

Adam, naš otac: kako je apostol Pavao »popravio« tradicije, a potvrdio Pisma

Ksenija Magda*

Sažetak

Ovaj se rad bavi problemom nedostatka relevantnosti kršćanske vjere u suvremenome svijetu iz perspektive biblijske teologije i na temelju biblijskoga primjera. Tekst polazi od pretpostavke kako je moguće da pozitivnu sliku kršćanstva u suvremenom svijetu sprječava doktrinarni pristup vjeri. Kako je nedavno istakao N. T. Wright, suvremena crkva, čini se, na pitanja iz 16. stoljeća nudi odgovore iz 4. stoljeća. Rješenje za takvo stanje ovdje se predlaže kao ponovno i »geografski svjesno« iščitavanje Svetoga pisma, kakvo se vidi u Pavlovim redefinicijama ključnih židovskih tradicija. Tekst je podijeljen na dva dijela. Prvi dio predstavlja tzv. Paradigmu geografske svjesnosti Roberta Sacka i primjenjuje je na apostola Pavla, pokazujući ga kao »globalno« uspješnoga misionara zbog njegove svjesnosti o širini Rimskog carstva kao mjesta. To mjesto, koje uključuje i Jeruzalem, ali ga i nadilazi, Pavlovoj židovskoj religiji nameće pitanja na koja ta tradicija nema adekvatnoga odgovora. Pavao čuje pitanja i traži odgovore ponovnim iščitavanjem Pisma i re–evaluacijom popularnih učenjā. Drugi se dio bavi konkretnom Pavlovom re–evaluacijom nekih za Židove važnih doktrina — onih o Zakonu, Abrahamu i Adamu, koje su pravdale podjelu svijeta na Židove i pogane. Promatrajući Pavlov postupak iz perspektive Sackove paradigme, postaje jasno da upravo Pavlova geografska svjesnost na svakom koraku podupire tu re–evaluaciju. Tako Pavao ispravlja doktrine kako bi one bolje odražavale Pisma, a one, tako redefnirane, ujedno bolje odgovaraju na potrebe svih ljudi, Židova i pogana, Bogu na slavu.

Ključne riječi: Pavlova misija, teritorijalnost, Rimljanima 1,18–31, Rimljanima 5, tradicije, Abraham, Adam

Uvod

U ovome se članku želi predstaviti jedno rješenje za kritiku nerelevantnosti kršćanske vjere u suvremenome svijetu, čak i među onima koji se načelno deklariraju kao kršćani. Uvriježena je identifikacija Biblije s kršćanskim tradicijama.

* Dr. sc. Ksenija Magda, stručni suradnik, Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«, Zagreb. Adresa: Radićeva 34, 10000 Zagreb, Hrvatska. E–pošta: ksenija.magda@tfmvi.hr

Može li biti da je kršćanstvo u krizi jer je sveta Božja riječ prekrivena debelim slojem vremenitih interpretacija, kako je to bio slučaj u vrijeme apostola Pavla? Nije li u pravu N. T. Wright kada žali što se današnja goruća pitanja rješavaju »subbiblijski«: »prikupiš pola tuceta redaka iz Pavla i učenja o pomirenju, a nikad ti ne padne na pamet pogledati evanđelja, čija je primarna svrha objasniti Isusovu smrt«. Biblijska je nepismenost suvremenoga kršćanstva poslovična, a većina ljudi smatra da vjerovati biblijski zapravo znači vjerovati u skladu s tradicijom.¹

No ako ljudi trebaju vjerovati Bogu, Biblija se treba proučavati kao Božja riječ. Štoviše, kršćani se trebaju vjerom okrenuti metodi biblijske teologije, posebno glede učenjā koje su na stalnome udaru kritike suvremenika.² Ta metoda pretpostavlja ponovno otvoreno iščitavanje biblijskoga teksta, čak i kad se čini da se njime dolazi do novih, drukčijih zaključaka. Prijetnja takvoga iščitavanja nije ni izbliza velika kao ubijanje svjetskoga kršćanstva već desetljećima kroz doktrinarni *status quo*. Vjera dolazi po slušanju Božje riječi, kaže Biblija (Rim 10, 17).

Apostol Pavao je, poput kršćanstva danas, stajao pred globalizacijskim izazovima svojega društva pa je njegov pristup svetim spisima i tradicijama vrijedno pogledati kao predložak. Zanimljiv je to pristup jer Pavao pisma iščitava istom metodologijom kao suvremenici, ali dolazi do sasvim novih spoznaja. Mnoge su pretpostavke o tome što ga je na to navelo; postavka je ovoga rada da Pavao nije zatvoren u tradicije, nego dopušta poticaje na koje ga poziva *geografska svjesnost* te ozbiljno shvaća pitanja suvremenika. *Paradigma geografske svjesnosti*, kakvu je predložio geograf Robert Sack, može pomoći razumijevanju procesa takve re–evaluacije.³ Ako je to točno, Pavlove bi nam re–evaluacije mogle poslužiti kao predložak za suočavanje sa zahtjevima koje postavlja suvremeno globalno društvo.

1. Sackova paradigma geografske svjesnosti i nužnost re–evaluacije tradicija

Sackovo je djelo kritika ocijenila kao prvi pokušaj nekoga geografa da istraži detalje dualističkoga odnosa *mjesta* i čovjeka (kao kompleksnoga bića) uspomoć paradigme koja bi bila prihvatljiva na svim razinama analize, za sva vremena i sve narode.⁴ Sack svoje nalaze gradi na istraživanjima Eda Soje i njegove značajne knjige *Postmodern Geographies*.⁵ U ovome slučaju, Sackov je prijedlog koristan u diskusiji o židovskoj, rimskoj ili grčkoj teritorijalnosti i osobnosti apostola Pavla,

1 Usp. N. Tom Wright, *The Atonement Debate* na: http://www.youtube.com/watch?v=IA8CY5iC_ww&feature=related (preuzeto 5. 12. 2012.)

2 Wright misli na sporna učenja popularna u Velikoj Britaniji poput debate o pomirenju (koja, kako tvrde kritici, Boga predstavlja neprihvatljivo kao »globalnoga nasilnika i zlostavljača«); ili o svetosti ljudskog života (»koja je ljudski rod dovela pred ekološki slom«), no ovdje smo primarno zainteresirani za pristup, a ne neku specifičnu debatu.

3 R. D. Sack, *Homo Geographicus*, Baltimore/London, 1997.

4 Usp. M. S. Kenzer, Review, u: *Geographical Review* 88 (1999) 166–168, 167.

5 E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, New York, 1989.

koja se našla u slijepoj ulici po pitanju njegovoga odnosa prema Zakonu kao sredstvu spasenja. Radi se, zapravo, o pitanju razvoja osobnosti ili »konstrukcije« svijeta. Sackov je doprinos specifičan jer ne polazi od dekonstrukcije iskustva, kako se ta tema dosad istraživala u egzaktnoj znanosti, lingvistici ili sociologiji, pa i teologiji. U bilo kojoj od ovih grana, znanstvenici se, svjesni drugih, ipak odlučuju svoje područje smatrati primarnim i istraživati ga kao da druga nisu presudna. Sack inzistira da se cjelovito promatranje labilnoga spleta sila djelatnih u pojedincu može gledati samo unutar paradigme svih čimbenika te predlaže *mjesto* pojedinca (*the place of the self*) kao ono koje veže i osnažuje sve procese istovremeno. Budući da su ti odnosi i sile »tvrdoglavo simultani«⁶, kako je to primijetio Soja, nije moguće pratiti njihov povijesni/vremenski razvitak. Za spacijalne procese, povijesni je tijek malo relevantan.

Sack u svojoj paradigmi identificira tri primarna područja (*realms*) iskustva: to su područje *prirodnoga* (*realm of nature*), *društvenih odnosa* (*realm of social relations*) te *misaonoga* (*realm of meaning*). On kombinira područja, njihove sile i elemente, ali tako da ih ostavlja samostalnim kako bi mogli stupati u interakciju. Za ovo je razmatranje, iz perspektive Poslanice Rimljanima, važno primijetiti da bi Pavlova paradigma geografske svjesnosti bila »fotografija« stanja raznih sila koje se isprepliću u mjestu u kojem Pavao sredinom pedesetih godina prvog stoljeća piše poslanicu. Tu se sastaju sve sile Pavlove re-evaluacije i utječu na njegovo pisanje.⁷ Budući da se u takvim diskusijama često rabi sintagma *društveno konstruirani prostor*⁸ umjesto *društveno konstruirano mjesto*, valja još preliminarno definirati *mjesto* i *prostor* radi sprječavanja nesporazuma.

1.1. Prostor ili mjesto?

Za Sacka su *mjesto* i *prostor* samo uvjetno sinonimi.⁹ *Prostor* je uvijek zbroj pojedinačnih *sekundarnih mjesta* na kojima su sociološke i ine nadkonstrukcije nevažne — kao na primjer zbroj mjesta koja se spajaju pred prozorom jurećega vlaka. Primarna je odlika prostora njegova prirodna mjerljiva datost.¹⁰ Mjerljiva prirodna mjesta geografi zovu i *sekundarnim mjestima* jer ih promatrač isprva ne vidi. On primjerice vidi autocestu, bolnicu ili školu, a ne zemlju ispod njih. *Primarnim se mjestom* nazivaju nadkonstrukcije u prostoru koje promatrač prvo opaža, ali njih ne bi bilo bez *sekundarnih mjesta* na koja su postavljene. Budući da se u društvenim teorijama bavimo primarno konstrukcijama, a ne onime što ih drži, bilo bi točnije govoriti o »društveno konstruiranom [primarnom] mjestu«.

U središtu *Paradigme geografske svjesnosti* ne nalazi se *društveno konstruiran prostor*, nego sekundarno mjesto, koje, kako je to u slučaju apostola Pavla, može biti prostrano.

6 Isto, 2.

7 O tome je li toliki naglasak na Pavlovom stvarnom mjestu prihvatljiva mogućnost, ne može se ovdje diskutirati, vidi: K. Magda, *Paul's Territoriality and Mission Strategy*, Tübingen, 2009.

8 Usp. npr. W. Meeks in *The First Urban Christians*, New Haven, 2003; ili E. Adams, *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language*, Edinburgh, 2000.

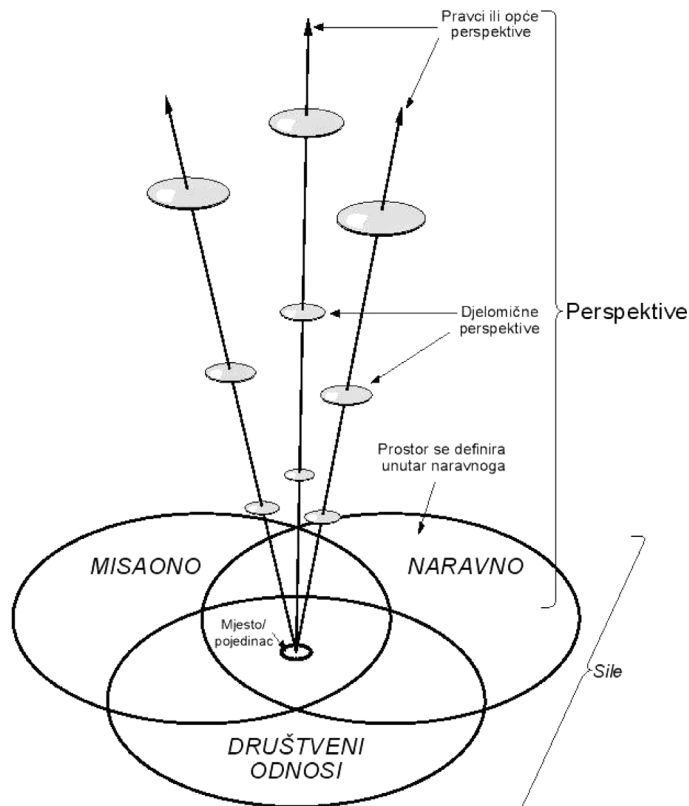
9 Usp. Sack, *Homo Geographicus*, 31–35.

10 Usp. isto, 31.

1.2. Područja i njihove sile

Kad je definirano *mjesto* i *prostor*, može se promotriti Sackova paradigma geografske svjesnosti. Sack polazi od recipročnoga odnosa što ga pojedinac ima s mjestom — to jest, pojedinac ne postoji bez mjesta i nužno zauzima mjesto. Ono kao *primarno* na nj vrši utjecaj, to jest, ima moć nad njim preko konstrukcija koje su na njemu stvorene. No, pojedinac ima mogućnost i sam odlučivati o svome mjestu i mijenjati ga. Taj recipročan proces nikad ne miruje, iako uvijek teži određenoj ravnoteži.

Sve *sile* ili *elementi* — Sack ove termine smatra istoznačnicama — djelatni u čovjekovom životu imaju svoje stjecište u mjestu pojedinca te ondje utječu jedni na druge. Mjesto ima silu »uvući« i natjerati ih na međuodnos. Uz to, mjesto i područja iskustva imaju i svoje *perspektive* koje izražavaju misaoni kapacitet pojedinca da se umno izdigne sa svojega mjesta. Fizički, čovjek je uvijek vezan za mjesto i pod utjecajem je sila djelatnih u njemu, pa i onda kada se iz njih izdiže. To bi izgledalo ovako:¹¹



Dakle, Sackova paradigma ima dva glavna pravca, *realni* i *metafizički*. *Realnim* nazivam donji dio paradigme na slici koji Sack naziva *sile* (*forces*) (sl.1).

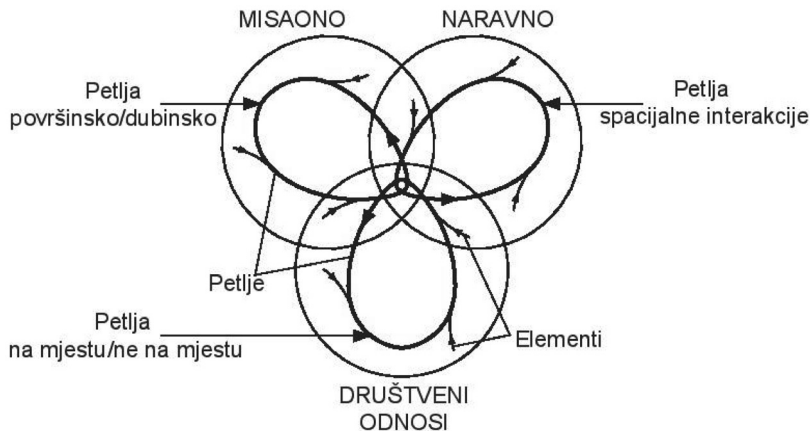
¹¹ Usp. *isto*, 28.

Metafizičkim nazivam vertikalni dio paradigme, na slici nazvan *perspektive* (*perspectives*). Važno je naglasiti da su obje razine vezane za mjesto. Mjesto spaja sile i perspektive iz svih područja. Iako perspektive proizlaze iz svih područja jer se o svima može teoretizirati,¹² one su nužno vezane uz *područje misaonoga*. Thomas Nagel tako ih je opisao jer je bio primarno zainteresiran za taj vertikalni pokret čovjekovoga duha.¹³ Međutim, Sack kritizira Nagela da, ne shvaćajući povezanost perspektiva s mjestom pojedinca, tvrdi kako perspektive dolaze »from nowhere«.¹⁴ Budući da ovdje predmet interesa nisu specifičnosti perspektiva sukladno područjima, promatraju se samo u svojstvu ovoga *izdizanja* s mjesta stajanja, imajući u vidu da su perspektive uvijek ovisne o mjestu pojedinca.

Ono što je više predmet interesa, područja su i njihova ispreplitanja u horizontalnome dijelu paradigme. Sack pretpostavlja tri temeljne razine ljudskoga iskustva koje se sastaju u mjestu pojedinca (*place of the self*), a već su i ranije spominjane: estetsko ili *područje prirodnoga*, moralno ili *područje društvenih odnosa* i diskurzivno ili *područje misaonoga*. Kako će se pojedinac ponašati, ovisit će o mješavini utjecaja/sila iz svih triju područja. Sack ovako opisuje područja, njihove elemente i sile:

Područja su sile ili jednostavno sadrže sile... često, to je sasvim nevažno... Isto tako, sile svojstvene svakom području djeluju poput elemenata. Elektron je element u atomu, ali elektron isto tako iskazuje silu. Zemlja je element u solarnom sustavu, ali i stvara gravitacijska polja. Roditelj je element u obitelji, ali je i sila. A i to što je netko element u višoj klasi društvenih odnosa daje mu određenu silu.¹⁵

Sack, dakle, inzistira na kontekstualnosti iskustva i recipročnosti utjecaja i sila. Sljedeći dijagram pokazuje sile i utjecaje:¹⁶



12 Usp. *isto*, 29.

13 Usp. T. Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford, 1986.

14 Nagel, *The View* kritizira: Sack, *Homo Geographicus*, 164; »from nowhere« hrv. niotkuda, tj. bez mjesta.

15 *Isto*, 27.

16 Usp. *isto*, 89.

Područje društvenih odnosa pokreće silu i petlju koju Sack naziva *na mjestu/ ne na mjestu (in/out of place)*. Postoje elementi koji su *na mjestu* u određenome prostoru i oni koji ondje *nisu na mjestu*. Pravila po kojima se odlučuje je li nešto na mjestu ili ne zovu se *teritorijalna pravila*. Bez njih bi mjesto ostalo bez kategorije *primarnoga* i nestale bi sve društvene konstrukcije toga mjesta. Moglo bi se učiniti da je ovaj sociološki vid jedini važan odnos za istraživanje identiteta, no to bi bilo preuranjeno. Je li neki element *na mjestu* ili *nije*, uvjetovano je čitavim nizom procesa i u drugim područjima iskustva pojedinca. Sack iznosi primjer: prašina (element u području prirode) *na mjestu* je u vanjskome prostoru i ondje se naziva *zemljom*. U kući prašina nije *na mjestu* i ondje se naziva *prljavštinom*.¹⁷ To znači da element iz područja prirodnoga može biti evaluiran *petljom (loop)* djelatnom u području društvenih okolnosti. No kad mjesto »uvuče« elemente u svoje procese teritorijalnosti, ne pokreće samo tu petlju, nego i elemente i petlje u svim područjima iskustva.

Na primjer, gornje bi pitanje potpuno nestalo da nema *sekundarnoga* mjesta, što navodi na bavljenje *petljom spacijalne interakcije (spatial–interaction loop)*.¹⁸ Kad bi se s mjesta otklonile sve društvene konstrukcije, moglo bi se promatrati njegovo *prirodno stanje* koje je podvrgnuto samo zakonima prirode.¹⁹ Gotovo je svima jasno da je takvo stanje u stvarnome životu nemoguće. Pa ipak, pitanje o »prirodi stvari« pokrenuto je, svjesno ili nesvjesno, u svakome društvenom propitkivanju. Pavao to pitanje postavlja u Rimljanima 1,18–32 kad razmatra *prirodu* ljudi i zaključuje da su grešnici. On pritom ne razmatra norme židovske podjele na Židove i Grke, nego ljude namjerno promatra izvan socioloških kategorija nacije, moglo bi se reći iz univerzalizma Rimskoga carstva. Štoviše, on ih promatra i bez misaonih kategorija jer ih promatra i »izvan Zakona«.

I *petlja spacijalne interakcije* utječe na druga područja, na primjer, kad se pita o *naravi/prirodi* neke tradicije, mentalnoga konstrukta ili društvenoga odnosa. Dakle, bez obzira na područje, *petlja spacijalne interakcije* uvijek primarno istražuje *prirodu* elemenata i njihove interakcije na određenome mjestu, ako se na nj ne primjenjuju nikakva teritorijalna pravila.

Treća Sackova *petlja* proizlazi iz gornjih dviju i pita odražavaju li pravila koja djeluju na nekome mjestu doista ono što je prirodno ili je to samo privid. Sack tu petlju naziva *Surface–Appearance/Reality–Depth* (ili jednostavno *Surface/Depth Loop — petlja površinskoga/dubinskoga*). Ova petlja također uvlači i elemente iz vanjskoga svijeta i one koji djeluju unutar ljudskoga uma.

Petlja površinskog/dubinskog geografski je alat za uvlačenje misaonog. Elementi iz područja prirodnoga i područja društvenih odnosa koji se preklapaju i koji su pod utjecajem ove petlje, tretiraju se i sami kao misaoni. Na taj način, ova petlja područja shvaća simbolički, i dok preispituje značenja određenih površina ili percepcija, istovremeno pokreće svijest i promišljanje.²⁰

17 Usp. Sack, *Homo Geographicus*, 91.

18 Usp. *isto*, 92.

19 Usp. *isto*, 93.

20 *Isto*, 95.

Ako se dobro promotri Sackova paradigma, postaje jasno da su ljudi u stalno-me promišljanju o stvarima koje nalaze na svome mjestu. Taj je proces neizbježan za čovjeka svjesnog svoga okruženja i neminovno proizvodi to veći utjecaj što je šire njegovo mjesto i voljnost refleksije i djelovanja.

Postojanje perspektiva u Sackovoj paradigmi pokazuje volju pojedinca da razmatra i djeluje. Iako se može učiniti da mjesto potpuno određuje čovjeka, tj. da je njegovo djelovanje sasvim predodređeno, takvo je stanje prividno. Pojedinaac je uvijek slobodan reagirati ili ne reagirati na elemente i sile iz bilo kojega područja iskustva; izdići se ili ne iznad stvarnoga (*somewhere*) na zamišljeno (*nowhere*). Međutim, kad se čovjek promišljanjem izdigne i vidi splet petlji, može mu se učiniti da mu je djelovanje predodređeno. Ipak, samo je izdizanje dokaz da se slobodnom voljom odlučio na izdizanje i refleksiju. Perspektive su uvijek djelo slobodne volje.²¹ No iako naoko nepristrane i onostrane, perspektive uvijek ostaju pravci s polazištem u mjestu *pojedinaca*. Dakle, i na njih neminovno utječu sile teritorijalnosti iz horizontalnoga dijela paradigme. »Place can move us up these axes, and bring us back to the local and particular.«²²

2. *Adam — naš otac?*

Ako se želi razmišljati o Pavlovome *svjetonazoru* ili o *društvenoj konstrukciji svijeta*, kako je to popularno, ne smije se izostaviti sila *mjesta*. Kad se stvori nape-tost između mjesta i elemenata u nekome području, neminovno dolazi do re–eval-uacije elemenata koji su u njima povezani, ne bi li se našla prihvatljiva ravnoteža. Ovaj zaključak ima vrlo značajne implikacije za Pavlovu teologiju, ali i za pitanje o relevantnosti Evandjelja u svijetu. Ako se Sackova teorija uzme u obzir, postaje jasno da Pavlova teritorijalnost, centrirana u širokome rimskom *mjestu*, prima impulse iz svih područja Pavlova iskustva (ne samo iz misaonoga, tj. teologije) i želi ih uklopiti u valjanu ravnotežu. Pritom apostol u maniri židovstva, napose zbog svoje vjere, odlučuje element Pisma ostaviti nepromijenjenim, a događaj Krista mora uklopiti u svoju *paradigmu teritorijalnosti*. To neminovno znači da neki drugi elementi moraju biti prilagođeni i re–evaluirani.

Drugdje je pokazano kako ovako definirana Pavlova teritorijalnost može riješiti čitav niz teoloških problema vezanih za Poslanicu Rimljanima.²³ Ovdje se traži predložak načina na koji se suvremenomu svijetu može učinkovito prenijeti evandeoska poruka, uzimajući ozbiljno u obzir njegova nova pitanja. U dijelu rada koji slijedi motri se Pavlov proces re–evaluacije uloge Zakona u spasenju Židova, ali i svijeta. Suživot Židova i pogana u Pavlovom je užem kontekstu bio nezamisliv. No univerzalno mjesto na koje je postavljen tjera Pavla da vidi sve ljude, ne samo Židove, kao predmet Božje spasenjske intervencije. Globalno teritorijalno svjestan, Pavao, ako se uzme u obzir Poslanica Rimljanima, svoju re–

21 Usp. *isto*, 152.

22 Sack, *Homo Geographicus*, 156.

23 Usp. Magda, *Paul's Territoriality*.

evaluaciju učenjā započinje u *području prirodnoga* pitajući stoji li podjela svijeta na Židove i pogane ili ne. Uočava nelogičnosti, prije svega u naravi Židova i pogana, koja je jednako grešna. Njegova slijedeća i, reklo bi se, temeljna evaluacija zatim uvlači važna učenja u — sackovski gledano — *petlju površinsko–dubinskoga* u području misaonoga, da provjeri kako učenja funkcioniraju kad se uzme u obzir činjenica opće grešnosti. Pavao za taj posao intenzivno preispituje učenje ponovnim temeljnim iščitavanjem Pisma. Taj proces zahtijeva re–evaluciju doktrinā, a okončan je u području društvenoga, tj. omogućuje suživot Židova i pogana u kršćanskoj zajednici na sasvim novim temeljima.

2.1. *Abraham — od oca Židova do oca svih naroda*

Bez sumnje, predaja o Abrahamu temeljna je za židovsko samorazumijevanje. G. Mayer je na temelju prikupljenih povijesnih izvora pokazao da je tradicija o Abrahamu paradigma za židovsku propagandu u helenističkome svijetu.²⁴ Mayer pokazuje da je Abraham na dva načina rabljen kao arhetip pravoga čovjeka. U židovskome okruženju, Abrahama se prije svega vidjelo kao primjer pobožnosti. U helenističkome okruženju rabljen je u kozmopolitskim razglabanjima po kojima su u njemu povezani svi narodi, jer je otac mnogih naroda (Post 12,3). Neke predaje, tako će Mayer, prikazuju ga čak i kao oca mauritanskih Barbara s druge strane Gibraltara jer je Abraham bio Herkulov tast!²⁵ Ipak, prva slika Abrahamove pravednosti bila je češća jer su se pobožni Židovi rado suprotstavljali učenim i civiliziranim rimskim idejama kozmopolitizma.²⁶ Mayer inzistira da je poznavanje ovih predaja o Abrahamu bilo rasprostranjeno među svim Židovima²⁷ i da se može zaključiti kako je kršćanska zajednica, povezana sa sinagogom poput ove u Rimu, bila dobro upoznata s objema tradicijama. Pavao rabi obje u Poslanici Rimljanima. U Rimljanima 4 raspravlja o Abrahamu kao primjeru pravednosti po djelima, ali tu predaju prepravlja u učenje o Abrahamu kao primjeru nezaslužene Božje milosti. U Rimljanima 9,1–24, unutar veće argumentacije o božanskome posinjenju, Pavao prepravlja tradiciju o Abrahamovom kozmopolitizmu. I ondje potvrđuje da tjelesna povezanost s Abrahamom ne određuje tko će se računati kao Abrahamov potomak, nego da je odrednica za Božje milosno posinjenje Abrahamova vjera. Abrahamova su prava djeca oni koji Boga prihvaćaju vjerom.

Naravno, židovstvo poznaje ideju o tome da vjera prethodi i nadilazi djela,²⁸ ali se u praksi uglavnom pokazivalo da su vjera i djela usko povezani. U rabinskoj se literaturi ne nazire osporavanje ljudske zasluge pred Bogom (1 Mak 2,52; Post

24 Usp. G. Mayer, *Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch–jüdischen Literatur*, u: *ET* 32 (1972) 118–127.

25 Usp. *isto*, 121–122.

26 Usp. *isto*, 121–122.

27 Usp. *isto*, 121–123.

28 Kako je od Sandersa naovamo često isticano; vidi primjerice pregled u: T. L. Donaldson, *Paul and the Gentiles*, Minneapolis, 1997, 8ss.

15, 6; Jub14, 6 Mek Gr 14, 3).²⁹ Pavlov stav u Poslanici Rimljanima, bez obzira na načelnu točnost Sandersovih tvrdnji o židovstvu kao religiji milosti, neminovno otkriva konflikt s pravovjernim židovskim doktrinama. E. Käsemann to ne naziva konfliktom već »revizijom, ali uz pomoć rabinske metodike«. ³⁰ Samo su polazišta drukčija. Pavlovu redefiniciju tradicije o Abrahamu teritorijalno ne pokreću, kako su to pokušali pokazati u novoj tübingerškoj školi u devedesetima, Jeruzalem odnosno posebnost izbora i nužnost prilagodbe svih ostalih naroda tomu svetom mjestu. Takav bi pristup vjerojatno bilo lako pokazati kod ostalih apostola. Naprotiv, Pavla u redefiniciji predaje o Abrahamu vodi zahtjev univerzalnosti (Rim 3,21–31).

Ovom tvrdnjom on zapravo izaziva pitanje iz tabora Židova, pa i židovskih kršćana: »Što je onda s Abrahamom, našim praocem? Zar on nije bio od Boga izabran kao pravednik koji je ispunjavao djela Zakona?« Pavlova hrabrost suočavanja sa židovskim tradicijama proizlazi iz potrebe da one budu usklađene s potrebama i iskustvom svijeta u kojem živi. Poput umješnog retoričara, Pavao ponavlja njihovo pitanje (4,1). Potom, iznoseći Pisma, on inzistira da od početka Abrahamovo očinstvo pripada svima koji vjeruju Bogu. Retorička situacija u kojoj Pavao re-evaluiru i rabi predaje o Abrahamu i Adamu ima svoje polazište, sackovski rečeno, iz *područja prirodnoga*. Pavlove observacije uče ga da su, bez obzira na drukčije doktrinarne zahtjeve, svi ljudi *po prirodi* grešni (Rim 1,18–32). Ne postoje *εὐσεβείς* ili *δίκαιοι* među Grcima i barbarima, to je jasno svakomu Židovu. Oni Božji zakon ne poznaju niti ga drže. Pavlov se židovski interlokutor s time slaže. Međutim, Pavao i svoje židovsko iskustvo provlači kroz istu prizmu (Gal 1,14; usp. Rim 7) te zaključuje kako zahtjev grešnosti vrijedi i za Židove. Znati Božji Zakon, naime, nije i garancija poslušnosti. Naprotiv, ako raspravu u Rimljanima 7 razumijemo kao osobno svjedočanstvo, moguće je da Pavao upravo u nastojanju da bude vjeran Zakonu doživljava ljudsku narav kao grešnu i kad su u pitanju Židovi. Ta konačno, on je bio jedan od njihovih najboljih predstavnika (Fil 3,6).

Pavao na dva načina nastoji provjeriti iskustvo, a oba su vezana uz Pismo — sackovski rečeno, uz *područje misaonog*. Prvi je niz izravnih biblijskih citata koji ga podupiru. Drugi je Abrahamov primjer koji je naoko suprotan argument. Pavlovo istraživanje tradicije o Abrahamu, najboljem predstavniku židovskoga naroda i točki pobožne identifikacije, otkriva mu da je i Abraham zapravo doživio Božje milosrđe kao bezakonik i grešnik. Zato Pavao zaključuje da nešto nije u redu s tradicijom u koju se mnogi uzdaju. Ona je suprotna i pisamskomu zahtjevu, ali i rabinskoj tradiciji. Dvadeset i devet je godina prošlo između Abrahamova poziva i njegova obrezanja³¹ i još 430 godina između Abrahamova

29 Usp. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1966, 117–118.

30 E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen, 1980, 98.

31 Usp. Michel, *Römer*, 119; H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. München, 1922, III 203; Käsemann, *Römer*, 114.

obrezanja i Božjega dara Zakona na Sinaju.³² Pravednost, zaključuje Pavao s obzirom na *narav* čovjeka i zahtjev *misaonoga*, uvijek dolazi po Božjoj milosti i ljudi je ne mogu zaslužiti: ako ni Abraham nije mogao zaslužiti pravednost, to nije moguće ni njegovim tjelesnim potomcima pa je podjela svijeta na nacije — sackovski rečeno, u području *društvenih odnosa* — neprimjerena.

U Abrahamovom je slučaju jasno da Božji zakon, koji je dan tek naknadno, ne može biti primjenjiv na njega kao sredstvo spasenja. Abrahamov se izbor nije dogodio na temelju pobožnih djela, nego Božjom milošću kojoj ljudi primjereno mogu odgovoriti jedino poslušnom vjerom. Abraham postaje duhovni otac *svih* koji slijede njegov primjer vjere i poslušnosti Bogu koji se objavio u Kristu. Upravo je zato bilo nužno da Krist umre za ljude dok su »još bili slabi« (Rim 5,6). Tako Bog ne čini ništa novo kad u Pavlovo vrijeme pokazuje milosrđe poganima koji vjeruju u Krista, a ne slijede Zakon. Bog je vjeran svomu starom duhovnom i spasenjskom načelu. »Abrahamovo očinstvo (Post 15,5; 17,5) prvotno u kršćanstvu poganā postiže svoj cilj«, primjećuje Michel.³³

Prema Pavlovoj redefiniciji predaje o Abrahamu, duhovno potomstvo nužno dolazi prvo. Pavao se poput drugih ne čudi što Židovi slabije reaguju na spasenje u Kristu, dok se pogani spremno obraćaju Kristu. Ni Pavlovo uvjerenje da ni Abrahamovi prirodni potomci neće na kraju ostati zakinuti (Rim 9–11) ne bi trebalo iznenadivati kao što iznenaduje teologe, napose od reformacije naovamo, koji su podrazumijevali odbacivanje Izraela kao Božjega naroda i njegovu zamjenu poganima. Pavao, naime, u povijesti spasenja vidi recipročnost: Abraham je spašen na duhovnome planu, zbog svoje vjere, ali na temelju te vjere razvili su se njegovi tjelesni potomci. Po njima, Bog je pokazao svoju namjeru sa svijetom i poslao je Krista u tijelu. Naravno, oni koji na Božji plan spasenja reaguju duhovno, tj. vjerom kao Abraham, prvi će doživjeti spasenje. No i prirodni potomci koji su bili sredstvo spasenja — jer »njihov je Krist po tijelu« (Rim 9,5) — ne trebaju biti zapostavljeni. Kao što su nekoć narodi trebali promatrati Izrael da vide naume Božje, tako će sad, gledajući vjeru Abrahamova duhovnog potomstva i Izrael biti spašen. Rasprava o Abrahamovome potomstvu u Rimljanima 9 potvrđuje Pavlovu redefiniciju predaje o Abrahamu u Rimljanima 4. Ako je Bog ispočetka, bez razloga, odabrao nezaslužnoga Abrahama, zašto to ne bi ponovio u Kristu s nezaslužnim poganima? Pavao odgovara: naravno, Bog to može, a u Kristu je upravo to i učinio.

Pokretač Pavlove redefinicije predaje o Abrahamu neminovno je njegovo iskustvo univerzalne ljudske grešnosti nasuprot ustaljenoj židovskoj predaji o pravednim Židovima i grešnim poganima. U tom novome gledanju sasvim je jasno da je Bog stvoritelj svih ljudi i njihov otkupitelj. Moglo bi se reći da je njegova svijest o čovjekovoj naravi u cijelome svijetu potakla ponovno iščitavanje Pisma i redefiniciju nauka o Abrahamu. Na taj je način proširio nauku o spasenju, ali i afirmirao i naglasio židovski kreacijski monoteizam: »Jahvina je zemlja i sve na

32 Usp. Gal 3,17; F. F. Bruce, *Romans*, Grand Rapids, 1985, 108.

33 Michel, *Römer*, 120.

njoj...« (Ps 24,1). Konačno, u *području društvenoga* omogućio je suživot Židova i pogana, u kršćanskoj Crkvi. Iskustvo univerzalnosti u Pavlovome kozmopolitizmu odlučujuće je utjecalo na nov poticaj koji je po Kristu dobio od Boga. Pavao je, mnogo bolje od drugih Isusovih apostola koji se nisu mnogo odmakli od Palestine, mogao razumjeti širinu i značenje Isusa kao univerzalnoga Mesije, a da pritom nije izgubio svoj židovski identitet. Michel primjećuje: »... sad je tek razumljivo zašto je Abraham kao neobrezan opravdan i učinjen ocem mnogih naroda. Sad je tek ispunjenje obećanja, isticanje opravdanja, postalo moguće (4, 23–25).«³⁴

2.2 Adam — otac svih grešnika

No to je tek jedan element u redefiniciji važnoga nauka o Zakonu. Nakon što je kao presudno istakao Abrahamovo duhovno očinstvo svima koji vjeruju i zaključio da držanje Zakona ne može biti presudno za opravdanje pred Bogom, Pavao u daljnjem pojašnjenju uloge Zakona u spasenju redefinira još jednu važnu predaju — onu o Adamu (5,12–21). Prije no što joj se okrenemo, valja primijetiti da Pavao ponovno polazi od univerzalnosti kao zahtjeva svojega prostranog mjesta: »Zbog toga, kao što po jednom Čovjeku uđe u svijet grijeh i po grijehu smrt, i time što svi sagriješite, na sve ljude prijede smrt« (Rim 5,12). Njegova redefinicija o Adamu ima i univerzalan zaključak: »Ali gdje se umnožio grijeh, nadmoćno izobilova milost: kao što grijeh zakraljeva smrću, da tako i milost kraljuje pravednošću za život vječni po Isusu Kristu Gospodinu našem« (5, 20–21). Dakle, naslućuje se da će ponovno proći sve *petlje* redefinicije.

Kroz povijest tumačenja mnogo je pažnje posvećeno predaji o Adamu u Rimljanima 5, ali gotovo isključivo zbog dogmatskih rasprava o *iskonskome grijehu*.³⁵ U međuvremenu, mnogi su kritizirali takav pristup,³⁶ a T. Tobin je primijetio kako je moguće da o tome govori samo jedan stih u cijelome poglavlju.³⁷ Istražujući retoričku situaciju teksta, Tobin zaključuje da u Adamu Pavao naglašava univerzalnost ljudskoga iskustva.³⁸ Ovi se zaključci slažu s geografski svjesnim čitanjem, u kojem se očekuje da će Pavao redefinirati predaju o Adamu na temelju potrebe svoga kozmopolitiskog mjesta.

Bilo bi jednostavno pozvati se na helenističke i gnostičke pozadinske predaje o Adamu, kako je nekoć bilo popularno, jer bi to izravno ukazalo na Pavlovo širo-

34 Michel, *Römer*, 128.

35 Usp. A. J. M. Wedderburn, *Adam and Christ: An Investigation into the Background of 1 Corinthians XV and Romans* (Dissertation), Cambridge, 1970. Ipak, još je uvijek popularno u nekim komentarima usp. J. Fitzmyer, *Romans*. London et al, 1993, 407; C. B. E. Cranefield, *The Epistle to the Romans* Edinburgh, 1979, 269ss.

36 Usp. Wedderburn, *Adam and Christ*, 215; E Brandenburger, *Adam und Christus: Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 1–21 (1 Kor 15)*. Neukirchen, 1962, 16, bilješka 2; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5 untersucht*. Tübingen, 1967, 235–236.

37 Usp. T. Tobin, *Paul's Rhetoric in Its Context: The Argument of Romans*. Peabody, 2004, 160–161.

38 Usp. *isto*, 177–118.

ko mjesto. No gnostički *prvotni čovjek (Primal Man)* danas je uglavnom odbačen. Umjesto toga, pretpostavlja se da Pavao koristi rabinsku tradiciju zbog paralele u Sirahu 25,24; 4 Ezri (3,7–10; 2P 1–27; 7,118–121); 2 Baruhu (54,13–19); Mojsijevoj apokalipsi (8,2; 14,2; 30,1) te Pseudo-Filonu (13,8–10). Iako je Dunn predložio da paralela Adam–Krist koju Pavao također rabi u 1 Kor 15,21–22 i 43–46 moguće ima svoje korijene u ranome kršćanstvu,³⁹ a temelji se na nekim helenističkim idejama,⁴⁰ to ni izbliza nije općeprihvaćeno.⁴¹

Vjerojatnije je da je Pavlov kontrast Adama i Krista njegova vlastita konstrukcija koja s jedne strane koristi židovske ideje o palom Adamu, a s druge ranokršćansku tradiciju o Kristu kao od Boga postavljenom Čovjeku, ili, kako je to Isus sam govorio »Sinu Čovječjem«,⁴²

Wedderburn je predložio egzegezu Rimljanima 5,12–21 koja ističe univerzalnost spasenja u Kristu.⁴³ Tek univerzalnost Krista i njegova djela osvjetljuje događaj s Adamom i ukazuje na univerzalne razmjere njegova grijeha. Dakle, Pavao ne argumentira kako Kristovo djelo mora biti univerzalno jer je grijeh bio univerzalan, nego obrnuto: budući da je Kristovo djelo univerzalno, Adamov je grijeh morao biti univerzalan. To jest, svi su Adamovi potomci grešni.⁴⁴

U Wedderburnovoj raspravi nedostaje razlog zbog kojega Pavao poduzima tu redefiniciju. Pavlov nadnaravni susret s Kristom ne može biti dovoljan.⁴⁵ Rijetki su Židovi nakon susreta s Kristom osjetili poziv na redefiniciju tradicija. Naprotiv, nastavili su se i kao kršćani držati tradicije.⁴⁶ Većina Isusovih učenika, bez obzira na izravan poziv, nije ispočetka smatrala nužnim evangelizirati pogane niti naviještati Radosnu vijest izvan Palestine. Sack smatra da razlog za redefiniciju treba tražiti u Pavlovoj teritorijalnosti. Budući da je njegova teritorijalnost uključivala židovstvo, ali nije bila isključivo niti prevladavajuće židovska, bio je prijemljiviji za Kristov poziv. Iako je, nedvojbeno, odnos s Kristom uvijek bitan za Pavla, Wedderburnov zaključak da je Pavlovo obraćenje (ili poziv) presudno za njegovu misiju, mora biti dopunjen.

Čini se da je Morna Hooker u svome članku »Adam in Romans 1«⁴⁷ ponudila rješenje, kad je svom proučavanju Rimljanima 1,18–3,20, ustvrdila da se »Adama« ondje najbolje razumije generički. Tako bi Rimljanima 5,12–21 bio tekst

39 Usp. *isto*, 182.

40 Usp. Dunn, *Romans I*, 279.

41 G. Fee u svome komentaru na 1 Korinćanima takve kršćanske tradicije ne smatra korisnima; *I Corinthians*, 750–751.

42 Wedderburn, *Adam and Christ*, 114.

43 Usp. *isto*, 210–248.

44 Usp. *isto*, 216.

45 Usp. *isto*, 228.

46 Wedderburn pokazuje da su Adama smatrali grešnikom, a tradicije ga često stavljaju u kontrast s nadolazećim pravednicima koji su morali popraviti Adamovu neuspjelu misiju (*Isto*, 77).

47 M. D. Hooker, Adam in Romans I u: NTS 6 (1960) 297–306. Slično kasnije i Dunn, *Romans I*, 60–62 i Wedderburn, Adam in Paul's Letter to the Romans u: *Studia Biblica, JSNTS Sup 2-3*, 11, Sheffield, 1979–80, 413–430.

usko povezan s raspravom o općem stanju grijeha u svijetu u Rimljanima 1 te bi pojasnio *petlje* u Pavlovoj geografskoj paradigmi: njegova opažanja u *sferi prirodna* prethodila bi teološkoj redefiniciji u *sferi misaonoga* a s namjerom da se promijene *društvene prilike* odnosa Židova i pogana u kršćanskoj crkvi. Hooker pokazuje da Pavao tekst Psalma 106,20 (prema *LXX*) dopunjava slikovnim materijalom iz Post 1,20–26 i namjerno koristi terminologiju Stvaranja za opis idolopoklonstva u koje je čovjek zapao.

[...] O Adamu je prvenstveno točno da mu je Bog pokazao ono što je spoznatljivo o njemu (r. 19); da su mu od Stvaranja bili jasno prepoznatljivi Božji atributi u onome što je Bog stvorio te da je stoga ostao bez isprike (r. 20). Adam je, povrh i prije svih ljudi, poznavao Boga, ali mu je uskratio štovanje koje mu kao Bogu priliči te je postao isprazan u svom razmišljanju te je dopustio da mu srce potamni (r. 20). Adamov je pad bio rezultat njegove želje da bude poput Boga, da dosegne znanje o dobru i zlu (Post 3,5) tako da je tvrdeći da je mudar zapravo postao lud (r. 21). Tako nije samo uskratio Bogu slavu, nego je, prema rabinskoj tradiciji, sam izgubio slavu Božju koja se odražavala na njegovom licu (r. 23). Vjerujući zmijskoj laži da njegovi postupci neće dovesti do smrti (Post 3, 4), okrenuo se od istine Božje i poslušao zmiju i tako postao podanik jednog stvorenja, jedne zmijske, umjesto Stvoritelja (r. 26).⁴⁸

Još nadodaje da je ovo opažanje osnaženo neobičnim oksimoronom *ὁμοιώματι εἰκόν* iz Knjige Mudrosti, gdje se tumači Postanak, i to ovako: *ὅτι ὁ θεὸς ἐκιστεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ | καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν* (2:23). »Kontrast između Božje slave i sličnost jedne slike [...] kontrast je između Čovjekova znanja o Bogu prije Pada i njegovog nepotpunog znanja poslije.«⁴⁹

Ako ta teza stoji, podržala bi raniju tvrdnju o uskoj povezanosti tradicije o Adamu u 5, 12–21 i rasprave o općoj ljudskoj grešnosti u 1,18–3, 21. Tako se može zaključiti da Pavao ambivalentnu židovsku tradiciju o Adamu, kojom su oni uglavnom opisivali grešnost nežidova,⁵⁰ doista redefinira u univerzalno učenje o razmjerima grijeha i smrti koje uključuje sve ljude. Tradicija o Adamu postaje presudno važna jer Pavao kritizira kao opasno židovsko očekivanje spasenja kroz fizičku povezanost s Abrahamom. Pisma i univerzalno iskustvo grešnosti prijete prokletstvom svim ljudima, uključujući i Židove, zbog tjelesne veze koja je neminovna — s Adamom. Time postaje jasno zašto Zakon ne može spasiti Abrahamovo tjelesno potomstvo: po tijelu, oni su (kao i pogani) sinovi svoga oca Adama. U pitanju nisu grešna djela, nego narav koju nose.

Zaključak

Valja dakle zaključiti da Pavlova redefinicija uloge Zakona u spasenju ljudi proizlazi iz ove dvije bitne redefinicije židovskih temeljnih doktrina na temelju ponovnoga iščitavanja biblijskoga teksta. U tu svrhu, Pavao se upustio redefi-

48 Hooker, *Adam*, 300–301.

49 *Isto*, 303.

50 Wedderburn, *Adam and Christ*, 73–77.

niranje najsvetijega dijela židovskih vjerskih tradicija. Mnogi nisu bili sposobni slijediti njegov tijek misli, upravo jer je zahtijevao tako velike promjene u njihovoj teritorijalnosti. Njihova *geografska nesvjesnost* nije im dopuštala da vide potrebe i zahtjeve svijeta. S druge strane, Pavlova je geografska svjesnost doprinijela da se Božja milost može proširiti »izvan Zakona« — ostajući ipak unutar strogih zahtjeva Svetoga pisma. Tako Pavao u Rimljanima 3,20–8,13 spašava doktrinu o Zakonu od pogrešnih i isključujućih zahtjeva o spasu samo za Židove. Pavlu je svijest o vlastitome univerzalnom mjestu i silama djelatnim u tom mjestu na svim nov način dala uvid u Božji plan spasenja, opisan u Pismu. Pavao je mogao iskoračiti među pogane u sigurnoj spoznaji da je Zakon dobar, ali da je on tek miljokaz u Božjem kozmičkom planu spasenja.

Pavlov je način bavljenja tradicijom dobar pisamski primjer mogućih kršćanskih promišljanja i djelovanja kad suvremeni svijet postavlja mnoga i teška globalno važna pitanja u okruženju u »kome se i promjena munjevito brzo mijenja«. Bilo bi dobro imati geografski svjesne ljude, koji će čuti ta pitanja i s povjerenjem u Boga Spasitelja iznova čitati Pisma u potrazi za relevantnim odgovorima.

Adam, Our Father: How the Apostle Paul »Improved« Traditions and Confirmed the Scriptures

Ksenija Magda*

Summary

This paper deals with the issue of the lack of relevancy of the Christian faith in the contemporary world from a biblical theology perspective based on an example from the Bible. The paper sets forth from the premise that possibly the doctrinal approach to faith may interfere with the reception of Christianity in the contemporary world. As N. T. Wright recently stressed, the modern Church seems to be offering 4th century answers to 16th century questions. The suggested solution to this worrisome trend is a »geographically aware« rereading of the Holy Scripture which can be found also in Paul's redefinition of key Jewish traditions. The text is divided into two sections. The first presents Robert Sack's so-called geographical awareness paradigm and applies it to the Apostle Paul in his Epistle to the Romans portraying him as a »globally« successful missionary due to his awareness of the vastness of the area comprising the Roman Empire. The area, which includes Jerusalem but also goes far beyond it, imposes questions upon Paul's Jewish faith which Tradition cannot answer adequately. Paul hears these questions and seeks answers by rereading the Scriptures and re-evaluating popular doctrines. The second sections deals with Paul's re-evaluation of some important doctrines for some Jews — those concerning the Torah, Abraham and Adam — which justified the division of the world into Jews and Gentiles. When looking upon Paul's actions from the standpoint of Sack's paradigm, it becomes evident that it is precisely Paul's geographical awareness which supports this reevaluation at each step. Thus Paul »improves« the doctrines in such a way that the suitable ones reflect Scriptures and those that are redefined serve as a more fitting response to the needs of all people — Jews and Gentiles — for the glory of God.

Key words. Paul's mission, territoriality, Romans 1:18–31, Romans 5, traditions, Abraham, Adam.

* Ksenija Magda, Dr.Sc., Expert Assistant, Theological Faculty »Matija Vlačić Ilirik«, Zagreb. Address: Radićeva 34, 10000 Zagreb. E-mail: ksenija.magda@tfmvi.hr