρματι αὐτοῦ), zaključuje da se obećanje dano Abrahamu ne odnosi na mnoštvo, kako tumače Židovi, nego samo na Krista. Ovakva interpretacija pojma 'potomstvo' određena je kristološkom vjerom, tako da se pojavljuje samo kao "Hilfskonstruktion".³⁴ Ona je u suprotnosti s doslovnim smislom biblijskog teksta, a da je riječ o "pomoćnoj konstrukciji", vidljivo je iz činjenice što je više ne rabi ni Pavao kad se poziva na isti tekst u Gal 4,22-31 ili u Rim 4,13-17 i 9,6-9.

²⁹ Za ovo usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, str. 223s.

³⁰ Ovdje je Pnz 25,4 protumačen nama nepoznatim tekstom.

³¹ Usp. V. Nikoproewtzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Son caractère et sa portée. Observations philologiques*, Leiden 1977.

³² Usp. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, HThKNT, Freiburg-Basel-Wien³1977, str. 319ss.

³³ U Post 17,1-10 pet puta susrećemo riječ 'potomstvo'. Ona može imati individualno i kolektivno značenje. U individualnom značenju odnosi se na Izaka (kasnije i na Jakova, Davida, itd.), a u kolektivnom na čitav Izraelski narod koji je Abrahamovo potomstvo. Usp. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, str. 237-240.

³⁴ Ph. Vielhauer, *Paulus und das Alte Testament*, u: L. Abramowski i J. F. Goeters (izd.), *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift F. Bizer*, Neukirchen 1969, str. 33-62, ovdje 43.

Najčešći Pavlov postupak prema SZ-u jest njegova reinterpretacija starozavjetnih tekstova u svjetlu događaja - Krist ('u Kristu', 2 Kor 3,14),³⁵ tj. u svjetlu novoga hermeneutskog stava koji je započeo događajem pred Damaskom.³⁶ Neki ovaj događaj nazivaju Pavlovim "hermeneutskim obraćenjem",³⁷ događajem koji je u njemu proizveo zaokret u shvaćanju Pisma. Ovo shvaćanje određeno je novom kršćanskom vjerom ili novošću kršćanske vjere koja se nije, važno je to istaknuti, formirala polazeći od SZ-a, nego na temelju događaja-Krist i njegova iskustva, a samo se drugotno okreće SZ-u da bi u njemu našla razjašnjenje ili potvrdu. U ovakvom pristupu nije nikakvo čudo što Pavao ponajčešće pristupa Pismu epizodalno i eklektički, što ne računa puno s kontekstom (usp. Rim 2,24 s Iz 52,5) ili književnim (doslovnim) smislom³⁸ starozavjetnih odlomaka, ili što modificira starozavjetni tekst da bi dobio značenje koje njemu odgovara (usp. Rim 9,25 s Hoš 2,25 LXX).³⁹ Općenito možemo reći, i to je temeljni Pavlov hermeneutski princip, da on ne dolazi do Krista polazeći od SZ-a, nego se vraća SZ-u, polazeći od novosti događaja-Krist, tako da možemo potvrditi ono što ispravno uočava E. P. Sanders kad kaže da kod Pavla rješenje prethodi samu impostaciju problema.⁴⁰

3.4. Različita značenja SZ-a

Pavlovo ponašanje prema SZ-u je kompleksno do te mjere da se s pravom za njega može reći da je dijalektično. Katkad odbacuje SZ, osobito kao Zakon; katkad ga prihvaća kao pripremu i obećanje, dakle vrednuje ga pozitivno; ponekad ga uzima samo kao izraz božanskog auktoriteta; katkad mu SZ služi samo kao rudnik

-
- 35 Usp. P. Knauer, *Das Verhältnis des Neuen Testament zum Alten - als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen*, u: G. Oberhammer (izd.), *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*, Wien, 1974., str. 153-170, posebice 166.
- 36 Usp. I. Dugandžić, *Bog sve u svemu. Odnos Krista i Boga u Pavlovoj Teologiji*, KS, Zagreb, 1996., passim.
- 37 S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchatel, 1960., str. 47.
- 38 Tako proročka prijetnja iz Iz 28,11s postaje u 1 Kor 14,21 proroštvo o govoru u jezicima koje inspirira Duh Sveti (usp. također 2 Kor 8,15 s Izl 16,18).
- 39 Kod Hoš čitamo: ...ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην καὶ ἔρω τῷ λαῶ μου λαός μου εἰ σὺ, a kod Pavla: καλέσω τοὺς λαόν μου λαόν καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην.
- 40 Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 35. Raspravljajući o Pavlovom pogledu na opću grešnost čovječanstva koji je najbolje izložen u poslanici Rim, Sanders izričito kaže: "Yet is apparent that the argument is based on the conclusion, rather than the conclusion on the argument."

pojмова i izričaja za vlastito teološko promišljanje. To su, formalno gledano, različita značenja SZ-a za Pavla i potrebno ih je zasebno promotriti.

3.4.1. SZ kao Zakon

Pavlova upotreba termina νόμος⁴¹ ni u kojem slučaju nije jednoznačna.⁴² Katkad pod ovim terminom uvodi navod ili aluziju i na neku proročku knjigu (usp. 1 Kor 14,21 s Iz 28,11 LXX), što znači da pod pojmom zakona misli na čitavo Pismo, premda u pravilu iza pojma zakona stoje navodi iz Tore ili aluzije na nju, što znači da pojam zakona Pavao najčešće rabi u smislu Sinajskoga ili Mojsijeva zakona. Nas zanimaju upravo navodi ili aluzije na Mojsijevski zakon.

Prvo što uočavamo u pogledu navoda Mojsijeva zakona jest Pavlov dvostruki sud o njemu: pozitivni i negativni. Pozitivno, Pavao se poziva na Zakon kad utemeljuje neku vlastitu direktivu (usp. 1 Kor 14,34 s Post 3,16 u pogledu podvrgavanja žena) ili kad predlaže svojim destinatarima ispunjavanje Zakona kao nešto što je sada moguće,⁴³ ako je čitav zakon sveden na zapovijed ili ljubav, ili još bolje ostvaren u zapovijedi ljubavi (usp. Gal 5,14; Rim 13,9).⁴⁴

Slučaj za sebe predstavlja tekst Rim 3,31, gdje Pavao nije čuo da dokida Zakon, naprotiv, tvrdi da on potvrđuje njegovu valjanost (νόμον ἱστανόμεν). Ipak, ovdje nije toliko riječ o Pavlovoj ortodoksiji i

41 Ovaj termin se pojavljuje 193 puta u NZ. Od toga 116 puta nalazimo ga u sedam autentičnih Pavlovih poslanica, i to 104 puta u samo dvije poslanice: Gal i Rim.

42 Termin νόμος pokriva slijedeća značenja: Pismo ili Pentateuh (usp. 1 Kor 9,8.9); prirodni-naravni zakon (usp. Rim 2,14-15); općenito pravilo ili sukladnost s određenim principom (usp. Rim 7,21); razne apstraktno-genitivne izričaje kao 'zakon vjere' (Rim 3,27), 'zakon grijeha' (Rim 7,23), 'zakon Duha' (Rim 8,2) u kojima nije posve jasno izražava li genitiv određenu specifikaciju ili je riječ samo o tumačiteljskom (egzegetskom) genitivu; zakon Kristov (Gal 6,2); Sinajski ili Mojsijev zakon.

43 Pozitivni izričaji u zakonu odnose se na ponašanje: kad si već pribrojen spašenicima potrebno je opsluživati Zakon. Za razliku od ovoga negativni izričaji odnose se na raspravu o pripadnosti onima koji su spašeni: Zakon nije potreban da bi se ubrojilo među spašenike. Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 84.

44 Pri ovome Pavao se poziva na Lev 19,18, gdje je izričito navedena zapovijed ljubavi prema bližnjemu. Ipak, dok u judaizmu zapovijed ljubavi predstavlja samo jednu među ostalim zapovijedima i zabranama Tore, za Pavla ona označava *reductio ad unum* cijeloga Zakona. Zapovijed ljubavi nije Pavlu središte Tore, u smislu da sve ostale zapovijedi zavise o njoj, već u ispunjenju ove zapovijedi on vidi ispunjenu Toru u cjelini. Usp. F. Mußner, *Der Galaterbrief*, str. 369s.

vjernosti Mojsijevu zakonu,⁴⁵ koliko o uvjerenju da apostolsko naviještanje opravdanja po vjeri potvrđuje Zakon kao svjedoka ovoga opravdanja, kako jasno pokazuje priziv na Abrahama u Rim 4.

Najizričitiiji pozitivni govor o Zakonu nalazimo u Rim 7,12.14.16, gdje je Zakon definiran kao 'svet' - ἅγιος, 'duhovan' - πνευματικός i 'dobar-ljep' - καλός. Ovakav Pavlov govor o Zakonu opravdan je judaističkim kulturnim ambijentom, gdje je došlo do izjednačenja Zakona i Božje mudrosti. Ono što mudrosna literatura govori o mudrosti (usp. Mudr 7,22; Izr 3,17 i Sir 46,10), Pavao govori o Zakonu, ali u kristološkom kontekstu, dakle u polemici protiv čisto judaističkog tumačenja.⁴⁶ Bez susreta s Kristom, Pavao ne bi nikada kritizirao Zakon. U Kristu on otkriva ono "više" čime je sam Bog želio nadići Zakon, tako da ono što judaizam vidi u Zakonu Pavao vidi u Kristu. Staro poimanje Zakona je na neki način prihvaćeno i zadržano, ali s razlikom što je njegova uloga da dovede sve ljude k Bogu prebačena na Krista, odnosno ostvaruje se u njemu. Po Kristu koji je "mudrost, pravednost, posvećenje i otkupljenje" (1Kor 1,30) prestaje "mrtvo slovo" (usp. 2 Kor 3,6; Rim 7,6) i biva zamijenjeno prijanjanjem uz živu i životvornu osobu koja je jedini put pristupa svega čovječanstva k Bogu.

Pavlov pozitivni sud o zakonu pokušavalo se kroz povijest tumačenja na različite načine spašavati. Tako, već Origen u svom *Komentar*u na poslanicu Rim⁴⁷ razlikuje νόμος pisan s određenim članom, koji bi označavao Mojsijev zakon, i νόμος bez člana, koji bi označavao naravni zakon. Pavlov negativni govor o zakonu, po njemu, odnosio bi se samo na naravni, a ne i na Mojsijev zakon.⁴⁸ Nadalje, u Mojsijevu zakonu počinju se razlikovati *praecepta moralia* i *praecepta caeremonalia*,⁴⁹ s tumačenjem da se Pavlov negativni sud odnosi samo na obredne zakone.⁵⁰ Daljnji pokušaj spašavanja

45 Pojam zakona ovdje je dvoznačan, ali čini se da u kontekstu više ima pisamsko značenje Božje objave nego juridičko značenje sistema zapovijedi. Usp. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/1, 1978, str. 249s.

46 Vidi, E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics*, WUNT 2/16, Tübingen, 1985.

47 Origene, *Commento alla lettera ai Romani*, introduzione, traduzione e note, (izd. F. Cocchini), I-II, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

48 Spomenimo samo da je ovaj Origenov kriterij nepouzdan, jer ima odlomaka u kojima se termin 'zakon' sa članom pripisuje poganima (usp. Rim 2,14-15) da bi odmah zatim taj isti termin bez člana bio pripisan Židovima (usp. Rim 2,17).

49 Usp. Justin, *Dial.* 44,2; Irenej, *Adv. haer.* 4,15,1; 4,16,2; Toma Akvinski, *Sum.Th. I-II q. 107 a. 2 ad primum*.

50 Ovakvo tumačenje teško je održivo zbog toga što Pavao, kad govori o Zakonu, uvijek misli na cijeli zakon, a kad izričito spominje određenu zapovijed zakona (npr. "ne

pozitivnog suda o Zakonu jest tumačenje da Pavao gleda na Zakon u njegovoj edukativno-pedagoškoj ulozi, što je utemeljeno na Gal 3,24 (usp. Rim 3,20; 7,24; 10,4). U ovom tumačenju Zakon bi imao dvostruku ulogu: pozitivnu, ukoliko ljude dovodi Kristu kao svom ostvarenju, i negativnu, ukoliko rađa spoznaju grijeha i odbacivanje povjerenja u djela. Pavao bi ga izravno gledao u pozitivnoj, a tek neizravno u negativnoj ulozi.⁵¹ Spomenimo još samo jedan pokušaj opravdavanja Pavlova pozitivnog suda o Zakonu, naime, tumačenje po kojem on gleda Zakon kao dobar u sebi, ali nesposoban da otkupi čovjeka. Zakon ne bi proizvodio smrt po sebi nego bi se njegovim prekršajem u prekršitelju budio grijeh koji vodi u smrt (usp. Rim 6,23; 7,8).⁵² Svi ovi pokušaji da se kod Pavla spasi ponajprije pozitivni sud zakona ostaju manjkavima. Njegov odnos prema Zakonu je poglavito polemičan, dakle s negativnom prosudbom, jer Pavao gotovo uvijek razmišlja povijesno-spasenjski.⁵³

Značajno je ponajprije da Pavao nikada ne utemeljuje kršćansko moralno ponašanje nekom zakonskom odredbom SZ-a⁵⁴ čime već, s obzirom na judaizam, umanjuje vrijednost Zakona i najavljuje njegovo nadilaženje. Ovo umanj enje ili degradacija Zakona još jasnije je izraženo u Gal 3,19-20, gdje Pavao suprotstavlja zakon i obećanje,

poželi" [Rim 7,7], ili "Ne čini preljuba! Ne ubijaj! Ne kradi! Ne žudi!, [Rim 13,9]), očito je da ne misli na obredne zakone.

- 51 Ovo tumačenje već u sebi uključuje Pavlov negativni sud Zakona, a on se još jasnije zamjećuje kad se uzme u obzir osoba 'pedagoga' u starini, koja ima prvenstveno ulogu strogosti povezanu uz maloljetnost onoga koji je pod pedagoškim nadzorom. Usp. D. J. Lull, "The Law was Our Pedagogue": A Study in Galatians 3:19-25, u: *JBL* 105 (1986) 481-498; N. H. Young, *Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor*, u: *NT* 29 (1987) 150-176.
- 52 Ovakvo tumačenje je dosta vjerno Pavlu, ali ostavlja neriješenim središnje pavlovsko pitanje: otkupljenje je nezaobilazno vezano uz Božje djelo u Kristu; tu za Pavla nema izuzetka; pitanje je da li ono potiče i pomaže čovjeka u opsluživanju Zakona ili bitno nadilazi legalističke kategorije, tako da odlučni odnos između Boga i čovjeka nije više utemeljen na Zakonu već na milosti. Čini se da je Pavlu na srcu ovo drugo rješenje.
- 53 U ovakvom razmišljanju postoje tri etape-perioda ostvarenja Božjega plana spasenja: 1. od Adama do Mojsija (usp. Rim 5,13-14; Gal 3,17), period bez Zakona; 2. od Mojsija do Mesije, kad je "Zakon dodan" (Gal 3,19; usp. Rim 5,20), period pod Zakonom; 3. Mesijin-Kristov period, koji je "kraj-ostvarenje" Zakona (Rim 10,4). S ovakvim pogledom moguće je o Zakonu govoriti i pozitivno i negativno, s naglaskom na negativni, jer s ostvarenjem sve prethodno gubi na važnosti za one koji žive u vremenu ostvarenja.
- 54 Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London 1985, str. 107. Izuzetak predstavljaju tekstovi Gal 5,14 i Rim 13,9 gdje se poziva na Lev 19,18 LXX o ljubavi prema bližnjemu kao prema samome sebi. Ipak, ovdje se radi, kako smo vidjeli, o tumačenju Zakona novim hermeneutskim i normativnim principom Božje ljubavi u Isusu Kristu koju kršćanin prakticira u znaku Duha (usp. Gal 2,20; 5,33; 6,2).

tvrděći da je Zakon dan ne od Boga nego od anđela,⁵⁵ čime Zakon postavlja ispod božanske razine. I drugi pojmovi u ovom tekstu kao 'dodan' i 'radi prekršaja' kao i kontekst ovog teksta u kojem se govori o nesposobnosti Zakona da dade život (usp. 3,11-12.21), o prokletstvu vezanome uz njega (usp. 3,10.13), o njegovoj pedagoškoj, što će reći prolaznoj ulozi (usp. 3,24), očituju Pavlovo umanjivanje vrijednosti Zakona. Od ovakve prosudbe do tvrdnje u Rim 10,4 da je za kršćanina Zakon završen,⁵⁶ mali je korak. Kad se uzme u obzir da termin $\nu\mu\omicron\zeta$ u ovoj sintagmi ne označava SZ kao Sv. pismo, već spasenjsku ekonomiju⁵⁷, onda je jasno da je Zakon završen za one koji vjeruju u Krista. Krist je kraj Zakona s obzirom na opravdanje kršćana, ali ne nužno i s obzirom na opravdanje Židova, jer oni ako ne dođu do vjere u Krista, mogu biti opravdani i po Zakonu.⁵⁸

Ipak, Pavlova negativna prosudba zakona (usp. još 1 Kor 15,56; Rim 3,20; 4,15; 5,13.20; 7,7.8-11.13; 8,2b) ne može se *apertis verbis* tumačiti kao njegovo dokidanje,⁵⁹ jer Pavao jednostavno suprotstavlja Toru obećanju i vjeri i to ne u smislu dva različita stupnja u pogledu mogućnosti opravdanja, već kao alternativu. Zanimljivo je da kad govori o 'umiranju' ili 'dokidanju' u kontekstu zakona, nikada ne postavlja kao subjekt ovih glagola sam Zakon, nego uvijek čovjeka (usp. Gal 2,19; Rim 7,4.6). Kao da Pavao nema hrabrosti govoriti o smrti-prestanku Zakona. To je razumljivo kad se zna da povijesno gledano Pavlova polemika nije usmjerena protiv judaizma u sebi,⁶⁰

55 Ovaj za tumačenje teški tekst osvjetljava A. Vanhoye, *Un médiateur des anges en Ga 3,19-20*, u: *Bib 59* (1978) 403-411, pokazujući da su, prema Pavlu, pravi davatelji Zakona anđeli, a posrednici su njihovi predstavnici.

56 Raspravlja se o tome da li riječ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ u Rim 10,4 ima značenje "svrhe", "cilja" ili značenje "kraja", "završetka". Oba tumačenja mogu biti potvrđena drugim Pavlovim odlomcima. Tako značenje "kraja", "završetka" potvrđeno je u Gal 2,19; Rim 6,15; 7,4, a značenje "svrhe", "cilja" u Gal 3,23s. E. P. Sanders, *Paul, the Law*, str. 38s, i R. Badenas, *Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective*, JSNTSS 10, Scheffield 1985., zastupaju značenje "kraja".

57 Malo prije (u 9,31) Pavao je ustvrdio da Izrael, premda je slijedio Zakon koji je dan za pravednost, nije postigao pravednost, jer se temeljio na djelima, a ne na vjeri, dakle na drugoj ekonomiji opravdanja. Isto tako, odmah nakon ovoga teksta, u Rim 10,6-8 Pavao izričito zamjenjuje zakonsku zapovijed (Pnz 30,11ss) s Kristovom osobom, a u njoj je izražena i sadržana nova ekonomija spasenja.

58 Usp. F. Mußner, *Christus des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt* (Rom 10,4), u: ID, *Paulus - Apostat oder Apostel*, Regensburg 1977, str. 31-44.

59 Tako tumači H. Räisänen, *Paul and the Law*, WUNT 29, Tübingen, 1983., str. 42-50.200; Isti, *Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism*, u: *NTS 31* (1985) 543-553.

60 Kad polemizira protiv samoga judaizma u sebi (usp. 2 Kor 3,4-18), ne koristi niti jednom riječ 'zakon' izravno, već samo neizravno: 'kamene ploče' (r. 3.7), 'Mojsije' (r. 15), te niz antiteza koje govore da se radi o zakonu (crnilo - Duh Boga živoga; kamene ploče - ploče srca od mesa; Stari savez - novi Savez; slovo - Duh; ubija - daje

nego protiv judeo-kršćanstva,⁶¹ dakle ne protiv onih koji se drže samo Zakona, već protiv onih koji pokušavaju zadržati Zakon uz vjeru u Isusa Krista. S Wilckensom možemo reći da Pavao ne zastupa "abrogatio legis", nego "abrogatio servitudinis sub lege".⁶² U svakom slučaju za Pavla Zakon gubi središnju ulogu u pogledu spasenja koju mu je tradicionalni judaizam priznavao. Ovo je potvrđeno i reduciranjem zakona na jednu zapovijed (usp. Gal 5,14; Rim 13,8-10) i zamjenom Mojsijeva s Kristovim zakonom (usp. 1 Kor 9,21; Gal 6,2).

Pavao upotrebljava Zakon u polemici s onima koji ga poznaju i koji mu pridaju ili su u opasnosti da mu pridaju isključivu vrijednost normativnoga i spasenjskog principa. Krist za njega ima apsolutni i isključivi primat otkupljenja, stoga on ne prihvaća Zakon samo ukoliko je u antagonističkoj i supstitutivnoj ulozi u odnosu na Krista. Kad govori o zapovijedima koje kršćani ne smiju ispunjati, on uvijek spominje obrezanje, subotu, zakone o ishrani i ove dobro razlikuje od ostalih zapovijedi. Ako bolje pogledamo zajednički nazivnik ovih zapovijedi, možemo otkriti i kriterij kojim Pavao vrednuje zapovijedi Zakona. A zajedničko svim ovim zapovijedima jest socijalno-etničko razlikovanje između Židova i svih drugih u grčko-rimskom svijetu. Ovo su vidovi židovstva koji poganskim auktorima izgledaju smiješni. Upravo te vidove Pavao izbjegava te se i ovdje očituje kao pravi apostol pogana i sljedbenik svojega temeljnog soteriološkog principa da se svi spašavaju na temelju iste stvarnosti - vjere, zadržavajući uvijek strogi židovski monoteizam.

Zaključimo, Pavlov govor o Zakonu nije plod analize njegove neučinkovitosti, nesavršenosti ili promašenosti, nego je plod njegova uvjerenja da je Krist jedini posrednik spasenja svima koji mu vjeruju ili koji vjeruju u njega. Jasno je stoga da se svi njegovi izričaji o Zakonu ne mogu dovesti u jednu logičku cjelinu i sklad; ali isto tako je jasno da se svaki može shvatiti kao primjena ovoga istog i središnjega Pavlova uvjerenja na različite probleme.⁶³

život; služba smrti - služba Duha; služba osude - služba opravdanja; ono što nestaje - ono što ostaje). Usp. E. Richard, *Polemics, Old Testament, and Theology. A Study of II Cor., III, 1-IV, 6*, u: RB 88 (1981) 340-367.

61 O tematici Pavlovih protivnika vidi, R. Penna (izd.), *Antipaulinismo: reazioni a Paolo tra il I e II secolo*, RSB 2, Bologna 1989; G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel - II. Antipaulinismus im frühen Christentum*, FRLANT 130, Göttingen 1983, str. 103-159.

62 U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2, str. 71.

63 Usp. E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London 1985, str. 86.

3.4.2. SZ kao obećanje

Pavao uvijek rabi termin *επαγγελια* - obećanje u teološkom smislu, i to uglavnom u kontekstima gdje polemički gleda na Zakon (vidi, Gal 3,14.16.17.18.21.29; 4.23.28; Rim 4,13.14.16.20; 9,4.8.9; 15,8; 2 Kor 1,20; 7,1). Uz imenicu rabi i glagol *προ/επαγγέσθαι* (vidi, Gal 3,19; Rim 4,21; 1,2). Ovakvom upotrebom očituje da u SZ-u vidi znakove, usmjerenost prema ili anticipaciju fenomena kršćanstva. Ono nije započelo ni od čega niti je samo suprotstavljeno onome što mu je prethodilo. Pavao nas, dakle, izričito upućuje na starozavjetne tekstove koji imaju ulogu upravo Božjega obećanja. Na taj način pokazuje da nam SZ omogućuje da Kristov događaj, posvjedočen u NZ-u kao eshatološki-spasenjski događaj, shvatimo kao događaj Božje vjernosti njegovim spasenjskim obećanjima, koja imaju svoj početak u povijesnom Izraelu, a bivaju očitovana i dovedena do potpunoga značenja u Kristu.⁶⁴

Hermeneutski gledano, pojam obećanja je najčešći most, poveznica između SZ-a i NZ-a. SZ bi bio obećanje, a NZ ispunjenje, ostvarenje obećanja. Ipak, u Pavlovu korištenju ovoga pojma potrebno je razlikovati dvije semantičke razine: obećanje kao riječ zapisanu u SZ-u ili obećanje kao događaj opisan ili zasvjedočen u SZ-u. Ovu razliku jasno pokazuje alegorijska i tipološka egzegeza kojom se Pavao služi. U onome što on sam naziva alegorijom (usp. Gal 4,24), kako smo već vidjeli, nije riječ toliko o alegoriji koja po definiciji pokušava razne figure ili događaje dignuti na razinu izvanvremenskih ili nadvremenskih moralnih ili egzistencijalnih istina. Za Pavla razne povijesne osobe i događanja ostaju neponovljivi, jer ih upravo to čini povijesnima. I osobe i događanja samo su prefiguracija, model ili tip⁶⁵ onoga što se sada događa. Jasno je to izrečeno u Gal 4,29: "kao što je onda... tako biva i sada". Odnos između SZ-a i NZ-a jest odnos između "onda" i "sada", dakle između prošlosti i sadašnjosti, a ne odnos između dogođenoga i apstraktne istine prisutne u dogođenome koja se kao etiketa može lijepiti na razna događanja. Pavao potpuno respektira povijesnost, vremensku dimenziju, samo približava dva vremenski udaljena i nezavisna događanja, uočavajući njihovu zajedničku strukturu događanja. Upravo u ovom svjetlu zajedničke strukture događanja može se reći da je SZ obećanje, a NZ ispunjenje ili ostvarenje

⁶⁴ Usp. I. Dugandžić, *Das "Ja" Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus*, Würzburg 1977 (FzB 26), str. 315.

⁶⁵ Usp. W. R. Roehrs, *The Typological Use of the Old Testament in the New Testament*, u: *Concordia Journal* 10 (1984), 204-216.

obećanja. Povezanost prošlosti i sadašnjosti kao obećanja i ostvarenja omogućena je eshatološkim pogledom na Božje djelovanje koje u Isusu Kristu dolazi svome ostvarenju.

Zajednička struktura povijesnoga ili "onda" događaja i "sada" događaja uočljiva je kako na razini osoba, protagonista događanja, tako i na razini samih događaja. Osobe su nositelji ove istovjetnosti strukture događanja uglavnom svojom ulogom i ponašanjem. Tako Abraham, vjernik od "onda", postaje strukturom vjerovanja svakome koji živi u sadašnjem vremenu (usp. Gal 3,6-9; Rim 4); Izak kao ostvarenje obećanja u prošlosti postaje modelom svima koji se oslanjaju na obećanje u sadašnjosti (usp. Gal 3,16.29; 4,23.29.31); Faraon kao neposlušnik Bogu "onda" postaje tipom svih neposlušnika Bogu u sadašnjosti (usp. Rim 9,14-18); naraštaj pustinje kao izraz prošle tvrdoglavosti pred Bogom primjer je svim tvrdoglavcima u sadašnjosti (usp. 1 Kor 10,1-13); Mojsije kao posrednik i kao onaj koji sakriva Božju slavu postaje modelom Krista posrednika i otkrivača Božje slave (usp. 2 Kor 3); Jona kao stanovnik podzemlja model je Kristova silaska u podzemlje i uskrsnuća od mrtvih (usp. Rim 10,7); Adam začetnik smrtnika postaje modelom Krista - novog Adama - začetnika života (usp. 1 Kor 15,21-22; Rim 5,13s). Važno je ovdje zamijetiti da neke osobe iz prošlosti u potpunosti predoznačuju ponašanja u sadašnjosti, a neke, osobito što se tiče Krista, samo djelomično ili po suprotstavljanju *in eodem genere* predoznačuju događanja s njim.

Zajednička struktura na razini događanja između "onda" i "sada" uočljiva je uglavnom u parenetskim kontekstima (usp. 1 Kor 10,6). Ovo pokazuje da naglasak nije postavljen toliko na paralelizam događanja SZ-a i NZ-a, koliko na kršćansko tumačenje, reinterpretaciju prošlih događaja kao upozoravajućih primjera "za nas". Najbolje je to izraženo u 1 Kor 10,11: "Sve se to njima dogodilo da bude za primjer, a napisano je za opomenu nama kojima je zapalo da živimo u posljednjim vremenima." Pavao je svjestan da događaji izraelske povijesti imaju punu stvarnost samo za one koji su u njima sudjelovali, ali kao primjer ili opomena imaju važnost i za sve druge koji žive neku drugu povijesnu situaciju.

Osnovno pitanje Pavlova gledanja na Izraelovu povijest ispriopovijedanu kao događaj u SZ-u jest pitanje kontinuiteta između SZ-a i NZ-a. Na ovo pitanje obično se potvrdno odgovara, rabeći sintagmu "povijest spasenja". Njome se na istu crtu stavljaju spasenjski događaji stare i spasenjski događaji nove ekonomije. Ovakav je odgovor točan pod pretpostavkom da se ovu sintagmu ispravno shvati. Njome se ne želi, kako se često događa, Božju objavu dignuti na razinu apstraktnih istina koje se onda mogu jednako

primijeniti na prošla i sadašnja događanja. Ona je skovana upravo iz respekta prema povijesnoj dimenziji Božje objave. Između određenog događaja u SZ-u i NZ-u valja računati s dimenzijom vremena.⁶⁶ Kad se nju uključi, možemo reći da je kontinuitet između SZ-a i NZ-a povijestan, ali ne u smislu da sama povijest donosi zrelija razdoblja u pogledu spasenja. Povijest je samo mjesto ili dimenzija Božjih zahvata i objave, a ovi su nepredvidivi i u potpunoj Božjoj vlasti. Povijest ima neku svoju unutarnju dinamiku, ali nju je moguće uočiti kao obećanje samo retrospektivno, polazeći naime od povijesno-spasenjskoga "sada" koje se ostvarilo u događaju Krist (usp. Rim 3,21.26; 2 Kor 6,2). Tek kad se Krista prihvati kao ispunjenje svih očekivanja (usp. 2 Kor 1,19-20),⁶⁷ moguće je reći da je sva stara ekonomija bila usmjerena njemu kao obećanje svome ostvarenju. Kao obećanje SZ je dinamički usmjeren spasenjskom događaju koji se ostvario u Kristu, i to kako su ga doživjeli i doživljuju kršćani.

I u gledanju na SZ kao obećanje Pavao računa s određenim pretpostavkama. Formalno, ove se pretpostavke poklapaju s rabin-skim tumačenjem Pisma, ali sadržajno nisu izvodive iz židovske hermeneutike, nego iz događaja Krist. Ova posve nova pretpostavka, čija je srž da je Bog, koji je uskrisio Isusa od mrtvih, djelovao na definitivan i eshatološki način, dopušta mu da na spise SZ-a gleda kao na navještaj. Drugim riječima, prošli događaji nisu u sebi dovršeni, nego upućuju uvijek na buduće. Upravo ova istina izražena je kategorijom obećanja. Obećanje nije jednostavno zadovoljeno njegovim ostvarenjem, ono uvijek ostaje otvoreno svom eshatološkom ostvarenju. Jedino s ovakvom pretpostavkom, gdje Božje djelovanje uvijek smjera prema konačnom vremenu, moguće je koristiti staro-zavjetne spise kao dokaze ili ukaze uvijek novoga Božjega djelovanja.

3.4.3. SZ kao Pismo

U nekim Pavlovim tekstovima SZ je prisutan kao zbirka svetih spisa koja upravo kao cjelina ima normativni karakter. Ovakvo gledanje na SZ označeno je formulacijom *κατα τὰς γραφάς* ("po/prema

⁶⁶ Sam Pavao računa s ovom dimenzijom kad govori o primatu obećanja pred obrezanjem. Naime, Abraham je prije primio obećanje i povjerovao u njega (usp. Post 15,6), a tek onda je bio obrezan (usp. Post 17,11). Samim time što se u Post prije govori o obećanju i vjeri, a tek onda o obrezanju, Pavao, koristeći upravo vremenski argumenat, dokazuje veću važnost obećanja (usp. Rim 4,10). Slično argumentira i u pogledu odnosa obećanja i Zakona. Obećanje je dano 430 godina prije Zakona (usp. Gal 3,17-24).

⁶⁷ Usp. I. Dugandžić, *Das "Ja" Gottes in Christus*. Auktor istražuje niz pavlovskih tekstova, pokazujući dijalektiku kontinuiteta i diskontinuiteta između SZ-a i Krista.

Pismima", 1 Kor 15,3,4)⁶⁸ ili, puno češće, formulacijama koje donose riječ Pismo u jednini - γραφή. U ovom zadnjem slučaju riječ 'Pismo' određena je različitim glagolima: λέγει ("kaže", Rim 4,3; 9,17; 11,2), πορευθεῖσθε ("unaprijed navijestiti", Gal 3,8), προειδούσα ("predvidjeti", Gal 3,8), συνέκλεισεν ("zatvoriti", Gal 3,22). U svim ovim slučajevima 'Pismo' vrijedi kao riječ Božja bez ikakve specifikacije. Samim time što se nešto nalazi u Pismu, jest od Boga i kao takvo ima normativnu vrijednost. Ovo je očito kad usporedimo Pavlov izričaj u dva paralelna teksta: Gal 3,22 (συνέκλεισεν ἡ γραφή) i Rim 11,32 (συνέκλεισεν ὁ Θεός), ali isto tako iz apsolutne upotrebe glagola λέγει (Rim 15,10; 2 Kor 6,2; Gal 3,16), koji nekad kao gramatički subjekt ima imenicu ἡ γραφή, a nekad Θεός. Slično uočavamo u 1 Kor 1,19 gdje Pavao navodi tekst iz Iz 29,14 s uvodnom formulom γέγραπται γάρ. U Izaijinom tekstu Bog je onaj koji govori u prvom licu - "ja", a Pavao ga uvodi formulom 'pisano je', ne spominjući pri tome da je Bog onaj koji govori. S ovakvim postupkom on pretpostavlja dvije stvari: prije svega pretpostavlja da korintski kršćani u ovoj formuli prepoznaju navod Pisma; dalje, pretpostavlja da shvaćaju Pismo kao Božju riječ bez ikakvih dodatnih objašnjenja. Istina ovaj navod ne donosi nikakav napredak u Pavlovoj misli,⁶⁹ ali donosi napredak u mislima čitatelja. Onaj tko priznaje auktoritet Pisma, može u Iz 29,14 vidjeti potvrdu Pavlove misli izražene u 1 Kor 1,17: Božju pobjedu nad mudročću svijeta. Čitatelj mora shvatiti navod kao Božji govor i glagole u futuru iz izvornoga teksta (ἁπολω̄, ἀθετήσω) kao ostvarene u sadašnjosti.

Normativnu vrijednost Pisma kao cjeline za kršćansku poruku Pavao izražava i prizivom na pojedina imena svetih pisaca, služeći se principom *pars pro toto*. Tako: Μωυσοῦς γράφ ili λέγει ("Mojsije piše ili kaže", Rim 10,5.19), Δαυιδ λέγει ("David kaže", Rim 4,6; 11,9), Ησαίας λέγει ("Izaija kaže", Rim 10,16; 11,20s; 15,12), ἐν τῷ Ὠσηῆ λέγει ("u knjizi Hošejinoj kaže", Rim 9,25), ἐν Ἡλίᾳ τί λεγει ἡ γραφή ("što Pismo kaže u Iliji", Rim 11,2). Istu vrijednost ima i formula (καθὼς) γέγραπται ("kako/ je pisano", Rim 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26; 12,19-20; 14,11; 15,3.9.10.11.21; Gal 3,10.14; 4,22.27) s dodatkom da možda naglašava definitivnost i konačnost argumenta.⁷⁰

68 Ova je formulacija, što je očito iz ovoga teksta ("Predao sam vam, u prvom redu, ono što sam i primio") prisutna već u tradiciji na koju se Pavao poziva.

69 Drukčije, D. A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, (BHT 69), Tübingen, 1986., str. 275.

70 Usp. R. Liebers, "Wie geschrieben steht". *Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges*, Berlin/New York, 1993., str. 241-267.

Pri pozivanju na Pismo kao cjelinu treba uočiti jednu tipično pavlovsku razliku. Naime, on dobro razlikuje između γραφή ("Pismo") i γράμμα ("Slovo"). Prvi termin ima uvijek pozitivnu vrijednost i označava Božju objavu, a drugi ima uvijek negativnu konotaciju i označava pisanu normu koja određuje ponašanje u pogledu spasenja. "Slovo" je na liniji Zakona, suprotno je duhu (usp. Rim 2,27.29; 7,6; 2 Kor 3,6.7), označeno je starošću (Rim 7,6), površnošću (usp. 2 Kor 3,7) i smrću (2 Kor 3,6) i kao takvo treba biti nadiđeno.⁷¹ Pismo, naprotiv, ima univerzalnu vrijednost kako kronološki, tako s obzirom i na naslovnike. Ono vrijedi za sve, a ne samo za Židove,⁷² i nije nadiđeno niti je izgubilo svoju vrijednost u kršćanstvu. Štoviše, ono ima proevanđeosku⁷³ ulogu u smislu svjetla, snage, oslonca i svjedoka⁷⁴ za novu kršćansku situaciju. Ono ipak nikako nije polazište kršćanske vjere. Ovu ulogu Pavao uvijek rezervira uskrsnom Gospodinu i njegovu Duhu (usp. Gal 3,2-5). Ali ono je uporište kršćanske vjere, povijesno-teološka datost koja joj prethodi i u tom je smislu nezaobilazni auktoritet svega kršćanskog navještaja.

3.4.4. SZ kao izričajno sredstvo

Nepobitna je činjenica da u mnogim svojim pojmovima i izričajima Pavao zavisi ili se slaže sa starozavjetnom baštinom. Puno je kod njega termina ili rečenica koji nisu naznačeni kao SZ-ni tekstovi, koji su jednostavno sastavni dio Pavlova govora ili argumentacije, ali koji nisu razumljivi bez njihove starozavjetne pozadine. Tako: "žrtvovati Pashu" (1 Kor 5,7 = Izl 12,21); "Gospodinu pripada zemlja i sve što ona ima" (1 Kor 10,26 = Ps 24,1); "jedimo i pijmo, jer sutra umiremo" (1 Kor 15,32 = Iz 22,13); "Neka iz tame zasja svjetlo" (2 Kor 4,6, usp. Post 1,3); "u utrobi majke moje" (Gal 1,15 = Iz 49,1); "bogovima koji to po naravi nisu" (Gal 4,8 = Jr 2,11); "obrezanje srca" (Rim 2,29 = Pnz 30,6); "koji nije poštedio vlastitoga Sina" (Rim 8,32, usp. Post 22,16), itd. Neke riječi, osobito one koje u korijenu imaju δικ-, obilato su prisutne kod Pavla, i to uglavnom izvan starozavjetnih navoda. S pravom možemo zaključiti na temelju njih da Pavao ne uzima u obzir samo ovaj ili onaj starozavjetni tekst, već općenito zavisi o rječniku SZ-a ili bolje

71 Vidi, S. Westerholm, *Letter and Spirit: the Foundation of Pauline Ethics*, u: NTS 30 (1984), str. 229-248.

72 Dostatan je samo primjer iz Rim 15,4: "Uistinu, sve što je nekoć napisano, napisano je nama za pouku, da strpljivošću i utjehom koju daju Pisma imamo nadu."

73 Dostatno je sjetiti se izričaja kao προεπιγγέιλαιο ἐν γραφαῖς αἰσας (Rim 1,2) ili η γραφή...προευγγελίσαιο (Gal 3,8).

74 Usp. D. A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums*, BHT 69, Tübingen, 1986.

rečeno o starozavjetnom ambijentu koji mu je mogao biti posredovan i izvanbiblijskim judaizmom.⁷⁵ Starozavjetna misao i izričaj postaju strukturom Pavlove misli i izričaja, oni su okvir i predrзумijevanje u koje je Pavao uronjen, ali on im ne pristupa školskim izučavanjem, nego životnim doživljavanjem i praksom. Čak i onda kad se poziva na čisto kršćansku tradiciju, odnosno kad nema što tražiti u SZ-u (usp. 1 Sol 4,13-18),⁷⁶ Pavao ne može zaobići starozavjetni izričaj. Koliko je ovaj bio razumljiv njegovim destinatarima drugo je pitanje. Sigurno je samo da je Pavlu i te kako bio razumljiv.

Umjesto zaključka

Kao dobar poznavatelj židovskih tradicija, baštine i Pisma, Pavao se obilato različitim metodama i tehnikama u različitim značenjima koristi Pismom. Ono je rudnik njegovih pojmova i izričaja, potvrda, ilustracija i izričajno sredstvo vlastitih teoloških promišljanja, ono je struktura Pavlove misli i okvir predrзумijevanja u koji je uronjen. Ipak, njegova upotreba Pisma s novim hermeneutskim ključem koji je dobio objavom Isusa Krista nije jednaka upotrebi u njemu suvremenom judaizmu. Događaj Isusa Krista promijenio je njegov pristup i tumačenje Pisma.

Premda s novim pristupom i drukčijim tumačenjem Pisma, ili upravo zbog njih, nužno je upitati se za glavni razlog tako obilatog Pavlovog korištenja Pismom. Do čega mu je najviše stalo kad se poziva, aludira, navodi, tipološki tumači ili reinterpretira starozavjetne tekstove? Premda odgovor na to pitanje može biti vrlo nijansiran, čini mi se da je glavni razlog Pavlove upotrebe SZ-a pokušaj ukazivanja i dokazivanja kontinuiteta Božje objave. Različite rasporedbe spasenja, ona starozavjetna i ona novozavjetna, nisu u suprotnosti s jednim i jedinstvenim, oduvijek zacrtanim Božjim planom o spasenju svega čovječanstva. Božja objava je povijesna i potrebno je respektirati tu njezinu bitnu dimenziju. U tom smislu stara rasporedba je usmjerena, vodi i u određenim vidovima anticipira novu, kršćansku rasporedbu, ali ne na razini apstraktnih i nadvremenskih istina, nego na razini jednake događajne strukture, kako u pogledu osoba koje su joj glavni protagonisti, tako i u pogledu samoga događanja.

⁷⁵ Usp. J. Reumann, "Righteousness" in the New Testament, Philadelphia, 1982., str. 12-22.

⁷⁶ Za prisutnost SZ-nog izričaja u 1 Sol vidi, T. Holtz, *Traditionen im 1 Thessalonicherbrief*, u: U. Luz i H. Weder (izd.), *Die Mitte des neuen Testaments. Festschrift E. Schweizer*, Göttingen, 1983., str. 55-78, ovdje 56.

Koristeći se SZ-om, Pavao ponajprije želi pokazati i dokazati njegovu proevandeosku ulogu, ali ne toliko i samo u sintagmi obećanje-ostvarenje, koliko u smislu svjetla, snage, oslonca i svjedoka za novu kršćansku, Kristovom objavom određenu, definitivnu i eshatološku situaciju u pogledu čovjekova odnosa prema Bogu i spasenju.

L'USO DELL'AT NEL NT, SPECIALMENTE DA PAOLO

Riassunto

E' un fatto incontestabile che Paolo, come un Giudeo di formazione rabinico-farisaica, usa la Scrittura giudaica come punto fermo d'appoggio e come l'autorità della propria esperienza cristiana.

L'autore di quest'articolo, partendo dall'uso generale dell'AT nel NT e spiegando questa terminologia, esamina in modo particolare l'uso della Scrittura da parte di Paolo.

L'autore esamina l'uso paolino dell'AT sotto alcuni aspetti: le sfere tematiche dei citati anticotestamentari; la familiarità con i testi dell'AT; i metodi esegetici dell'uso; i diversi significati dell'AT.

Guardando dal punto di vista tematico, Paolo usa l'AT quasi sempre nel discorso sulla giustificazione secondo la fede, mentre quasi mai nel contesto cristologico-soteriologico. Per quanto riguarda la familiarità con il testo che cita, si scopre una traversa dalla massima fedeltà al testo dei LXX fino alla massima libertà nel cambiamento, ritoccatura o approssimazione del testo o del contesto. Riguardo ai metodi esegetici, usa i metodi giudaico-rabinici a lui contemporanei, reinterpreta in modo più frequente il testo dell'AT alla luce dell'avvenimento di Cristo. Per quanto riguarda l'uso terminologico dell'AT, distingue l'AT come la legge, la promessa, la Scrittura, cioè la parola di Dio normativa e come il mezzo espressivo dei propri pensieri e riflessioni.

Nella conclusione, la ragione principale dell'uso paolino dell'AT l'autore vede nella dimostrazione ed approvazione della continuità della rivelazione divina e del ruolo pro-evangelico dell'AT.