

Biblija i javnost: Pavlov model za kršćanski angažman u društvu s upućivanjem na Poslanicu Rimljanima 13

Corneliu Constantineanu

Pentecostal Theological Institute, Bucharest, Romania

corneliu@areopagus.ro

UDK: 261.7:227.1:304.9

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 9, 2010.

Prihvaćeno: 10, 2010.

Sažetak

U kontekstu u kojemu značajnost Svetoga pisma za svakodnevno življenje blijedi, ovaj je članak argument o središnjosti Biblije kao temelja za holističko shvaćanje stvarnosti i autentičnoga kršćanskog angažmana u suvremenom društvu. Argument se temelji na dvostrukoj istini: gospodstvu Isusa Krista nad čitavom stvarnošću i općoj naravi evanđelja. Još podrobnije, rad nudi pregled Rimljanima 13 vezano uz pitanje kršćanskoga odnosa prema vlastima. U radu se dokazuje kako Pavao nudi zdrav teološki temelj na kojemu istovremeno legitimizira i ograničava autoritet vlasti, te predstavlja aktivno i pozitivno angažiranje kršćana u svijetu, zagovarajući prakse koje pridonose značajnom i miroljubivom življenju u širem društvu. U radu se zaključuje da je prema Pavlovom viđenju otkupljenja, crkva, kao paradigmatička zajednica novoga stvorenja, pozvana aktivno sudjelovati u društvu, imati konstruktivan, čak ponekad i kritički odnos prema vlastima i upraviteljskim strukturama, ispovijedajući i svjedočeći Kristovo gospodstvo nad čitavom stvarnošću, u očekivanju konačnog otkupljenja Božjega stvorenja.

Ključne riječi: integracija, Kristovo gospodstvo, evanđelje, vlasti, društveni angažman, Rimljanima 13

Uvod

Tisućama je godina Biblija iznova i iznova iskazivala svoju trajnu moć komuniciranja ljudima različitih načina življenja i u svim kontekstima. Židovsko-kršćansko nasljeđe, temeljno ukorijenjeno u biblijskom svjedočanstvu, bilo je temeljem većeg dijela europske, zapravo, čitave Zapadne civilizacije. Međutim, u suvreme-

nom svijetu, kršćansko nasljeđe iščezava i mjesto značajnosti Biblije blijedi. Vjerujem da je upravo u takvom kontekstu od presudne važnosti da, kao vjernici usredotočeni na evanđelje, pokušamo vratiti Bibliji i biblijskoj misli središnjost kao zdravom temelju ne samo za naše kršćansko življenje u svijetu, već također i za život suvremene kulture i društva. Postoji velika potreba za ponovnim otkrivanjem, ponovnim tumačenjem i čitanjem Biblije na način koji govori u svim životnim aspektima, kao što zapravo ona to i čini! Stoga pozdravljam odluku uredništva *Kairosa* da se jedno čitavo izdanje posveti bitnom pitanju Biblije u svakodnevnom življenju, što pokazuje odluku promicanja središnjosti Biblije i odgovornog, konstruktivnog, biblijskog tumačenja učinjenog, ne u ekskluzivnoj i apstraktnoj biblijskoj znanosti, već relevantno baveći se pitanjima iz svakodnevnog življenja i nudeći alternativu izazovima i modelima življenja u suvremenim društvima.

U ovome članku želim ponuditi nekoliko osvrta na opću narav evanđelja budući da je ukorijenjeno u Kristovu gospodstvu nad čitavom stvarnošću i izraženo u biblijskom svjedočanstvu. Posebice, uzimajući fokus časopisa na temu 'Biblija u svakodnevnom življenju', htio bih se usredotočiti na određeno pitanje, to jest, na način kako se kršćanin treba odnositi prema vlastima. Ovo je pitanje zanimalo crkvu u svim naraštajima. Budući da su zemaljske vlasti i uprave Božji instrumenti, trebaju li im se kršćani bespogovorno pokoravati? Treba li se kršćanin smatrati neobveznim i imati ravnodušan stav prema vlastima, ili se treba odlučiti za konstruktivan, kritički angažman u životu grada? Budući da su kršćani uvijek imali i zemaljsko i nebesko građanstvo, kako se trebaju odnositi prema kulturi i društvu koji ih okružuju, na način koji je vjeran i autentičan za oba građanstva? Pokušat ću razraditi ta pitanja u onome što slijedi. Da bi moja pitanja bila smještena u veći, odgovarajući kontekst, započet ću s kratkim opisom suvremenog traganja za integriranjem i holističkim poimanjem života, prosljeđeno uvodnom bilješkom o Pavlu i društvenoj dimenziji evanđelja. U trećem i glavnom dijelu članka istražiti ću Pavlovo razumijevanje kršćanskoga odnosa prema državi na temelju razmatranja Rimljanima 13. Nadam se da će ovo istraživanje rasvijetliti ovaj važan aspekt našeg svakodnevnog življenja.

Potruga za integriranjem: holističko razumijevanje kršćanskoga življenja i misije

U novije vrijeme postoji snažan vapaj za pomoći, koji posebno izražavaju mladi ljudi u očajničkoj potrazi za integracijom. Pitaju se kako integrirati i dati smisao svojoj vjeri u svakodnevnim stvarnostima života u društvu. Oni postavljaju neka vrlo ozbiljna i hitna pitanja: odnosi li se vjera samo na privatnost ili ima veze također i s javnošću? Koji je odnos između kršćanskoga svjedočanstva i profesionalnoga područja? Ima li mjesta za kršćansko svjedočanstvo u sekularnom okru-

ženju, i ako da, kako treba odražavati to svjedočanstvo s integritetom u takvom kontekstu? Kakav je odnos između vjere i stvarnosti u profesionalnom životu pojedinca? Postoji li razlika između kršćanskoga i nekršćanskoga rada u istom zanimanju? Kakav je utjecaj vjere u svakodnevnom življenju, na koji se način integriraju vjera i rad, i kakvu promjenu donosi moja vjera u moj rad? Što znači biti autentičan kršćanin u sekularnom i pluralističkom kontekstu?

Temeljno za pokušaj odgovaranja na ova važna pitanja je dvostruka istina o Kristovom gospodstvu nad čitavom stvarnošću i, posljedično, to što je evanđelje opća istina. Dok istražujemo dinamiku između naše kršćanske vjere i javnog življenja obvezno moramo uložiti ozbiljan trud prema integraciji, jer to *nalaze* Kristovo gospodstvo nad čitavim stvorenjem, u svim privatnim i javnim pitanjima. Ovo je izvrsno prikazano u životu i djelu Abrahama Kuypera, nizozemskog teologa, političara, novinara, utemeljitelja fakulteta i plodonosnog mislitelja u povijesti reformiranoga kršćanstva. U svom uvodnom govoru "Nebeska suverenost" na otvorenju Slobodnog sveučilišta u Amsterdamu koje je osnovao 1880, Kuyper izražava ovo izvanrednim i nezaboravnim riječima:

Oh, ni jedan jedini dio našega duhovnog svijeta ne smije biti hermetički odvojen od ostatka, i ne postoji ni djelić u čitavom području našeg ljudskog postojanja nad kojim Krist, koji je suveren nad svime, ne izgovara: "Moje!"

Kao biblijski učitelji i predavači, smatramo svojim zadatkom nadahnuti novi naraštaj vjernika, a posebice kršćanske poslanike, da svom intelektualnom ozbiljnošću razvijaju holističko poimanje Kraljevstva Božjega. Naš cilj treba biti opremanje kršćana s holističkim razumijevanjem stvarnosti, njihovo pripremanje za veći angažman u Božjem svijetu, sa svim aspektima kultura i društava. Vrijeme je da crkve budu trajno zaokupljene promicanjem Kristova gospodstva na svaki pojedini aspekt življenja. Jedan od naših glavnih napora u kršćanskom obrazovanju i misiji je opremanje i discipliniranje mladih muškaraca i žena da budu sposobni "zarobiti svaki um da se pokorava Kristu", to jest, dovesti Kristovo gospodstvo u cjelokupnu stvarnost: u svoj osobni život, okoliš koji ih okružuje, kulturu, društvo, obrazovanje, politiku, ekonomiju, religiju (!). Evanđelje skoro nikad nije bilo samo stvar osobnog interesa; ne treba ga i ne smije ga se svoditi samo na sredstvo zadobivanja duša za nebo, ili pak ograničavati na dušu pojedinca! Evanđelje je uvijek bilo, a treba i ostati, opća istina, tvrdnja o cjelokupnoj stvarnosti: o Bogu, o svijetu, o smislu i životu.

Upravo tema 'Biblija u svakodnevnom življenju' iskazuje napor u tako potrebnom i značajnom traganju za autentičnim integriranjem vjere u življenje. Naša revnost za Bogom ne može biti odvojena od Božje stvarnosti i njegove revnosti za svijetom, već ju mora obuhvaćati. Ovo vrijedi i onda kad želimo biti odgovorni građani nove Europe koju svi želimo graditi.

No *nova* Europa se mora graditi na *novim* temeljima. Čitava povijest moder-

ne nas uči tome. Isključili smo Boga iz našeg svemira i stoljećima smo koračali unutar “granica čistog razuma”. Gdje smo sada? U svijetu prepunom zbunjenih, očajnih, beznadnih i podijeljenih ljudi; svijet ideologija, krvavih sukoba, sebičnosti i pretjeranog materijalizma – procjepu moralne propasti. Nova Europa mora oživjeti Boga u svojoj svijesti. No ne Boga ograničenog individualističkom, sebičnom percepcijom, niti Boga kojega zanima duhovnost koja ističe samo nevidljivu dimenziju ljudskih bića. Ne! Naprotiv, Boga cjelokupne stvarnosti, Stvoritelja svega, dakle, Boga svih ljudi. Samo taj Bog, utjelovljeni Krist, koji je živio među nama, umro za sve, uskrsnuo od mrtvih, nudi nadu za budućnost. Samo nam on može pomoći po sili Duha Svetoga i po svojoj Riječi, vratiti radost, ispunjenje i nedužnost čovječanstva stvorenog na sliku Božju. Suočavanjem svijeta s Božjom riječi i promicanjem onoga što je dobro i pravo, ono što nas obogaćuje u umjetnosti, znanosti, kulturi i društvu, potaknut ćemo naša društva prema novom razumijevanju onoga što je istinito, hvalevrijedno, čisto, pravedno, dostojno da bude voljeno. Upravo to znači živjeti činjenicu da je evanđelje javna istina. To čini naš zadatak povezivanja Biblije sa svakodnevnim življenjem još važnijim i hitnijim.

Pavao i društvena dimenzija evanđelja

Prije nego što prijedem na razmatranje načina na koji Pavao razumije i prikazuje dinamiku kršćanskoga odnosa prema vlastima, korisno je dati nekoliko uvodnih napomena o općem društvenom i političkom kontekstu u kojemu je Pavao živio, te njegovu razumijevanju i odnosu prema njemu. Često se vjerovalo kako Pavla nisu zanimale društvene, političke stvarnosti u svijetu, već jedino propovijedanje spasonosnog evanđelja. Nadalje se tvrdi da je Pavao očekivao skori svršetak svijeta te zbog toga nije mario mnogo za ono što se događalo sa svijetom u cjelini. Istraživanje na tom području, međutim, pokazalo je da to nije točno stajalište o Pavlu, kao što će naznačiti slijedeće napomene.¹

Daleko od njegovanja mentaliteta bježanja od stvarnosti, Pavlova stvaralačka teologija, njegovo razumijevanje Božjeg odnosa prema stvorenju, i Božje suverenosti nad stvorenjem, nad narodima, nad poviješću i načinom na koji je ta stvarnost neopozivo bila utjecana Božjom intervencijom u Kristu, dala mu je pozitivno gledište na svijet te mjesto i ulogu većih struktura u društvu. Način na koji je formulirao evanđelje pokazuje da je Pavao bio vrlo dobro upoznat s vjerskom, kulturnom, društvenom i političkom maticom grčko-rimskoga svijeta u kojemu

1 Za potpuniju i iscrpniju raspravu onoga što slijedi, pogledajte moje poglavlje “From creation to new creation: the underlying framework of Paul’s understanding of reconciliation,” u: Corneliu Constantineanu, *The Social Significance of Reconciliation in Paul’s Theology. Narrative Readings in Romans* (London/New York: T&T Clark, 2010), str. 43-61.

je bio potpuno angažiran. Dakle, unutar ovoga referentnog okvira vrlo je moguće, uistinu neophodno, preispitati društveno značenje njegovih teoloških izjava, budući da njegova teologija, poput većeg dijela teološkoga govora Novoga zavjeta, nije imala samo namjeru jednostavno ponuditi evanđelje u uskom, duhovnom smislu, već i utjecati na moralne dispozicije, oblikovati posebne zajednice, odrediti specifično ponašanje i poseban način življenja u svijetu i za svijet.

Pavlova djela nisu bila općenito korištena kao izvor za bavljenje tadašnjim društvenim i političkim pitanjima. Često se podrazumijeva da je Pavao – iako je čitavim Isusovim životom i djelom dominirala njegova briga za siromašne i potlačene, naprotiv promijenio Isusovu izvornu poruku i namjeru u čisto duhovnu religiju – poruku o vječnom spasenju za grešnike. Tvrdi se da se Pavao vrlo malo zanimao za stvari “ovoga svijeta”. Postoje mnogi razlozi za ovo individualističko, usko religiozno i duhovno čitanje Pavla. No sigurno je da jedan važan razlog za ovakvo (pogrešno) čitanje Pavla leži u njegovim tumačima, a ne u njegovim pisanim djelima. Tumači nisu mogli vidjeti bilo kakvo zanimanje za “svjetovne” stvari u Pavlovim poslanicama zato što su koristili suvremenu pretpostavku o dihotomiji između ‘svetih’ i ‘svjetovnih’ aspekata stvarnosti. Međutim, za Pavla i sve kršćane prvoga stoljeća postojalo je samo *jedno područje stvarnosti* u kojemu su tijelo i duša, vjera i politika, privatno i javno, pojedinačni i društveni aspekti stvarnosti, bili isprepleteni u složenom ujedinenom poimanju života. Zbog svoga pretpostavljanja i “određivanja” Pavla za “sveto” ili “duhovno/vjersko” područje, nismo mogli shvatiti da se zanimao i za društvena i politička pitanja. Kad postanemo svjesni ujedinenoga Pavlova svjetonazora i pokušamo čitati ga onako kako je pisao, moći ćemo otkriti nove aspekte Pavla.

Značajan doprinos sociologije znanja proučavanju Novoga zavjeta skrenuo je pozornost na činjenicu da dokumenti Novoga zavjeta daju snažan dokaz o složenim međuodnosima između evanđelja i kulture, između crkve i društva. Philip Esler, primjerice, ispravno ukazuje na to da novozavjetni spisi otkrivaju “prožet odnos između *kerygme* i konteksta, to jest, između vjerskih tvrdnji ranokršćanskih zajednica i društvenih stvarnosti koje su utjecale na njih” (1994:ix). Stoga se za odgovarajuće razumijevanje i tumačenje većine novozavjetnih tekstova treba poduzeti iscrpna analiza konteksta, društvenih stvarnosti unutar kojih su autori pisali, te društvene dimenzije ljudskoga postojanja u cjelini (Scroggs, 1996:255-261). Baveći se pitanjem o Pavlovoj etici u praksi, James Dunn također napominje da se Pavao nije zanimao samo za osobna pitanja, već naprotiv “njegova je briga u svakoj prilici bila oko društvenih međuodnosa”. On nastavlja:

Pitajući se, dakle, kako su funkcionirala Pavlova etička načela u praksi, važno je prisjetiti se stvarnosti Pavlova društvenog svijeta i onoga (onih) koji je obuhvaćao njegove crkve... Granica između crkava i njihova društvenog konteksta, kretanje preko granica (unutar i izvan), te napetosti unutar samih

crkava, čimbenici su koje treba imati na umu kada se govori o Pavlovoj etici u praksi (1998:672-673).

Isto tako, Wayne Meeks (1993) uvjerljivo tvrdi da je “novi vid moralnosti” koji su kršćani odražavali imao duboke društvene implikacije. Ne samo da ih je to razlikovalo od brojnih sekta i vjerskih pokreta u prvome stoljeću, već je također značajno pridonijelo njihovu prerastanju, u sljedećim stoljećima, u dominantnu političku i kulturnu silu u Rimskom Carstvu. Isti autor nas podsjeća da je krajnja briga poslanica u Novome zavjetu bila odrediti poseban način življenja za svoje primatelje, posebice na društvenoj razini. Ta nova moralnost na koju utječe evanđelje integralni je dio većega konteksta u kojem zajednica živi, to jest, njegova kultura.

Drugo značajno pitanje za našu raspravu je činjenica da postoji *društvena dimenzija vjerovanja*. Ovo nije samo jednostavna društvena “implikacija” evanđelja. Postoji bliska i izravna veza između društvenih čimbenika i oblikovanja vjerovanja. Uzmemo li se u obzir različite društvene i vjerske pozadine kršćana prije njihova obraćenja, vjernici su usvojili mnoga vjerovanja na različite načine što je potencijalno dovelo do različitih društvenih implikacija određenoga vjerovanja (Meeks, 1982:275). Još temeljitije, samo objašnjenje značenja određenog vjerovanja bilo je složen proces u kojemu je društveni svijet vjernika igrao glavnu ulogu. Meeks ističe dijalektički proces u kojemu se oblikuje značenje određenog vjerovanja, i ispravno naglašava da je društvena dimenzija vjerovanja integralni dio njegova značenja: “ono što možda neosnovano nazivamo njegovim društvenim posljedicama, bilo je zapravo integralni dio toga procesa” (1982:275). Ako “snaga vjerovanja-tvrđnje biva određena čitavom maticom društvenih modela unutar kojih je izrečeno” (Meeks, 1983:164), zanemarivanje društvenoga konteksta u Pavlovim studijama neminovno vodi iskrivljavanju učenja.

Nadalje, u Pavlovim poslanicama postoji *ambivalencija i dijalektički odnos kršćana prema svijetu*. Pavlova uporaba riječi “pripadnost” i “odvajanje” pruža uvid u način na koji se identitet onih koji “pripadaju Kristu” održavao i pozicionirao licem u lice s vanjskim svijetom. Postoji ambivalencija i dijalektički odnos koji su odražavali kršćani prvoga stoljeća s obzirom na ‘svijet’ (Meeks, 1983:85-107; 1993:61-65). S jedne strane izrazi član/ne član nameću negativnu percepciju društva i “kvalitativnu razliku” između onih koji su unutra i onih koji su vani. S druge strane, međutim, kršćani se ne trebaju povući iz društva. Budući da je i sam bio iseljeni Židov, Pavao je znao da su, unatoč različitim propisima o čistoći i granicama za odvajanje židovskih zajednica od šireg društva, Židovi na različite načine bili povezani sa širim društvom u kojemu su živjeli.² Sada, kao apostol pogana, Pavao je ohrabrivao svoje zajednice ne samo da sudjeluju, kao dobri gra-

2 John M. G. Barclay je dokumentirao ovaj aspekt u svojoj knjizi *The Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

đani, u životu grada, već da se vladaju na način koji će odobravati čak i oni izvana. Tako, primjerice, snažna radna etika vjernika u Solunu trebala je “izazvati poštovanje onih izvana” (1 Sol 4,12), dok se korištenje duhovnih darova u korintskoj zajednici trebalo tako primjenjivati da ne bi stvaralo krivi dojam kod onih koji su izvana (1 Kor 14,23).

Važno je da dobro shvatimo ovaj dijalektički odnos ranog kršćanstva prema svijetu. Prečesto je u povijesti kršćanstva i teološkoj znanosti Pavao bio olako kategoriziran ili kao “antagonist” društva oko sebe, ili kao “konformist”. To se događalo zbog jednostranog uzimanja nekih od njegovih jasnih tvrdnji i donošenja konačnih zaključaka na temelju njih. No takvo razmatranje Pavla navodi na pogrešno mišljenje i može dovesti do daljnjih iskrivljavanja njegove teologije. Pavao nije imao jednolično, isključivo stajalište – koje se odnosi samo na jedno ili na drugo – prema svijetu, već je naprotiv pokazao nešto složenije dijalektičko gledište. Njegov stav prema državi je takav primjer. Kao što ćemo vidjeti u analizi Rimljanima 13, Pavao jasno i nedvosmisleno odbija pokoravati se njezinim očekivanjima i zahtjevima – primjerice, pokoravati se kultu štovanja cara. Pavao međutim, u isto vrijeme smatra nositelje vlasti “Božjim slugama na dobrobit” (Rim 13,4) a da ne prihvaća njezin autoritet slijepo i neosporno. Iste napetosti nalazimo u Pavlovu stajalištu prema robovima i ženama. S jedne strane, “u Kristu” više nema razlike – svi su jednaki (Gal 3,28). S druge strane, robovi su se i dalje trebali pokoravati svojim gospodarima i ispunjavati svoje obveze čak i bolje nego ranije, a žene su bile poticane da se pokoravaju. Zacijelo možemo reći da je stav i odnos ranih kršćana prema vanjskom svijetu bio složen, i treba ga oprezno razmotriti. Napetost se ne treba otkloniti: svijet je Božje dobro stvaranje, a ipak je trenutno u pokvarenom stanju i “bog ovoga svijeta” je djelatan u njemu; kršćani su bili “tuđinci koji borave” u ovome svijetu i imali su “nebesko građanstvo” (Fil 3,20), a ipak bili su poticani da se ne povlače iz svijeta (1 Kor 5,10) niti da potpuno odriču ili odbacuju njegove stvarnosti i vrijednosti. Zapravo, baš su zbog svog novog identiteta i položaja mogli raditi na preobražavanju ovoga svijeta.

Prva Solunjanima, jedna od najranijih Pavlovih poslanica, izvrstan je primjer o tome kako je Pavao od samoga početka svoje službe bio zainteresiran za unutarnje povezivanje i rast kršćanskih zajednica, ali također i za društveno vladanje i pozitivan stav Solunjana, kao i postupanje prema onima koji su vani. Pavao je upozoravao i poticao kršćane: “Pazite da tko komu zlo zlom ne uzvrati, nego uvijek promičite dobro jedni prema drugima i prema svima” (1 Sol 5,15); da bi “jedni prema drugima i prema svima rasli i obilovali ljubavlju” (1 Sol 3,12); da se trse “mirno živjeti, svoje činiti i raditi svojim rukama”, te tako časno živjeti “prema onima vani” (1 Sol 4,11-12). Bez obzira na to je li Pavao raspravljao s filozofskim

učenjima toga vremena i jesu li ona utjecala na njega ili ne,³ jasno je da se, iako se prvenstveno zanimao za unutarnju dinamiku kršćanske zajednice, ipak vrlo zanimao za kršćanski odnos prema širem društvu i htio je da kršćani postupaju kao odgovorni pripadnici u njemu.

Konvencionalni tumači Pavla uobičajeno su izbjegavali politička i društvena pitanja u Pavlovoj teologiji, ili su podrazumijevali kako jednostavno podržava postojeće političke vlasti s konzervativnim stavom održavanja društvenog i političkog statusa quo. Čini se, međutim, da nekoliko novih trendova u proučavanju Pavla sumnja u ovo stajalište te umjesto toga tvrde kako je Pavao bio dublje politički nastrojen nego što se uobičajeno smatra, i da je evanđelje koje je propovijedao imalo značajne društvene i političke dimenzije.⁴ Istina je, opseg takvog zanimanja i temeljna orijentacija Pavlove političke misli stvar je rasprave u akademskim krugovima, a postoji i širok spektar stajališta među znanstvenicima u pogledu Pavlova osvrta na društvena i politička pitanja.⁵ Postaje jasnija, međutim, činjenica da evanđelje koje je Pavao propovijedao nije bilo nevezano uz svakodnevnu stvarnost, te da je u biti imalo i političku poruku. Nadalje, neka proučavanja pokazuju da politička dimenzija evanđelja nije bila nebitna ili slučajna u Pavlovim poslanicama, već je naprotiv integralni dio i njihov temeljni element. Evanđelje raspetoga i uskrsloga Krista, tvrdi se, ne donosi samo nekoliko "društvenih i političkih implikacija", već je naprotiv političko u svojoj biti.⁶

Zaključujem ovaj dio s važnim podsjetnikom: da bismo dobili točnu sliku o značajnosti bilo kojega Pavlova učenja moramo ga staviti u širi kontekst društve-

- 3 Abraham J. Malherbe (1983:95-107) tvrdi da, da bi Pavao mogao biti relevantan i razumljiv u tom kontekstu, oblikovao je svoj govor koristeći izraze uobičajene ondašnjim stoičkim, ciničkim i epikurejskim filozofskim raspravama o socijalnom i političkom vladanju.
- 4 Najnovije i najznačajnije studije uključuju dvije izvrsne knjige koje je uredio Richard Horsley *Paul and Polithics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, i *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Također postoji nekoliko vrlo značajnih monografija: Bruno Blumenfeld, *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*; Neil Elliot, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*; Mark Strom, *Reframing Paul: Conversation in Grace and Community*; R. A. Horsley i M. A. Silberman, *The Message and the Kingdom*; Elsa Tamez, *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*; Robert Grant *Paul in the Roman World; the Conflict at Corinth*.
- 5 S jedne strane, ima onih koji tumače da je Pavao imao temeljni konzervativan stav (među kojima su R. Grant, E. E. Ellis, D. Tidball, B. Blumenfeld). S druge strane, ima onih koji tvrde da je Pavao imao u poslanicama odraženu dublju političku misao (T. Gorringer, W. Wink, D. Georgi, N. Elliot, M. Strom, R. Horsley, N. T. Wright i drugi).
- 6 Ovo su početna otkrića dviju istraživačkih skupina, jedna u SAD-u, "Paul and Political Group" koju je vodio Richard Horsley (tiskana u dva sveska *Paul and Politics* i *Paul and Empire*), a druga u Velikoj Britaniji "Scripture and Hermeneutics Group" koju je vodio Craig Bartholomew, posebice treći svezak, *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*.

nih dimenzija njegovih zajednica u njihovu okruženju, zato što zanemarivanje društvenoga konteksta neminovno vodi prema iskrivljavanju učenja. Upravo je zato neophodno najprije shvatiti složenu društvenu i političku sredinu u kojoj su Pavlove zajednice živjele, i tek onda pokušati prikazati presjek značenja određenog učenja u Pavlovim pismima za naše svakodnevno življenje u društvu.

Kršćanin i vlasti u Rimljanima 13

U posljednjem dijelu ovog rada htio bih se usredotočiti na Pavlovo postupanje prema određenom važnom pitanju o tome kako kršćani trebaju shvaćati vlast i kako se prema njoj odnositi. Ovo je vrlo težak tekst i nije mi namjera ulaziti u njegovu potpunu i detaljnu egzegezu.⁷ Također, ovaj izdvojeni odlomak ne predstavlja čitavu Pavlovu teologiju o državi. Međutim on rasvjetljuje to važno pitanje i pokazuje da je Pavao shvaćao i bavio se tom temom u kontekstu Rimskoga Carstva. Prema tome, za naše je pitanje iznimno važan način na koji nam Biblija pomaže u povezivanju naše vjere sa svakodnevnim aspektima življenja.

Ako se uzmu u obzir mnoge poteškoće i moralne dileme koje su ova pitanja stvarala stoljećima, ne iznenađuje činjenica da su tumači ponudili velik izbor rješenja u svom bavljenju ovim tekstom. Mišljenja se protežu od njegova izuzimanja iz kanona⁸ i postupanja prema njemu kao da je interpolacija koja ne potječe od Pavla,⁹ do toga da mu se pridaje iznimno ograničena ili nikakva relevantnost za teologiju o državi, smatrajući ga kontekstualnim dijelom upućivanja namijenjenog vrlo specifičnoj situaciji u Rimu,¹⁰ te do toga da ga se smatra općom tvrdnjom koja se odnosi na sve vlasti u sva vremena kao odraz Božje volje i svrhe za red u društvu (Sanday i Headlam, 1902:369 i d.).

Dakako, ne mogu ući u detaljnu analizu ovoga odlomka i u kritičku interakciju s bogatom poviješću njegova tumačenja,¹¹ niti je moja svrha pokušati riješiti njegove brojne nejasnoće. Ima nekoliko kompletnih monografija i brojnih članaka posvećenih ovoj temi, da ne spominjemo pozamašan broj stranica tumače-

7 Širu raspravu o ovoj temi vidi u Constantineanu (2010:145-183). Prerađenu verziju vidi u Constantineanu (2009:109-136).

8 Takvo je, primjerice, mišljenje O'Neilla (1975).

9 J. Kallas (1964-65:365-74); W. Munro (1990:161-167). Käsemann (1980:351) to naziva "strano tijelo u Pavlovom poticanju", iako tvrdi da ne postoji ni vanjski ni unutarnji razlog sumnje oko autentičnosti teksta.

10 Među ostalima Elliott (1997:184-204). Isto tako, Antony Guerra smatra ovaj odlomak jasnim dijelom političke apologetike kao odgovor na određeni "Rimski čimbenik" (1995:160-164).

11 Za izvrsne sažetke povijesti tumačenja vidi Moo (1996:806-10) i Wright (2002:716-717).

nja u komentarima Poslanice Rimljanima.¹² Moja je namjera, naprotiv, ponuditi moguću nit tumačenja Rimljanima 13 unutar konteksta Rimljanima 12-15 s posebnim fokusom na njegovo mjesto i značenje u kontekstu Pavlovog naglaska na praksu pomirenja kao sastavnoga dijela evanđelja. Činjenica da Pavao stavlja ovaj tekst u samo središte ovoga odlomka (12-15)¹³ sugerira da ga je smatrao važnim dijelom svoga čitavog argumenta. Stoga njegovo značenje proizlazi iz namijenjene uloge u širem kontekstu.

Naše je prvo važno opažanje da je, s obzirom na tematsku i jezičnu povezanost s okolnim kontekstom te nedostatak bilo kakvog unutarnjeg ili vanjskog dokaza da je bio kasnije dodan tom tekstu, jasno da se Rimljanima 13 ne treba smatrati interpolacijom, već integralnim dijelom Pavlova argumenta i na taj način mora ga se tumačiti u kontekstu Pavlova šireg argumenta u Rimljanima 12-15. Razmatrani tekst treba tumačiti u uskoj povezanosti s poticanjem na ljubav u 12,9-21, koji ga podupire zajedno sa sličnim poticanjem u 13,8-10. Jasno je da Pavao želi pokazati da kršćansko predanje ljubiti nije ograničeno na pojedinačne odnose (unutar i izvan kršćanske zajednice), već uključuje i življenje vjernika kao odgovornih građana u društvu. Poziv da se bude društvo koje čini "ono što je plemenito u očima svih" i sjedinjuje prakse pomirenja (12,9-21) znači da vjernici trebaju postupati odgovorno također i prema vlastima. Gledano s ove perspektive, možda se Pavlovo stajalište o vlastima ne čini kao da daje "apsurdno pozitivne komentare" (Elliott, 1997:196), već kao da nudi "važnu provjeru vanjskih odnosa kršćanina, pribavljajući time ključni primjer naputaka koji ga prate" (Horrell, 2003:87).¹⁴ Pavao ističe u 12,14-21 jednu od svrha: kad vjernici dožive progonstvo

- 12 Od monografija možemo spomenuti: Jan Botha, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13* (Atlanta: Scholars Press, 1994) i Walter E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors: Church and State in the New Testament* (Minneapolis, Fortress Press, 1999). Neke od značajnih studija na temu Rimljanima 13 su T. L. Carter, "The Irony of Romans 13"; Gerrit de Kruijf, "The Function of Romans 13 in Christian Ethics"; Neil Elliott, "Romans 13:17 in the Context of Imperial Propaganda"; N. T. Wright, "New Testament and the State"; Philip H. Towner, "Romans 13:1-7 and Paul's Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?"; Robert H. Stein, "The Argument of Romans 13:1-7"; J. D. G. Dunn, "Romans 13:1-7: A Charter for Political Quietism?"; Alexander Webster, "St Paul's Political Advice to the Haughty Gentile Christians in Rome: An Exegesis of Romans 13:1-7"; S. Hutchinson, "The Political Implications of Romans 13:1-7"; E. Käsemann, "Principles of the Interpretation of Romans 13".
- 13 James Dunn smatra 13,1-7 središtem strukture inverzije u drugom rečeničnom redu očite u 12-15 poglavlja. Isto tako, Horrell (2003:86-7) i Wright (2002:703) smatraju 13,1-7 i 12,14-13,7 svaki pojedinačno središtem slične strukture 12-13.
- 14 Wengst (1987:81) ima slično stajalište: "... odnosi s ljudima izvan zajednice... ne smiju se razlikovati od onih unutar zajednice, unatoč agresiji u kojoj se susreću. Kao poseban slučaj vladanja prema takvim ljudima općenito, Pavao smatra stavove prema onima koji imaju vlast u državi".

ili im se loše čini, ne trebaju tražiti odštetu ili osobnu osvetu već prepustiti stvar Božjoj pravdi – “Ne osvećujte se, ljubljani, nego dajte mjesta Božjem gnjevu. Ta pisano je: *Moja je odmazda, ja ću je vratiti*, veli Gospodin” (12,19). Vjernici trebaju nastaviti sa svojim zadatkom nadvladavanja zla dobrim i mirnim življenjem sa svima. U 13,1-7 Pavao ističe, bar donekle, način na koji Bog vrši pravdu, upravo sada, a ne samo za vrijeme konačnoga suda (1,32; 2,1-16; 14,10): upravo kroz vlasti, kao Božje instrumente, provodi se određena mjera pravde i održava red.¹⁵ Inače bi zavladao kaos i bilo bi nemoguće živjeti. Bila bi to situacija suprotna Božjoj namjeri održavanja reda u svom stvorenju, dakle u društvu. Upravo zato vjernici ne trebaju uzimati stvar u svoje ruke, već se naprotiv podrediti vlastima čija je odgovornost održavati red i mir.

Struktura argumenta u Rimljanima 13,1-7 može se shematski prikazati na sljedeći način (Stein, 1989:343):

- Opća zapovijed: svaki čovjek se treba pokoravati vlastima (r. 1a)
- Temelj te zapovijedi (r. 1b-4):
 - Teološka utemeljenost: vlasti je postavio Bog (r. 1b,c)
 - Praktična utemeljenost: vlasti održavaju red i provode pravdu (r. 3-4)
- Završni poticaj: budi podložan zbog Božjeg gnjeva i savjesti (r. 5)
- Argument iz prakse: vlasti promiču društvenu dobrobit (r. 6)
- Specifična i zaključna zapovijed: dajte svakomu što mu pripada (r. 7).

Tekst započinje sa zapovijedi: “Svaka duša neka se podlaže vlastima nad sobom” (r. 1a). Općenito je prihvaćeno da je $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \psi\upsilon\chi\eta$ - *svaka duša/osoba* snažna naznaka opće zapovijedi za podložnost, koja se odnosi na sve ljude, utemeljena na Pavlovu širem teološkom argumentu o stvaranju. Isto tako, općenito se podrazumijeva da se $\epsilon\acute{\xi}\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\upsilon\varsigma$ (*poglavarstva, vlasti i sile*) odnosi na zemaljske upravitelje (budući da oni, primjerice, trebaju uzimati porez), iako izraz koji Pavao upotrebljava obično označava i duhovne i zemaljske vlasti, ponekad istovremeno i bez stvaranja jasne razlike između te dvije vlasti (kao u 1 Korinćanima 2,6-8 i Kološanima 2,14-15).¹⁶ Znanstvenici koji proučavaju Pavlove spise još uvijek često raspravljaju o točnom značenju i mjeri “podložnosti”¹⁷ te o razlogu ove zapovijedi.

15 Ovu je poantu iznio Wright (2002:718).

16 Wink, (1984:45-47) i Wright (2002:720-721) vrše paralelu između Rimljanima 13 i Kološanima 1,16, dok Dunn (1988) tvrdi da Pavao ovdje misli na zemaljske upravitelje. Vidi i Fee (1987:103-104; 1983:87-89).

17 Kao što je prikazano u NRV engleskom prijevodu Biblije, neki autori ukazuju na razliku između “podložnosti/podložiti se” i “slijepoj poslušnosti”: Moo (1996:797, 807-810); Cranfield (1979:660-663); Webster (1981:269); Hutchinson (1971:53-55). Emil Brunner (1959:108), s druge strane, predstavnik je onih koji shvaćaju Rimljanima 13 kao apel na “podložnost u poslušnosti”. Kao reakciju na to stajalište, na drugom kraju spektra, James Moulder (1977:13-23)

Iz različitih specifičnih problema s kojima su se suočavali kršćani u Rimu koje smo naznačili, moguće je shvatiti zapovijed za podložnost kao Pavlov pastoralni pokušaj rješavanja početnih tendencija k antinomizmu među nekim kršćanima u Rimu (Moulder, 1977:13-23). Stoga je pokušavao na taj način minimalizirati rizik s kojim se društvo suočavalo budući da više nije bilo zaštićeno istim povlasticama koje je imala židovska zajednica (1988), kao i odbaciti moguću fanatičnu opciju žestoke pobune protiv vlasti te odbijanja plaćanja poreza (Wright, 2002:716 i d.). Znamo kako je židovsko iseljeništvo imalo koristi zbog povlaštenog tretmana koji im nije jamčio samo drukčiji identitet kao jedinstvenog Božjeg naroda, već i zaštitu. Sve dok su rane kršćanske zajednice bile poistovjeđivane s judaizmom, ili ih se smatralo njegovom granom, i one su uživale tu zaštitu. Međutim, kao što Dunn ispravno ističe, budući da Pavao redefinira Božji narod ne samo u etničkim kategorijama, kršćanske zajednice u Rimu "nisu više mogle imati političke povlastice dodijeljene etničkim manjinama. Pavao je sigurno bio vrlo svjestan da ponovnim podvlačenjem granica Božjega naroda u ne-etničkom smislu dovodi u pitanje politički status novih zajednica" (Dunn, 1986).¹⁸ Ipak, kao što pojašnjava Pavlov teološki temelj za apel, prepoznatljiv kršćanski identitet nije promijenio osnovno židovsko političko stajalište o življenju pod upravljanjem danih političkih struktura.

"Jer nema vlasti doli od Boga: koje postoje, od Boga su postavljene" (r. 1bc). Čini se da ova tvrdnja nudi nešto općenitije Pavlovo stajalište o vlastima, stoga tekst treba biti tumačen u tom svjetlu.¹⁹ Značajno je zapaziti da prvi teološki razlog za podložnost koji Pavao daje nije kristološki (da je Krist pokorio sile) ili eshatološki (da je svršetak blizu), već vezan uz stvaranje (Božji poredak u stvaranju), ostajući na taj način pri židovskoj teologiji o stvaranju i poretku.²⁰ Božja

tvrdi da Pavlov razlog za pisanje poslanice Rimljanima, njegov politički idealizam, te ustrajanje na etičkim implikacijama evanđelja, ne samo da oslabljuje tezu o apsolutnoj poslušnosti vlastima, već zapravo, podržava svjesnu neposlušnost.

18 Dodatni argument koji podupire ideju da je Pavao imao praktičnu svrhu na umu kada je pisao ovaj odlomak nalazimo u Thomasa Colemana (1997:307-327). Nakon specifične studije četiriju posebnih izraza koje Pavao upotrebljava u Rimljanima 13,7 ("porez", "carina", "strah" i "čast"), u kontekstu grčko-rimskog semantičkog polja političkih obveza, Coleman smatra da odlomak treba biti čitan kao Pavlov poticaj na podložnost u svjetlu Neronova povećanog oprezivanja i uvođenja kazne za one koji nisu poštivali i iskazivali čast vlastima.

19 Horrell (2003:85 i d.) napominje da je ovaj tekst relevantan za stvaranje opširnije teologije o državi. To ne znači da ono što je Pavao rekao nije bilo kontekstualno relevantno za situaciju u Rimu. Međutim, tumačenje ne treba biti ograničeno samo na taj kontekst. Kao što Horrell ispravno zapaža, budući da su svi biblijski dokumenti vezani uz kontekst ne bismo smjeli samovoljno birati koji je primjenjiv u današnje vrijeme; naprotiv, treba primjenjivati isto kritičko distanciranje i hermeneutika promišljanja na sve biblijske tekstove.

20 Nekoliko starozavjetnih tekstova prikazuju ovo razumijevanje Božje privilegije i slobode uvo-

je namjera uređivanje društva vlastima, i zato vjernici trebaju prihvatiti tu činjenicu i biti voljni aktivno živjeti unutar tih struktura. Ako se budu opirali “Božjoj odredbi” (2a) “sami će na se navući osudu” (2b). U skladu sa svojom židovskom političkom teologijom Pavao podrazumijeva da je vlast Bogom dana i stoga je zadatak vlasti raditi na dobrobit svojih građana, jer ima sudbenu vlast za održavanje reda u društvu i nametanje zakonske stege svakom obliku protu-društvenog ponašanja ili anarhije (Moulder, 1977:13-23). Uistinu, Pavlova je zapovijed poziv na odbacivanje svake anarhije i/ili odstupanje od stvarnih obveza u konkretnim uvjetima svakodnevnoga življenja u društvu. Moguće je da je bilo kršćana koji su podrazumijevali da Kristovo gospodstvo znači odbacivanje svih ljudskih gospodstva ili vlasti. Kao odgovor Pavao ispravlja to pogrešno razumijevanje i nudi vjernicima u Rimu okvir za njihovo kršćansko življenje u kojemu su političke vlasti Božja namjera i stoga imaju božanski legitimitet.²¹

Uz ovo, međutim, treba istaknuti da tvrdnje koje Pavao daje vezano uz vlasti imaju i nekoliko značajnih primjena s obzirom na njihove zahtjeve, isključiva prava i odgovornosti. Time što kaže da je vlast “od Boga” (r.1) koji ju je “postavio” (2.2a) te da je θεοῦ δῆλονος, “Božji poslužitelj” (r. 5), Pavao jasno naznačuje da su vlasti odgovorne Bogu i da će im on suditi prema onome kako su vršile svoje dužnosti.²² Ako je to točno, tada Pavlova tvrdnja otklanja od cara povlasticu božanskosti. Stoga se možemo složiti s Wrightom da, uz apel za podložnost vlastima, Rimljanima 13 također “sadrži i ozbiljno degradiranje arogantnih i samouzdignutih vladara” te ga se može shvatiti kao “potkopavanje totalitarizma, a ne njegovo osnaživanje” (Wright, 2002:719).²³ Međutim, ne bismo trebali stavljati

đenja vladara i vlasti: Jeremija 27,5; Izreke 8,15; Daniel 4,17. Josip Flavije pokazuje slično razumijevanje kada tvrdi da “nijedan upravitelj ne dobiva svoju službu osim po Božjoj volji” (Wars, II, 140).

- 21 Vidi Ziesler (1989:308-309). Nažalost, čini se da je tijekom stoljeća ovaj naizgled nekvalificirani teološki temelj koji Pavao daje uvelike zlorabljen kod opravdavanja i podržavanja zlorabite sile od strane vlasti. Elliott (1999:3-24) nudi ozbiljnu kritiku načina na koje je ovaj tekst korišten tijekom povijesti crkve za suzbijanje svake opozicije uspostavljenim političkim silama. Wengst (1987:84) također ističe da izricanjem tih tvrdnji tako jednostavnim rječnikom da nema stvarne vlasti osim od Boga te da su vlastodršci Božji instrumenti, Pavao nenamjerno “izlaže sebe opasnosti davanja teološkog legitimiteta za *de facto* silu bez obzira kako je ostvarena i kako će se koristiti”.
- 22 Ovo je bilo uobičajeno židovsko razumijevanje, kao što se može vidjeti iz međuzavjetne literature, primjerice Mudrosti 6,1-3. I Pavao ima ovo stajalište, što se može vidjeti u njegovim djelima, da će svi doći na Božji sud, posebice njegovi “sluge”. Međutim, ovdje Pavao ne ističe tu poantu budući da nije namjeravao nuditi iscrpno stajalište o toj temi; stoga moramo biti oprezni da ne izvlačimo previše iz nje u ovome kontekstu. Vidi dalje Wright (2002:719).
- 23 Isto tako de Kruijf (2002:233) smatra ovaj aspekt krajnje relevantnim za politički život crkve zbog njegova učinka “oživljavanja važnosti države u svjetlu Božje povijesti, te ograničavanja

prevelik naglasak na to budući da je Pavlov najveći cilj bio uvjeriti vjernike u Rimu da "iako su sluge Mesije Isusa, pravednog Gospodara svijeta, to im ne daje neograničeno pravo ignorirati privremeno zemaljske podređene čiji je određeni zadatak, znali to oni ili ne, provoditi barem neku mjeru Božjega reda i pravde u svijetu" (Wright, 2002:719). Svojtveno je Pavlu da u skladu sa svojim razumijevanjem zadatka izabranog vladara, osim teoloških razloga također nudi i praktičan temelj za podložnost: vladari su Božji instrumenti prosudbe, za pohvalu onih koji čine dobro i kažnjavanje onih koji čine zlo (redci 2b-5), kao i za promicanje dobrobiti društvenog poretka (redci 6-7). Upravo zato javni službenici i vlasti moraju primiti ono što im pripada: "Dajte svakomu što mu pripada: komu porez - porez, komu carina - carina, komu poštovanje - poštovanje, komu čast - čast" (r. 7). Budući da je ovo jedino mjesto u Pavlovim poslanicama gdje on pokreće pitanje o plaćanju poreza, može biti naznaka činjenice da je zapravo postojala specifična situacija zlouporabe s obzirom na porez u Rimu, što je moglo dovesti do potencijalnog opasnog i rasprostranjenog društvenog nemira. Pavao želi zaštititi kršćansku zajednicu od rizika i traži od kršćana vjerno plaćanje poreza (Dunn, 1988).

Jedno od teških pitanja koje treba uzeti u obzir u suočavanju s ovim tekstom odnosi se na stav koji kršćani trebaju imati prema pokvarenoj, nepravednoj, ugnjetačkoj vlasti koja djeluje protiv njezinih vlastitih ljudi. Doista, što u situaciji kada same vlasti postanu "progonitelji"? Štoviše, na koji način upotrijebiti Pavlov savjet u sasvim drukčijem kontekstu danas, gdje su vjernici i kršćani i dio vlasti? Iako ovaj tekst ne nudi izravno upućivanje ka odgovoru na ova pitanja, možemo naći naznake s obzirom na Pavlov stav i djelovanje u tekstovima poput Djela apostolska 16,19-40; 22,22-29; 23,1-5 i 25,6-12. U svjetlu Pavlova učenja u Rimljanima, Filipljanima te 1 i 2 Solunjanima, ovi slučajevi pokazuju da se Pavao pokoravao autoritetu vlasti i kad su ga progonile, upozoravajući ih istovremeno na njihovu dužnost. Misija crkve, u svjetlu Božjih otkupiteljskih svrha za svijet, treba biti vođena željom za mirom, pravdom, redom i trajnom potragom za raspoznavanjem Božje volje za svaku konkretnu situaciju. Interesi predstavljeni u Rimljanima 13,1-7 trebaju imati prvenstvo u formiranju stava osobe prema vlastima, a ne slijepa, bezuvjetna i neadekvatna podložnost (Johnson, 2000:94).

Uzmu li se u obzir Pavlova iskustva nevolja pod Rimljanima, njegovo razumi-

njezina zadatka... (dajući na taj način) svakome dovoljan razlog za kritičko sudjelovanje u političkome življenju i postojanost u oprezu od totalitarnih tendencija kao što su bile Cezarove". Kao daljnju potporu on citira iz djela J. Chaplina 'Government', u *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, D. J. Atkinson *et al* (ur.), Leicester, IVP, 1995, str. 415-416): "Učinak izjavljivanja pred Rimljanima da je vlast samo 'sluga' ima svrhu poricanja rimskih tvrdnji da je car bog, i drugo, stavljanje vlasti pod Božji zakon, za potkopavanje rimske ideje o apsolutnoj političkoj suverenosti" (Kruijff, 2002:334).

jevanje Kristova gospodstva te rašireni kult štovanja cara kao božanstva, pojavljuje se novo pitanje u Rimljanima 13,1-7. Je li Pavlovo stajalište o vlastima jednostavno pozitivno, ili postoje li kvalifikacije i nijanse Pavlove poruke o podložnosti vlastima?²⁴ Kao što smo spomenuli, postoji napetost u ovome tekstu, i možda nećemo moći riješiti na jednostavan način značenje “postojane i bitne nejasnoće u ovome tekstu ... (kako) strategija (židovska) koju Pavao prihvaća istovremeno i ozakonjuje i ograničava državnu vlast” (Horrell, 2003:88).²⁵ Ernst Käsemann u svojoj studiji o Rimljanima 13 zaključuje da postoji granica poslušnosti vlastima, i to kada ne dopušta kršćanima izvršavanje njihova zadatka – priznavanja i upri-
sutnjivanja Kristova gospodstva u postojanju i djelovanju. On piše:

Postoji li nešto što se s pravom može nazvati granicom poslušnosti koja se ovdje zahtijeva od kršćanina, i ako postoji, gdje je možemo podvući? Kratko rečeno, moj bi odgovor bio: ‘kršćanska poslušnost prestaje tamo gdje je daljnje služenje onemogućeno – i jedino tada’. To se neosporno zbiva kada se kršćaninu predlaže poricanje njegova bivanja kršćaninom i odbacivanje njegova specifičnog kršćanskog zadatka (Käsemann, 1969:214).

No iako Käsemann naznačuje da je glavna kršćanska briga u svijetu isticanje Kristova gospodstva, on isto tako ispravno ističe da se njegovo gospodstvo često očituje u skrivenim oblicima izvan naše percepcije i razumijevanja. Vrijedno je citirati ga u potpunosti:

Moramo potvrđivati Krista kao skrivena Gospodina svijeta svojim djelima i postojanjem. Izvanjski oblik koji odgovara ovom sadržaju skrivenoga Gos-

24 Pomalo sam iznenađen da Horrell, primjerice, unatoč davanju uvjerljive analize čitavog odlomka, nije u stanju vidjeti nijednu rezerviranost ni kvalifikaciju za Pavlov savjet o pokoravanju vlastima. On tvrdi: “Neobično je to što (Pavao) ovdje može govoriti bez ikakva znaka rezerviranosti ili ironije o državi kao Božjem sluzi u nagrađivanju dobra i kažnjavanju zla” (2003:87). Drugi autori, međutim, shvaćaju i tumače Pavlovo stajalište dopuštajući nijanse. Carter, primjerice, uzima suprotan stav i tvrdi da Pavao koristi ironiju te da su iz površnog značenja govora, čitatelji mogli otkriti skrivenu poruku. Evo kako Carter opisuje svoj prijedlog: “... izvorno čitateljstvo poslanice dijelilo je Pavlovo iskustvo progonstva od strane vlasti i bilo je svjesno zlouporaba koje su se događale na početku Neronove vladavine. Nevjerojatna dosljednost Pavlova izražaja mogla je osvijestiti čitatelje o prisutnosti uporabe utvrđene retoričke tehnike ukora s lažnom pohvalom. Iako se odlomak može čitati kao izravna zapovijed na podložnost vlastima, ironično čitanje teksta rezultira subverzijom upravo onih vlasti za koje se čini da ih se pohvaljuje” (Carter, 2004:209).

25 On nadalje dodaje: “Ako Pavao, ... smatra da su upravitelji na vlasti zato što im je Bog dao njihov položaj, on dodaje određeno božansko ozakonjenje rimskoj carskoj vladavini. No jednako tako, tvrdeći da je Bog dao upraviteljima njihove uloge, Pavao ... relativizira njihov položaj: njihova je vlast ne na temelju njihove vlastite moći ili (pseudobožanskog) statusa, već samo zato što je Bog to dopustio; a ono što je Bog dao, jednako tako može i uzeti” (Horrell, 2003:88).

podina svijeta može biti ograničavanje i sužavanje prostora Crkve za manevar čak i u smjeru zatvorske ćelije ili groba. Ponekad Gospodar svijeta govori jasnije iz zatvorskih ćelija i grobova nego li iz življenja crkava koje same sebi čestitaju na svom skladu s državom. Prostor koji njegovo gospodstvo zauzima nije istovjetan našem prostoru, činjenica da smo pritiješnjeni ne dokida prostranstvo njegove riječi, niti pak naša smrt poništava njegove mogućnosti. Mjesto na zemlji za nas i naše institucije nije krajnji kriterij prema kojemu se naša djela i propusti trebaju usmjeravati. Granica našeg služenja je točka kod koje prestajemo priznavati Krista kao Gospodina svijeta, a ne točka kod koje je skroovitost Gospodina kao takva očitovana i učinjena osjetnom za nas (Käsemann, 1969:215).

Dakle, svako nastojanje ispravnog tumačenja ovoga odlomka mora uzeti u obzir njegovu kompleksnost i višestruko razlikovanje i nijanse koje Pavao čini, te mora izbjeći strogo označavanje Pavla “*bilo* kao osloboditelja ili tlačitelja, radikalnog kritičara *ili* konzervativnog podupiratelja *statusa quo*” (Horrell, 2003:89). Čineći tako, moći ćemo otkriti Pavlovo složenije razumijevanje dinamike kršćanskoga odnosa s vlastima, prepoznati njegovo stajalište kao stajalište kritičkog angažmana u življenju grada (Towner, 1999). James Dunn ispravno zapaža da Pavlovo korištenje jezika i kategorija helenističke administracije u ovome poglavlju otkriva njegovu brigu za opstanak i ulogu crkve u svakodnevnoj društvenoj i političkoj stvarnosti Rima (Dunn, 1988).²⁶

“Nikomu ništa ne dugujete, osim da jedni druge ljubite. Jer tko drugoga ljubi, ispunio je Zakon. Uistinu: Ne čini preljuba! Ne ubij! Ne ukradi! Ne poželi! i ima li koja druga zapovijed, sažeta je u ovoj riječi: Ljubi svoga bližnjega kao sebe samoga” (r. 8-9). Pavao zaključuje svoj argument o kršćanskom odnosu prema širem svijetu ponovnim isticanjem ljubavi kao središnjega elementa autentičnoga kršćanskog življenja. Iz konteksta je jasno kako Pavao smatra da ljubav, kao praksa pomirenja, nije ograničena na zajednicu vjernih, već također mora obuhvaćati i

26 Međutim, možda će biti potrebno daljnje ispravljanje Dunnova mišljenja da Pavao koristi židovsku političku mudrost stečenu i prokušanu dugogodišnjim tlačenjem i disperzijom kako bi “zastupao smjer političkog kvijetizma”. Slijedeći PHEME PERKINS (1982:98), Dunn ističe da Pavlova uporaba takva rječnika daje naznaku njegovim čitateljima “da je kršćanin spreman pripadati širem društvu, te da on ili ona ne teži za rušenjem društvenoga reda”. Kruijff pak tvrdi da “... čini se da je Pavlu sudjelovanje u društvenom životu sasvim na kraj pameti, pridavši mu minimalnu pažnju. Kontekstualna je svrha zapravo poticaj zajednice da sudjeluje u *Pax Romana*, a ne da zaziva progonstvo” (2002:233). Slično tomu, NEIL ELLIOTT (1997:187-188) vjeruje da je Pavlovo dobronamjerno karakteriziranje vlasti “proturječje Pavlove misli” te da “teško možemo pretpostaviti da se Pavao odnosio prema građanskoj vlasti s rezigniranim osjećajem neizbježnosti”. Međutim, kao što smo dosad vidjeli u našem argumentu, ovo stajalište ne odobrava Pavlovo uravnoteženije i popravljeno stajalište o mjestu i ulozi vlasti kao dijelu Božje namjere za stvorenje i društvo.

“ostale” – koji bi mogli biti neprijatelji (12,14.17.21) ili vlasti (13,1-7).

Posljednji redci (13,11-14) stavljaju Pavlovu raspravu u eshatološki okvir, jer potiče vjernike da žive pošteno “između vremena” slijedeći Krista kao uzor za svoje kršćansko življenje. Pavao je bio čvrsto uvjeren da je smrću i uskrsnućem Isusa nastalo novo eshatološko doba, koje će biti u potpunosti uspostavljeno Isusovim drugim dolaskom. Prema tome, kršćani žive “između vremena”, i kao takvi imaju odgovornost živjeti “pošteno, kao po danu” (r. 13). Pavao pretpostavlja da vjernici u Rimu također “znaju ovo vrijeme” te da će se “prenuti od sna” (r. 11) i živjeti prema očekivanjima novoga doba – to jest, živjeti u potpunosti na način koji odgovara novom životu koji imaju u Kristu. To znači “odlaganje djela tame” (r. 12b), kao što su “pijanke i pijančevanja”, “priležništva i razvratnosti”, “svađe i ljubomora” (r. 13) te “briga za tijelo” i “pogodovanje požudama” (r. 14b).²⁷ Umjesto toga, oni se trebaju “zaodjenuti oružjem svjetlosti” (r. 12c) i uistinu “zaodjeniti se Gospodinom Isusom Kristom” (r. 14b). Značajno je to što Pavao uključuje upućivanje na “Gospodina Isusa Krista” u kontekstu svog naglaska na odgovarajuće vladanje u svijetu. Ovo jasno pokazuje da se njihovi životi, budući da su radikalno definirani zajedništvom s Kristom, moraju i oblikovati prema tome. Kristovo gospodstvo i suverenost nad stvorenjem, na što ovdje Pavao ukazuje prikazujući Isusa kao “Gospodina”, najjači je saveznik u borbi protiv svih vrsta i oblika zla (Wright, 2005:39).

Zaključak

Prethodna nas rasprava vodi k zaključku da Pavao zastupa aktivno sudjelovanje kršćanina u svijetu, zagovarajući prakse koje su provodljive u svrsishodnom i mirnom življenju u širem društvu. U svojim poticajima Pavao daje prednost praksi pomirenja kao odgovarajućem kršćanskom stavu prema svijetu, i odnosu sa svijetom, uključujući vlasti. Međutim, u Pavlovu stajalištu možemo otkriti naznake podupiranja gledišta da vlasti mogu i trebaju biti smatrane odgovornima za njihov Bogom dani zadatak. Čitava je rasprava stavljena u okvir Kristova gospodstva i vjernika u “Kristu”.

Argumentirao sam da Rimljanima 13 treba tumačiti unutar njegova neposrednog konteksta, budući da je poduprt dvama poticajima ljubiti (12,9-21 i 13,8-10). Pavao je htio pokazati da kršćansko predanje ljubiti nije ograničeno na pojedinačne odnose (unutar i izvan kršćanske zajednice), već uključuje i življe-

27 Ovo je jasna naznaka o “djelima tame” koja Pavao nabraja u Galaćanima 5,19-21, ali također i o onome što je upravo bio rekao u Rimljanima 1,28-32 opisujući stanje čovječanstva u pobuni protiv Boga.

nje vjernika kao odgovornih građana u društvu. Dajući odgovor na konkretnu situaciju u Rimu, Pavao razvija šire stajalište o vlastima u skladu sa židovskom teologijom – predstavlja društveni poredak uz pomoć vlasti kao Božje svrhe. Vjernici trebaju prihvatiti i biti voljni živjeti unutar takvih struktura. Predstavljajanjem “vlasti” kao Božjeg instrumenta i čineći ih tako odgovornima Bogu, Pavao opovrgava njihovu tvrdnju da su krajnji i najviši autoritet te negira njihov zahtjev za potpunom i neospornom poslušnošću. To postaje Pavlov snažan teološki temelj koji istovremeno ozakonjuje i ograničava autoritet vlasti. Zaključili smo da odgovarajuće tumačenje Rimljanima 13 mora uzeti u obzir Pavlovo složeno razumijevanje dinamike kršćanskog odnosa prema postojećim vlastima, kao i njegov poziv na kritički angažman u životu grada, i na taj način izbjeći strogo kategoriziranje Pavla bilo kao radikalnog kritičara ili slijepog podupiratelja političkih sila.

Pavlovska vizija crkve i njezina mjesta u svijetu započinje s pretpostavkom da samo postojanje crkve predstavlja njezin primarni zadatak. Kao zajednica pomirenih ljudi crkva pokazuje svojim vlastitim iskustvom da je buntovnost vlasti pobijedena, a svojom nazočnošću i življenjem naviješta vlastima Kristovo gospodstvo. Zbog toga je vrlo važno da, da bi crkva imala značajnu službu u društvu općenito, svojim življenjem pokazuje poruku koju naviješta. Samo kad crkva postupa na odgovarajući način s različitostima u svom vlastitom življenju, može doživjeti autentično pomirenje te može reći nešto iskreno i djelotvorno širem društvu.

Pavlov argument u Rimljanima 13 nudi izvrstan način postupanja s ozbiljnim pitanjima društvenoga zla i struktura unutar cjelokupnog stvorenja, pada u grijeh, otkupljenja i pomirenja. On daje način integriranja u holističku sliku Pavlova razumijevanja stvarnosti, Božjega postupanja sa svijetom i čovječanstvom, te pomaže u adekvatnom rješavanju općih pitanja evanđelja i kulture, crkve i društva, kršćanstva i politike.

Literatura

- Barclay, John M. G. (1996). *The Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan*. Edinburgh: T&T Clark.
- Bartholomew, Craig et.al. ur. (2002). *A Royal Priesthood? The use of the Bible Ethically and Politically. A Dialogue with Oliver O'Donovan*. Grand Rapids: Zondervan.
- Blumenfeld, Bruno (2001). *The Political Paul: Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework*. JSNTS, 210. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Botha, Jan. (1994). *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*. Atlanta: Scholars Press.

- Brunner, Emil. (1959). *The Letter to the Romans*. Translated by H. A. Kennedy. London: Lutterworth.
- Carter, T. L. (2004). "The Irony of Romans 13." *NovT* 46 (2004): 209-228.
- Coleman, Thomas (1997). "Binding Obligations in Romans 13:7: A Semantic Field and Social Context." *TB* 48 (1997): 307-327.
- Constantineanu, Corneliu (2010). *The Social Significance of Reconciliation in Paul's Theology. Narrative Readings in Romans*. London/New York: T&T Clark.
- Constantineanu, Corneliu (2009). "The Christian and the Governing Authorities: An Analysis of Romans 13 in Context." *Pleroma: Studii și Cercetări Teologice*, vol. 11, no.1 (June 2009): 109-136.
- Cranfield, C. E. B. (1979). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols., (ICC). Edinburgh: T & T Clark.
- Dunn, James D. G. (1986). "Romans 13.1-7: A Charter for Political Quietism?" *Ex Auditu* 2 (1986): 55-68.
- Dunn, James D. G. (1988). *Romans*. Word Biblical Commentary, Volume 38b. Dallas: Word Books.
- Dunn, James D. G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Elliott, Neil (1997). "Romans 13:1-7 in the Context of Imperial Propaganda." U: Richard A. Horsley (ur.) *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Elliott, Neil (1999). *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll: Orbis Books.
- Esler, Philip F. (1992). "Sociology of Early Christianity." U: D. N. Freedman (ur.) *Anchor Bible Dictionary* (Electronic Edition, Logos Library), New York: Doubleday.
- Esler, Philip F. (1994). *The First Christians in their Social World: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. London: Routledge.
- Fee, Gordon (1983). *New Testament Exegesis*. Philadelphia: John Knox Press.
- Fee, Gordon (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grant, Robert M. (2001). *Paul in the Roman World: The Conflict at Corinth*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Guerra, Anthony J. (1995). *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Horrell, David G. (2003). "The Peaceable, Tolerant Community and the Legitimate Role of the State: Ethics and Ethical Dilemmas in Romans 12:1-15:13." *Review and Expositor* 100:1 (2003): 81-95.
- Horsley, Richard A. ur. (1997). *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Horsley, Richard A. ur. (2000). *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Horsley, Richard A. ur. (2004). *Paul and the Roman Imperial Order*. Harrisburg/London: Trinity Press International.
- Horsley, Richard A. i M. A. Silberman. (1997). *The Message and the Kingdom: How Jesus and Paul Ignited a Revolution and Transformed the Ancient World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hutchinson, S. (1971). "The Political Implications of Romans 13:1-7." *Biblical Theology* 21 (1971): 49-59.
- Johnson, Ronald W. (2000). "The Christian and the State: Romans 13:1-7." *Review and Expositor* 97 (2000): 91-95.
- Kallas, J. (1964-65). "Romans XIII.1-7: An Interpolation." *NTS* 11 (1964-65): 365-374.
- Käsemann, Ernst (1969). "Principles of the Interpretation of Romans 13." U: *New Testament Questions of Today*, preveo W. J. Montague. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Käsemann, Ernst (1980). *Commentary on Romans*, preveo i uredio Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kruijf, Gerrit de (2002). "The Function of Romans 13 in Christian Ethics." U: Craig Bartholomew *et al.* (ur.), *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically A Dialogue with Oliver O'Donovan*. Grand Rapids: Zondervan.
- Malherbe, Abraham J. (1983). *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Malherbe, Abraham J. (1987). *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- Meeks, Wayne A. (1982). "The Social Context of Pauline Theology." *Interpretation* 36 (1982): 266-277.
- Meeks, Wayne A. (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London: Yale University Press.
- Meeks, Wayne A. (1993). *The Origin of Christian Morality: the first two centuries*. New Haven: Yale University Press.

- Moo, Douglas (1996). *The Epistle to the Romans* (NICNT). Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Moulder, James (1977). "Romans 13 and conscientious disobedience." *Journal of Theology for Southern Africa* 21 (1977): 13-23.
- Munro, W. (1990). "Romans 13:1-7. Apartheid's Last Biblical Refuge." *BTB* 20.4 (1990): 161-168.
- O'Neill, J. C. (1975). *Paul's Letter to the Romans*. Harmondsworth, Penguin.
- Perkins, Pheme (1982). *Love Commands in the New Testament*. New York: Paulist Press.
- Pilgrim, Walter E. (1999). *Uneasy Neighbors: Church and State in the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanday, W. i A. C. Headlam (1902). *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5th edition. Edinburgh: T & T Clark.
- Scroggs, Robin (1996). "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research." U: Robin Gill (ur.) *Theology and Sociology: A Reader*. London: Cassell.
- Stein, Robert H. (1989). "The Argument of Romans 13:1-7." *NovT* 31(1989): 325-343.
- Strom, Mark (2000). *Reframing Paul: Conversations in Grace & Community*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Tamez, Elsa (1993). *The Amnesty of Grace: Justification by Faith from a Latin American Perspective*. Nashville: Abingdon Press.
- Towner, Philip H. (1999). "Romans 13:1-7 and Paul's Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?" U: Sven Soderlund i N. T. Wright (ur.), *Romans and the People of God*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Webster, Alexander (1981). "St Paul's Political Advice to the Haughty Gentile Christians in Rome: An Exegesis of Romans 13:1-7." *St Vladimir's Theological Quarterly* 25.4 (1981): 259-282.
- Wengst, Klaus (1987). *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. Preveo John Bowden. London: SCM Press.
- Wink, Walter (1984). *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Wright, N. T. (1990). "New Testament and the State." *Themelios* 16 (1990): 11-17.
- Wright, N. T. (2002). *The Letter to the Romans: Introduction, Commentary and Reflection*. U: Leander E. Keck et al. (ur.), *The New Interpreter's Bible*, vol. 10. Nashville: Abingdon Press.

Wright, N. T. (2005). *Paul: Fresh Perspectives*. London: SPCK.

Ziesler, John (1989). *Paul's Letter to the Romans*. London: Trinity Press International.

Prevela Ljubinka Jambreč

Corneliu Constantineanu

The Bible and the Public Arena: A Pauline Model for Christian Engagement in Society with Reference to Romans 13

Abstract

In a context in which the significance of Scripture for everyday life is fading away, this article is an argument for the centrality of the Bible as the basis for a holistic understanding of reality and for an authentic Christian engagement in contemporary society. The argument is built on a twofold truth: the lordship of Christ over reality in its entirety and the public nature of the Gospel. More specifically, the paper offers an examination of Romans 13 with regard to the issue of the Christian relationship to the governing authorities. It argues that Paul offers solid theological ground on which he simultaneously legitimizes and limits the authority of the government, and presents an active and positive involvement of the Christian in the world, advocating practices that are conducive to a meaningful and peaceful life in the society at large. It concludes that according to Paul's vision of redemption, the church, as the paradigmatic community of the new creation, is called to be actively engaged in society, to have a constructive, even if critical at times, relationship to the powers and structures of authority, confessing and witnessing the lordship of Christ over reality in its entirety, in the anticipation of the ultimate redemption of God's creation.