

APOSTOLOVA SLUŽBA NOVOGA SAVEZA NOVI SAVEZ PREMA 2 Kor 3,6.14

Ivan DUGANDŽIĆ

Avenija Gojka Šuška, 10 000 Zagreb

ivan.dugandzic@zg.htnet.hr

Sažetak

Članak se bavi pitanjem, koji je teološki sadržaj sintagme »novi Savez« u 2 Kor 3,6 te kakav je njezin teološki odnos prema sintagmi »stari Savez« koja stoji u istom kontekstu (3,14). O odgovoru na ta pitanja ovisi shvaćanje kontinuiteta Božjega djelovanja u Izraelu i u Crkvi kao i određivanje adekvatnoga teološkoga odnosa između dvaju dijelova kršćanske Biblije, Staroga i Novoga zavjeta. A budući da Pavao u tom kontekstu polemički govori i o odnosu Židova prema Staromu savezu odnosno Pismu, povezujući njegovo razumijevanje izravno s njihovim odnosom prema Kristu, sve to ima veliko značenje i za današnji dijalog između kršćana i Židova. Važno je uočiti da Pavao ne govori izravno o »novom Savezu« već u sklopu obrane svoje apostolske službe, koju njegovi protivnici u Korintu dovode u pitanje. To je razlog da on u svoju argumentaciju uvlači i Mojsija, uspoređujući njegovo i svoje apostolsko poslanje. Teološkoj složenosti ovoga poglavlja doprinosi i Pavlov govor o »slovu koje ubija i Duhu koji oživljuje«. Po svemu sudeći, upravo u tome treba gledati hermeneutički ključ za razumijevanje ovoga složenoga i teologijom nabijenoga teksta. Za Pavla je polazište svega iskustvo »Duha koji oživljuje«, a ono je omogućeno od Krista. Iako Pavlova apostolska služba zato što je služba Duha slavom (δοξα) daleko nadmašuje Mojsijevu službu, on ni Mojsijevoj službi ne odriče slavu. Isto tako ni Pismo nije »slovo koje ubija«, ako se čita u svjetlu događaja Isus Krist, već postaje svjedočanstvo za nj. Tu je Pavao na crti shvaćanja Pracrkve. Zato »novi Savez« nije stvarnost koja bi »stari Savez« učinila ništavim, već ga samo neizmjerljivo nadvisuje.

Ključne riječi: novi Savez, stari Savez, Isus Krist, Pismo, slovo, Duh, pokrivalo, slava, služba.

Uvod

Savez (διαθηκη) nije čest pojam u Pavlovim poslanicama, a pogotovo se ne može ubrojiti među njegove najvažnije teološke pojmove.¹ Kao i neke druge teološke pojmove i motive, Pavao ga je naslijedio od Pracrkve² kao sastavni dio njezine teološke baštine, na kojoj on dalje gradi svoju vlastitu teologiju. Tim pojmom Pracrkva je naime od samoga početka tumačila soteriološko značenje Isusove smrti na križu, kako svjedoče izvješća o uspostavi euharistije (1 Kor 11,25; usp. Lk 22,20). Zato je znakovito i zapravo pomalo čudno da Pavao u daljnjem razvoju svoje soteriologije nije više koristio taj pojam. Isto tako je znakovito da se Savez u njega ni jednom ne pojavljuje kao zasebna tema, već uvijek stoji u kontekstu neke druge za Pavla važnije teološke teme. To je slučaj i u 2 Kor 3, u poslanici u kojoj je u središtu pitanje Pavlova apostolskoga poslanja i vezano uz to legitimnosti njegova evanđelja. To je teološki kontekst unutar kojega treba postaviti pitanje govora o novome i starome Savezu.

1. Kontekst govora o »novome Savezu« u 2 Kor 3

Iako je to jedino Pavlovo mjesto gdje nalazimo suprotnost novi Savez (η καινη διαθηκη 3,6) – stari Savez (η παλαια διαθηκη 3,14), nije teško uočiti da »treće poglavlje Druge poslanice Korinćanima nije nikakav teološki traktat o odnosu staroga prema novomu Savezu ili židovstva prema kršćanstvu, već jako polemično Pavlovo sučeljavanje s pogrešnim učenjima koja su za korintsku zajednicu postala opasna po život«³. A postala su opasna zato što je dovedeno u pitanje Pavlovo apostolsko poslanje, pa samim time i njegovo evanđelje na kojemu počiva ta zajednica (usp. 2 Kor 1,18s).

Teološki kontekst u kojemu stoji sintagma o »novom« i »starom Savezu« (3,6.14) zanimljiv je i po tome što je 2 Kor najosobnija Pavlova poslanica⁴, što joj ne priječi da u isto vrijeme bude i teološki vrlo značajan spis⁵. Ona je po-

¹ Usp. Claus-Peter MÄRZ, *Bund*, u: *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg, ³1994., 786.

² Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, VIII, Berlin, 1989., 61; Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, Würzburg, ²1988., 36; Jacob KREMER, *2. Korintherbrief*, Stuttgart, 1990., 37.

³ Mathias RISSI, *Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund – der Prediger – der Tod*, Zürich, 1969., 13

⁴ Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 11.

⁵ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 5: »Druga poslanica Korinćanima najvećim dijelom teksta pripada teološkim vrhuncima Novoga zavjeta. Tekstove slične zgosnutosti i refleksijske snage mogu ponuditi još samo ivanovski spisi.«

sve usmjerena na obranu njegove apostolske službe⁶, pri čemu se Pavao služi usporedbom s Mojsijevom službom, pozivajući se pritom obilat i na Pismo. U smislu te povezanosti dviju važnih teoloških tema, novoga Saveza i apostolske službe Jacob Kremer s pravom tvrdi da se »u toj poslanici nalaze najdublji teološki izričaji o uzvišenosti novoga Saveza i o apostolskoj službi uz zanimljiva očitovanja o nadvladavanju unutarnjih crkvenih napetosti u prvim desetljećima kršćanstva«⁷.

Nastojeći izgladiti nesporazum do kojega je došlo u Korintu, u 2 Kor 3 »Pavao je sebi postavio zadaću, da u svome pismu izmirenja istodobno *teološki obrazloži*, zašto njegovo nastojanje da ostane 'otac' zajednice (1 Kor 4,15) nema ništa zajedničko s njegovom vlastitom osobnom superiornošću, već s apostolskom službom koju mu je *Krist* povjerio«⁸. Zato se on u tome sučeljavanju i ne zadržava na formalno-pravnom pitanju preporučnih pisama (3,1-3) koje mu žele nametnuti ti njegovi protivnici, već mu ta pisma služe samo kao povod da teološki utemelji svoju apostolsku službu i da pokaže kako ona nadmašuje ne samo službu tih »nadapostola« (2 Kor 11,5; 12,11) već i onu Mojsijevu, s kojim se ti Pavlovi protivnici, po svemu sudeći, sami uspoređuju. Sve su to razlozi da se s pravom može tvrditi kako u teološkomu pogledu »treće poglavlje Druge poslanice Korinćanima bez sumnje pripada najtežim tekstovima Novoga zavjeta«⁹. No ono je u isto vrijeme vrlo značajno za shvaćanje cjelokupne Pavlove teološke misli, a posebice to vrijedi za Pavlovu tvrdnju kako »slovo ubija a Duh oživljuje« (3,6). Imajući sve to u vidu, Ernst Käsemann misli da svekolika »Pavlova teologija ostaje neshvaćena, sve dok je ta rečenica neshvaćena ili zaboravljena«¹⁰.

⁶ Usp. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen, 1976., 21: »tema poslanice jest apostolska služba«; Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 5: »Nigdje drugdje se ne raspravlja tako temeljito o odnosu apostola i zajednice kao ovdje.«

⁷ Jacob KREMER, *2. Korintherbrief*, 7.

⁸ Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*, Neukirchen-Vluyn, 2005., 112.

⁹ Helmut MERKLEIN, Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik, u: Helmut MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, Tübingen, 1987., 1-106, ovdje 76; Jacob Kremer to mišljenje proširuje na cijelu poslanicu pa kaže: »Čitanje ovoga biblijskoga teksta koji slovi kao najteža Pavlova poslanica nije uvijek lako pa se mnogi sa strahom povlače pred njim.« Jacob KREMER, *2. Korintherbrief*, 8.

¹⁰ Ernst KÄSEMANN, Der Dienst in der Freiheit, u: Ernst KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1972., 115-164, ovdje 115.

1.1. Pitanje preporučnih pisama

Prvo pitanje koje se u cijelom tom kontekstu samo po sebi postavlja jest: tko su ti »neki« koji, nakon što je Pavao napustio zajednicu u Korintu, tamo nastupaju samouvjereni pokazujući »preporučna pisma« (3,1), istodobno naglašavajući kako je Pavao u Korint došao bez takva pisma, dakle sam se nametnuo kao Apostol? Očito su posrijedi nekakvi putujući misionari koji su došli sa strane, ali nije jasno od koga su dobili ta preporučna pisma. Iz Pavlova izraza »...ili od vas« (r. 1b) Rudolf Bultmann zaključuje kako su oni za svoj odlazak iz Korinta u neku drugu zajednicu trebali takva pisma od korintske zajednice, pa zato misli da ništa ne upućuje na Jeruzalem¹¹ kao mjesto njihova mogućega slanja u Korint, jer u tome slučaju bi takva pisma vrijedila i za sve druge zajednice u koje žele ići. Kad bismo znali odgovor na pitanje porijekla tih putujućih propovjednika, bilo bi u svakom slučaju puno lakše dokučiti sadržaj Pavlove sintagme »sluga novoga Saveza«, ali unatoč brojnim pokušajima¹² još uvijek se samo nagađa o tim Pavlovim protivnicima.

Što se tiče samih preporučnih pisama, poznato je da je središnja židovska vlast u Jeruzalemu izdavala takva pisma (συστατική επιστολή)¹³ onima koji su s nekim određenim zadatkom pohađali židovske sinagoge diljem zemlje, a pogotovo one u dijaspori. Tako i sam Pavao, govoreći o svojoj aktivnosti progonitelja, svjedoči da je od velikoga svećenika i svega starješinstva takva »pisma dobio za braću u Damsku pa se zaputio da i one ondje okovane dovedem u Jeruzalem da se kazne« (Dj 22,5; usp. 9,2). Luka isto tako svjedoči da je Apolon s takvim preporučnim pismom od zajednice u Efezu krenuo u Korint (18,27). A budući da se u opasnim korintskim podjelama neki članovi zajednice pozivaju i na Apolona (1 Kor 1,12), u tome neki autori vide naznaku da bi upravo Apolon mogao biti taj na koga se odnose ta spomenuta »preporučna pisma«. ¹⁴ No sve to ipak ostaje samo u sferi nagađanja.

¹¹ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 74.

¹² Usp. Walter LÜTGERT, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth*, ³1908.; Walter SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen, 1956.; Ulrich WILCKENS, *Weisheit und Torheit*, Tübingen, 1959.; Georg FRIEDRICH, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Köln 1963.; Dieter GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen-Vluyn, 1964.; Ivan DUGANDŽIĆ, *Das 'Ja' Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus*, Würzburg, 1977., 97-101.

¹³ Rudolf Bultmann naglašava kako je to bio »terminus technicus za preporučna pisma«. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 74.

¹⁴ Dieter HILDEBRANDT, *Saulus. Ein Doppelleben*, München, 1989., 307. U Lukinu opisu Apolonova dolaska i nastupa u Efezu u Dj 18,25-27 Hildebrandt vidi »izraz misionarskoga razmimoilaženja, odlučujućega udaljavanja, latentnoga konflikta« između njega i Pavla. Došavši u Korint, on je tamošnju zajednicu iskoristio kao »podlogu za svoje ekstatične nastupe. Da, taj znade govoriti. Da, on govori evandeoskim jezicima. Da,

U novije vrijeme njemački bibličar Klaus Berger nudi zanimljivo rješenje. On u tome vidi »stariji i bez sumnje rašireniji model: apostoli pripadaju nekoj matičnoj zajednici, iz koje odlaze i u koju se vraćaju. Opremljeni su preporučenim pismima te matične zajednice. Pavao postupa posve suprotno: njemu je zajednica osobno od Boga dodijeljena. On sebe ne shvaća samo kao oca već i kao oca zaručnice, to jest zajednice, koji je predvodi njezinu zaručniku. A otac zaručnice doista može biti samo jedan.«¹⁵

Treba pritom istaknuti da se i Pavao kao apostol barem u jednome slučaju poslužio takvim pismom, preporučajući u Rimu »našu sestru Febu, službenicu Crkve u Kenhreji« i moleći rimsku zajednicu da je tamo lijepo prime i budu joj pri ruci kad dođe u Rim (Rim 16,1s). Osim toga, cijela mala Poslanica Filemonu nije ništa drugo već preporučno pismo za Onezima koji se kao odbjegli rob, nakon što je odslužio tamnicu, ponovo vraća svome gospodaru Filemonu, ali sada kao kršćanin, budući da je Pavlovim posredovanjem prihvatio evanđelje.

No kada je u pitanju njegova vlastita apostolska služba, Pavao nema potrebu ni od koga tražiti preporučna pisma, niti preporučivati sam sebe (usp. 3,1). On to zapravo i ne može, jer svoje evanđelje nije primio ni od kojeg čovjeka, već izravno objavom Isusa Krista (usp. Gal 1,12). Zato on ima potrebu istaknuti kako se u pogledu navještaja evanđelja nije morao ni sa kim posavjetovati, pa ni s onima koji su prije njega bili apostoli. U Jeruzalem je uzišao samo da im se predstavi i da ih upozna (1,16s).

Umjesto takvoga pisma, Pavao se poziva na svoju zajednicu koja je nastala kao plod njegova navještaja evanđelja, koju zove »pismo naše, upisano u srcima vašim« (2 Kor 3,2), da bi odmah u slijedećem retku precizirao svoju izjavu tako što zajednicu naziva »pismo Kristovo«. A to pismo (zajednica) napisano je »ne crnilom, nego Duhom Boga živoga; ne na pločama kamenim, nego na pločama od mesa, u srcima« (3,3). Izraz »pismo Kristovo« treba shvatiti u smislu da je Krist sadržaj pisma, to jest zajednice, jer njega je Pavao tamo navijestio, a on je kao Duh (r. 17) prisutan u srcima svojih vjernika. Aludirajući, s jedne strane, na Zakon sa Sinaja uklesan na kamenim pločama, a s druge strane na stvarnost kršćanskoga života koji počiva na djelovanju Duha Božjega, Pavao već sad priprema svoju kasniju teološku argumentaciju u 3,7-18.

on ima Duha, Duha zanosa, snagu uzdignuća. Tek je Apolon naučio Korinćane kako je kršćanstvo lijepo.«

¹⁵ Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel, 1995., 505.

1.2. *Apostol kao sluga (διακονος) novoga Saveza (3,6)*

Pitanje preporučnoga pisma, koje bi se moglo shvatiti kao formalno-pravno pitanje kompetencije ili ovlaštenosti apostolske službe, Pavao pretvara u pitanje izrazito teološke naravi. On ne pita, tko može ili tko smije, već tko je *podoban* biti poslužitelj novoga Saveza, pripremajući tako odgovor na svoje retoričko pitanje postavljeno još u 2,16b¹⁶. Umjesto da s protivnicima raspravlja o preporučnim pismima, on slijedi već u 3,1-3 implicitno sadržanu suprotnost stari Savez – novi Savez, i to pod vidikom apostolske službe (διακονια).¹⁷ Upadno je da Pavao pojam služba (διακονια) i sluga (διακονος) samo u 2 Kor upotrebljava više nego u svim svojim poslanicama zajedno. A budući da su i njegovi protivnici tako nazvani (11,23), neki autori misle da ti pojmovi i potječu od njih¹⁸. U Pavla naime u kontekstu navještaja evanđelja prevladavaju izrazi apostol (αποστολος) i sluga Kristov (δουλος Χριστου). On spremno prihvaća izazov svojih protivnika, koji se ponosno nazivaju »poslužitelji Kristovi« (11,23), uzvraćajući im na to: »ja još više«, no ne zaboravljajući pritom dodati kako sad govori kao »luđak«, zato »što je riječ o daru milosti a ne o nekom osobnom naslovu časti«¹⁹.

Bilo kako bilo, svojim odgovorom Pavao se doista vraća na svoje retoričko pitanje iz 2,16b: »A tko je za to *podoban*?« Tim pitanjem tu je naime zaključen kratak, ali nevjerojatno snažan, prikaz njegova apostolskoga pohoda u službi navještaja evanđelja kao pobjedonosno slavlje u kojem se širi ugodan miris Kristove spoznaje i pobjeda života nad smrću (2,14-16).²⁰ Hans-Josef Klauck dobro zapaža kako nije posrijedi tek puka slika već se radi o snažnom »govoru simbola izvedenom iz kulta, koji miris shvaća kao znak božanske prisutnosti i kao medij za posredovanje božanske životne snage«²¹. Na tragu te misli i s novim iskustvom uspješnosti Pavao će kasnije, pišući rimskoj zajednici, svoje evanđelje definirati kao »snagu Božju na spasenje svakomu tko vjeruje« (Rim 1,16).

¹⁶ Usp. Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, 36.; Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3*, 117: »2 Kor 3,7-18 djeluje u sklopu Pavlove argumentacije kao ekskurz u kojemu on na primjeru Izraela i sinagoge doduše razrađuje tezu iz 2,16, ali koji je kao midraš na Izl 34,28-38 (...) već prije bio gotov i koji je prilikom diktiranja pisma ovdje umetnuo«.

¹⁷ O pojmovima *diakonia* i *diakonos* u 2 Kor 3 vidi u: Georg FRIEDRICH, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 185s; Dieter GEORGI, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, 258s.

¹⁸ Usp. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 216; Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 504. On štovviše Apolona vidi kao predvodnika tih Pavlovih protivnika.

¹⁹ Jacob KREMER, 2. *Korintherbrief*, 100.

²⁰ Ulrich Wilckens u 2 Kor 2,14-17 gleda »uvertiru« koja se »u 3,1-18 razrađuje«. Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I*, 115.

²¹ Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, 33.

Uz tu karakterističnu sliku, ide i druga snažna slika trijumfalnoga pohoda. Očito je da Pavao svoj uspješan apostolski pohod diljem poganskoga svijeta u službi evanđelja promatra na pozadini trijumfalnoga pohoda ulicama Rima, u kojemu su pobjednici vodili pobijedene protivničke vojnike kao roblje (usp. Kol 2,15). Ako on sam sebe smatra slugom²² (*doulos*) Isusa Krista (4,5), a u istom kontekstu govori i o apostolskim patnjama zbog Krista (4,7-12), onda je u tome kontekstu posve logično retoričko pitanje u 2,16b: »A tko je za to *podoban?*«. U pravoj maloj igri riječi, polazeći od pridjeva *podoban* (ικανος), preko imenice *podobnost* (ικανότης) do glagola učiniti *podobnim* (ικανωω) Pavao želi reći kako on sam nije *podoban* za tu službu, već ga je Bog učinio *podobnim* (3,5s).

Ako je možda na temelju 3,1-3 i mogao nastati dojam da se Pavao sam hvali svojom službom, na temelju onoga što stoji u 3,4-6 to se nipošto ne može zaključiti. Naprotiv, Apostol je duboko svjestan kako je njegova *podobnost* za službu navjestitelja evanđelja Božje djelo, a ne od njega. Kako ta služba izgleda konkretno i kako se odražava na onima koji prihvaćaju evanđelje, sadržano je u završnim rr. 3,16-18. A tekst koji se nalazi neposredno prije toga, 3,7-15 jest kršćanski midraš na poznato starozavjetno mjesto Izl 34,29-35.²³ U tome midrašu riječ je o usporedbi Mojsijeve službe koja je bila posljedica objave na Sinaju i Pavlove službe koja je posljedica njegova poziva i poslanja za apostola poganâ.

Iako se na prvi pogled čini kako se suprotnost »slovo – Duh« izričito odnosi na kršćansku egzistenciju i kako je antropološki usmjerena, teološki kontekst u kojemu se nalazi daje joj dublje teološko značenje. Ernst Käsemann naglašava kako »kontekst očito seže dalje od toga, i to tako što se u 3,2s pojavljuje ekleziologija, a u 3,7s. tumačenje Staroga zavjeta. A tomu odgovara, da se suprotnost Duh – slovo sad poklapa sa suprotnošću staroga i novoga Saveza«²⁴. No vrlo je važno kako Pavao teološki vrjednuje taj odnos: je li stari Savez pritom samo nadmašen od Novoga ili je posve prevladan, kako neki misle?

²² Treba napomenuti da Pavao za oznaku svoga odnosa prema Isusu Kristu upotrebljava istu riječ koja označava roba, *doulos*.

²³ Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, 37. Kao tipične oznake takva židovskoga tumačenja Pisma on navodi: »sloboda u pristupu starozavjetnomu tekstu; dobivanje novoga smisla kombinacijom međusobno vrlo udaljenih svetopisamskih mjesta; egzegetska tumačenja slična glosama. Odlučujuće su antiteze i sve jače usporedbe«.

²⁴ Ernst KÄSEMANN, *Geist und Buchstabe*, u: Ernst KÄSEMANN, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1972., 237-285, ovdje 254.

1.3. *Savez Duha (3,6) i služba Duha (3,8)*

Nakon što je svoju podobnost za poslužitelja novoga Saveza prikazao kao nezasluzen dar od Boga, Pavao u r. 6 pobliže opisuje Savez kojemu je postao poslužitelj: »On nas osposobi za poslužitelje novoga Saveza, ne slova, nego Duha; jer slovo ubija, a duh oživiljuje«. Iako je, kako je već istaknuto, izraz poslužitelj (διακονος) kao oznaka za apostolsku službu posebno karakterističan za 2 Kor, treba reći da ga Pavao upotrebljava već u 1 Kor, i to nazivajući sebe zajedno s Apolonom »poslužiteljima po kojima povjerovaste« (1 Kor 3,5). Sam pojam διακονος u grčkome ima vrlo široko značenje.²⁵ On primjerice može označavati službu kod stolova ili neko slično služenje, ali se daleko najčešće koristi u kontekstu navještaja²⁶, zajedno sa sličnim pojmovima kao što su »suradnici« (συνεργοι – 2 Kor 1,24) ili »sluge« (δουλοι – 4,5).

Ipak, sintagma »poslužitelj novoga Saveza« jedinstvena je u Pavlovim poslanicama. Njezino teološko značenje tim je zanimljivije što je u istome retku novi Savez označen kao Savez Duha, dok je u r. 8 Pavlova služba proglašena izravno »službom Duha«. Aorist glagola zacijelo aludira na Pavlov doživljaj pred Damaskom, kad je od uskrsloga Gospodina pozvan za apostola poganâ (usp. Gal 1,15s). Zanimljiva je i teološka poveznica s Poslanicom Galaćanima, u kojoj Pavao izravno govori o svome pozivu za apostola. Galaćane koji su, pod utjecajem opet nekih tuđih propovjednika, na putu da prihvate neko drugo evanđelje (1,6) Pavao podsjeća da su povjerovali ne vršeci djela Zakona već primanjem Duha koji je kao dar bio plod njegova navještaja (Gal 3,2.5).

Pod novim Savezom Pavao dakle podrazumijeva eshatološku stvarnost spasenja u Kristu kojoj je on postavljen za navjestitelja, a koja se posebno manifestira u darovima Duha u njegovim zajednicama. Upotrijebivši izraz poslužitelj (διακονος), Pavao koristi tako mu »ponuđene mogućnosti funkcionalnoga opisa svoga poziva i svoje zadaće, kako bi ih smjestio u određen povijesno-spasenjski i eshatološki okvir 'novoga Saveza', pri čemu nam »usporedba dviju služba koja nakon toga slijedi daje naslutiti kako Pavao u okviru novoga Saveza sebi pripisuje ulogu posrednika sličnu onoj Mojsijevoj ili bolje: sebe vidi kao od Boga za takvu ulogu poslanoga i opunomoćenoga«²⁷. A to je ništa

²⁵ Gerhard DAUTZENBERG, Διακονια πνευματος (2 Kor 3,8) – Paulus als Vermittler der eschatologischen Gabe des Geistes. Überlegungen zu einem besonderen Aspekt des paulinischen Selbstverständnisses, u: Jost ECKERT – Martin SCHMIDL – Hanneliese STEICHELE (ur.), *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes*, Zbornik u čast Josefa Hainza, Bonn, 2001., 33–45, ovdje 33s.

²⁶ Usp. Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 36.

²⁷ Gerhard DAUTZENBERG, Διακονια πνευματος (2 Kor 3,8), 35.

manje već služba pomirenja svega svijeta koja je povjerena Pavlu i njegovim suradnicima (usp. 2 Kor 5,18s).

Je li nakon svega toga moguće reći što Pavao točno podrazumijeva pod novim Savezom? Sam pojam διαθηκη u njega ima dvostruko značenje. Vrednujući teološki odnos obećanja i Zakona u Gal 3,15s, on polazi od helenističkoga prava i pojmom διαθηκη označava ljudsku oporuku, koja se ne može opozvati, kako bi istaknuo prednost Božjega obećanja Abrahamu pred Mosijevim zakonom koji je došao poslije obećanja. »Ako već pravno valjana oporuka nekoga čovjeka ne može biti dokinuta ili izmijenjena; tim manje može obećanje Božje (...) biti dokinuto od Zakona koji je došao kasnije.«²⁸ No treba reći da je to u njega i jedino mjesto s tim značenjem. Pavao inače pojam διαθηκη upotrebljava u stvarnom teološkom smislu kao oznaku »različitih Božjih obećanja u Starom zavjetu: Noi (Post 9,1-17), Abrahamu (Post 15,17), na Sinaju (Izl 24)«²⁹. Sva ta obećanja u Kristu su našla Božje »Da!« (2 Kor 1,20), što znači da su u njemu našla svoje eshatološko ostvarenje.

U kojem smislu je taj savez doista »nov«, ako Bog nije povukao svoju riječ (Rim 9,6) niti je odbacio svoga naroda (11,1)? Nakon dugoga razmišljanja nad sudbinom svoga naroda i njegove neposlušnosti Bogu, Pavao uz pomoć starozavjetnoga citata predviđa novi Božji savez sa svojim narodom koji će biti savez oprostjenja grijeha (Rim 11,29 – Izl 59,20s). Iako to nije izričito istaknuto, tu se jasno raspoznaje Pavlova teologija opravdanja, koja nije nikakva apsolutna novost, već svoje korijene ima već u Starom zavjetu. Jer, »teološki gledano, novi Savez, koji već u Jr 31,31-34 znači nadvladavanje grješnoga kršenja prvoga Saveza i oprostjenje grijeha, temelji se u Isusovu dragovoljnom predanju u smrt na križu«³⁰. A Isusovu smrt na križu Pracrkva je od samoga početka tumačila kao smrt »za naše grijeh« (usp. 1 Kor 15,3-5).

Svojim uskrsnućem Isus je postao »duh životvorni« (1 Kor 15,45) i tako omogućio da služba njegova Apostola bude služba Duha. Zato je Duh u Pavlovoj teologiji shvaćen kao zalog (αρραβων – 2 Kor 1,22; 5,5) konačnoga spasenja, koji se podjeljuje kršteniku. Upravo tim izrazom »zalog« (αρραβων) naglašen je »eshatološki karakter dara Duha i njegovo značenje u smislu jamstva udjela u konačnom spasenju«³¹. Zato se Pavao čudi Galaćanima koji su »započeli u Duhu«, da se ponovo vraćaju Zakonu (usp. Gal 3,1-3). U tome smislu

²⁸ Johannes BEHM, διαθηκη, u: Gehrhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart, 1935., 132, 15sl.

²⁹ Jacob KREMER, 2. *Korintherbrief*, 37.

³⁰ Hans-Josef KLAUCK, 2. *Korintherbrief*, 37.

³¹ Gerhard DAUTZENBERG, Διακονια πνευματος (2 Kor 3,8), 35s.

treba shvatiti i Pavlov govor o »novom Savezu Duha« kao i o njegovoj »službi Duha«. Može se stoga reći da je »novi savez fenomen posljednjih vremena prouzročen Duhom u kojemu se ostvaruju proročka obećanja«³². Prema tome, nije riječ o nečemu posve novom i drukčijem, već o novoj aktualizaciji Božjih obećanja na nenadmašiv eshatološki način.

1.4. Odnos slova (γρᾶμμα) i Duha (πνεῦμα)

Osim što je novi Savez okarakteriziran kao Savez »ne slova, nego Duha«, u toj Pavlovoj rečenici posebnu težinu ima nastavak misli »jer slovo ubija, a Duh oživljuje«. Ključno pitanje za razumijevanje što Pavao time želi reći krije se u značenju pojma slovo (γρᾶμμα) odnosno u suprotnosti: slovo – Duh. Čini se da najbolju paralelu za razumijevanje te suprotnosti nudi Pavlovo izlaganje o pravomu Židovu u Rim 2,25-29, pri čemu antitezu tvore, s jedne strane slovo (γρᾶμμα) i obrezanje (περιτομή) na tijelu (r. 27), a s druge strane obrezanje u srcu (περιτομή καρδίας) po duhu (ἐν πνεύματι), a ne po slovu (r. 29).

Pavlova je ishodišna tvrdnja da Židovu ništa ne koristi ni slovo Zakona ni obrezanje na tijelu ako ne vrši propise Zakona, već ih krši. U tome slučaju on nema nikakve prednosti pred poganima koji ne poznaju Zakona. Prema tome, »γρᾶμμα je tu svakako jedno od obilježja Pisma i ne znači jednostavno 'slovo', već: Zakon samo u smislu napisanoga i propisanoga (...) Na izbor izraza utjecala je i sličnost u izgovoru s πνεῦμα, čime se stvara uvjerljiv suprotan par. Preko περιτομή καρδίας onda se u 2,29 otvara tema koja određuje sva mjesta gdje se u Pavla pojavljuje suprotnost γρᾶμμα/πνεῦμα.«³³ Takva suprotnost bila je dakako nezamisliva prije Krista.

Ta suprotnost ponovo, ovaj put još jasnije, dolazi do izražaja u Rim 7,6: »Sada pak umrijevši onomu što nas je sputavalo, riješeni smo Zakona te služimo u novosti Duha, na ne u stareži slova.« Ta rečenica započinje snažnim isticanjem eshatološkoga karaktera³⁴ (»sada pak«) kršćanske stvarnosti, pri čemu Pavao dalje razvija svoju misao kako je kršćanima po krštenju omogućeno da »hodimo u novosti života« (Rim 6,4). A to znači, »u sadašnjosti spasenja, u koju nas je smjestilo krštenje, naš život se posvema promijenio, i to negativno

³² Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 37.

³³ Georg SCHRENK, γρᾶμμα/πνεῦμα, u: Gehrhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart, 1933., 765, 25s; Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 61.

³⁴ U. Wilckens posebno naglašava »snagu Duha, u čije smo eshatološko – i stoga apsolutno 'novo' – područje djelovanja po krštenju stavljeni«. Usp. Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Köln – Neukirchen-Vluyn, 1980., 69.

(r. 6a) i pozitivno (r. 6b)«³⁵. Negativna promjena je u tome što kršćanin nije više pod Zakonom koji je zbog prijestupa imao kao plod smrt (6,5), već mu je omogućeno da služi »u novosti Duha, a ne u stareži slova«. Iako svoju tezu sam naziva »provokativnom«, čini se da već spomenuti Ernst Käsemann doista prepoznaje nešto vrlo važno kad kaže da se na temelju spomenutih triju mjesta, Rim 2,27-29; 7,6 i 2 Kor 3,6 može govoriti ne samo o Pavlovoj središnjoj teološkoj poruci s obzirom na mjesto i ulogu Zakona, već štoviše moguće je ustvrditi kako je on »po prvi put u kršćanskoj povijesti počeo razvijati teološku hermeneutiku«³⁶.

Prema tome, u Pavlovoj suprotnosti slovo/Duh pod slovom (γραμμά) nipošto se ne podrazumijeva Zakon (νομος) kao takav, jer za Pavla nema dvojbe da je Zakon po svojoj namjeri svet (Rim 7,12) i duhovan (7,14), ali čovjek je tjelesan i zato grješan. Slično se može reći i s obzirom na slovo (γραμμά). Ono nije smrtonosno samo po sebi već zbog čovjekove grješnosti. »Slovo ubija zato i ukoliko se namjeri na čovjeka koji je prekršio Zakon i sagriješio. A budući da po Pavlovu shvaćanju križ sve ljude razotkriva kao grješnike, Zakon, odnosno slovo faktički može samo ubiti.«³⁷

Najbliža paralela Pavlovoj tvrdnji da »slovo ubija« nalazi se u Gal 2,16, gdje se, uz citiranje Ps 143,2, kaže da »se po djelima Zakona nitko neće opravdati«. Zakon je zato imao samo ograničenu funkciju, bio je nadziratelj do Krista (Gal 3,23-25). A budući da je Zakon ustvari samo prouzrokovao požudu u čovjeku, koja je izazvala prijestup zapovijedi i na kraju smrt, po Kristu i snagom njegova Duha kršćanin je oslobođen od svega toga. Dakle, u Pavlovoj suprotnosti nipošto se »ne radi o nekoj idealističkoj suprotnosti 'duha i slova', već o suprotnosti Zakona koji ubija i osuđuje i Duha koji oživljava, koji daruje 'pravednost'«³⁸.

Ako dakle »slovo« (γραμμά) nije identično sa Zakonom (νομος), još manje je identično s Pismom (γραφή), jer Pismo u Pavla uvijek ima pozitivnu funkciju. Ono je napisano za našu utjehu i nadu (Rim 15,4; usp. 1 Kor 10,11). Ono svjedoči o obećanjima koja je Bog dao Abrahamu (Gal 3,8), ali i o ispunjenju svih Božjih obećanja u Kristu (2 Kor 1,18-20). »Slovo u Pavla podrazumijeva pisani oblik Tore samo pod jednim određenim vidikom (...) Ono je neotkupljeni Zakon, koji suprotno božanskoj namjeri provocira grijeh i nad

³⁵ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, Freiburg – Basel – Wien, 1977., 218.

³⁶ Ernst KÄSEMANN, *Geist und Buchstabe*, 238; M. Theobald također vidi poveznicu između triju spomenutih mjesta pri čemu Rim 7,6 i 2,29 predstavljaju »odjek kralice iz 2 Kor 3,6«. Michael THEOBALD, *Der Römerbrief*, Darmstadt, 2000., 108.

³⁷ Helmut MERKLEINT, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi*, 77.

³⁸ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief*, 219.

grješnikom izriče smrtnu presudu.«³⁹ Drugim riječima, Pavao može na takav način govoriti o Zakonu samo polazeći od Krista i promatrajući ga u njegovoj funkciji za one koji ne prihvaćaju Krista kao oslobođenje od Zakona u spomenutom smislu.

Tako oštro suprotstavljanje slova i Duha Pavlu služi da eshatološku objavu u Kristu, kojoj je on postavljen za navjestitelja, prikaže kao jedini put spasenja. Peter Stuhlmacher, polazeći od 2 Kor 3,6-18, pokušava ovako precizirati razliku između Pisma (γραφή) i slova (γραμμά): »Biblijski tekstovi otvaraju se kao γραφή što upućuje na Krista i na evanđelje tek i samo onima koji vjeruju. Za Izraela koji još ustrajava u nevjeri kao i za nevjerne pogane oni naprotiv imaju oblik γραμμά, to jest (zbog zahtjeva Zakona) slova koje ubija.«⁴⁰

2. Pavlova i Mojsijeva služba (3,7-16)

Pavlov govor o sebi kao »poslužitelju novoga Saveza« (r. 6) u rr. 3,7-11 poprima novu dimenziju. Polazeći od karakteristike novoga Saveza izražene kroz suprotnost slova koje ubija i Duha koji oživljuje, Pavao proširuje teološki horizont suprotstavljajući svojoj službi službu poslužitelja staroga Saveza, Mojsija, nazivajući pritom njegovu službu drastično »smrtonosnom službom« (r. 7). Ono što je prethodno rečeno o »slovu« sad je preneseno na Mojsija. Ipak to nimalo ne umanjuje karakter Sinajske objave koja je povjerena Mojsiju »jer 'nedostatak' Sinajskog saveza nije bio povezan s njim samim, već s time da je prekršen«, pa je upravo zato »postao službom osude (3,9)«⁴¹. Pavao pritom dakako polazi od stvarnoga stanja Židova kojima čvrsto pristajanje uz Mojsijev zakon priječi obraćenje Kristu. »Polemичno i oštro Pavao Mojsijevu službu naziva 'smrtonosnom službom' jer je Mojsijev zakon, praktično gledano, ljude naveo na grijeh i tako se pokazao slovom koje ubija.«⁴²

Da Pavao svojim tvrdnjama ne želi diskreditirati Sinajski savez i objavu koju je Bog dao po Mojsiju, govori činjenica da on tomu savezu i toj objavi priznaje slavu (δόξα). Štoviše to je središnji teološki pojam koji dominira cijelim tekstom 3,7-11. Bez obzira na to što i dalje ostaje jasno izražena napetost između Sinajskoga saveza i spasenja u Kristu, stječe se dojam kako »Pavao u 2 Kor 3,7-11 napušta oštru suprotnost iz 2 Kor 3,6b i prelazi na nešto 'pomirljivije'

³⁹ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 37.

⁴⁰ Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen, 1992., 252.

⁴¹ Helmut MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi*, 78.

⁴² Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 38.

određivanje odnosa⁴³. To on čini u trostrukom sučeljavanju dviju služba, Mojsijeve i svoje apostolske, služeći se tada u židovstvu često korištenom shemom nadvisivanja »ako već/koliko više« (latinski: *a minore ad maius*):

r. 7: ako je smrtonosna služba, slovima uklesana u kamenju, bila tako slavna (εν δοξη)	r. 8: koliko li će <i>slavnija biti</i> služba Duha (εν δοξη)
r. 9: jer ako je služba osude bila slavna (εν δοξη)	<i>mного je slavnija</i> služba pravednosti (εν δοξη).
r.11: jer ako je ono prolazno bilo slavno (εν δοξη)	<i>mного je slavnije</i> ono što ostaje (εν δοξη).

Slijedeći opasku u Izl 34,29, kako Mojsije, silazeći sa Sinaja, »nije ni znao da iz njegova lica, zbog razgovora s Jahvom, izbija svjetlost«, Pavao ničim ne osporava slavu (sjaj) Mojsijeve službe iako ju, zbog prethodne tvrdnje da »slovo ubija« (r.6) ipak mora proglasiti »smrtonosnom službom« (r. 7). Nasuprot njoj stoji daleko slavnija služba Duha (r. 8). Da bi se shvatila Pavlova argumentacija, nije potrebno pretpostaviti nekakav tekst formuliran od Pavlovih protivnika koji bi on tek neznatno promijenio i popratio svojim komentarom⁴⁴. Za razliku od toga, većina autora je mišljenja da se Pavao izravno oslanja na biblijski tekst Izl 34,29-35 koji, kao i u brojnim drugim slučajevima, za svoje potrebe slobodno interpretira.

Pritom Pavao pred sobom ima protivnike svoje apostolske službe kojima »je stalo do toga da *vlastito shvaćanje službe* legitimiraju pozivanjem na Mojsija kojega koriste protiv Pavla: na Mojsiju je očito kako treba nastupati od Boga poslani navjestitelj nebeske mudrosti; on mora očitovati slavu (δοξα) koja se temelji na ekstazama i koja će kod ljudi izazivati divljenje, a ne očitovati bijedu, kako je slučaj u Pavla⁴⁵. Nije isključeno da su se ti protivnici sami trudili pred korintskom zajednicom nastupati uvjerljivo, uspoređujući se s Mojsijem, dok su Pavla prikazivali kao slabića (usp. 10,10).

Čini se također da su se ti Pavlovi protivnici s ponosom nazivali i Kristovima (10,6) upravo zbog viđenja i objava na koje su se također upadno pozivali (12,1). Time su Pavla prisilili da i on progovori o svojim ekstatičkim iskustvima (12,2-6). No on je u tome vrlo škrt na riječima, ne zaboravljajući

⁴³ Helmut MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi*, 81.

⁴⁴ M. Rissi zamjera to već prije citiranim radovima Siegfrieda Schulza i Dietera Georgia. Usp. Mathias RISSI, *Studien zum Zweiten Korintherbrief*, 13.

⁴⁵ Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 65.

tome odmah suprotstaviti svoju slabost koju tako uspješno nadoknađuje snaga milosti (12,7-10), da bi na kraju takvu usporedbu proglasio bezumljem i ustvrdio kako ni u čemu nije manji od tih koje ironično zove »nadapostolima« (11,5; 12,11).

Druga Pavlova usporedba »služba osude« – »služba pravednosti« (r. 9) s obzirom na cilj Pavlova dokaza barem je »jednako važna kao i prva«⁴⁶. No zbog očite povezanosti uloge Duha (r. 8) i pravednosti (δικαιοσύνη) Pavlova argumentacija s ovim retkom poprima karakter njegove teologije opravdanja. Dobro uočava K. Berger, da Pavao »već ovdje dotiče tematiku koju će kasnije (Gal, Fil 3; Rim) dalje razvijati«⁴⁷. Svoju apostolsku službu Pavao može nazvati »služba pravednosti« jer njezin je sadržaj »Božje spasiteljsko djelovanje s čovjekom, koje čovjekovoj egzistenciji dalje obilježje Duha (r. 8; 1 Kor 6,11; Gal 5,5)«⁴⁸. Dok Zakon, kojemu Mojsije službi, mora osuditi svakoga tko se ne bude držao Zakona (Pnz 27,26), Pavao može slavodobitno poručiti: »Nikakve dakle sada osude onima koji su u Kristu Isusu! Ta zakon Duha života u Kristu Isusu oslobodi me zakona grijeha i smrti« (Rim 8,1s). Ako se i takvoj Mojsijevoj službi osude ne može osporiti slava, koliko je onda slavija Pavlova služba pravednosti? U tome kontekstu Thomas Söding govori o »zakonu« eshatološkoga preobilja, koji »obilježava ne samo odnos između sadašnjosti i budućnosti spasenja već i onaj između povijesti Izraela i povijesti Isusa (...) Tako velika slava Staroga saveza, još veća ona Novoga saveza.«⁴⁹

Može se reći da Pavlova treća usporedba »prolazno« – »ono što ostaje« (r. 11) »povlači kratak zaključak«⁵⁰ iz svega sto je prethodno rečeno. Iako je ustvari već u r. 10 još jednom izravnom usporedbom slave Mojsijeve i Pavlove službe »postignut vrhunac u razvijanju misli«⁵¹, Pavlu se čini da je potrebno biti još konkretniji, pa se ovaj put služi kategorijom vremena. Razumije se da je takva tvrdnja moguća samo iz njegove eshatološke perspektive (usp. 1 Kor 13,13). Za razliku od Mojsijeve službe osude koja je s Kristom prestala (usp.

⁴⁶ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 85.

⁴⁷ Klaus BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, 483.

⁴⁸ Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 68.

⁴⁹ Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, Freiburg – Basel – Wien, 2005., 314sl.

⁵⁰ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 39.

⁵¹ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 85.

Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 68; Karl KERTELGE, Jesus Christus verkündigen als den Herrn (2 Kor 4,5), u: Karl KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien, 1991., 81-91, ovdje 87, U bilj. 22 se dobro primjećuje kako upravo r. 10 jasno ističe »da u ovim usporedbama nije riječ samo o nekoj gradualnoj nadmoći 'novoga Saveza' (3,6), već o načelnoj neusporedivosti 'staroga' i 'novoga'«.

Rim 8,1s), Pavlova služba opravdanja ostaje zato što se temelji na Kristu koji je »svršetak Zakona da se opravda svatko tko vjeruje« (Rim 10,4).

Unatoč očitim manjkavostima Mojsijeve službe u usporedbi s Pavlovom apostolskom službom, ipak je njegova služba bila obilježena slavom Sinajske objave. »Ustvari to znači da Sinajska objava i objava u Kristu, unatoč svoj suprotstavljenosti u smislu povijesti spasenja ne stoje u nekom isključivom, već u tipološkom odnosu. Objava u Kristu ne niječe događaj na Sinaju, već ga nadmašuje. Odgovarajuće kategorije nisu negacija i pozicija, već privremenost i konačnost. Δοξα Sinajskoga saveza nije odbačena, već se upravo pretpostavlja.«⁵² Svojom vještom egzegezom i premještanjem pokrivala s Mojsijeva lica na tekst Staroga zavjeta i srca Izraelaca Pavao taj tekst tumači tipološki tako »da Mojsijev razgovor s Bogom nepokrivena lica upućuje na 'službu novoga Saveza', dok naprotiv svojim pokrivenim govorom Izraelu upućuje na 'službu Staroga zavjeta' (r. 14). A razlika između dviju služba u prvom je koraku tumačenja (r. 7-11) izražena kvantitativno kao nadvisivanje.«⁵³

2.1. Zastrta i otkrivena slava

S r. 3,12 započinje drugi dio midraša na starozavjetni tekst Izl 34 koji Pavlu služi da uz pomoć Pisma istakne nadmoć svoje apostolske službe nad onom Mojsijevom. Nakon trostrukog i sve jačega suprotstavljanja svoje i Mojsijeve službe, u kojemu dolazi do izražaja posvemašnja nadmoć prve nad drugom, preostaje naglasiti još jedan aspekt važan za ispravno shvaćanje apostolske službe, a to je »kontrast...između Mojsijeva pokrivenoga lica, rr. 13-15 i nepokrivenoga lica svih kršćana, r. 18«⁵⁴. Poistovjećujući sebe kao apostola s cijelom svojom zajednicom u r. 18, Pavao se u svojoj teološkoj argumentaciji vraća na r. 3,2s u kojemu je preporučnim pismima protivnika (3,1) suprotstavio zajednicu kao živo Kristovo pismo i tako zatvara krug svoje teološke argumentacije u smislu odgovora na izazov preporučnih pisama.

Kao što je slava (δοξα) u 3,7-11 predstavljala glavni teološki pojam u sučeljavanju Mojsijeve i Pavlove službe, ta uloga u 3,13-16 pripada pokrivalu ili kopreni (καλυμμα) na licu Mojsijevu. A njemu suprotan pojam jest otvorenost (παρρησια – 3,12) kojim Pavao označava svoje apostolsko ponašanje. Christian Wolff misli da je ta suprotnost imala konkretan povod u kritici Pavlovih

⁵² Helmut MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi*, 82.

⁵³ Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3*, 116.

⁵⁴ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 39.

protivnika na račun njegova ponašanja, »da on ne naviješta u otvorenosti«. U tome on osjeća za Pavlovu argumentaciju »važan prizvuk: u nedostatku *παρορησια* očituje se upadan manjak slave, tako da njegovo evanđelje ne svjedoči o Kristovoj slavi, već je 'zastrto' (4,3!), a sve to dokazuje da njegovo isticanje apostolske službe ne znači ništa«⁵⁵.

U usporedbi s Mojsijem i s načinom kako Židovi koji nisu prihvatili Krista još uvijek čitaju Stari zavjet, Pavao želi dokazati baš suprotno, da on kao navjestitelj evanđelja nastupa sa svom otvorenošću, a ne koristeći pokrivalo kao oni.⁵⁶ Iako otvorenost o kojoj je riječ u 3,12 ustvari znači isto što i prethodno u r. 3,4 istaknuto pouzdanje (*πεποιθησις*), Pavao se nije vratio na taj pojam već svjesno koristi pojam 'otvorenost' (*παρορησια*), što vrlo vjerovatno ima svoje »razloge u protivničkim prigovorima, kako tekst 4,1-4 jasno pokazuje«⁵⁷.

Zanimljivo je također da Pavao ovdje ne koristi za ovo poglavlje karakterističan pojam 'služba' (*διακονια*), već 'pouzdanje' (*ελπις*), iako će u neposrednom kontekstu ponovo govoriti o službi (4,1). To je zato što još jednom i na taj način želi naznačiti kako njegovo daljnje izlaganje počiva na sigurnoj teološkoj podlozi, jer njegova služba je služba Duha (r. 8), pa zato služba pravednosti (r. 9) i napokon služba koja ostaje (r. 11). A sve to prati slava koja je daleko veća od one koja je bila karakteristična za Mojsijevu službu. Pavlova otvorenost počiva na slavi novoga Saveza koja zbog svega što je prethodno o njoj rečeno ostaje trajno. Sve je to razlog njegova velikoga pouzdanja.

O kakvom je pokrivalu riječ i koje je njegovo izvorno značenje u Knjizi Izlaska, gdje čitamo: »Kad bi god Mojsije ulazio pred Jahvu da s njim razgovara, koprenu bi skinuo dok opet ne bi izišao. Kad bi izlazio da Izraelcima kaže što mu je naređeno, Izraelci bi vidjeli kako iz Mojsijeva lica izbija svjetlost« (Izl 34,34s)? Pokrivalo (*καλυμμα*) bilo je poznato u povijesti religija prije Staroga zavjeta i imalo je različito značenje, između ostaloga i teološko. Najčešće je korišteno u magijsko-religijskim radnjama. »Stavljanje božanske koprene obećavalo je nositelju udio u božanskim silama, a posebice je svećeniku omogućavalo da u ime nekoga božanstva proriče. Prema tome, tu pokrivanje lica

⁵⁵ Christian WOLFF, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, 70.

⁵⁶ Rudolf Bultmann donosi povijest pojma *παρορησια*, koji je izvorno bio politički pojam u smislu »prava na otvorenost u javnosti«, preko njegova korištenja od strane epikurejaca i cinika u etičkom kontekstu i to u smislu »prava na javnost ponašanja u životu«, pa sve do njegove upotrebe u židovskom helenizmu u smislu »prava na otvorenost pred Bogom, a to se temelji na savjesti«. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 87. Tu upotrebu preuzeli su i kršćani.

⁵⁷ Isto, 88.

ne služi zastiranju već više otkrivanju božanskoga elementa.«⁵⁸ Taj motiv u Knjizi Izlaska dobiva posve suprotno značenje. Mojsije otkrivenim licem stupa pred Jahvu, a svoje lice pokriva kako Izraelce ne bi zaslijepio sjaj njegova lica poslije susreta s Jahvom. U rabinskoj se tradiciji puno raspravljalo o snazi kao i o eventualnom prestanku Mojsijeve slave,⁵⁹ no tu nije bilo moguće postići jedinstvo.

Motiv Mojsijeva pokrivala Pavao upotrebljava alegorijski za potrebe svoje teološke argumentacije, pa nije nikakvo čudo da on može govoriti o pokrivalu na Mojsijevu licu (r. 13), potom o pokrivalu koje leži na Starom zavjetu dok se čita u sinagogi (r. 14) te napokon o pokrivalu koje zastire srce Izraelaca dok slušaju to čitanje (r. 15). Tako se pokrivalo »izvana preselilo u nutrinu«⁶⁰. A to je bilo moguće samo uvođenjem jednoga posve novoga teološkoga motiva, a to je otvrdnuće srca, koji su često koristili starozavjetni proroci. »Iznenadnim prijelazom (r. 14a) Apostol počinje govoriti o otvrdnuću pustinjske generacije, što se doduše ne nalazi u tekstu o pokrivalu, ali se inače često nalazi u Tori i to primjenjuje na nevjerno židovstvo svoga vremena.«⁶¹

2.2. Teološko značenje staroga Saveza/zavjeta (παλαια διαθηκη)

Motiv pokrivala Pavao koristi kako bi uz pomoć Pisma raskrinkao okorjelost srdaca nevjernih Izraelaca koja im ne dopušta da shvate kako je Mojsijeva služba bila samo privremeni i blijedi pralik daleko sjajnije apostolske službe koja ostaje. »To što je Mojsije činio ima s Pavlova motrišta dublje značenje utoliko što je Mojsijevo ponašanje pralik onoga što se još danas događa: Mojsijevo 'pokrivalo' slikovito smjera na srca Izraelaca koja su okorjela i zato ne mogu ispravno gledati.«⁶² Zbog toga neshvaćanja Pisma, ono je za njih slovo koje ubija. Tek sad u r. 14 Pavao je izrijeком spomenuo suprotnost novomu Savezu (καινη διαθηκη) iz r. 6. Iz kršćanskoga kuta gledanja to je Stari zavjet kao prvi dio kršćanske Biblije. Da Pavao pritom ponajprije misli na Toru kao za Židove

⁵⁸ Albert OEPKE, καλυμμα, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, 1938., 561, 20s.

⁵⁹ Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK, *Der zweite Brief an die Korinther*, u: Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK (ur.), *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, München, 1969., 515 donosi svjedočanstvo iz P^siqR 21: »Kad bi se u Mojsijevu grobu izbušila samo jedna rupa, cijeli svijet ne bi mogao opstati zbog njegova svjetla. A ako je tako sa samo jednom rupom, što bi bilo s cijelim grobom?!«

⁶⁰ Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 40.

⁶¹ Albert OEPKE, καλυμμα, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, 562, 5s.

⁶² Jacob KREMER, *2. Korintherbrief*, 41.

najvažniji dio Biblije u službi Božjoj u sinagogi, očito je odmah iz r. 15, gdje je čitanje Staroga zavjeta (r. 14) zamijenjeno čitanjem Mojsija. »Govor o čitanju Staroga zavjeta...očito prisiljava na zaključak, da je tu riječ o uobičajenom čitanju starih svitaka Pisma u sinagogi.«⁶³

Zahvaljujući povezanosti pojmova »čitanje« i »Stari zavjet« (παλαια διαθηκη) ovdje se »Stari zavjet« prvi put u novozavjetnim spisima pojavljuje kao pisana povelja. Razumije se da »to nije *terminus technicus* za Pismo, jer iza 'čitanja Staroga zavjeta' krije se misao čitanja povelje Saveza prilikom sklapanja Saveza...(usp. Izl 24,7)«⁶⁴. Polazeći od toga, tek će polagano, i to stvaranjem kršćanskoga kanona, doći do podjele kršćanske Biblije na Stari i Novi zavjet, pri čemu jednako dolazi do izražaja ono što ih povezuje kao i ono u čemu se razlikuju.⁶⁵

U teološkom pogledu vrlo je važno ispravno shvaćanje prilično nejasne formulacije završetka r. 14: μη ανακαλυπτομενον οτι εν Χριστω καταργειται. Ključno je pitanje na što se odnosi glagol καταργειται, 'nestati'? Što je subjekt toga glagola, pokrivalo ili Stari zavjet? Drugim riječima: što u Kristu nestaje: pokrivalo ili Stari zavjet? Za Rudolfa Bultmanna nema dvojbe da je subjekt toga glagola παλαια διαθηκη – Stari zavjet. »Pokrivalo skriva da je on nestao, kao što je i pokrivalo na Mojsijevu licu skrivalo da je njegova δοξα prestala.«⁶⁶

Polazeći od svoga egzistencijalnoga tumačenja, Bultmann naravno ne vidi nikakvo trajno povijesno-spasenjsko značenje Staroga zavjeta, jer je uvjeren da Pavla ne zanima povijest, već pojedinac i njegovo spasenje, odnosno što se događa u povijesti pojedinca koji vjeruje. Zato je, prema Bultmannu, trajno značenje Staroga zavjeta jedino u »tumačenju povijesnoga shvaćanja egzistencije«⁶⁷. Iz posve drugih razloga, upozoravajući na Pavlov govor o »svršetku Zakona« u Rim 10,4 te na »svršetak hramskoga kulta u Mk 15,38«, i Jacob Kremer kao subjekt spomenutoga glagola uzima Stari zavjet pa zaključuje: »Pokrivalo, odnosno time simbolizirana okorjelost srca priječi židovskim

⁶³ Heinrich SEESEMANN, παλαια κτλ, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, Stuttgart, 1954., 716.

⁶⁴ Christoff DOHMEN, *Altes Testament. I. Begriff*, u: Walter KASPER I DR. (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg – Basel – Rom – Wien, ³1993., 457.

⁶⁵ Usp. Jost ECKERT, *Testament. I. Biblisch-theologisch*, u: Walter KASPER I DR. (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg – Basel – Rom – Wien, ³2000., 1354.

⁶⁶ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 89; Slično i Johannes BEHM, διαθηκη, u: Gerhard KITTEL (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 133, samo što je njegova formulacija donekle ublažena kad se kaže, da je Stari zavjet »nestao, zamijenjen i nadvišen novim, kojemu je dana preobilna δοξα«.

⁶⁷ Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther*, 91.

sudionicima na službi Božjoj da spoznaju kako Stari savez u Novome (u događaju Krista) nalazi svoj svršetak.«⁶⁸

Za razliku od toga, ogromna većina i katoličkih i protestantskih bibličara kao subjekt glagola »nestati« uzima pokrivalo, ističući pritom kako Stari zavjet za Pavla ima trajno teološko značenje. »Pavao nipošto ne citira Pismo paušalno i formalistički (da bi njime obrazložio ispravnost teoloških rečenica), niti u njemu traži svjedočanstva za shvaćanje egzistencije (...); on naprotiv Pismo shvaća kao svjedočanstvo povijesti obećanja koja u Kristu nalaze svoje ispunjenje (2 Kor 1,20).«⁶⁹ Bez obzira na brojne posebnosti s obzirom na način citiranja te mjesto i ulogu Pisma u njegovoj teologiji »Pavao dijeli *hermeneutičke pretpostavke prakršćanstva*, da je Pismo kao cjelina u Kristu ispunjeno. Stvarni smisao Staroga zavjeta otkriva se tek u svjetlu vjere u Krista (2 Kor 3,14s)«⁷⁰. No može se reći da Pavao, osim što dijeli hermeneutičke pretpostavke prakršćanstva s obzirom na ulogu Pisma u tumačenju Kristova misterija, ide i korak dalje. U 2 Kor 3 »prvi put se u kršćanstvu koje nastaje javlja pokušaj da se vlastita tradicija tumačenja, koja se jasno razlikuje od židovstva, i argumentirano obrazloži«⁷¹.

Kad i kako će se to dogoditi, otkriva Pavao u r. 16s, slijedeći dalje svoju egzegezu starozavjetnoga teksta Izl 34, 34a: »Kad bi god Mojsije ulazio pred Jahvu da s njim razgovara, koprenu bi skinuo dok opet ne bi izišao«. Glagol »ulaziti« Pavao je u svom tekstu zamijenio glagolom »obratiti«, a Jahvu je zamijenio Gospodinom, pod čim naravno podrazumijeva Krista, pa onda njegova rečenica glasi: »Ali kad se Izrael obrati Gospodinu, dignut će se pokrivalo« (r. 16). To izjednačavanje Krista s Gospodinom (Jahvom) nipošto nije iznenađujuće jer Pavao inače pozna ideju preegzistentnoga Krista (usp. 1 Kor 10,4.9). Tako u njegovoj egzegezi »Mojsije postaje protulik za svakoga iz Izraela koji se obrati Kristu. *Onda* je ta povlastica bila omogućena samo jednomu izabraniku a svim drugima onemogućena. *Sada* samo još otvrdnuće može biti razlogom da se ne učini odlučujući korak koji je sam Bog omogućio.«⁷²

Da bi se do kraja shvatila Pavlova poruka, dobro je imati pred očima komu se Pavao ovdje obraća. On ima pred očima svoju zajednicu u kojoj ima judeokršćana, iako većinu zajednice čine obraćeni pogani. I jedni i drugi mogli su biti zbunjeni pojavom tih Pavlovih protivnika i njihovim isticanjem važnosti preporučnih pisama. Pavao se sasvim sigurno »ne obraća Židovima kako

⁶⁸ Jacob KREMER, *2. Korintherbrief*, 41.

⁶⁹ Jürgen ROLOFF, *Neues Testament*, Neukirchen-Vluyn, ⁷1999., 222.

⁷⁰ *Isto*, 224.

⁷¹ Ingo BROER, *Einleitung in das Neue Testament. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons*, Würzburg, 2001., 689.

⁷² Hans-Josef KLAUCK, *2. Korintherbrief*, 40.

bi ih pridobio za vjeru u Isusa Krista ili ih osudio zbog njihove nevjere, već kršćanima, koji su se nekoć kao 'bogobojazni' nalazili u sinagogi, a sada žele znati, zašto Židovi te sinagoge odbacuju vjeru u Krista⁷³.

Odnos Zakona i evanđelja jednako se manifestira na Izraela prošlosti i sadašnjosti kao i na svijet pogana kojemu je Pavao poslan. U tome smislu dobro kaže Otfried Hofius: »Ako Pavao u 2 Kor 5 govori o 'povjeravanju' riječi pomirenja u Crkvi i o svome navještaju, to se događa u svjesnoj suprotnosti prema 'povjeravanju' Zakona u Izraelu i njegovu posredovanju preko Mojsija ocima. Time na pozadini 2 Kor 5,18-21 još jednom postaje očita ona suprotstavljenost koja je u okviru 2 Kor 2,14-4,6 izričito izrečena: suprotnost (παλαια διαθηκη i καινη διαθηκη, Tore i evanđelja, Mosijeve i apostolske službe.«⁷⁴ Njegova apostolska uloga u svemu tome je od presudne važnosti, pa je zato tako često i osporavana.

Zaključak

Ako, s jedne strane, Pavlov govor o »Starom zavjetu« ne znači da je on u Bultmannovu smislu teološki irelevantan, s druge strane je znakovito da Pavao kao Židov i židovski rabin ne koristi teološku kategoriju obnovljenoga Saveza, koju su barem jedno vrijeme koristili judeokršćani, kako bi izrazili svoj kontinuitet sa Starim zavjetom. Umjesto toga on suprotstavljanjem Zakona (Tore) i evanđelja ostvaruje teološku dubinu povijesti spasenja i istodobno u eshatološkoj perspektivi ostvaruje svoju poznatu napetost između već sada ostvarenoga i još uvijek nedovršenoga spasenja. To je ujedno i objašnjenje znakovite pojave da Savez u Pavla nikada nije zasebna tema, već o njemu govori samo u sklopu neke druge teološki važne teme, što je istaknuto na početku ovoga članka.

Vratimo se još jednom mišljenju Ernsta Käsemanna s početka članka. Pavlova sintagma »slovo ubija« (3,6) nema samo teološko, već za njega i egzistencijalno značenje. »Ona teološki obilježava život, djelo i baštinu Apostola na neusporediv način (...) Na tome se mjestu dodiruje sudbina učenika s onom njegova Gospodina. Sukob sa Zakonom, koji Pavao u oštroj suprotnosti s Duhom naziva 'slovom' središte je one drame svjetske povijesti koja je Nazarećanina dovela na Golgotu, Stjepana učinila prvim mučenikom, Antiohiju predvorjem Helenističke zajednice a Apostola odvela u prostranstva Sredozemlja, prije nego što će njegov životni put završiti u rimskoj tamnici.«⁷⁵ Kao što su Pavlov navještaj i njegova teologija nezamislivi bez njegova osobnoga iskustva pred Damaskom,

⁷³ Ulric WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, I, 118.

⁷⁴ Citirano prema: Peter STÜHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, 316.

⁷⁵ Ernst KÄSEMANN, *Der Dienst in Freiheit*, 115.

tako i njegova tvrdnja o »slovu koje ubija i Duhu koji oživljuje« ima pokriće u Apostolovu iskustvu u službi navještaja evanđelja o Isusu raspetom i uskrslom.

Summary

THE APOSTLE'S MISSION OF THE NEW COVENANT

THE NEW COVENANT ACCORDING TO THE SECOND LETTERS TO THE CORINTHIANS 3:6.14

Ivan DUGANDŽIĆ

Avenija Gojka Šuška, HR – 10 000 Zagreb
ivan.dugandzic@zg.htnet.hr

The article deals with the question of what is the theological content of the syntagm »new covenant« in 2 Cor 3:6 and its theological relation towards the syntagm »old covenant« which is cited in the same context (3:14). The reply to these questions depends on the understanding of the continuity of God's actions in Israel and the Church as well as determining an adequate theological relation between the two parts of the Christian Bible – the Old and New Testaments. Seeing that Paul in that context debates the Jew's relationship to the Old Testament and his Letters, connecting his understanding directly to his relationship towards Christ, all that has great significance for current day dialogue between Christians and Jews. It is important to notice that Paul does not speak directly about the »new covenant« but as part of his defence of his apostolic mission which his opponents in Corinthia bring into question. That is the reason that he brings Moses into his arguments comparing his and their apostolic mission. The theological complexity of this chapter has contributed even more to Paul's speech about »the letter that kills and the Spirit that revives«. It seems by all reason that this is where in fact we need to look for the hermeneutical key to understand this complex and theologically charged text. For Paul the starting point of all experience is the »Spirit that revives« and this is possible through Christ. Even though Paul's apostolic mission is the mission of the Spirit glorified (δοξα) and by far surpasses Moses' mission he nevertheless does not denounce the glory of Moses' mission. In the same way, the Letter is not the »letter that kills« but if read in the light of the events of Jesus Christ it becomes a testimony for him. Here Paul is on the verge of comprehending the pre-Church. That is why the »new covenant« is not a reality that annuls the »old covenant« but immeasurably surpasses it.

Key words: new covenant, old covenant, Jesus Christ, Letter, letter, Spirit, cover, glory, mission.