

# Grijev u Poslanici Rimljanima

*Marinko Vidović, Split*

UDK: 241.4  
227 : 235.3 Paulus, sanctus  
Izvorni znanstveni rad

## Sažetak

*U ovom članku autor se bavi Pavlovim poimanjem grijeha u Poslanici Rimljanima. Tematika grijeha je bitan faktor njegove teologije općenito i samo u cjelini njegove teološke misli moguće je donekle shvatiti i njegovo poimanje grijeha.*

*Pošavši od pojmovne analize termina upotrijebljenih za stvarnost grijeha i njihove kontekstualizacije, grijeh se u pavlovskoj misli očituje kao nadindividualna danost i ozračje moći koja nadilazi pojedine grješne čine i prethodi im, ali koja se u njima konkretizira, potvrđuje i povijesno djeluje. Sav govor o grijehu Pavao smješta u soteriološki kontekst, odnosno pokušava na tamnoj pozadini ljudske podvrgnutosti grijehu ponuditi Kristovo otkupiteljsko djelo.*

*U poslanici Rimljanima Pavao u tri navrata eksplicira grijeh kao silu, moć, kao nadindividualnu i nadsumativnu stvarnost, koja ima sveopće, kozmičko djelovanje i značenje. Najprije to čini iz tipično židovske perspektive (1,18-3,20), zatim iz perspektive tipološke povezanosti Adama i Krista (Rim 5,12ss) te na kraju iz antropološke perspektive (7,14-25). Analizom ovih triju tekstova ulazi se u Pavlovu logiku govora o grijehu.*

*U prvom tekstu Pavao govori o općoj grješnosti čovje-čanstva, ali taj je govor u službi njegove nakane govorenja o Božjem opravdanju u Kristu. Ako nema izuzetaka u pogledu Božje srdžbe, nema ih ni u pogledu Božjeg opravdanja. U drugom tekstu želi ocrtati kvalitativnu razliku stanja čovječanstva prije i poslije Krista, točnije sa Kristom i bez Krista. Ovdje je Pavlov govor o grijehu mitski, ali ograničen racionalnom istinom da grijeha nema i bez osobne odluke. U alternativni osobne odgovornosti i sudbinske nužnosti, Pavao se opredjeljuje za osobnu odgovornost. U trećem tekstu, upravo iz perspektive osobne odgovornosti, Pavao ističe perverziju i grješnost griješenja. Čovjeku je darovana sloboda, ali on je gubi baš tamo gdje se čini*

da se njome služi. Taj kratki spoj uočava se razlikovanjem čovjeka kao Božje zamisli i povijesnog čovjeka koji se od nje udaljio.

U zaključku autor članka konstatira da je temeljno za Pavlovo gledanje na grijeh upravo to što ga on ne negira u događaju eshatološkog spasenja, nego ga shvaća ozbiljno u svojoj njegovoj težini i pokušava ga prevladati. Spasenje se ne događa, što je očito u događaju Krist, mimo grijeha, nego upravo kroz grijeh.

Tematika grijeha<sup>1</sup> je bitan faktor Pavlove teologije općenito i jedino u okviru njegove cjelovite teološke misli moguće je donekle shvatiti i njegovo poimanje grijeha. Ipak, u istraživanju tog poimanja moguće je, a i potrebno je početi od Pavlove upotrebe pojma “grijeh”.

#### 1. TEMATIKA I POJMOVLJE GRIJEHA

Za stvarnost grijeha Pavao rabi različite riječi korijena 'μαρτ - ('μαρτ(νω, 'μαρτ?α, 'μ(ρτημα, 'μαρτωλεις), kao i pojmove παραβ(σις, παραβ(της i παρα(πτωμα. Ovakva upotreba pojmovlja upućuje nas najviše i prvenstveno na Poslanicu Rimljanima<sup>2</sup> za koju s pravom možemo reći da je hamartološka poslanica. To nipošto ne znači da stvarnost grijeha nije prisutna i u drugim poslanicama, primjerice u Gal, 1 i 2 Kor, Fil.

U središtu Pavlove hamartološke misli stoji pojam grijeha izražen terminom 'μαρτ?α,<sup>3</sup> u jednini. Etimološki, ovaj termin

---

1 Zanimljivo je da u NZ-u grijeh nikada nije sastavni dio kerigmatskih formula ili vjeroispovijesti, barem u njima nije izravno tematiziran. Prvi kršćani su fascinirani Kristom, njegovom osobom i djelom, a grijeh samo neizravno, kao refleksija ulazi u prvotni kršćanski navještaj. U 1 Kor 15,3 spomenut je grijeh u vjeroispovijesnoj formulaciji, ali samo u funkciji činjenice da je Krist umro zbog naših grijeha. Usp. R. Penna, *Peccato e redenzione. Una sintesi*, u: ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 379s.

2 Ovdje susrećemo pojam 'μαρτ?α ništa manje od 47 puta, a u svim ostalim Pavlovim poslanicama samo 11 puta. Od 47 upotreba ovoga pojma samo su 3 u množini i to 2 od njih kao sastavni dio SZ-nog navoda, dakle ne kao izravno Pavlove tekstove.

3 Zašto ovaj termin i njegove izvedenice istoga korijena dobivaju dominantno mjesto u opisu grijeha u NZ-u (imenica 'μαρτ?α 173 puta, glagol 'μαρτ(νω 43 puta, pridjev 'μαρτωλεις 47 puta i imenica 'μ(ρτημα 4 puta)

označava promašaj, pogrešku, nepogađanje cilja, zakazivanje u onome što je pravedno.<sup>4</sup> Ali, uz to etimološko značenje, ovim pojmom Pavao najprije i prvenstveno označava grijeh kao silu, snagu: grijeh je sila koja je protivna Bogu, prisutna u kozmosu, sveopća endemička razorna snaga<sup>5</sup> koja zarobljava čovjeka i ima svoju vlastitu zakonitost. Budući da stanuje u čovjeku, on (čovjek) više nije sposoban provoditi svoju volju, nego je u svemu podložan utjecaju i zakonitosti grijeha. Takvo djelovanje grijeha Pavao izražava i različitim metaforama - gospodar, robovlasnik, vođa plaćenika, onaj koji drži u tamnici, demon - a sve su one svodive pod zajednički nazivnik moći grijeha koja poprima gotovo osobne crte. [Ἀμαρτία je aktivna, zla i gotovo

---

na to pitanje još nije odgovoreno na zadovoljavajući način. Tako, E. Brandenburger, *Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie*, ThSt 132, Zürich, 1986., str. 85. Pokušaj odgovora nalazimo kod G. Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündevorstellungen und paulinische Hamartia*, WUNT II/25, Tübingen, 1987., str. 10-15. U prosudbi stanja svijeta Pavao se služi apokaliptičkom terminologijom, ali samo djelomično preuzima apokaliptičku sliku svijeta. Apokaliptika razlikuje između ovoga i budućeg eona. Ovaj eon je istoznačnica za sadašnje stanje, obilježeno pokvarenošću, vladavinom tamnih sila, to je ovaj empiričkim iskustvom dohvatljiv svijet koji je nepovratno izgubljen. Tek nadolazeći eon kojim prolazi stari eon donosi promjenu, ostvaruje novo nebo i novu zemlju i uskrsnuće mrtvih. Pavao govori o ovome eonu, o mudrosti i moćnicima ovoga eona koji će biti razvlašćeni (usp. 1 Kor 2,6). Upozorava kršćane da se ne upriličuju ovome svijetu (usp. Rim 12,2). I on vidi svijet u potpunoj pokvarenosti, ali ne preuzima od apokaliptike strogu diobu između ovoga i budućega eona. Budući eon je u događaju Krista već započeo: "Sada je očitovana pravednost Božja" (Rim 3,21). Ali stari svijet još postoji, stoga i posvješćuje kršćanima da žive u međuvremenu. Izbjegava govoriti o budućem eonu, o novom nebu i novoj zemlji (usp. Otk 21,1), ali zato govori o "novom stvorenju", čovjeku koji je ostvario zajedništvo s Kristom (usp. 2 Kor 5,17; Gal 6,15). Ipak, njegov antropocentrični pogled ne znači da je ostatak stvorenja isključen iz spasenja. Njegov završetak je ništavost, propadljivost, nesloboda i smrt. Zbog ljudske volje je ovome podložan (Rim 8,20). Bit će oslobođen u čovjeku i zajedno s čovjekom. Oslobođenje je otkupljenje tijela (Rim 8,23) označava preobrazbu svijeta.

<sup>4</sup> Aristotel u svojoj *Poetici*, definirajući tragediju, rabi termin ἄμαρτία u smislu tragične pogreške. Usp. H. J. Klauck, *Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, u: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (izd. H. Frankemölle), QD, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 42-43.

<sup>5</sup> Usp. A. M. Hunter, *Introduction à la Théologie du NT*, Paris, 1968., str. 100.

osobna sila koja prožima ljudsku egzistenciju. Ona “boravi” u čovječanstvu (Rim 7,17.23), razara ga i ubija (Rim 7,11).<sup>6</sup> Pred grijehom kao silom blijedi i odlazi u drugi plan čovjekova osobna grješnost, konkretno griješenje, konkretni grješni čini.<sup>7</sup> Ovu konkretnu realizaciju grijeha kao sile kroz konkretne osobne grješne čine Pavao izražava pojmom  $\mu\alpha\rho\tau\eta\alpha$  u množini (usp. Rim 4,7; 7,5; 11,27; 1 Kor 15,3.17; Gal 1,4; 1 Sol 2,16). Na temelju ovoga možemo reći da, premda pojam  $\mu\alpha\rho\tau\eta\alpha$  u množini rabi samo u izričitim (usp. Rim 4,7-8; 11,27) i uključnim navodima SZ-a (usp. 1 Sol 2,16; usp. Post 15,16; 1 Kor 15,17) ili u liturgijskim formulama (usp. 1 Kor 15,31; Gal 1,4), što pokazuje da taj pojam nije specifično pavlovski, ipak grijeh kao sila za njega nije usebna i zasebna kategorija, nego upravo po konkretnom čovjekovu griješenju dobiva svoju stvarnost, postaje egzisten-cijalna stvarnost. U ovom smislu Pavao u 1 Kor 15,56 govori o  $\delta \nu\alpha\mu\iota\varsigma \tau\prime\varsigma \mu\alpha\rho\tau\eta\alpha\varsigma$ , o moći koja se u konkretnom grijehu očituje, dolazi do izražaja. Ovo nas upućuje na zaključak da Pavao razlikuje grijeh kao sudbinu i kao krivnju, premda o krivnji ne govori nikada izravno<sup>8</sup> niti joj daje važnosti u promatranju grijeha kao sile, kao objektivnu danost, koja sama po sebi ne donosi krivnju. Grijeh-sila pogađa sve ljude i njegova sveobuhvatnost ne dopušta iznimke, što je zasvjedočeno i potvrđeno i u Pismu (usp. Gal 3,22).

Uz grijeh kao sveobuhvatnu silu koja postaje egzisten-cijalnom stvarnošću kroz konkretne ljudske grijehe, Pavao govori o stvarnosti grijeha kao prekršaja ili prijestupa. Za ovu stvarnost rabi termine  $\pi\alpha\rho\alpha\beta(\sigma\iota\varsigma$ <sup>9</sup> i  $\pi\alpha\rho(\pi\tau\omega\mu\alpha$ .<sup>10</sup> Njima izražava grijeh kao prijestup neke zapovijedi, kao neposluh, a etimologija

---

<sup>6</sup> Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1403.

<sup>7</sup> Usp. J. Gnilka, *Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge*, Akzente-Herder, Freiburg, 1997., str. 222.

<sup>8</sup> Za stvarnost krivnje koja bi bila posljedica grijeha biblijski grčki nema zasebne riječi-pojma. Usp. E. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, BT 21, Brescia, 1986., str. 685s. 688s.

<sup>9</sup> U Rim ovaj termin susrećemo 3 puta i to samo u jednini.

<sup>10</sup> U Rim ovaj termin  $\pi\alpha\rho(\pi\tau\omega\mu\alpha$  - pad susrećemo 9 puta i to 7 puta u jednini.

drugog termina (παρ( - πιπημι) može izražavati i zabunu, previd ili poraz, jednostavno pad. Značajno je da u skladu s Post 3 i Adamov čin grijeha vidi kao prijestup pozitivne Božje zapovijedi. Ovim dvama terminima srodan je termin 'μ(ρημα,<sup>11</sup> koji u jednini izražava svaki mogući prijestup,<sup>12</sup> a u množini konkretne egzistencijalne pogriješke.

Terminom 'μαρτ?α u jednini, koji je specifično pavlovski, Pavao razmišlja o stvarnosti grijeha u sebi i za sebe, neovisno o odgovornosti i umnažanju grijeha. O grijehu misli kao o stvarnosti koja prethodi pojedine i pojedinačne grijehe, koja je određena polazišna danost, pretpostavka, nešto u čemu se čovjek nalazi nezavisno o pojedinačnim grješnim činima, ali što je potvrđeno, čak konstituirano upravo pojedinačnim grješnim činima. Grijeh kao 'μαρτ?α je nadindividualna danost, sfera moći koja nadilazi i prethodi pojedine grješne čine. On nije jedino i samo moralna, nego je prije svega egzistencijalna kategorija.<sup>13</sup> On pogađa čovjeka i uništava njegov život. Pozadina ovakvog gledanja je apokaliptički judaizam, koji susrećemo i u Qumranu,<sup>14</sup> a koji razmišlja dualistički, sučeljavajući, još bolje, suprotstavljajući povijesnu situaciju čovjeka koji je upravo uronjen u zlo, s eshatonskom situacijom čistoće, obnove i novoga stvorenja.<sup>15</sup>

Ostalim terminima Pavao stoji na crti biblijske tradicije, gdje se grijeh uvijek gleda u odnosu prema Bogu, uvijek je i prvenstveno religiozna kategorija. Njime se izriče stanje otuđenja, ali ne toliko od sebe samih koliko ponajprije od

---

11 Termin se pojavljuje jedanput u jednini u jednoj tradicijskoj rečenici (Rim 3,25) i jedanput u množini (1 Kor 8,6).

12 Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 50.

13 Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 49.

14 Vidi, H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Bd. 2, Tübingen. 1966., str. 165ss. Istina, postoje značajne razlike u poimanju grijeha između Pavla i Qumrana, ali sve su svodive samo na Pavlovo prihvatanje i poimanje kristologije. Krist nije spasenjsko sredstvo pored drugih, nego jedini koji omogućuje buduće spasenje.

15 Usp. R. Penna, *Peccato e redenzione. Una sintesi*, u: ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 381. O shvaćanju zla u apokaliptici, vidi, P. Sachi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, BCR 55, Brescia, 1990., str. 31-153.

Boga. Čovjek je za Bibliju bitno biće u odnosu, i to prvenstveno s Bogom. Stoga se i grijeh odnosi prije svega na Boga, na njegovu volju, izraženu posebice u Tori. Bez osobnoga odnosa s Bogom ne postoji ni biblijski pojam grijeha, što ne znači da odnos s Bogom ostavlja po strani ili potpuno zanemaruje drugoga čovjeka.

Grijeh je pretpostavka Pavlove soteriologije, koja je središte njegove sveukupne teološke misli i dominira njome. Pavao ga promatra s psihološkog, individualnog, socijalnog i povijesnog gledišta, ali glavno zanimanje za grijeh proizlazi iz pokušaja da na tamnoj pozadini ljudske podvrgnutosti grijehu ponudi otkupiteljsko djelo Krista koji je “umro za naše grijehe i uskrsnuo poradi našega opravdanja” (Rim 4,25). Apsolutna nužnost milosti Kristove u naporima ljudskog ostvarenja dovest će Pavla i do govora o univerzalnosti i sveobuhvatnosti grijeha.

Većinu onoga što Pavao govori o grijehu moguće je shvatiti u njegovoj kristološko-soteriološkoj shemi “ući-ostati”.<sup>16</sup> Naime, u/po Kristu događa se prijelaz iz nespasenog u spašeno stanje. Terminologija kojom Pavao izražava ta dva stanja je različita, izravno ovisna o neposrednom problemu kojim se bavi. Nespaseno stanje u kojem se čovječanstvo nalazi, u kojem ga zatječe Božje djelo u Kristu izraženo je sljedećim terminima: pod grijehom, u grijehu, pod Zakonom, grješnici, neprijatelji, smrt, osuđeni, nepravedni-neopravdani. To stanje nespasenosti plodi djelima tijela, nebaštinjenjem Kraljevstva, a kraj mu je uništenje. Prijelaz prema stanju spašenosti izražen je terminima: vjera, opravdanje, pomirenje, pranje, posvećenje, čišćenje Kristovom smrću, participacija na Kristovoj smrti, ne po Zakonu. Rezultat prijelaza iz nespasenosti u spašenost po Kristu izražen je sljedećim terminima: pravednost, život, u Duhu, duh života, u Kristu, opravdani, sinovi Abrahamovi, sinovi Božji, Kristovi, opravdanje od Boga. Novo stanje spašenosti očituje se djelima: plodovi Duha, plodovi pravednosti, zakon Kristov, čitav zakon, Božje zapovijedi, bez prijekora, bez grijeha, sveti, izvršitelji dobra, čisti i besprijeborni, moralni, čisti, sveti. Konačni rezultat stanja spašenosti koje se potvrđuje djelima jest spasenje. Međutim, stanje spašenosti

---

<sup>16</sup> Vidi shematski prikaz kod E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 7. U tumačenju ove sheme donosimo ukratko ono što auktor izlaže u cijeloj knjizi.

može biti povrijeđeno djelima, prekršajima. Ako je povrijeđeno i nema kajanja događa se isključenje, a ako nakon povrede slijedi obraćenje, kajanje, događa se spasenje.

Povezanost "grijeha" i faktičnog grješnog čina koji konkretizira ovaj "grijež" za Pavla je neupitna. Ipak, već je na razini terminologije uočljivo da Pavao inzistira na "grijehu", pri čemu konkretni grješni čin odlazi u pozadinu.<sup>17</sup> O grijehu razmišlja u kategorijama gospodstva, a ne u kategorijama krivnje, grješnosti ili djelovanja.<sup>18</sup>

Pavlov govor o grijehu izranja i iz njemu suvremenoga pogleda na svijet. Sukladno tom pogledu i on vidi svijet određen duhovnim moćima, stvarnostima koje djeluju na čovjeka, jer za njega je svijet gotovo uvijek i ponajprije antropološka kategorija. Ali i te su duhovne moći u skladu sa židovskim poimanjem, a različito od poganskog, samo stvorenja i tko se otvori objavi Božjoj u navještaju vjere slobodan je od ovih sila. Pavao je uvjeren da iza povijesnih događanja stoji sukob duhovnih sila.<sup>19</sup> Sigurno je da se ovakvim pogledom Pavao oslanja i na mitološko tumačenje svijeta, ali je puno važnije uočiti smisao nego način ovakvoga govora: u svijetu je prisutna moć zla koju čovjek uočava kao sebi protivnu silu,<sup>20</sup> kojoj se može učinkovito suprotstaviti jedino snagom Kristova otkupiteljskog djela. Grijeh kao jednina ili, kako u običnom govoru kažemo, grješnost označava čovjekovo bitno određenje i temeljno ponašanje, koje se teološkim rječnikom izražava kao kidanje veza s Bogom.<sup>21</sup>

---

17 Termin 'μαρτῶα, kako smo već vidjeli, susrećemo 46 puta u Rim i to većinom u jednini, a glagol 'μαρτ(νῶ), kojim se izražava konkretni grješni čin, samo 7 puta.

18 Usp. L. Schottrof, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, u: *EvTh* 39 (1979), str. 497-510, ovdje 498s.

19 Usp. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg, <sup>3</sup>1963.

20 Usp. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909.

21 Usp. S. Heine, *Sünde/Sühne*, u: *Bibel Theologisches Wörterbuch*, (izd. J. B. Bauer i dr.), Styria, Graz-Wien-Köln, <sup>4</sup>1994., str. 521.

## 2. UNIVERZALNA MOĆ GRIJEHA - KOZMIČKI UTJECAJ

Grijev kao sila, moć, kao nadindividualna i nadsumativna stvarnost ima univerzalno, kozmičko djelovanje i značenje. U poslanici Rim Pavao to eksplicira u tri navrata. Najprije, iz tipično židovske perspektive - koja dijeli čovječanstvo na dva različita pola, i to s obzirom na odnos prema Bogu - pokazuje da su i Židovi i Grci pod vlašću grijeha (1,18-3,20, posebice 3,9); zatim, u drugom krugu (Rim 5,12ss), promatra čovječanstvo u cjelini kao Adamovo potomstvo, kao pretkristovsko čovječanstvo i rezultat je isti: svi su pod utjecajem grijeha i podliježu sili grijeha, ali sada je nadiđena podjela na Židove i Grke; u trećem krugu Pavao govori o čovjeku pojedincu u književnoj 'ja'-formi, tako da sve što govori vrijedi za svakoga čovjeka u njegovoj neotkupljenosti, koja se egzistencijalno očituje kao suprotnost htijenja i djelovanja. Čovjek doduše želi dobro, ali čini zlo, svojim nutarnjim čovjekom slaže se i pristaje uz zakon Božji, ali nije u stanju ostvariti ga. Ostvaruje upravo suprotno, a razlog tomu je grijeh kao nadsumativna moć koja vlada nad svakim čovjekom (usp. 7,14-25, posebice rr. 17.20).

Ovakav Pavlov govor određuje i naše promatranje njegova gledanja na grijeh. Najprije istražujemo govor o grijehu u Rim 1,18-3,20, zatim u Rim 5,12ss i na kraju u Rim 7,14-25.

### 2.1. *Grijev u Rim 1,18-3,20*

O općoj grješnosti čovječanstva Pavao govori već u Gal 2,15-17 i izričito tvrdi da je "Pismo sve zatvorilo pod grijeh" (Gal 3,22); opća grješnost je pretpostavljena i u 1 Kor 1,21; 15,56; 2 Kor 5,21a; te u Fil 3,2-11. Ipak, tezu o sveopćoj grješnosti čovječanstva razvija u prva tri poglavlja Poslanice Rimljanima, točnije u Rim 1,18-3,20 (usp. posebice 3,9.19.23). Polazišno stanje je za njega jasno: faktična grješnost koja je empirijski dohvatljiva u činjenici umiranja svih; ali pitanje je na čemu temelji takvu svoju tezu i što podrazumijeva pod grijehom?

Pavao ovdje argumentira<sup>22</sup> protiv Židova i njihove prednosti nad poganima u pogledu spasenja. Židov ima Zakon i hvali se Zakonom, ali ga ne slijedi. Prekršajem Zakona (παρ(βασις) νόμου,

---

<sup>22</sup> Vidi, J. N. Aletti, *Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, u: Bib 69 (1988), str. 47-62.



Rim 2,23; usp. παραβ(της νεμου u Rim 2,25.27) on praktično postaje poganin i očituje se kao grješnik. U povijesno spasenjskoj perspektivi on u svakom pogledu ima nešto "više" od pogana (τ⊕ περισσεν, 3,1), ali nema nipošto i nikakvu prednost pred njima (προεχμεθα; οε π(νως, Rim 3,9); i on je kao i Grk pod grijehom (εφ] 'μαρταν, 3,9). Grješnost je dakle plod kršenja, nepracticiranja Zakona, premda za Pavla Zakon nije spasenjska paradigma. Govorom o Zakonu on isključuje židovsku samohvalu, ali ne jer bi ova u sebi bila grješna,<sup>23</sup> nego zato što prekršajem Zakona<sup>24</sup> nemaju razloga za hvalu. Nije samohvala izvor grijehu, nego je grijeh razlog isključenja samohvale.

Ako je kršenje Zakona grijeh, kako onda Pavao može govoriti i o grijehu pogana (usp. Rim 1,18-32)? Grješnost pogana izvlači iz zakona koji je upisan u njihovim srcima (usp. Rim 2,15). Jasno je da ovaj zakon nije identičan s Torom-Zakonom, ali na temelju tendencije, posebice apokaliptičkih krugova u judaizmu, da Toru poistovjete sa stvoriteljskim redom,<sup>25</sup> na ko-joj tendenciji participira i Pavao, on može govoriti i o grješnosti pogana u smislu kršenja zakona. Pogani mogu spoznati Boga iz njegova stvoriteljskog djela, ali mu nisu na temelju te spoznaje iskazali dužnu čast. I njihov grijeh je stoga bezbožnost i nepravda (εσ=βεια καε δικτα, Rim 1,18), prekršaj od Boga uspostavljenoga stvoriteljskoga reda.

Pojam Zakona u Rim 1-3 usmjeren je ili barem otvoren stvoriteljskom redu, što ne znači da Pavao poistovjećuje Toru s ovim redom bez ikakve razlike. Ali na razini učinaka kršenje Zakona i stvoriteljskoga reda je isto: i Židov i poganin su u istoj poziciji. I jedan i drugi prekršajem egzistencijalno i praktično potvrđuju moć grijeha, premda spoznaja grješnosti dolazi tek po

---

23 Tako, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630), Tübingen, 1977., str. 242.

24 Napadajući Zakon i pravednost po Zakonu, Pavao ne napada vršenje Zakona nego privilegirani židovski status u pogledu spasenja, njihovo "biti u Zakonu" kao prednost u pogledu spasenja. Pavao je čvrsto uvjeren da je spasenje dostupno svima na isti način: po vjeri u Boga i ono što je Bog izveo u Isusu Kristu. Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 45-48.

25 Vidi, M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzverständnis des Frühjudentums*, Düsseldorf, 1971.

Zakonu. Nije slučajno da o grijehu u smislu  $\mu\alpha\rho\tau\eta\alpha$  Pavao govori tek kad se počinje pozivati na Pismo (3,9.20). Dakle, po Zakonu se dolazi do svijesti o grješnosti. Jednostavno, i grijeh Židova i grijeh Pogana ima religioznu dimenziju odnosa s Bogom, i Pavao ga ne promatra kao neko zlo koje se može definirati čisto filozofski.

Premda je polazište sveukupnoga Pavlova razmišljanja Krist, posebice u svjetlu pashalnog događaja, on ipak pri govoru o sveopćoj grješnosti ne periodizira<sup>26</sup> povijest spasenja, u smislu da prije Krista nije bilo pravednika, već upravo suprotno: kao što i poslije Krista ima grijeha, tako je i prije Krista bilo pravednika. Egzemplarni pravednik za Pavla je Abraham (usp. Rim 4; Gal 3). S obzirom na činjeničnost grijeha, situacija prije i poslije Krista je ista. Abrahamova pravednost, koja je od bitnog značenja za Pavlovo shvaćanje povijesti spasenja, nije rezultat vršenja Zakona, nego njegove vjere. Božja pravednost koja se kao u Kristu ostvarena naviješta u Evanđelju (usp. Rim 1,16-17) nije novost, nego je oduvijek Bogu vlastita pravednost koja je u Kristu jasno očitovana (usp. Rim 3,21). To znači da Pavao ozbiljno uzima i Izraelove privilegije. On se ne suprotstavlja vrijednosti povijesnospasenjskih Izraelovih privilegija, ali tvrdi da privilegiji ne koriste, ako su utemeljeni na Zakonu, dokle god su oni koji se diče Zakonom prekršitelji Zakona, grješnici.

I Pavao kao Židov mjeri grijeh Zakonom i kvalificira ga kao prekršaj, ali i pravednost utemeljuje u privilegijima Izraela, ali ne privilegijima posjedovanja Zakona, nego privilegijima obećanja kojemu se otvara vjerom. Ipak, za razliku od Židova, Pavao ne veže pravednost koja rezultira iz Zakona uz postojanje Zakona, već uz vršenje Zakona. Stoga, budući da svi grijеше,

---

<sup>26</sup> Rašireno je mišljenje da Pavao razmišlja povijesnospasenjski (*heils-geschichtlich*). U takvom razmišljanju povijest se dijeli u razdoblja. Najčešće se kao povijesna razdoblja u Pavlovu razmišljanju spominju tri: 1. Od Adama do Mojsija; 2. Od Mojsija do Krista, i 3. od Krista naprijed. S. Lyonnet se suprotstavlja ovakvoj periodizaciji na temelju Rim 7, pokazujući da u tom poglavlju kao prvo razdoblje - ono bez Zakona - Pavao vidi u stanju pravednosti prvih ljudi prije grijeha. Drugo razdoblje bi bilo od prvoga grijeha do Krista, a treće od Krista, koje karakterizira oslobađanje od grijeha, Zakona i smrti po Isusu Kristu, koji je čovjeku komunicirao zakon Duha života (usp. Rim 7,25; 8,2). Usp. S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, u: Bib 43 (1962), str. 117-151.

mora odbaciti pravednost na temelju djela Zakona, ali time Zakonu ne oduzima kritičku, kriteriološku funkciju s obzirom na grijeh (usp. Rim 3,20<sup>27</sup>). Sama činjenica postojanja Zakona njemu je dokaz da svi griješe. Zapovijed “ne smiješ žuditi”, koju u duhu judaizma spominje kao sažetak sveukupnog Zakona, je ambivalentna. Sama činjenica što je ona morala biti izričito izrečena, očituje da je čovjek prekršitelj. Pavlova teza o općoj grješnosti i njegov aksiom da Zakon ne može biti spasenjski put usko su povezani i uzajamno se uvjetuju. Pitanje je da li jedno drugo utemeljuju?

Teza o općoj grješnosti nije originalno Pavlova. Postoji i u SZ-noj i u kasnožidovskoj literaturi. Sam Pavao se pri njezinom izlaganju poziva na Pismo (usp. Rim 3,10-18). U SZ-noj, posebice deuteronomističkoj tradiciji, sadašnje nevolje se gledaju kao Božji sud koji je s pravom došao na narod zbog grijeha, a u apokaliptičkim tekstovima opća je grješnost jasno izražena (usp. EtHen 81,5; 4 Esdr 7,46.68). Priznanje univerzalne grješnosti i u židovskim tekstovima služi kao kontrastni motiv na temelju kojega se pobožan čovjek, očekujući svoje opravdanje na temelju djela Zakona, obraća Bogu kao pravednik. I kod Pavla opća grješnost je kontrastni motiv pravednosti koja se naviješta Evanđeljem. Kod Židova se opravdanje grješnika očekuje od povratka Tori, premda je i taj povratak viđen kao Božja milost, čiji je temelj povjerenje i svijest o Božjem izabranju. I u ovom pogledu Pavao ne misli principijelno drukčije, premda pravi razliku između Saveza i davanja Zakona, odnosno vidi Abrahamov izbor, Božji Savez s njim kao odlučujući događaj. Pavao ne stvara tezu o općoj grješnosti, već je preuzima iz tradicije, ali ne s varijantama i preoblikovanjem, nego stvarajući je nanovo. Temelj tome je što vidi opravdanje u drukčijoj paradigmi.

Ta promjena spasenjske paradigme ima temelje i u Pavlovoj biografiji.<sup>28</sup> Prije obraćenja Pavao je uvjeren da je “po zakonskoj

---

27 Pavao ovdje tvrdi da “po Zakonu dolazi do spoznaje grijeha” (διὸ γὰρ ὁ νόμος ἡμῶν ἐπιγινώσκουσιν τὴν ἁμαρτίαν). Radi jasnoće potrebno se ovdje prisjetiti da spoznaja u biblijskoj upotrebi nije teoretski uvid u vrijednosni sustav, već priznanje, praktično življenje, konkretnog od Boga uspostavljenoga reda/njegove volje koji/koja donosi život, ili, ako ga/ju se krši, smrt.

28 Za svođenje cjelukupne pavlovske misli na događaj pred Damaskom (ali malo pretjerano), usp. S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT II 4,

pravednosti besprijeoran” (Fil 3,6). U svojoj argumentaciji protiv zakonske pravednosti slijedi polazište određeno alternativom sve ili ništa,<sup>29</sup> što ga približava više Šamajevom, a manje ili nipošto ne Hilelovu tumačenju Zakona.<sup>30</sup> Beskompromisna gorljivost za Zakon (usp. Fil 3,6; Gal 1,14) dovodi ga i do progonjenja kršćanstva, ali više zbog soterioloških, negoli kristoloških razloga. Progoni kršćane jer se suprotstavlja njihovu uvjerenju da se Isusovoj smrti pridaje i prizna otkupiteljski karakter. Prepoznavši u odbačenom Mesiji Božjeg potvrđenika, Pavao mijenja soteriološku paradigmu, naime od djela Zakona prelazi na vjeru.

Soteriološka jedincatost Krista temelj je isključenja spasijske paradigme na temelju vršenja Zakona.<sup>31</sup> Uvjeren je da Isusova smrt ima spasijsko značenje i da je ona odlučujući Božji eshatonski čin za spasenje Izraela i čitavoga čovječanstva. Da li ju je od samoga početka Pavao vidio kao antitezu djelima Zakona, nije lako reći. Možda je ta antiteza izrasla iz iskustva njegova misionarenja Pogana. “Ako je pravednost po Zakonu, onda je Krist uzalud umro” (Gal 2,21). U temelju ovakvog argumentiranja stoji uvjerenje da su svi pod grijehom (usp. Rim 3,9; Gal 2,15.17), odnosno logika po kojoj je, budući da je Krist umro, ili kako Pavao kaže da je “postao prokletstvo i grijeh” (Gal 3,13; 2 Kor 5,21), nužno da su sada svi, i Židovi i pogani, pod vlašću grijeha i stoga pod prokletstvom Zakona.

Hermeneutički gledano, misao o općoj grješnosti kontrast je očekivanju opravdanja samo iz vjere. Ipak, Pavao ne poistovjećuje jednostavno grijeh i nevjeru, nego ih mjeri kriterijem Zakona, odnosno shvaća ih kao prekršaje Zakona. Dakako, i

---

Tübingen, 1981; još bolje C. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen-Vluyn, 1985.

29 Usp. R. Penna, *La giustificazione per fede in Paolo e in Giacomo*, u: ID., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 470-495, ovdje 479.

30 To je zanimljivo, jer Pavao je preko Gamalijela vezan uz Hilela a ne Šamaja. I ovdje je moguće vidjeti dokaz Pavlove izvornosti u tretiranju određene problematike.

31 E. P. Sanders, (*Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985.) na nekoliko mjesta ističe da Pavlovo odbacivanje Zakona nije toliko uvjetovano time što se Pavao razočarao u Zakonu i doživio ga nemoćnog u pogledu spasenja, koliko osobnom željom da Kristovo spasenje dopre i do pogana koji nemaju i ne poznaju Mojsijev zakon.

nevjeru, primjerice nevjeru Izraela (usp. Rim 11,20.23), vrednuje kao neposluh (usp. Rim 10,16.21) i *παρ(πτωμα)* (Rim 11,11s), dakle sadržajno kao grijeh, ali u ovom kontekstu pojam grijeha je samo usputno spomenut, u okviru navoda iz Iz 29,7 LXX (Rim 11,27). Pavao, s jedne strane, ne bi mogao govoriti o grijehu onako kako govori da ne prosuđuje s pozicija očekivanja vjere, a, s druge strane, vjera i grijeh nisu za njega jednostavne semantičke antiteze. Taj odnos može se definirati na sljedeći način: vjera je preduvjet mogućnosti više ne griješiti; onaj koji vjeruje, ne stoji više pod vlašću grijeha, premda je faktično još uvijek u opasnosti ponovno sagriješiti. Prije vjere ljudima ne manjka principijelna mogućnost ne griješiti, premda se po tome što faktično griješe očituju kao oni koji stoje pod vlašću grijeha.

Čitav sklop misli o jednakoj grješnosti Židova i pogana prije vjere u Rim 1,18-3,20 dominiran je zaključkom u 3,9, a ne obrnuto. Misli ne dovode do takva zaključka, nego takav zaključak određuje razmišljanje. Tvrdnja "svi su pod grijehom" izražava Pavlovo uvjerenje, jer je Bog poslao svoga Sina da jednako spasi sve.<sup>32</sup> Univerzalna perspektiva spasenja<sup>33</sup> ključ je Pavlova odčitavanja stvarnosti i govora o grijehu. Ako se Pavlov govor o grijehu objektivizira u nekakvu metafizičku teoriju o tijeku povijesti, ili u psihološku teoriju o događanjima na razini pojedinca, onda postaje inkonzistentan i apsurdan. Moguće ga je ispravno vrednovati tek u teološkom svjetlu, i to u smislu tumačenja križa Kristova kao božanskoga modaliteta ostvarenja spasenja. Pavao želi protumačiti spasenje kao Božje djelo i u tom svjetlu očituje ono što nije spasenje. Onog trenutka kada čovjek u svjetlu događaja Krista otkrije svoju situaciju, doživljava se dominiran Zakonom od samih početaka, ali isto tako postaje svjestan da ovo nije pozicija koju je Bog za njega odredio, nego je to pozicija alijenacije, grijeha, koja je nastupila namjesto one izvorne.

---

<sup>32</sup> Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law*, str. 151.

<sup>33</sup> Vidi, K. Kertelge, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg i. Br., 1991., str. 1-10.

### 2.1.1. Opća grješnost u službi druge Pavlove nakane

Premda Pavlov govor o univerzalnoj grješnosti ima retoričku snagu i nije mu svrha dati objektivnan opis situacije, nego on, polazeći od zaključka koji želi izvući, od prihvaćanja Krista kao univerzalnog Spasitelja, postulira univerzalnu grješnost,<sup>34</sup> ipak je njegovo argumentiranje konzistentno i, suprotno Sandersu, ima snagu dokaza. Naime, razvoj Pavlove misli u ovom odsjeku, kako pokazuje Aletti, najbolje očituje upotreba pridjeva  $\pi\Upsilon\varsigma$ .<sup>35</sup> Na početku (1,18.29) taj pridjev određuje ljudsko djelovanje, ali ne i ljude. Apostol izbjegava reći da svi ljudi čine nepravdu, samo tvrdi da se srdžba Božja očitovala protiv svake nepravde ljudi koji odbijaju istinu, a da ništa ne znamo o njihovu broju. On najprije opisuje one koji čine zlo (usp. 1,19-31) i opravdavaju ga (usp. 1,32), ali nije riječ o svim ljudima. U 2,1ss on će pokazati da ima i onih koji se ne slažu s prvima i koji ih osuđuju, premda čine kao i oni. Dakle, apostol razlikuje između onih koji čine nepravdu i opravdavaju je i onih koji ih kritiziraju, ali čine istu stvar.

Ipak, on ne govori samo o ovim dvjema kategorijama. U nastavku uključuje i treću kategoriju, one koji čine dobro (2,14-15). Premda mu njihov broj nije važan, važno mu je njihovo porijeklo: Židovi i Grci. I jedni i drugi mogu pripadati i kategoriji onih koji čine zlo i kategoriji onih koji čine dobro.

Vrlo lukavo apostol izbjegava upotrijebiti pridjev  $\pi\Upsilon\varsigma$  u svim književnim cjelinama u kojima govori o Židovima (2,17-29). Neki pobožni Židovi nikako se ne bi mogli prepoznati u njihovom hiperboličnom ili čak karikaturnom prikazu kakav nalazimo u odlomku 2,17-24. Zbog toga Pavao nikako i ne tvrdi da su svi Židovi grješni, jer takva tvrdnja odudara i od njegova uvjerenja. On samo tvrdi da su grješni svi oni koji krše Zakon.

U 1. i 2. poglavlju Pavao se kreće na terenu razlikovanja govorenja i djelovanja. Očito je da inzistira na djelovanju, jer tome posvećuje više redaka (1,18-31.32; 2,1-5.17-24), a nakana mu je razbiti hipokriziju, nesklad između riječi i djela.

---

<sup>34</sup> Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 124-125.

<sup>35</sup> Vidi, J. N. Aletti, *Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, u: Bib 69 (1988), str. 50-53.

U Rim 3 više nije riječ o *svima koji...*, nego jednostavno o *svima bez izuzetka* (Rim 3,4.9.12.19). Za razliku od pogl. 1-2, gdje preuzima motive iz sebi suvremenoga židovstva, u 3. poglavlju Pavao se poziva na Pismo (Ps 115,2; 13 LXX), normativnu riječ koja sve ljude proglašava lažljivima i nepravednima. Više se ne poziva na iskustvo svakome vidljivo, da ima onih koji jedno govore i ispovijedaju, a drugo čine, nego Pismom razbija hipokriziju i kontradiktornost onih koji se pozivaju na Zakon i žele ga prakticirati, ali su daleko od toga.

Pavao dakle promatra sve kategorije ljudi, i to progresivno, da bi dao riječ Pismu koje sve, i Židove i pogane, proglašava grješnima (3,9). Svojom postupnošću razbija privilegirani status Židova po kojem će oni, po njihovu uvjerenju, unatoč grješnosti, biti drukčije tretirani od Boga nego pogani.

Sav govor o univerzalnoj grješnosti, ako ga se tako više smije i nazvati, jer Pavao jasno priznaje da barem neki "ustrajuć u dobrim djelima traže slavu čast i neraspadljivost" (2,7; usp. 2,10), podvrgnut je i u službi je druge Pavlove nakane: istaknuti Božju nepristranost u odnosu prema ljudima (usp. Rim 2,11).<sup>36</sup> Doista pojam grijeh - 'μαρτ?α, prvi put se u čitavoj argumentaciji pojavljuje tek u 3,9, kada počinje govoriti o Židovima, i ponovno u 3,20, tako da inkludira odlomak 3,9-20. Tvrditi opću grješnost pogana, potpuno je normalna i u tradiciji ustaljena židovska perspektiva s obzirom na Božju retribuciju, ali Pavao je dovodi u pitanje upravo iz uvjerenosti u Božju nepristranost (usp. 2,11). I Židov i Grk dobivaju od Boga jednaku nagradu, kako za pravednost tako i za grješnost. Jednakost u retribuciji sa strane Boga temeljni je postulat Pavlova razmišljanja, premda je u prva tri poglavlja Rim ta retribucija promatrana negativno, kroz Božju srdžbu: svi koji su sagriješili, bez obzira na porijeklo, izloženi su Božjoj srdžbi.<sup>37</sup>

Srdžba Božja kao očitovanje univerzalne negativne Božje retribucije izraz je Božje pravednosti. Bog samo reagira na

---

36 Prema dizertaciji J. M. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, Scholars Press, Chico, 1982., Božja nepristranost je doista pravi Pavlov teološki aksiom.

37 Usp. R. Penna, *La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani*, u: Bib 69 (1988), str. 539s.

ljudsko djelovanje<sup>38</sup> i Pavao ovdje više inzistira na Božjoj reakciji negoli na ljudskom djelovanju.<sup>39</sup> Božja reakcija je pravedna jer su ljudi svojim djelovanjem odgovorni za svoje stanje, neispričivi (ἐναπολογ)τους, 1,20). Bog jednako nagrađuje i Židova i Pogana, kako s obzirom na dobro (παντ≈ τ) ←-ργαζομ=ν& τ⊕ ≤γαθ≡ν, 2,10), tako i s obzirom na grijeh. Božja pravednost zahtijeva uzimanje u obzir ljudskih čina, a da nije impresionirana ili zavedena privilegijima ili prednostima, posebice ne, kako Židovi smatraju, pripadnošću Narodu Saveza, jer čovjek može biti obrezan i u srcu.

U Rim 2,12.16.25-29 status i situacija Židova i Grka ostaje u domeni eventualnoga, mogućega, jer je to nužno za tvrdnju o jednakoj retribuciji, što je Pavlu na srcu. U Rim 3,1-19 nalazimo odgovor na moguće objeckcije i u pogledu Boga i u pogledu ljudi. Prvi su put Bog i čovjek izravno sučeljeni i uspoređeni (rr. 1-4). Temelj svega je da je Bog pravedan, a ljudi grješni. Na temelju toga bi se očekivalo da će Bog kazniti ljudsku grješnost, a događa se iznenađenje:<sup>40</sup> nije kaznio, nego milosrdno nudi opravdanje, koje ne zahtijeva ništa drugo doli vjeru i povjerenje. Zbog toga ova tri poglavlja Pavao zaključuje govorom o Božjoj pravednosti, koja se očitovala u otkupiteljskom Kristovom činu koji se vjerom usvaja kao čin milosti (usp. 3,21-26). Bog je pravedan i nepristran kada svima bez razlike nudi opravdanje<sup>41</sup>

38 Srdžba Božja očituje se protiv ljudskog grijeha, a ne protiv čovjeka. Usp. S. Neill, *Jesus through many eyes*, Philadelphia, 1978., str. 52ss; J. A. Fitzmyer, *Pavlova teologija*, u: Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta, KS, Zagreb, 1980., str. 400.

39 To je vidljivo iz usporedbe redaka posvećenih ljudskom djelovanju i Božjoj reakciji na njega. Evo kako to izgleda u prva tri poglavlja Rim:  
 - 1,19-23 = ljudsko djelovanje / 1,24 = Božje reagiranje  
 - 1,25 = ljudsko djelovanje / 1,26-27 = Božje reagiranje  
 - 1,28a = ljudsko djelovanje / 1,28b-31 = Božje reagiranje.

40 J. N. Aletti [*Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne?*, u: Bib 69 (1988), str. 61] govori upravo o "efektu iznenađenja".

41 Termin opravdanje bez sumnje pripada sudskom rječniku, ali i u tom sklopu u njegovoj pozadini stoji iskustvo odreke od kažnjavanja. Usp. H. J. Klauck, *Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, u: Sünde und Erlösung im Neuen Testament (izd. H. Frankemölle), QD, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 33.



po vjeri. Time što je po krvi Isusa Krista sve besplatno opravdao, Bog je "htio očitovati svoju pravednost kojom je u svojoj božanskoj strpljivosti propuštao (nije kažnjavao) dotadašnje grijeh... da bude pravedan i (tj.) da opravdava onoga koji je od vjere Isusove" (Rim 3,24-26). Bog je pravedan ne tako što kažnjava, nego tako što "propušta" grijeh i opravdava - naklon je, smiluje se<sup>42</sup> - onoga tko vjeruje u Isusa.

Govorom o općoj grješnosti u smislu grješnih djela i kod Židova i kod Pogana Pavao samo hoće dokazati sljedeće: ako nema izuzetaka u pogledu Božje srdžbe, nema izuzetaka ni u pogledu Božjega opravdanja. Bog jednako po vjeri opravdava i Židove i Pogane. Njegova milost nije ovisna ni navezana na poslušnost Zakonu.

## 2.2. Grijeh u Rim 5,12ss

Grijehu pojedinca prethodi sila koja ga nadilazi, sveltavajuća grješnost koja je po jednom čovjeku, prvom čovjeku - Adamu<sup>43</sup> došla u svijet. Svijet kao ambijent koji nas određuje, zemaljsko-adamovsko porijeklo, povijesna egzistencija čovjeka prethodi njegovoj osobnoj grješnosti, gura ga u nju. Čovjekova grješnost spojena je s njegovom povijesnošću, a ne s njegovim karakterom stvorenosti – stvorenja.<sup>44</sup> Univerzalna moć grijeha

---

<sup>42</sup> "U Septuaginti riječ *Dikaiosyne* često stoji mjesto *eleos* kao prijevod hebrejskog izraza *hesed* (Post 19,19; 20,13; 21,23; 24,27; itd.). Tako se dogodilo da ova riječ označuje 'naklonost prema Izraelu'...". J. A. Fitzmyer, *Pavlova teologija*, u: Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta, KS, Zagreb, 1980., str. 405.

<sup>43</sup> Adam je za Pavla "jedan čovjek" (1 Kor 15,21), ali "prvi čovjek" (1 Kor 15,45.47), dakle jedan u nizu povijesnih ljudi, ali prvi kojim taj niz započinje. Prvi ne označava bilo kojeg čovjeka nakon kojega slijede drugi, treći... On je prvi u smislu da mu se može sučeliti samo drugi čovjek (1 Kor 15,47), posljednji Adam (1 Kor 15,45). Ovaj posljednji je nazvan i "budući", "onaj koji dolazi" (Rim 5,14b); on je Isus Krist, naš Gospodin (Rim 5,15.21). Adam je označen kao prvi ne samo zato što mu u nizu slijede drugi, nego i zato što ima posljednji. Govor o Adamu ističe posebnost prvoga u svjetlu posljednjega Adama - Krista.

<sup>44</sup> Za svijest o samome sebi od temeljne je važnosti da čovjek priznaje svoju stvorenost, a time i Boga stvoritelja. Za malobrojne Pavlove izričaje o stvaranju karakteristično je da se dovode u svezu s Kristom, odnosno sa spasenjem koje je on ostvario. Na taj način dolazi do izražaja svijest o pokvarenosti stvorenja. Govor o stvaranju uvijek je u perspektivi povijesti

“ušla” je u svijet,<sup>45</sup> konkretizira se u pojedinačnim grješnim činima<sup>46</sup> i nijedan joj adamovski čovjek ne izmiče. Po Pavlu, čovjek je projekt<sup>47</sup> koji, možemo reći, urođenom dinamikom, u ljubavi traži vlastito integriranje u autentičnim odnosima s Bogom, s bližnjim i sa svijetom. Ako su ovi odnosi autentični, čovjek pronalazi svoj potpuni identitet. Grijeh može postupno blokirati ovu integraciju i, konačno, frustrirati je i zapriječiti. Čovjek koji se rađanjem uključuje i živi u ambijentu sljepoće i institucionalizirane laži, konkretni čovjek u svojoj povijesnoj egzistenciji podložan je moći i sili grijeha i to Pavao samo konstatira, svjestan nemogućnosti otkrivanja porijekla grijeha.

Govoreći o Adamu, Pavao zasigurno nije zainteresiran za pitanje monogenizma,<sup>48</sup> nego za ljude, onakve kakve susreće, koji imaju zajedničku prošlost koja određuje njihovo

---

spasenja koja dolazi poslije. Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 31.

- 45 Pavao se ne bavi demonologijom kao izravnim objektom svoga nauka. On ne tumači grijeh demonima. Grijeh nije “ušao” u svijet djelovanjem demona, niti po zmiji iz raja zemaljskoga, nego po čovjeku (Rim 5,12). Opisujući čovjeka prepuštena silama koje su mu strane, on govori egzistencijalnim kategorijama:  $\sigma\rho\xi$  i  $\mu\alpha\rho\tau\alpha$ . U ovom smislu grijeh je transsubjektivna kategorija. Čovjek grješnik je čovjek koji se nalazi u kontekstu koji ne može izbjeći kao što ne može izbjeći smrti. Grijeh i smrt su korelati: smrt je plaća grijeha. U objašnjenju kako me grijeh zarobljava i čini stranim sebi samome, Pavao se služi kategorijom  $\sigma\rho\xi$ . Prevlast *sarksa* se konkretizira, očituje u njegovim *pathemata*, *epithimia*, u njegovim djelima (usp. Gal 5,19ss). Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 256s.
- 46 U Rim 5,12-21 treba dobro razlikovati između upotrebe glagola  $\mu\alpha\rho\tau(\nu\theta)$  i imenice  $\mu\alpha\rho\tau\alpha$ . Dok se glagol općenito odnosi na ljudsko ponašanje koje se ponavlja, ustaljeno ponašanje, to se ne može reći za imenicu. Ona je subjekt različitih glagola, pojavljuje se kao personificirani djelatnik u povijesti. Tek u upotrebi glagola (5,12.14) prisutan je grijeh kao osobni čin.
- 47 Potrebno je ovdje spomenuti da Pavao nikada ne opisuje ljudsko biće u sebi, već u različitim odnosima prema Bogu i prema svijetu u kojem živi. Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1406.
- 48 Adam nije shvaćen samo kao začetnik ljudskoga roda (rodozačetnik), nego kao izvorni čovjek (*Urmensch*), onaj koji predstavlja čovječanstvo ili najopćenitije ljudski rod. Bili smo “u Adamu” dakle određeni za smrt (1 Kor 15,22a), a sada smo “u Kristu” i bit ćemo slični njemu (1 Kor 15,22b; usp. 2 Kor 3,18). Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 234.

egzistiranje. Povijesno porijeklo čovjeka, istost s prvim Adamom, nošenje slike zemaljskoga, određuje svakoga pojedinca u povijesti, koji svojim pojedinačnim i osobnim grješnim činom potvrđuje opću grješnost, moć grijeha. Adam je, za Pavla, čovjek s obzirom na jedno i zajedničko porijeklo, koje ga uvijek određuje, koje on nosi i podnosi u svome življenju, u kojem neizostavno postoji. Adam je čovjekov tubitak u njegovoj konkretnosti, iz kojega čovjek proizlazi, koji ostvaruje i u kojem postoji kao usvjetsko biće.

Pavlov govor o Adamu je tipološki.<sup>49</sup> Nakana mu je ocrtati stanje čovječanstva prije i poslije Krista. U kontekstu tipologije Adam-Krist Pavao govori o grijehu kao od Adama naovamo vladajućoj stvarnosti, sili koja je potvrđena konkretnim griješanjem sviju. Grijeh je neka nadveličina, koja nije svodiva na sumu pojedinačnih grijeha, ali kao takav ostaje apstraktna veličina koja ne postoji u sebi i za sebe. Stvarnost grješnosti utemeljena je u grijehu sviju, ona vrši svoju moć u grijehu sviju. Zanimljivo je da u kontekstu govora o Adamovu grijehu (Rim 5,15-20) Pavao i Adamov grijeh 6 puta kvalificira pojmom *παρ(πτωμα* (= skretanje, ispadanje iz zadanoga reda) i 1 put (5,19) pojmom *παρακο*) (= neposluh). Na taj način i Adamov

---

<sup>49</sup> Prvi Adam je τ̄ π̄ος το̄ μ̄=λλοντος (Rim 5,14), tip budućega, dakle odgovara mu samo u formalnom vidu. Adam je kao i Krist u odnosu sa mnogima/svima ljudima. Njegov odnos sa svima poslije njega određen je grijehom, ali Pavao ne tumači kako, nego ga izlaže kao fakat koji postoji po porijeklu od prvoga čovjeka. Grijeh uvijek dolazi od ljudskoga grijeha, a smrt od smrti i to sve od početka čovječanstva. Svi ljudi dijele s Adamom njegovu zemaljsku stvorenost, kao pojedinci nose Adamovu "sliku", predstavnici su toga prvoga Adama od kojega potječu i koji ih egzistencijalno određuje. U vlastitoj egzistenciji pojedinac ponavlja Adama, prvoga čovjeka, tako da on dolazi do izražaja u svakom pojedincu. Čovjek u pojedinačnoj egzistenciji nikada ne stoji sam, ne predstavlja samoga sebe, već uvijek i čovjeka koji ga je odredio kao njegov početak. Adam je i onaj u kojem svaki pojedinac umire. Možemo reći da pojmom Adam Pavao izražava biće-bitak čovjeka, ali ne nikakav apstraktni, nego konkretni bitak.

Uočavajući mjesto i ulogu Abrahama (Rim 4; Gal 3) i Adama (Rim 5,12s) u Pavlovoj teološkoj argumentaciji, L. Goppelt smatra da je tipologija hermeneutski ključ Pavlove kristološke koncepcije. Polazeći od događaja spasenja u Isusu Kristu i promatrajući unatrag, Pavao bi u SZ-nim osobama, ustanovama i događajima otkrio najavu ili predznačenje Božjeg djelovanja u konačno vrijeme, djelovanja koje je eshatološki uvećano i savršeno. Usp. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* 2, Göttingen, 1976., str. 383-389.

grijev je viđen kao osobni čin ili kao nevjera, budući da vjeru označava upravo kao posluš:<sup>50</sup> “Kao što neposluhom jednoga čovjeka mnogi postadoše (κατεστ(θησαν) grješnici, tako će i posluhom Jednoga mnogi postati pravednici” (Rim 5,19). Kontrast između antitipa i tipa, Krista i Adama, izražava posebnu ulogu ovih dvaju likova u povijesti čovječanstva. Adam je začetnik staroga, grijehu i smrti podložnoga čovječanstva, a Krist novoga, opravdanoga i Bogu usmjerenog čovječanstva. Kao što je jedan - Adam odredio čovječanstvo u udaljenosti od Boga, isto tako je Jedan - Krist odredio čovječanstvo u približavanju i otvorenosti Bogu. Adam i Krist su zapravo začetnici dvaju ključnih momenata ljudske povijesti. Pavao kao da na njih primjenjuje ono što 1QS 4,15 govori o dvama duhovima: “U ovim dvama je povijest (*toledot*) svih sinova čovječjih.”<sup>51</sup>

Povezanost sveopće grješnosti s Adamom (usp. Rim 5,12-14) nadilazi povijesnospasenjsku perspektivu i mitološki<sup>52</sup> govori o grijehu kao sili zla koja je Adamovim činom neposluha prodrila u svijet. Zapravo, slikovito rečeno, Adam je otvorio zavjesu iza koje je grijeh čekao na svoj nastup. Mitološkim načinom govora grijeh je prikazan kao kozmička sila koja - ulaskom u svijet - sve obuhvaća i sve podvrgava sebi. Ovakvim govorom o prvome čovjeku, koji u logici reprezentativnosti vrijedi za čitavo čovječanstvo, Pavao ne želi ni povijesno ni psihološki protumačiti prvi grijeh, štoviše ostavlja ga na razini neprotumačivosti.<sup>53</sup> Aktualno stanje pokazuje da je grijeh već

50 Usp. H. J. Klauck, *Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, u: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (izd. H. Frankemölle), QD, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 49.

51 Navedeno prema R. Penna, *Aspetti narrativi della lettera ai Romani*, u: *Isti, L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991., str. 121.

52 Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 51. Mitološki ovdje ne znači da Pavao, sukladno tadašnjem poimanju Pisma, nije zamišljao Adama kao povijesnog čovjeka.

53 Mitom o prvotnom čovjeku Pavao može pokazati da je, čim dolazim do svijesti o samome sebi, grijeh već prisutan. Uvijek ga mogu prepoznati kao moć koja mi stoji sučelice. Otkrivam sebe u svom svijetu kao grješnika i shvaćam svijet kao stvarnost koja je trajno određena grijehom. Pavao je svjestan i doseg mita, jer ne daje nikakav opis prvotnog čovjeka ni raja. Mitsko prvotno stanje tek je dotaknuto kao pozadina pada u

prisutan od prvog trenutka čovjekove samosvijesti, on je sila koju konkretni čovjek prepoznaje kao nešto što mu je suprotno. Čovjek otkriva sebe samoga u svijetu kao grješnika, a svijet kao stvarnost koja je trajno određena grijehom. Adam je kod Pavla figura po kojoj je grijeh ušao u svijet. Naravno, za Pavla je, u kontekstu ondašnjih vjerovanja, Adam povijesna figura, a rajsko stanje postojeće. Ipak, način na koji se služi Adamovom figurom, pokazuje raskorak između onoga što je opisano i onoga što je označeno. Grijeh nije toliko povijesno provjerljiv, koliko je danost vjere. Empirijski svijet nije nikada bio bez grijeha, kao što nije bio ni bez zakona. Grijeh kao sila se konstituira, postaje stvarnost grijешenjem pojedinca.

Premda je govorom o Adamovu grijehu, na pozadini biblijskog poimanja korporativne personalnosti, i kod Pavla prisutna ideja reprezentativnosti - začetnik roda uključuje u sebi i sve potomke - on je ipak drukčije tumači. Nisu svi ljudi u Adamu sagriješili,<sup>54</sup> nego (u) svojim vlastitim činima prihvaćaju njegov čin. Mitsko predstavljanje Pavao ipak ograničava realnošću, racionalnom istinom da grijeha nema bez osobne odluke.

Racionalni izričaj o grijehu u kontekstu govora o Adamu nalazimo u izrazu: "... tako smrt prijeđe na sve ljude jer svi sagriješite." Smrt je faktična iskustvena danost i posljedica je toga što su svi sagriješili. Smrt je saveznik grijeha kao sile zla,<sup>55</sup>

---

grijeh. Adamova figura ostaje neuhvatljiva. Očita je samo jedna točka njegove egzistencije: njegovim posredstvom grijeh je ušao u svijet. Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 257-259.

- 54 U Rim 5,14 ("Pa ipak je smrt vladala od Adama do Mojsija i nad onima koji nisu sagriješili slično Adamovu prekršaju...") Pavao jasno razlikuje  $\mu\alpha\rho\tau\alpha$  - grijeh od  $\pi\alpha\rho\alpha\beta(\sigma\iota\varsigma)$  - prekršaja. Prekršaj je formalni vid zloga djela koje je shvaćeno kao povreda neke odredbe, zapovijedi. Adam je primio zapovijed (usp. Post 2,17; 3,17) i učinio prekršaj, ali oni koji su živjeli u prvom razdoblju - bez Zakona, od Adama do Mojsija - nisu griješili kao Adam, jer nisu kršili zapovijed. Pavao ovdje zaobilazi tzv. noahičko zakonodavstvo (Post 9,4-6) i raspravlja samo u kategorijama Mojsijeva Zakona.
- 55 To savezništvo kojemu će pridodati i Zakon Pavao izražava terminologijom gospodarenja. Grijeh vlada kao kralj ( $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon$  ειν, 6,12; 5,21), kao gospodar ( $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon$  ειν, 6,14; 6,10 uključno nakon 6,9); njegov prostor vladanja je  $\kappa\equiv\sigma\mu\omicron\varsigma$  (5,12.13); drži čovjeka kao zarobljenika (7,23); on je ratni gospodar kojemu se plaća cijena (6,23), čije je oružje čovjek (6,13), a sredstvo vladanja u čitavome svijetu smrt (5,21). O kraljevanju grijeha i smrti Pavao

po njemu je i ušla u svijet. Nisu svi ljudi sagriješili u Adamu,<sup>56</sup> nego je u Adamu ostvaren uvjet<sup>57</sup> na temelju kojega su svi

---

govori u istoj književnoj cjelini (Rim 5,14.17.21), a o kraljevanju smrti govori još zasebno u Rim 8,38s i u 1 Kor 15,25. Gospodstvo grijeha povezano je i sa Zakonom, jer grijeh je i zakonodavac, podlaže sebi ljude vlastitim zakonom (v $\epsilon$  $\mu$ ος, 7,23.25; 8,2). Taj zakon grijeha nije Tora, nego upravo sila koja onemogućuje ostvarenje volje Božje, Tore. Sučeljen s Torom, čovjek svjesno stupa u ropstvo grijeha, uočava grješnost grijeha. Ljudi griješe zbog gospodstva grijeha, a grijeh gospoduje jer ljudi griješe, jer su nesposobni živjeti po volji Božjoj. Čitav svijet je pod zakonom grijeha, a to uočava samo čovjek koji vjeruje, štoviše, po vjeri u Krista uočava da se grijeh poslužio i Torom kao svojim sredstvom gospodarenja.

56 Takav govor je pogrešan, a utemeljen je na latinskom prijevodu Pavlova izričaja: *in quo omnes peccaverunt*. Danas se ustalio prijevod "time što/jer svi sagriješite".

57 Grčki izraz  $\leftarrow \phi$  |  $\pi(\nu\tau\epsilon\varsigma \delta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu)$  (Rim 5, 12) ne treba shvatiti onako kako ga shvaćaju stariji auktori, koji ga vežu uz Adama ("jer - u Adamu - svi sagriješite"), nego kao uvjet koji se već ispunio. Tako, S. Lyonnet, *Le sens de  $\leftarrow \phi$  / en Rom. 5,12 et l'exégèse des pères grecs*, u: Bib 36 (1955) 436-456. Istraživši različite tekstove, kako klasične grčke, tako i patrističke literature u kojima se pojavljuje sintagma  $\leftarrow \phi$  |, S. Lyonnet zaključuje da Pavao ima svoje razloge zašto ovdje upotrebljava ovu sintagmu, a ne jednostavno uzročni veznik  $\supset \tau$ . Tom sintagmom Pavao uspijeva izraziti dvostruku uzročnost općeljudske smrtnosti u odnosu prema Bogu: univerzalnu uzročnost Adamova grijeha, ali i uzročnost osobnoga grijeha svakoga odrasloga pojedinca, i to tako da ove dvije uzročnosti nisu u suprotnosti, nego je druga uzročnost drugotna u odnosu na prvu, njoj je podređena, jer je i sama uočena kao posljedica Adamova grijeha. Moć grijeha koja je u povijest ušla po Adamu proizvodi svoje učinke po osobnim grijesima koji na neki način ratificiraju Adamovu pobunu; Adamov grijeh ima potpuni učinak tek po osobnim grijesima pojedinaca.

Sintagma  $\leftarrow \phi$  | ne izražava toliko izravni uzrok koliko uvjet koji se treba ispuniti. Kad bi u Rim 5,12 nakon nje stajao glagol u futuru ili prezentu nitko ne bi posumnjao da se radi upravo o uvjetu, ali Pavao upotrebljava glagol u prošlom vremenu (aoristu -  $\delta\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu$ ), pokazujući da se uvjet da su svi sagriješili već faktički ostvario. Može se stoga govoriti o uzročnosti, ali subordiniranoj i koja nije suprotstavljena uzročnosti Adamova grijeha. Adamov grijeh je učinkovit pod uvjetom osobnoga grijeha svakoga pojedinca, ali Pavao vidi taj uvjet faktično - iskustveno ostvaren kod svakoga pojedinca.

Na taj način Pavao vodi računa o osobnome grijehu i odgovornosti svakoga pojedinca za smrt koja je uvedena u svijet po Adamu i ističe paralelizam s djelom izvedenim po Kristu, jer u oba slučaja u igru ulazi ljudska sloboda, tako da se nitko ne gubi bez svoje krivnje, kao što nitko i ne participira na otkupiteljskome djelu Kristovu bez svoje slobode. Ljudski čini kao uzrok smrti ili spasenja na taj način ne dolaze u suprotnost s uzročnošću dviju glava ljudskoga roda: Adama i Krista. A

osobno sagriješili. Alternativa pred kojom se Pavao nalazi jest osobna odgovornost ili sudbinska nužnost. Pavao se opredjeljuje za osobnu odgovornost.

U ovom Pavlovom govoru treba razlikovati dvostruku stvarnost. Najprije činjenicu izvornog Adamova grijeha, grijeha prvoga čovjeka, jednoga čovjeka - koji ovdje nije ni po imenu spomenut - po kojem je grijeh ušao u svijet. Zašto je ušao? Jer su svi sagriješili. Ovaj Adamov grijeh je na neki način preuzet, ponovljen, ratificiran od svih ljudi: "jer su svi sagriješili".<sup>58</sup> Pavao ovdje ističe slobodu svih, svakoga pojedinačno u grijehu. Njegov je izričaj univerzalizirajući. Adamov grijeh je personaliziran,<sup>59</sup> on postaje subjektom koji djeluje. On zarobljuje kao stvarnost koja prethodi svakom pojedinačnom grješnom činu.

Personificirani grijeh, odnosno čovjekovu zatečenost u podvrgnutosti utjecaju grijeha kao sile i opozicije prema Bogu, koja je na neki način inherentna povijesnom ostvarenju ljudske naravi i koja dovodi do osobnih grijeha pojedinca, Pavao ovdje vrlo vješto povezuje s prekršajem prvoga čovjeka. Koristeći se aluzijama na Post 2-3<sup>60</sup> i prizivima na apokrifne knjige, služeći

---

Pavlu je stalo istaknuti upravo ovaj paralelizam uzročnosti - Kristov i Adamov - za aktualno povijesno i eshatonsko stanje čovjeka.

I jednome i drugome tumačenju protivi se J. Gnilk (Teologija Novoga Zavjeta, Herder-KS, Zagreb, 1999., str. 52, bilješka 117) tvrdeći: "Oboje je neuvjerljivo." U toj sintagmi on otkriva "strukture svijeta, kako su stvorene od čovjeka, grješne i da neodoljivo tjeraju na grijeh. Ipak, to bi još uvijek bio prepovršan sud. 'Nepokornošću jednoga čovjeka svi su postali grešnici' (5,19). Grijeh ne vlada izvan čovjeka, tako da bi njegova nutrina ostala pošteđena. On je stekao vlast nad njim" (navod na str. 52).

- 58 Upotrebom glagola  $\delta\mu\alpha\rho\tau\upsilon\nu$  Pavao pokazuje da grijeh svijtu nije kolektivan ili nasljedan. Glagol se odnosi na osobni, aktualni grijeh ljudskog bića, kako potvrđuju i druge Pavlove upotrebe tog glagola (usp. Rim 2,12; 3,23; 1 Kor 6,18; 7,28.36; 8,12; 15,34) i kako su protumačili grčki Oci. Takvim je govorom potvrđena drugotna uzročnost osobnoga grijeha u pogledu smrti. Univerzalna uzročnost Adamova grijeha je pretpostavljena u 5,15a.16a.17a.18a.19, tako da ljudsko stanje prije Krista nije određeno samo osobnim grijehom, ali jest i njime.
- 59 Vidi, G. Röhser, *Metaphorik und Personifikation der Sünde*, Tübingen, 1987.
- 60 Riječ je ovdje o etiološkom narativnom izvještaju gdje se pokušava protumačiti kako je grješno stanje započelo, kako je grijeh ušao u svijet. Taj izvještaj tumači da grijeh nije od Boga, nego da potječe od ljudi, od prvoga trenutka njihova postojanja.

se dobro mu poznatom rabinskom argumentacijom, on dopušta misterioznu uzročnost i realni utjecaj Adamova grijeha na sve ljude koji od njega potječu. Grješna nagnuća povezuje s izvorom, grijehom ili prekršajem Adama, ali to nije prvenstvena svrha ovoga povezivanja. U skladu s mentalitetom i tumačenjima svojega vremena, gdje je općeprihvaćena univerzalna uzročnost Adamova grijeha u pogledu zla, Pavao želi predstaviti Kristovo otkupiteljsko djelo u njegovoj univerzalnoj uzročnosti u pogledu spasenja. Adamova uzročnost je kao tamna pozadina, pretpos-tavka na kojoj jasnije odskače univerzalna Kristova spasenjska uzročnost.

Tipologijom Adam - Krist<sup>61</sup> Pavao suprotstavlja neposluh jednoga posluhu drugoga. Govorom o Adamovu prekršaju on nadilazi povijesnu situaciju i izražava uvjete neotkupljene egzistencije kao one kojom vlada sila grijeha. Faktično iskustvo je da svi potpadaju pod grijeh, čemu je dokaz da svi umiru, ali to ne znači da im je oduzeta sloboda. Grijeh je, suvremenim rječnikom rečeno, struktura zla koja ne vlada izvan čovjeka, već po njemu postaje povijesna stvarnost. U neotkupljenoj egzistenciji svaki ljudski čin, kao djelo izvedeno u povijesti, jest splet krivnje i grijeha. Tek u otkupljenoj egzistenciji čovjek se na povijesnoj razini može suprotstaviti djelovanju sila zla, stavljajući se pod Kristovo gospodstvo, pod gospodstvo njegova posluha. Beznadnost neotkupljena čovjeka, kako ćemo vidjeti, doseže vrhunac u raskoraku, u shizofreniji između htijenja i djelovanja (Rim 7,18s). Stanje neotkupljena čovjeka opisano je sa stajališta vjere, ali ne i bez mitološke pozadine moći grijeha. Zarobljen odnosima koji vladaju u svijetu, on najvećim vrijednostima smatra one koje to nisu. Izlazak iz zarobljenosti je oslobođenost za ljubav; u njoj se odnosi koji vladaju u svijetu nadilaze. Tek u vjeri i s vjerom, i to retrospektivno, čovjek uočava stanje svoje neotkupljenosti. Bez Krista svi su podložni grijehu, ali ne samo u smislu da su sposobni za grijeh ili da su mu naklonjeni, nego su doista pravi grješnici.

U povijesnoj ljudskoj egzistenciji jasno su uočljivi konkretni učinci grijeha, ali sami grijeh nije empirijska danost.

---

<sup>61</sup> Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1403.



Prosudba čovjeka kao grješnika uzima u obzir njegov odnos s Bogom i takva je prosudba shvatljiva samo u okvirima vjere. Naime, čovjek ne otkriva svoju grješnost autoanalizom nego u svjetlu poruke vjere. Zahvaljujući iskustvu spašenosti, iskustvu Božje milosti, moguće je uočiti, doživjeti grješnika i njegovu grješnost.<sup>62</sup>

Paraleliziranjem Adama i Krista Pavao suprotstavlja snagu milosti snazi grijeha: "... da bi, kao što je grijeh vladao smrću, tako i milost po pravедnosti vladala za vječni život..." (Rim 5,21). Ideja snage, sile ne dokida ideju darovanosti: "ali gdje grijeh postade većim, tu se milost izli u preizobilju" (Rim 5,21). Dug, zasluga i milost međusobno se isključuju. Teološkim rječnikom rečeno, to znači da božanska milost opravdava bezbožnika, grješnika. Čovjek nema što ponuditi Bogu, nego je trajno pred njim neprijatelj i buntovnik. Milost kao milosrdno Božje raspoloženje zadnji je uzrok Božjega spasiteljskog djelovanja: "Bog je naime zatvorio sve ljude u neposlušnost da im se svima smiluje" (Rim 11,32).

Antitetičko je paraleliziranje Adama i Krista ovdje u Rim 5,12-21 obilježeno hamartološkim rječnikom: ἁμαρτία, ἁμαρτία, ἁμαρτωλός (10 puta), παράπτωμα (6 puta), κρῆμα, κατ(κρι)μα (3 puta), παράβασις (1 put), παρακα(1 put). Jasno je da je Adam, koji je ovdje suprotstavljen Kristu, grješnik. No, drukčije je stanje u 1 Kor. Ovdje izvedenice od korijena ἁμαρ - imaju sljedeću učestalost: pridjev ἁμαρτωλός se ne pojavljuje; rijetka imenica ἁμαρτία pojavljuje se samo jedanput (6,18), a označuje općenito grješni čin; imenica ἁμαρτία se pojavljuje gotovo uvijek u množini, i to u okviru vjeroispovijesti o smrti i uskrsnuću Kristovu (15,3.17); samo u 15,56 je u jednini. Kad u 1 Kor 15,45-49 paralelizira Adama i Krista,<sup>63</sup> onda se očito više ne radi o Adamu grješniku, nego o

62 H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 254.

63 Po Post 2,7 prvi čovjek-Adam postao je ψυχῆ ζῆσα, ali Pavao to negativno tumači. Adam je jednostavno ψυχῆ ili ψυχικῆν (1 Kor 15,46) - smrtnik, a zadnji je Adam, Krist, po uskrsnuću, postao πνεύμα ζῆσσοιοῦν (1 Kor 15,45). On zastupa τῆ πνευματικῆν (1 Kor 15,46), on je ἄξιοφρανοῦ (1 Kor 15,47) ili ἄπορ(νιοῦ) (1 Kor 15,48s).

Adamu stvorenju i smrtniku.<sup>64</sup> Hamartološkom tematikom, koju veže uz Adama, i milosnom tematikom, koju veže uz okajničku Kristovu smrt, Pavao u Rim 5 ističe radikalnu novost kršćanskog postojanja već u povijesti. Adamovski čovjek može izbjeći utjecaju i podvrgnutosti grijehu tek kao kristovski čovjek.

Čini se da u Rim 5, za razliku od prva tri poglavlja Rim, Pavao, u skladu sa svojim židovskim odgojem i mišlju, periodizira povijest spasenja. Prvo razdoblje je vrijeme "od Adama do Mojsija" (Rim 5,13-14; usp. Gal 3,17), razdoblje bez-Zakona, kada je čovječanstvo činilo zlo uključno, ali mu se nije uračunavao prekršaj; drugo razdoblje seže od Mojsija do Mesije, kada je "Zakon nadodan" (Gal 3,19; usp. Rim 5,20), kada je čovječanstvo bilo zarobljeno i čuvano pod Zakonom do postizanja zrelosti (usp. Gal 3,23), kada je upravo po Zakonu grijeh čovječanstva uračunavan<sup>65</sup> kao prekršaj; treće razdoblje je vrijeme Mesije - Krista, koji je "kraj-svrha<sup>66</sup> Zakona" (Rim 10,4), kada se čovječanstvo "opravdava po vjeri" (Gal 3,24) koja je "djelatna po ljubavi" (Gal 5,6) i kao takva "ostvarenje/ispunjenje Zakona" (Rim 13,10).<sup>67</sup> Periodizirajući povijest spasenja, Pavao pokazuje da se bori i s mitskom i s povijesnom koncepcijom grijeha. Povijesno, "nema grijeha bez Zakona" (Rim 4,15), jer je i Adam prekršio Božju zapovijed.

---

<sup>64</sup> Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1401.

<sup>65</sup> Ovim izričajima Pavao izražava da Božja prosudba nije konstatirajuća, nego stvarajuća. Ono što i kako Bog prosuđuje, tako jest. Usp. W. Beiliner - M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München, 1993., str. 345s.

<sup>66</sup> Pavlova tvrdnja da kršćani "nisu pod Zakonom" (Rim 6,15; 7,4; Gal 2,19) lako dovodi do toga da se τ=λoς iz Rim 10,4 prevede kao "kraj" Zakona. Ipak, Zakon ima i drugu ulogu: držati ljude u ropstvu tako da svi mogu biti opravdani po vjeri (usp. Gal 3,23s). U svjetlu te tvrdnje možemo reći da Pavao vidi Krista kao svrhu kojoj smjera Zakon. Dakle, nije nimalo strano Pavlovoj misli da se riječ τ=λoς u Rim 10,4 protumači i kao "kraj" i kao "svrha". Štoviše, ova dva tumačenja se uopće ne isključuju. Krist za kršćane može istodobno biti i kraj Zakona i ostvarenje njegove nakane. Usp. E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, SCM Press, London, 1985., str. 38s.

<sup>67</sup> Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1391.

Mitski, grijeh je prisutan u povijesti i bez Mojsija i njegovog Zakona. Pavao nalazi pomirenje ove dvije koncepcije, tvrdeći da od Adama do Mojsija postoji grijeh u svijetu, ali nije bio uračunavan. Grijeh je uvijek aktivan, jer ljudi uvijek umiru, ali je i neefikasan, ako prije Mojsija nije bio uračunavan. Zakon ne rađa grijeh, nego grijeh, već prisutan u povijesti, postaje aktivan po Zakonu (usp. Rim 5,13).

Pavao razmišlja o grijehu relativno, suodnosno. Svoje razmišljanje uklapa u šire sklopove, u kojima su važni osobni naglasci i osobne relacije u kojima stoje Bog i čovjek. U taj širi sklop Pavlova razmišljanja spada i podjela čovječanstva na temelju razdoblja povijesti spasenja, zapravo njezina periodizacija.<sup>68</sup> Čovječanstvo prije i bez Krista,<sup>69</sup> koje je pod ropstvom grijeha, tijela, Zakona i smrti, je staro, minulo stanje, a čovječanstvo nakon Krista i u Kristu, čovjek opravdan i slobodan "od" i "za", je novo, sadašnje stanje. U takvoj podjeli Pavlu je polazište nova, kristovska situacija. U izlaganju se kreće od stanja prije i bez Krista prema Kristu, a u vrednovanju i doživljavanju od kristovske situacije prema onoj prije i bez Krista.

Grijeh je ušao u svijet po jednom čovjeku, a po grijehu i smrt. Tako je na sve ljude prešla smrt, jer su svi sagriješili (usp. 5,12). Čini se da taj tekst govori o dvostrukoj uzročnosti pojedinačne grješnosti svakoga čovjeka: baštinom od Adama i vlastitim grijehom. Moguće je ovdje vidjeti i misao da su svi sagriješili u povezanosti sa smrću ili s Adamom. Opća

---

<sup>68</sup> Opće je rašireno mišljenje da Pavao razmišlja povijesnospasenjski (*heilsgeschichtlich*). U takvu razmišljanju povijest se dijeli u razdoblja. Najčešće se kao razdoblja Pavlova razmišljanja spominju tri: 1. od Adama do Mojsija; 2. od Mojsija do Krista, i 3. od Krista naprijed. S. Lyonnet se suprotstavlja takvoj periodizaciji na temelju Rim 7, pokazujući da u tom poglavlju kao prvo razdoblje - ono bez Zakona - Pavao vidi u stanju pravednosti prvih ljudi prije grijeha. Drugo bi bilo od prvoga grijeha do Krista, a treće od Krista, koje karakterizira oslobađanje od grijeha Zakona i smrti po Isusu Kristu koji je čovjeku komunicirao zakon Duha života (usp. Rim 7,25; 8,2). Usp. S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, u: Bib 43 (1962), str. 117-151.

<sup>69</sup> U kontekstu periodizacije povijesti spasenja, upravo kako je primjereno takvoj misli, Pavao govori o stanju "prije Krista", ali taj izričaj je istoznačnica za stanje "bez Krista" (usp. Rim 3,21-26). Da bi razjasnio ono što je učinio Krist, Pavao govori o onome što je čovjek činio bez Krista.

podložnost smrti izraz je gospodstva grijeha koje i Zakon očituje. Pavao ne razvija učenje o općoj grješnosti ljudi, nego ga pretpostavlja, kako bi navijestio spasenjsko značenje Krista. Opća grješnost ima ulogu i smisao u spasenjskoj ekonomiji. Istina, grijeh je za čovjeka nespasenje, ali Bog ga dopušta da očituje spasenje kao svoj dar. Takav Pavlov stav mogao je biti i krivo protumačen. Krivo tumačenje nalazimo u Rim 6,1,<sup>70</sup> što nije samo neko retoričko pitanje nego stvarni prigovor.<sup>71</sup>

Tjelesni čovjek,<sup>72</sup> onaj koji živi κατὰ σάρκα,<sup>73</sup> podvrgnut je grijehu i ne može se svidjeti Bogu. Opravdani čovjek je,

<sup>70</sup> “Što ćemo, dakle, reći? Da dalje ostanemo u grijehu da se poveća milost?”

<sup>71</sup> Upit koji u prvi mah zvuči kao retoričko povezivanje 6. poglavlja s 5., ipak, u svjetlu sličnih upita u istoj poslanici (usp. 3,5; 4,1; 7,1), posebice u svjetlu 3,8, gdje tvrdnju “učinimo zlo da nastane dobro” Pavao kvalificira kao klevetu, nije samo retorički, već je stvarni protivnički prigovor. Protivnike treba tražiti u židovskim krugovima koji izokreću Pavlovu tvrdnju iz 5,20b. Pavao je ovdje ustvrdio “ali gdje - οἱ δὲ - se grijeh poveća, tu milost postade nadmoćna”, a protivnici su jednostavno njegov izričaj οἱ δὲ zamijenili s οἱ δὲ. Naime, Pavao tvrdi objektivno i stvarno stanje povezanosti milosti i grijeha, a protivnici od toga čine uzročnu povezanost: upravo jer je grijeh bio tako velik, izobilovala je i milost. Praktična posljedica uzročne povezanosti grijeha i milosti je: umnažaj grijeh da se još više umnoži milost. Pavao se energično suprotstavlja takvom rezoniranju, polazeći od vjeroispovijesne tvrdnje da su kršćani upravo po krštenju umrli grijehu zajedno s Kristom. Usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT, Freiburg-Basel-Wien, <sup>2</sup>1979., str. 190-192.

<sup>72</sup> Takvim izričajem udaljavamo od Pavla svako dihotomijsko promatranje čovjeka, jer on, sukladno biblijskoj, a ne aristotelovsko-platonovskoj filozofiji, promatra čovjeka kao nerazdvojivu cjelinu, ali uvijek i jedino pod vidom njegova suodnosa s Bogom. Tijelo nije samo oblik, izvanjska forma ljudskog postojanja, nego je tjelesnost, somatičnost, temeljna dimenzija ljudskog postojanja. Prevedeno na egzistencijalni rječnik Heideggerove tradicije, moglo bi se reći da je za Pavla čovjek σμα-*tijelo* ako može samoga sebe učiniti objektom vlastita djelovanja ili ako ima osjećaj samoga sebe kao subjekta nekog događanja. Drugim riječima: čovjek-tijelo je čovjek koji je sebesvjestan, koji može raspolagati samim sobom, biti u odnosu sa sobom i s Bogom. Ako se u strahu za samoga sebe koncentrira posve na sebe, upada u iskonsku izgubljenost, koju Pavao izražava izrazom živjeti κατὰ σάρκα. Život u tijelu-←-v σαρκ? osnovna je dimenzija ljudske egzistencije, svojstvena i bitna svakom čovjeku, i samo u tijelu čovjek se može ostvariti. Ostvarenje je zapriječeno samo življenjem κατὰ σάρκα koje se manifestira u “djelima tijela” (Gal 5,19-21) kojima su suprotstavljeni “plodovi Duha” (Gal 5,22-23). Više o Pavlovu poimanju tijela i tjelesnosti vidi u Z. I. Herman, *Poimanje tijela i*



egzistencije: krštenje kao prijanjanje uz Kristovu smrt (6,11) i dar Duha, koji oslobađa od zakona grijeha i smrti (8,2).

Govoreći o Adamu u kontekstu grijeha, odnosno hamartološkom terminologijom, Pavao ističe gospodstvo grijeha nad čitavim čovječanstvom, i to kao u povijesti ostvarivano gospodstvo. Čitava povijest čovječanstva, od Adama nadalje, jest povijest gospodarenja grijeha.<sup>74</sup> Promjena gospodstva tipično je apokaliptička misao, po kojoj se sveopća promjena gospodstva očekuje kao Božji zahvat koji Pavao prepoznaje kao već ostvaren u uskrsnuću Isusa iz Nazareta.<sup>75</sup>

U svjetlu kristovskog događaja po kojem uskrsnućem od mrtvih Bog daje za pravo onome koji je nemoćno visio na križu, po kojemu se Bog milosno solidarizirao s onim koji je stajao pod prokletstvom Zakona, Pavao otkriva Boga koji opravdava bezbožne, bezakonike, a ne čuvare "djela zakona". Božje opravdanje ima istu strukturu u slučaju Isusa iz Nazareta kao i u slučaju Abrahama:<sup>76</sup> Bog opravdava bezbožnika, bezakonika, opravdava čovjeka koji gledom na Zakon ne može biti ništa drugo doli grješnik.

### 2.2.1. Adamovska grješnost i Zakon

Ako Pavao označava grijeh i kao prekršaj, pitanje je što je s grijehom prije Zakona? Pavao tvrdi da je i prije Zakona grijeh prisutan u svijetu, da očituje svoju vladajuću moć, i to praktično-empirijski potvrđuje smrću koja vlada od Adama naprijed i nad onima koji nisu napravili prekršaj kao Adam. Gdje postoji smrt tu postoji i grijeh, ili gdje vlada smrt, tu je djelatan i grijeh. Smrt je naime "plaća grijeha" (Rim 6,23).

Pavao dalje tvrdi da "grijeh nije uračunat (←λλογε...ται), gdje nema Zakona" (5,13). Što to znači? Je li čovjek bio

---

<sup>74</sup> Usp. L. Schottrof, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, u: *EvTh 39* (1979), str. 497-510, ovdje 500.

<sup>75</sup> Usp. L. Schottrof, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, u: *EvTh 39* (1979), str. 497-510, ovdje 507s.

<sup>76</sup> Usp. K. J. Kuschel, *Spor oko Abrahama. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli - a što ih ujedinjuje*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000., str. 114-118.

nesvjestan grijeha, nije ga uočavao kao prekršaj i umirao je samo kao baštinik Adamova grijeha? Teško, jer Pavao izričito tvrdi da su svi sagriješili, da je i grijeh pogana svjesni grijeh, da je i on *παρ(βασις*, premda ne izričite i Zakonom sankcionirane zapovijedi. Bez Zakona nema uračunavanja u smislu da je on ne samo kriterij Božjega uračunavanja, nego i medij koji ljudima posvjlašćuje to Božje uračunavanje. Grijeh je objekt Božje srdžbe (usp. Rim 4,15a), takvim ga otkriva Zakon, a srdžba ima eshatonsku kvalitetu. Praktični slijed grijeh-smrt, koji je spoznatljiv i iz stvoriteljskoga reda (usp. Rim 1,32), po Zakonu dobiva eshatonsku kvalitetu. Bez Zakona grijeh na eshatonskoj razini neće biti vrednovan kao grijeh. Po Zakonu smrt koja je plod grijeha postaje konačnicom uvijek grješnoga adamovskog čovjeka. Vladajuća moć grijeha, dakle, po Zakonu dobiva eshatonsku vrijednost. U Kristu je takva eshatonska vrijednost grijeha i smrti nadiđena. U kristološkoj argumentaciji, koja je *ductus* Pavlove misli, ono što je suprotno Kristu ima negativnu eshatonsku kvalifikaciju.

I grijeh i smrt imaju nadsumativni karakter, oni su moć koja vlada nad čovjekom i konkretizira se preko njegovih čina. Ipak, Zakon nema aktivnu ulogu s obzirom na grijeh. On nije ni povod ni pokretač grijeha. Grijeh ostvaruje svoju vladajuću moć preko konkretnog griješenja. Grijeh je u svojoj stvarnoj realizaciji prekršaj koji po Zakonu u svoj svojoj znatnosti i veličini dolazi u svijest kao bezizlazni put podložnosti smrti. I Zakon participira na nadsumativnoj kvaliteti koja povezuje grijeh i smrt na temelju opće grješnosti. Čovjek nije samo pod grijehom (usp. Rim 7,14; Gal 3,22), nego i pod Zakonom (usp. Rim 6,14s; 1 Kor 9,20; Gal 3,23; 4,4s.21; 5,18). Između grijeha i smrti, s jedne strane, i Zakona, s druge strane, postoji razlika. Grijeh i smrt se ponašaju kao uzrok i učinak. Budući da Zakon utvrđuje i sankcionira taj odnos, on se semantički predstavlja kao meta-stvarnost. Ako osuđuje grijeh i sankcionira smrt kao posljedicu prekršaja, on nastupa protiv grijeha i smrti kao njihov pozitivni suprotni par koji drži otvorenom opciju spasenja, premda je ne može ostvariti kod grješnika.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Usp. H. Merklein, *Paulus und die Sünde*, u: *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (izd. H. Frankemölle), QD 161, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1996., str. 136s.

Prema Rim 5,20 Zakon je nadošao da se “umnoži prekršaj” (Ννα πλεον(σ% παραπτωμα). Jasno je, dakle, da Zakon dolazi u svijet nakon grijeha, u već prethodnu povezanost grijeha i smrti. Umnažanje prekršaja ne znači kvantitativno povećanje grijeha, jer je moć grijeha i prije Zakona zbog općevladajuće smrti bila neograničena (usp. Rim 5,12.14). “Umnažanje prekršaja” po funkciji koju Pavao pridaje Zakonu označava uračunavanje grijeha, odnosno očitovanje grijeha kao objekta Božje srdžbe. Zakon umnaža grijeh ako čovjeka gura u eshatonsku bezperspektivnost. Zakon kvalitativno obilježava grijeh kao eshatonsku veličinu.

Kao i svakom Židovu, i Pavlu je Zakon središte religioznog života i djelovanja. I kad brani svoje evanđelje “slobodno od Zakona”, očito je da je Zakon pozadina ili središte njegove misli i argumentacije.

Temeljna Pavlova izreka o Zakonu je negativna: “čovjeka ne opravdava vršenje Zakona” (Gal 2,16; usp. Rim 3,20). Krist je inicirao jedini mogući put spasenja i zato je Zakon otpisan. I sve što Pavao kaže o Zakonu shvatljivo je jedino u toj perspektivi. Problematika Zakona ne ostaje samo u okviru židovstva, nego ga nadilazi, jer se nijedan čovjek ne opravdava po Zakonu. Nakon Krista Zakon nije put spasenja nikome. Premda je isključen kao put spasenja, Pavao ga ipak može označiti kao “sveta” (Rim 8,12), “dobra” i “duhovna” (8,14). Zakon je u dvostrukom smislu pozitivan: otkriva što je volja Božja (usp. Rim 2,17-20) i svjedoči, odnosno najavljuje spasenje u Isusu Kristu (usp. Rim 3,21).

Zakonu je suprotstavljeno obećanje i darovi spasenja. Spasenje je ukorijenjeno u obećanju (Abraham), i luk spasenja seže od Abrahama do Krista; u tom smislu Zakon je došao naknadno (usp. Rim 5,20), nadodan je (usp. Gal 3,19), dakle ima sporednu ulogu.

Zakon na neki način “surađuje” s grijehom. Postoji određena korelacija između grijeha i Zakona u Rim 6,14: opozicija s χ(ρις u 6,1.14 pokazuje da su ove dvije stvarnosti semantički vrlo bliske. Za oba termina (kao i za θ(νατος) Pavao rabi isti glagol - βασιλε ειv = vladati (za grijeh u 5,12.21; za smrt u 5,14.17), posebice κυριε ειv = gospodariti (za grijeh u 6,14; za Zakon u 7,1; za smrt u 6,9). To je u Pavlovoj kristološkoj perspektivi jedna od najvažnijih zadaća Zakona. “Zakon uistinu



služi samo točnoj spoznaji grijeha” (Rim 3,20; usp. 7,7a). Bez Zakona je grijeh mrtav (usp. Rim 7,8), ali to ne znači da ga nije bilo prije Zakona. Zakon je snaga grijeha, njime se grijeh spoznaje kao prekršaj, ali u biblijskom smislu pojma spoznaje koja zahvaća svega čovjeka, jer on omogućuje formalni prekršaj objavljene božanske volje i time rađa gnjevom Božjim. Grijeh oživljuje kada dođe zapovijed (usp. Rim 7,8). Zanimljivo je da Pavao ne kaže da grijeh oživljuje po zapovijedi, nego dolaskom zapovijedi. Zapovijed ne proizvodi niti ojačava grijeh, nego dolaskom zapovijedi grijeh postaje živa, čovjeku živa, agresivna stvarnost, vladajuća moć koja je božanski sankcionirana smrću kao konzekvencijom. Udaljen od Boga i usmjeren na sebe čovjek gubi orijentaciju. Čovjek je po Zakonu unesen u grijeh i spoznaje se grješnikom, prakticirajući grijeh. Zakon ne dovodi do teoretske spoznaje grijeha, kako može izgledati iz Rim 7,7, nego do iskustva, doživljaja grješnosti. Ako se u 2 Kor 5,21 kaže da Krist nije “spoznao” grijeha ( $\tau\oplus\nu\mu\pm\gamma\nu\equiv\tau\alpha\ \mu\alpha\rho\tau\alpha\nu$ ), očito je riječ o iskustvenoj, a ne teoretskoj spoznaji, jer je Krist i te kako bio svjestan snage grijeha, koja ga osobno nije dodirivala, nije određivala njegovo ponašanje.

U Rim 6 Pavao opisuje ljudsko stanje prije Krista kao ropstvo grijehu od kojega se možemo osloboditi sudjelujući u Kristovoj smrti (vidi posebice 6,5-11). U 6,14 piše da grijeh “neće više imati dominaciju nad vama, jer niste više pod Zakonom nego pod milošću”. Ne obrazlaže zašto je tako, ali čini se da doziva u pamet ono što je rekao u 5,20s. Ondje je milost opisana kao protivna grijehu koji se umnožio po Zakonu. U 6. pogl. grijeh je više sila nego “prekršaj” (5,20), sila kojoj se umire (6,10s). Ako se udovi daju na raspolaganje toj sili, onda se stoji u izravnoj opoziciji s Bogom, koji je protivan ovoj sili (usp. 6,13). U 6,16-18 grijeh je zarobljujuća moć, koja je oprečna više pravednosti negoli izravno Bogu.

Stanje prije/bez Krista, od Adama naprijed Pavao opisuje različitim izričajima: kao ropstvo grijehu (usp. 6,6.17.20), kao biti u tijelu (usp. 7,5) i kao biti pod Zakonom (usp. 6,14s; 7,6). I ovdje kao i u prva 3 poglavlja Pavao univerzalizira ljudsko stanje prije Krista: svi su u jednakom stanju.

Više nego u kontekstu govora o Adamu, u Rim 6 grijeh ima nezavisan status, kao da je izvan Božje kontrole. On je sila kojoj se može izbjeći samo smrću (usp. 6,11). Bog nije kanio ropstvo

grijehu, kao u Gal 3,22.24, nego je grijeh kao aktivni djelatnik upotrijebio Zakon protiv Božjih nakana. Zakon je djelatnik grijeha ako osuđuje i izaziva prekršaj. Bog je dao Zakon za opsluživanje, ali ga je grijeh udaljio od Božjih nakana. Upotrijebio ga je za prekršaj (usp. 7,8.11.13), a rezultat toga je da Zakon ubija (7,10s). Postoji međutim i "drugi zakon" koji udaljuje od vršenja Božjega zakona: zakon grijeha, sam grijeh. Ovdje, u Rim 7, Pavao prekida pozitivnu povezanost između Zakona i grijeha.

Općenito možemo reći da u Rim Pavao više inzistira na grijehu nego na Zakonu.<sup>78</sup> Kontekstualna povezanost grijeha i Zakona je važna, ali nikada toliko da zasjeni Pavlovo gledanje na grijeh.

### 2.2.2. Adamovska grješnost i smrt

Grieh i smrt dvije su nespasenjske sile i dva saveznika, bilo da se grijeh služi smrću (Rim 5,21), bilo da se smrt očituje kao plaća grijeha, a grijeh "žalcem", najjačim udarcem smrti (usp. 1 Kor 15,56). Za Pavla smrt nije samo prirodna pojava. On gleda na smrt na dva načina. Smrtnost ima temelj u čovjekovoj konstituciji: "prvi je čovjek od zemlje", stvorenje od praha; ali smrt je i posljedica Adamova neposluha: "u Adamu svi umiru" (Rim 15,22). Razlika nije toliko u tjelesnoj i vječnoj smrti, jer bi tako Pavao napustio biblijsko tlo, nego je razlika između fizičke i stvarne smrti, gdje fizička postaje metaforom za onu stvarnu.<sup>79</sup> Prava smrt je promašen, od Boga otuđen život. Zatvoriti se poruci Evanđelja znači ostati u smrti. Fizička smrt može imati i pozitivno značenje ako pokreće čovjeka na razmišljanje o svojoj egzistencijalnoj situaciji.

Riječ  $\theta$  (vatos) općenito ima tri temeljna značenja kod Pavla. Najprije, označava fizičku smrt i to značenje ima gotovo uvijek

---

<sup>78</sup> Na Zakonu više inzistira u Gal. Čak i statistička usporedba između Rim i Gal pokazuje da je u Rim važnija tema grijeha nego Zakona. U Gal 32 puta je spomenut Zakon a 3 puta grijeh, a u Rim ovaj odnos je 47:72 puta. Vodeći računa o veličini poslanica, omjer 32:3 u korist Zakona s obzirom na grijeh iz Gal, trebao bi u Rim biti ne 47:72, nego 350:72 u korist Zakona.

<sup>79</sup> Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 53s.

drugotnu, podređenu vrijednost. Na drugome mjestu označava i tematizira Kristovu smrt u njezinoj spasenjskoj vrijednosti. Na trećemu mjestu označava umiranje kršćanina grijehu. U Rim 5,12-21 grijeh i smrt su gotovo zamjenjive vrijednosti, barem u smislu da jedno ne postoji bez drugoga. U Rim 6,1-11 se kaže za kršćanina da je mrtav smrti ako je mrtav grijehu. I smrt i grijeh gospodare čovjekovom egzistencijalnom situacijom, a njihova veza je kauzalna: grijeh svojim gospodstvom vodi k smrti kao svome cilju. Ipak, smrt ovdje nije viđena jedino i prvenstveno kao kraj zemaljske-naravne egzistencije čovjeka, nego kao poništenje čitave ljudske egzistencije, kao ljudsko postajanje ništavnim na Božjem sudu. Ona je gubitak zajedništva s Bogom na koje je čovjek pozvan,<sup>80</sup> što oni koje fizička smrt još nije zahvatila realno i iskustveno mogu doživjeti upravo u fizičkoj smrti kao gubitku zajedništva s osobom koju je obuhvatila fizička smrt.

Smrt je kod Pavla uglavnom personificirana sila kao i grijeh. Moglo bi se reći da je ona zajednički nazivnik svih zala što obilježavaju ovaj eon. Krist je uskrsnućem oslobođen od te sile, ona nad njim više nije gospodar. Njegova smrt je uništenje smrti, jer je temeljna vjeroispovijest da je Krist uskrišen od mrtvih. Po utjelovljenju Isus je došao u položaj odnosa prema vladarici - 'μαρτ?α. U smrti on je definitivno oslobođen od ove vladarice. On je jednom zauvijek umro na štetu grijeha. Oslobođen od vlasti grijeha, Krist je u području u kojem vlada Bog, živi Bogu.

U Rim 5 Pavao polazi od analogije Adam - Krist, no mora je i poništiti: "ali ne kao prekršaj, tako i milost" (5,15). Na ovakav način pokazuje da mitološka koncepcija nije dostatna da izrazi ono što misli. On polazi od ideje života koji je objektivno utemeljen, izvan nas, koji nam dolazi izvana, ali takva ideja dovodi do tumačenja života i smrti kao naravnih fenomena. Pavao se udaljuje od mita kad mu je motrište određeno pogledom od smrti prema životu. U Rim 5 smrt nije naravni proces, ona je naznaka prekinutog odnosa s Bogom - "jer su svi sagriješili" (5,12), ona je faktor povijesnog egzi-

---

<sup>80</sup> Usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band 2: Die urchristlichen Verkündiger*, HThKNT, Supplement 2, Freiburg-Basel-Wien, 1988., str. 38.

stiranja. Sintagmama biti “u Kristu” i biti “u Adamu” izražava kvalitativnu razliku ljudskog postojanja upravo s obzirom na smrt. Tko je u Kristu, oslobođen je smrti.

Općenito za Pavlove poslanice vrijedi ekvivalencija između spasenja i života. Tu ekvivalenciju lako je verificirati i u Rim 5-8. Vječni život je završnica kojoj vodi služenje Bogu. Drugim riječima, to je definitivno eshatonsko spasenje. Sadašnji život u Kristu nije kvalitativno različit od njegovog definitivnog eshatonskog stadija, njegove punine, jer se za oba stadija života rabi isti termin, ζωη, kojemu kao oznaka definitivnosti može biti pridodan pridjev α—ωνιος. Čovjek u Kristu već sada ima prve plodove, a ne toliko zalog, kaparu<sup>81</sup> Duha (usp. Rim 8,23). Prvi plodovi upućuju na ono što ćemo posjedovati definitivno. I život u Bogu, dakle, ima svoje faze progresa do definitivnog stanja.<sup>82</sup>

I smrt kao posljedica grijeha ima svoje faze, odnosno donosi svoje plodove postupno. Čovjek koji osobnim grijehom ratificira sjevladajuću silu grijeha, sve dublje upada u smrt, grijeh sve više njime gospodari do konačne, definitivne, eshatonske smrti.<sup>83</sup> Ta eshatonska smrt označava lišenost konačnoga spasenja (usp. Rim 6,22s), ali ona se u sadašnjosti anticipira kao lišenost duhovnoga života, kao odbacivanje početaka spasenja (usp. Rim 7,10), što se fenomenološki očituje u pokvarenosti. Sadašnja i definitivna smrt samo su različite faze iste smrti, tako da možemo reći da grijeh nema mnogostrukih učinaka, već samo jedan: definitivnu smrt. Kao baštinik semitskog mentaliteta Pavao i smrt i život promatra holistički: i živi i umire kompletan čovjek. U svakoj fazi smrt je stanje čovjeka koji nije pod vlašću Božjega Duha.

Pavao ne govori o tome kako možemo izbjeći smrt, nego kako je ona uništena. Upravo stoga već sada smrt više nije moć koja je suprotna novome životu (usp. 1 Kor 3,22; Rim 8,38ss). Smrt je uvijek u ofenzivi, ona je posljednji neprijatelj. Jedino “u

---

81 Pavao ovdje koristi termin <math>\pi\alpha\rho\chi</math> - prvine, a ne termin <math>\rho\rho\alpha\beta\omicron\nu</math> - zalog, kapara. Ali ta dva termina često su sinonimna. Usp. Zorell, *Lexicon Graecum*, pod <math>\pi\alpha\rho\chi</math>, posebice navode koje donosi.

82 Usp. T. Barrosse, *Death and Sin in Saint Paul's Epistle to the Romans*, u: CBQ 15 (1953), str. 438-459, ovdje 447-449.

83 Usp. T. Barrosse, *Death and Sin in Saint Paul's Epistle to the Romans*, u: CBQ 15 (1953), str. 438-459, ovdje 444s.

Kristu” je neofenzivna. Nadilaženje smrti doživljavamo samo u paradoksalnoj činjenici da smo joj izloženi (*ars moriendi*) (usp. Rim 8,35ss; 2 Kor 4,7ss).

### 2.2.3. Istočni grijeh<sup>84</sup>

NZ-ni nauk o istočnome grijehu<sup>85</sup> može se rezimirati u dvije tvrdnje: 1. svi su ljudi grješnici i svi su potrebni oslobođenja od grijeha po Isusu Kristu; još bolje, svi su grješnici, jer svi trebaju Isusa Krista, jer je Isus Krist jedini Spasitelj i Otkupitelj; 2. ta grješna uvjetovanost povezana je s grijehom prvoga čovjeka, Adama.

Prva tvrdnja je prisutna gotovo na svakoj stranici NZ-a, a druga, o vezi s Adamovim grijehom, je izričito tematizirana samo u dva teksta: 1 Kor 15,21 i Rim 5,12. Već ovo sugerira Pavlovo polazište.

Prva tvrdnja o Kristu jedinome Otkupitelju stoji u temelju čitavoga kršćanstva. Druga tvrdnja ima relativnu važnost ako samo podupire govor o univerzalnom Kristovom otkupljenju.

U oba teksta u kojima spominje Adamov grijeh, Pavao izravno želi utvrditi Kristovo otkupljenje. Adamova uloga uvijek je izražena u zavisnoj rečenici, dakle tvrdnja o Adamu ovisi o tvrdnji o Kristu. Protaza je uvijek u funkciji apodoze; polazi se od više poznatoga da bi se objasnilo manje poznato. Ovo je zakon svake usporedbe, a i u 1 Kor 15 i u Rim 5 radi se upravo o usporedbi, tipologiji ili paralelizmu.

U svjetlu Kristove uloge, koja je više poznata, Pavao govori i o Adamovoj ulozi. Ništa ne sugerira da Pavlov govor o Adamu izriče nešto nova, što je do tada bilo nepoznato. Govor o Adamu u ovome kontekstu je u biti *argumentum ad hominem*. Pavao se obraća Židovima ili judeo-kršćanima da bi im pokazao kako u Božjem planu spasenja uloga koju kršćanstvo pridaje Kristu

---

84 Dogma o istočnome grijehu u njezinom klasičnom tumačenju grijeha koji svaki čovjek baštini od prvog ljudskog para dobiva svoje uobličenje kod Augustina. Određena je povijesnom situacijom antipelagijanske kontroverzije. Augustin želi pokazati apsolutnu nužnost milosti Krista Otkupitelja i zato tvrdi da se svi rađaju s “grijehom”.

85 Ovdje se oslanjamo na S. Lyonnet, *Etudes sur l'Épître aux Romains*, PIB, Roma, 1989., str. 178-184.

nije nimalo manje vjerojatna od one koju imaju neke druge koncepcije spasenja i opravdanja.

Pavao želi naglasiti univerzalnu vrijednost Kristova otkupiteljskog djela, prikazati ga kao jedinog posrednika spasenja i opravdanja (usp. Rim 5,18-19). Krist ostvaruje ono što židovstvo i židovska literatura pripisuje Zakonu. I ovdje se Adama spominje u svezi s uzročnošću sveopće pokvarenosti i grješnosti čovječanstva (usp. Sir 25,24; Mudr 2,24; ApkBar 54,19; 4Ezdr). Ako je Bog dopustio uzročnost jednog čina jednoga čovjeka u pogledu zla, *a fortiori* je mogao dopustiti istu uzročnost i u pogledu dobra (usp. 4Ezdr 4,30-32<sup>86</sup>). I kod Pavla kao i u 4 Ezdr radi se o refleksiji *a fortiori* i o uzročnosti jednoga čovjeka, jednoga čina na sve: ε—ς τ⊕ν κεσμον / ε—ς π(ντας ≤νθρωπους (Rim 5,12., usp.18).

Polazeći od sveopće uzročnosti Adamova grijeha, za koju pretpostavlja da je njegovi čitatelji ili slušatelji poznaju, da su je usvojili, Pavao ustvrđuje sveopću spasenjsku uzročnost dragovoljne Kristove smrti, koja je ovdje, u suprotnosti s grijehom Adamove neposlušnosti, predstavljena kao čin posluha. Zanimljivo je spomenuti da Pavao predočuje Kristovu smrt kao posluh samo u onim kontekstima gdje Krista suprotstavlja Adamu (usp. još Fil 2,8). Inače, o spasenjskoj vrijednosti Kristova djela i smrti najčešće govori u terminima ljubavi, prikazuje ih kao čin Božje/Kristove ljubavi.

Središnja Pavlova misao je Kristovo sveopće otkupljenje, a ona pretpostavlja sličnu sveopćost u grijehu. Ta općenitost u grijehu protumačena je prvim grijehom prvoga čovjeka, upravo onako kako to Pavao nalazi u njemu suvremenim spisima. Pavao je mogao usvojiti to tumačenje, ali ga nigdje drugdje ne spominje osim u kontekstima u kojima želi svojim destinatarima približiti i olakšati shvaćanje i prihvaćanje univerzalne Kristove spa-senjske uzročnosti. U Rim 5,12-21, što se uzima kao klasični NZ-ni tekst za govor o istočnome

---

86 Evo teksta: "Zrno sjemena zla je bilo posijano u srce Adamovo od početka i zar nije prouzrokovalo tolika zla, zar neće prouzrokovati tolika zla sve do vremena žetve! Istraži u sebi samome: ako je zrno zla sjemena proizvelo tolike plodove zloće, kad bude zasijano ono dobrog klasa, čiji se broj neće moći izbrojiti, nije li počelo proizvoditi onu veliku žetvu!" (Moj prijevod s francuskog jezika).

grijehu,<sup>87</sup> Pavao izravno tvrdi da smo svi spašeni od moći grijeha i smrti Kristovim posredništvom. Moć grijeha je empirijska činjenica uočljiva u smrti i mukama ljudskog življenja. Nastup te moći, njezin ulazak u svijet izražen je mitološkim kategorijama koje podsjećaju na djelovanje usuda, sudbine. No stanje čovječanstva čiji je početak mitološki protumačen pokušava se i racionalno protumačiti. Pavao ne dopušta da takvo stanje potječe od Boga, ali onda racionalno tumači da je takvo stanje plod, posljedica grijeha svakoga pojedinca: "... tako smrt prijeđe na sve ljude jer svi sagriješiše". Ovdje se usporedno ustvrđuje i opća grješnost i odgovornost pojedinca, čime je istaknuta kristološka perspektiva Pavlova promatranja. Neotkupljenost ljudske egzistencije, s jedne strane, nadilazi povijesnu situaciju, a s druge, svakom pojedincu je ipak ostavljena konkretna povijesna sloboda pred grijehom kao personificiranom silom. Razumljivo je da je Pavlu ta sloboda nužno spojena s ucijepljenošću u Krista. On je jedini otkupitelj i začetnik novoga, od grijeha slobodnoga čovječanstva.

Učinak Adamova grijeha sastojao bi se bitno u "radikalnoj nesposobnosti čovjeka, kada dođe u dob moralnog razlučivanja, da može izabrati Boga kao svoje vrhovno dobro".<sup>88</sup> Izvorni grijeh ne bi, dakle, bio toliko "stanje koliko usmjerenost prema uvijek novim grijesima".<sup>89</sup> Svako djelovanje ima svoje posljedice koje utječu na svako daljnje djelovanje. Pogriješno ljudsko držanje, koliko god bilo veliko pokajanje i velika volja za popravljanjem pogriješke, jednom ostvareno ne da se više ukloniti iz svijeta. Ono uvijek iznova izbija na površinu, stvara ozračje zla koje kao olovni teret pritišće ljudski život. Upravo taj teret zla Pavao zove "grijev" koji se od samoga početka – od Adama - nadvija nad ljudski život i trajno ga određuje.<sup>90</sup> On će čovjeka uvijek iznova pobijediti ako je on okrenut samome sebi, ako ne dopušta da Bog bude Bog, ako želi sebe učiniti Bogom.

---

87 Usp. Dekret Tridentskog koncila *De peccato originali* (DS 223).

88 M. Flick - Z. Alszeghy, *Lo stato di peccato originale*, u: *Gregorianum*, 38 (1957), str. 308.

89 M. Flick - Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la gratia*, u: *Gregorianum*, 41 (1960), str. 618.

90 Usp. F. Staudinger, *Neutestamentliche Aspekte zur "Erbsündenlehre"*, u: F. Dexiner i dr., *Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit*, Innsbruck-Wien-München, 1971., str. 182-280.

Bit crkvenog govora o “istočnom grijehu” predstavlja vjerničko uvjerenje o kolektivnoj upletenosti svega čovječanstva u zlo, koje potječe od “prvoga” čovjeka – Adama, a ponavlja se u svakome čovjeku.

### 2.3. *Grieh u Rim 7,14-25*

Premda Pavao ne razmišlja o grijehu apstraktno, već konkretno i egzistencijalno, u određenoj fazi njegova razmišljanja nužno se javlja i pitanje: je li grijeh sastavnica ljudske naravi, odnosno može li se govoriti o čovjeku u biti označenu grijehom? Za to pitanje odlučan je tekst Rim 7,14-20. Ovdje Pavao 2 puta ističe da čovjek ne čini ono što hoće, naime dobro, nego ono što mrzi, što neće, odnosno zlo (rr. 15.19). Čovjek nije označen kao bezvoljni instrument grijeha. Čovjek zna za dobro i voljno je prema njemu usmjeren. Mogućnost dobra mu je inherentna, ali da usprkos tome čini zlo, jasan je znak perverzности ljudskog djelovanja, kojim se čovjek otuđuje od sebe. Ta shizofrenija griješenja otpada, ako se grijeh koji stanuje u čovjeku, a koji Pavao dvaput suprotstavlja čovjekovom “ja” (rr.17.20), mitološki protumači. Govor o grijehu “koji u meni stanuje” ipak ne oduzima čovjeku odgovornost, nego ga opterećuje, jer potpuno pretpostavlja čovjekovu krivnju.

Ni redak 18b ne relativizira tu krivnju. Ako Pavao kaže da “htjeti stanuje u meni”, ne izražava time defekt, nesposobnost, nego upravo slobodu ljudske volje, dok izrazom o nečinjenju dobra potvrđuje fakticitet drukčije usmjerenog djelovanja. Suprotnost između “Ja” koje hoće dobro i grijeha koji djeluje pokazuje samo kako je čovjek koji griješi po grijehu otuđen sam od sebe i kako je podvrgnut vlasti, moći grijeha. Čitav odlomak ne umanjuje čovjekovu odgovornost, nego ističe perverziju griješenja i grješnost griješenja. Čovjeku je darovana sloboda, ali on je gubi upravo tamo gdje se čini da se njome služi, u zadovoljenju svoje požude.

Kad govori o grješnosti grijeha (usp. Rim 7,13), koja se očituje po zapovijedi, Pavao pokazuje griješenje kao općeniti i s odgovornošću spojen fenomen. Po griješenju svih, grijeh se u svom nadsumativnom karakteru tek konstituira kao vladajuća moć. U ovom smislu je čovjek “prodan pod grijeh” (7,14), ali pritom se ne misli na neki apstraktni bitak čovjeka, nego na



fakticitet njegova djelovanja. Pavao to jasno izražava pridjevom σαρκινᾶς = tjelesan. Nije dakle moguće, u kontekstu Pavlove misli, govoriti o pokvarenosti ljudske naravi, o čovjekovoj grješnosti u biti. Ostajući kod biblijske teologije stvaranja, Pavao ne može čovjeka kao tjelesno biće proglasiti zlim,<sup>91</sup> ali on ne promatra ljude samo kao pojedine individue, koji mogu sami o sebi slobodno odlučivati i sobom raspolagati, nego ih promatra kao povijesne osobe uključene u životne međuodnose u kojima se jasno na djelu očituje prodanost pod grijeh.

Prema Rim 7,14 čovjekova “prodanost pod grijeh” i njegova “tjelesnost” tvore sinonimni paralelizam, a u Rim 7,18 izričito se kaže “da dobro ne prebiva u meni, to jest u mojem tijelu”. Ti paralelizmi povezuju čovjekovu grješnost s tjelesnošću. Nije li i takvim govorom izbjegnuta misao o čovjekovoj grješnosti u biti? Smatramo da se na to pitanje može pozitivno odgovoriti. Pavao ovdje koristi pojam σ(ρ)ξ, preuzet iz biblijsko-židovske tradicije, gdje označava prolaznost i propadljivost, a da pritom taj pojam nije principijelno negativno označen. Neutralnu upotrebu tog termina, izraženu sintagmom ←ν σαρκ? (usp. Gal 2,20; Fil 1,22.24; Flm 16) ili sintagmom κατὰ σ(ρ)κα (usp. Rim 1,3; 4,1; 9,3.5; 11,14; 1 Kor 10,18), nalazimo kod Pavla na nekoliko mjesta. Negativnu vrijednost taj pojam dobiva tek u kontekstu grijeha ili kao antiteza Duha (usp. Rim 7; 8; Gal 4,21-31; 5,13-16). “Tijelo” nije dakle ontička kategorija kojom se označava čovjeka neovisno o njegovu djelovanju. Za Pavla vrijedi upravo obrnuto: djelovanje određuje bitak; čovjek je ono što čini. Budući da za Pavla praktički svi griješe djelovanjem, nužno je da tijelo u kontekstu grijeha i u antitezi s Duhom dobiva negativno značenje. To znači da tijelo nije ontička kategorija koja me iznutra sili na grijeh, nego činjenica da svi griješe čini da “svako tijelo” jest “tijelo grijeha” (Rim 8,3). Grijeh, a ne tijelo po sebi, čini tijelo objektom Božje srdžbe.

Neontičnost kategorije tijela posebno je vidljiva u relaciji smrt-grijeh-tijelo. Koliko god je u biblijsko-židovskoj tradiciji smrt naravna posljedica ljudskog biti tijelo, ona je za Pavla isključivo posljedica griješenja, odnosno grijeha (usp. Rim 1,32; 5,12; 1 Kor 15,21s). Kao ni grijeh, tako se ni smrt ne smije tumačiti mitološki. Ono što smrti daje bitak i čini je stvarnošću,

---

<sup>91</sup> To je kasnije učinila gnoza.

jest grijеšenje čovjeka. Kauzalna povezanost grijeha i smrti je tako jaka da on iz činjenice smrti može zaključiti da i oni koji nisu sagriješili po uzoru Adama (prekršajem izričite zapovijedi) stoje pod grijehom (Rim 5,14). Općenitost smrti, kao empirijskog fakta, i općenitost grijeha, kao vjerničkog uvjerenja, potpuno konvergiraju. I smrt ima nadsumativni karakter kao i grijeh. Grijeh koji postaje svevladajuća moć konkretnim grješnim činima, daje umiranju, kao općem fenomenu, karakter grijehom prouzročene moći smrti. Podvrgnutost grijehu vodi k smrti (Rim 6,16.21), kao što je i smrt plaća grijeha (Rim 6,23). Grijeh čini smrt sredstvom i očitovanjem svoje moći, kao što je i obrnuto grijeh žalac smrti (1 Kor 15,56).

I kad rabi jedinstvenu formulaciju “u obličju tijela grijeha” (←ν Ὀμοιωματι σαρκῶς ἡμαρτῶας, Rim 8,3), što bismo općenito rekli “grješno tijelo”, koja stoji u kristološkom kontekstu,<sup>92</sup> Pavao ne označava tijelo kao grješnu supstanciju, nego čovjeka u njegovoj izloženosti grijehu.<sup>93</sup> Jadno stanje “tjelesnog čovjeka” nije plod njegove tjelesnosti, nego grijeha koji stanuje u čovjeku (usp. Rim 7,17.20).<sup>94</sup> Po tijelu je čovjek navezan na naravno-zemaljske, prolazne i loše uvjete svijeta i kao takav otpada od Boga, ali samo djelovanjem grijeha kao personificirane veličine koja prebiva u meni. Tijelo je zemaljska, usvjetna kategorija i, ako ga se uzme kao princip, donosi samo smrt,<sup>95</sup> jer je glavni akter ljudske “tjelesnosti” grijeh koji stoji u suprotnosti s čovjekovim “ja” (usp. 7,20), kao neko drugo njegovo ja.<sup>96</sup> To “ja” je slobodno od moći grijeha tek kad je animirano Duhom. Za one koji su animirani Duhom, koji su u Duhu, Pavao izričito kaže: “niste u tijelu” (Rim 8,9).

---

<sup>92</sup> Izrazom ←ν Ὀμοιωματι Pavao označava kako jednakost tako i razliku Krista od ostaloga čovječanstva. Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 272.

<sup>93</sup> Usp. W. Beiliner - M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München, 1993., str. 339, bilješka 177.

<sup>94</sup> Usp. J. Gnilka, *Teologija Novoga Zavjeta*, Herder - KS, Zagreb, 1999., str. 47s.

<sup>95</sup> Usp. W. Beiliner - M. Ernst, *Unter dem Wort Gottes. Theologie aus dem Neuen Testament*, Kulturverlag, Thaur-Wien-München, 1993., str. 311.

<sup>96</sup> Usp. J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, u: *The New Jerome Biblical Commentary* (izd. R. E. Brown i dr.), Prentice Hall, New Jersey, 1993., str. 1403.

Izričaju iz Rim 8,3 je paralelan izričaj u Rim 6,6:  $\sigma\text{-}\mu\alpha\ \tau\prime\zeta\ \prime\mu\alpha\rho\tau\prime\alpha\zeta$ . Izričaj označava tijelo obilježeno grijehom, što pokazuje kvalitativni genitiv  $\tau\prime\zeta\ \prime\mu\alpha\rho\tau\prime\alpha\zeta$ . U istom kontekstu, ovom izričaju je paralelan, a stoga i sinoniman, izraz  $\emptyset\ \pi\alpha\lambda\alpha\iota\oplus\zeta\ \geq\mu\text{-}\nu\ \wedge\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ . Čovjek određen grijehom je stari čovjek, nemoćan, bez učinaka i određen za smrt, jednostavno adamovski čovjek. U Rim 6,7 se tvrdi da smrt opravdava, oslobađa od grijeha. Drugim riječima, sva zemaljska egzistencija do smrti je izložena, nalazi se na području vlasti grijeha.<sup>97</sup> Ni smrt ni grijeh nisu fenomeni u sebi određivi, izolirano od moje stvarnosti. Samo unutar horizonta moga “ja” mogu se pokazati kao transsubjektivne sile, a da pri tome ne budu mitizirane.<sup>98</sup>

Kao personificirana sila, grijeh se hvata za čovjekovu “tjelesnost”. Zato će Pavlu biti vrlo važno ustvrditi da je Bog osudio<sup>99</sup> grijeh u “tijelu”, slanjem svoga Sina u “obličju-sličnosti

97 Usp. M. Mandac, *Tumačenje Rim 6,1-14 s posebnim osvrtom na krsni nauk*, u: BS, 44 (1974), str. 490-496.

98 Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 305.

99 Zanimljivo je da Pavao ovdje rabi glagol  $\kappa\alpha\tau\text{-}\kappa\rho\iota\nu\epsilon\nu$  koji mnogim tumačima stvara probleme. Mnogi su stari komentatori, zbog konteksta, u ovome glagolu vidjeli tvrdnju Božje pobjede u Kristu nad grijehom, i to pobjede u smislu razaranja, uništenja, oduzimanja moći grijehu. Slično se izražavaju i noviji komentatori (usp. S. Lyonnet, *L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains*, u: Bib 43 [1962], str. 233-234.). Ipak, kad govori o uništenju, razaranja, oduzimanju moći, svođenju na nemoć, Pavao upotrebljava glagol  $\kappa\alpha\tau\rho\gamma\epsilon\iota\nu$  (usp. 1 Kor 15,22-28), a ne  $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\rho\prime\nu\epsilon\iota\nu$ . Pitanje je: zašto ovdje, i to jedino ovdje u sličnim kontekstima upotrebljava ovaj drugi glagol. Nije isključeno da, zbog spominjanja “zakona Duha života (koji daje život)” (Rim 8,2) u neposrednom kontekstu glagola, Pavao aludira na Ez 36,26s zajedno s komentarom u zgodu o “suhim kostima” (Ez 37) i opisom eshatonske borbe protiv Goga i Magoga, gdje je konačni pobjednik Jahve. Proroštvo o daru Duha iz Ez 36,26s koje nalazimo i kod Pavla u Rim 8,2-4 stoji u kontekstu Božjega suda nad Izraelovim neprijateljima, suda po kojem Izrael postiže svoje spasenje. Još više. Prema zadnjem retku Ez 39, definitivna pobjeda Izraela vezana je uz dar Jahvina Duha: “I nikad više neću kriti lica od njih, jer ću Duh svoj izliti na dom Izraelov - riječ je Jahve Gospoda.” Rim 8,2-4 jedini je odlomak Poslanice gdje Pavao otkupiteljsko djelo Božje u Kristu opisuje terminologijom suda. Ovo je i jedino mjesto gdje je otkupljenje izravno povezano uz izljev Duha. Osuda grijeha označava mogućnost izbjegavanja grijeha po daru Duha. Živeći po Duhu, kršćanin može ne živjeti po tijelu, a tijelo je onaj vid ljudskog bića za koji se grijeh hvata.

(Ὁμοιωματι) grješnoga tijela” (Rim 8,3). Kršćanin nije određen tijelom, nego Duhom, i tijelo je, istina, mrtvo zbog grijeha, ali duh je živ zbog pravednosti (usp. Rim 8,10). Grijeh je osuđen i pobijeđen usvajanjem Kristova Duha. Oni koji žive po Duhu ispunjaju i Zakon, tvrdi Pavao (Rim 8,4). Koliko god podcrtavao kršćansku slobodu u pogledu Zakona, trudi se pokazati da ne dokida, već da ustanovljuje, potvrđuje Zakon (Rim 3,31). Premda nije “pod Zakonom”, kršćanin ispunja zakon čije su sve odredbe sažete u ljubavi, tako da je ljubav “punina Zakona” (Rim 13,8-10). U Duhu koji mu je darovan, Kristovom duhu ljubavi, kršćanin može ne živjeti po tijelu, odnosno može izbjeći moći grijeha koja se kači za sarkičnu dimenziju ljudskoga bića.

U Rim 7,14ss Pavao opisuje fizionomiju neatkupljenog čovjeka,<sup>100</sup> a ne svoju autobiografsku muku sa Zakonom.<sup>101</sup> Ne razmišlja o porijeklu grijeha, jer čitav govor o grijehu stavlja u kontekst govora o Zakonu (usp. 7,14). Grijeh je jednostavno tu kao personificirana sila koja me udaljuje od Zakona s kojim se kao duhovnim<sup>102</sup> (7,14) i dobrim (7,16) slažem. Više mu je stalo do toga da izrazi kontradiktornost snage grijeha u čovjeku. Opisuje je kao suprotnost volje i čina. A suprotnost između

<sup>100</sup> Različita su tumačenja onoga “ja” u Rim 7: 1. a) osobno, b) generalizirajuće; 2. a) koje prethodi vjeri, b) vjerničko. Čini se da je najbolje generalizirajuće tumačenje koje u ovome “ja” vidi općenito čovjeka prije vjere, ili čovjeka “im Shatten Adams” (H. Schlier, *Der Römerbrief*, str. 229. Poziva se na Käsemanna). Vjerničko “ja” koje Pavao napada i pobija zastupaju W. G. Kümmel, R. Bultmann, G. Bornkamm, K. Kertelge (vidi, H. Schlier, *Der Römerbrief*, str. 229., bilješka 4). Osobno pavlovsko “ja” zastupa F. F. Bruce, *Poslanica Rimljanima. Komentar Pavlove poslanice Rimljanima*, Logos, Daruvar, 1997., str. 138s. Premda Pavao ovdje ne govori posebno o svojoj vlastitoj osobi, ipak ne smijemo isključiti da je njegova osobna biografija dala pečat ovome izlaganju.

<sup>101</sup> I. Dugandžić, *Bog sve u svemu*, KS, Zagreb, 1996., str. 27-39. Ipak, nema sumnje da je njegova osobna biografija dala pečat ovom izlaganju. Usp. J. Becker, *Paulus – Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1989.

<sup>102</sup> Pavao rabi izraz  $\nu\epsilon\omicron\sigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\epsilon\varsigma$ , dakle s pridjevom koji inače ne rabi u sintagmi sa Zakonom. Iz drugih upotreba ovog pridjeva, posebice s imenicom  $\chi\alpha\rho\sigma\mu\alpha$  (Rim 1,11) za apostolsku riječ, ili iz općenitog govora o  $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa$  (Rim 15,27; 1 Kor 2,13; 9,11; 12,1; 14,1), vidljivo je da obilježava Zakon kao Duhom ispunjen, kao riječ koja sadrži Duha, upućuje na Duha, koja djeluje snagom Duha. Na ovaj način već na početku svoga izlaganja upućuje na lijek protiv “tjelesnosti” i prodanosti pod grijeh.

htijenja i djelovanja označava čovjeka koji je izgubio slobodu.<sup>103</sup> Čovjek jedno hoće, ali čini ono što mrzi. Premda rabi glagol  $\theta=\lambda\omega$ , koji u suprotnosti s glagolom  $\mu\sigma\omega$  izražava zauzimanje stava prema onome što čini (7,15), taj se glagol značenjski jako približava glagolu “voljeti”. Čovjek voli i želi jedno, a ostvaruje posve drugo. “Zbilja ne razumijem što radim” (7,15), tako Duda-Fučak prevode Pavlov izričaj:  $\nabla \gamma\bar{\alpha}\rho \kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma(\zeta\omicron\mu\alpha\iota \text{ } \nabla \epsilon \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omega$ ; a Rupčić: “uistinu, radim nesvjesno”. Na temelju tih prijevoda čini se da čovjek nije svjestan svoga djelovanja, pa dosljedno tomu ne bi bio ni odgovoran. Ali, Pavao se koristi glagolom  $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\gamma(\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ , koji više upućuje na posljedice onoga što činim nego na (ne)svjesnost. Čovjek je svjestan svojih čina, hoće dobro, život, a činima prouzrokuje ono što mrzi, smrt. Svojim htijenjem slaže se sa Zakonom koji je za život (usp. 7,10), ali svojim tjelesnim djelovanjem za koje se hvata grijeh pribavlja sebi smrt. Čovjek zbilja ne razumije kako svojim djelovanjem sam sebi može pribavljati smrt.

Pavao inzistira na toj suprotnosti htijenja i djelovanja (usp. Rim 7,15b.18b.19), ali ona nije na psihološkoj razini, čak ne ni na razini etičkog konflikta unutar moga “ja”. Suprotnost nije ni izraz antropološkog pesimizma. Pavao je puno radikalniji: trajno sam u potrazi za dobrom, a ono mi izmiče upravo gotovo proporcionalno mojim naporima da ga dosegnem. Suprotnost se ostvaruje na razini čovjeka kao transempiričkog stvorenja i povijesnog, empiričkog čovjeka koji je izručen grijehu.<sup>104</sup> Drugim riječima, suprotnost se ostvaruje na razini čovjeka kao Božje zamisli i povijesnog čovjeka koji se od nje udaljio.

Suprotnost je izražena pojmovima  $\nu\omicron\subseteq\zeta$  i  $\uparrow\sigma\omega/\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  kojima označuje “ja” koje hoće dobro i pristaje uz dobro, ali kojima se suprotstavlja grijeh koji prebiva u meni, “drugi zakon”, “zakon grijeha” (7,23), koji vojuje protiv zakona uma, sprječavajući zarobljavanjem realizaciju htijenja. Ta razdijeljenost u čovjeku nije svodiva na razliku između neke dobre i loše strane u čovjeku, nego je odraz kontradiktornosti osobe. Htjeti dobro nije dostatno pozitivan element na temelju kojega

<sup>103</sup> Usp. H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1991., str. 240.

<sup>104</sup> Usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI, Freiburg-Basel-Wien, <sup>2</sup>1979., str. 231s.

mogu i postići dobro. Ovo htjeti dobro pokazuje moju situaciju, ropstvo stranoj izvanjskoj sili, koju ne bih ni upoznao da nisam izašao iz te situacije. "Nutarnji čovjek" kojega Pavao spominje u 7,22 jest čovjek u kojemu je već započeo dinamički proces transformacije (usp. 2 Kor 4,16; 1 Kor 15,51; Fil 3,20), koji može biti prekinut samo nijekanjem Kristova spasiteljskog gospodstva, a nikako smrću. Inače, tvrditi suprotno značilo bi pridavati smrti veće gospodstvo od Božjega gospodstva. Čovjek pravo uočava svoje stanje grješnosti tek u svjetlu onoga što je Bog u Kristu za njega učinio.<sup>105</sup>

Izričajem "grieh koji prebiva u meni" označeno je ljudsko "ja" upravo kao razdijeljeno i suprotstavljeno samo sebi. Neotkupljeno "ja" ostvaruje impulse grijeha toliko da se za njega može reći da nije ništa drugo nego obitavalište grijeha. "Ja" u području grijeha trajno negira samo sebe, postaje ne-ja, ne shvaća više samo sebe i ne zna što čini.

U čovjeku postoji  $\emptyset \vee \exists \mu\omicron\varsigma \tau\omicron\subseteq \nu\omicron\exists\varsigma \mu\omicron\subseteq$ , poznavanje volje Božje i njezino prihvaćanje u smislu čežnje za životom, ali i  $\rightarrow\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \vee \exists \mu\omicron\varsigma \leftarrow \nu \tau\omicron\dots\varsigma \mu=\lambda\epsilon\sigma? \nu \mu\omicron\upsilon$ , odnosno zakon grijeha. Takav govor daje jednu novu kvalifikaciju grijeha. Grijeh je i zakonodavac, podlaže sebi ljude vlastitim zakonom (usp. 7,23.25; 8,2). Zakon grijeha nije Tora, nego upravo sila koja onemogućuje ostvarenje volje Božje izražene u Tori. Sučeljen s Torom, čovjek stupa u ropstvo grijeha. Ljudi griješe zbog gospodstva grijeha, a grijeh gospodari jer ljudi griješe, jer su nesposobni živjeti po volji Božjoj. Svaki čovjek je pod zakonom grijeha, ali to uočava samo čovjek koji vjeruje, štoviše, po vjeri u Krista uočava da se grijeh poslužio i Torom kao svojim sredstvom gospodarenja. Umom, odnosno htijenjem i pristajanjem služi se zakonu Božjemu, a tijelom, odnosno udovima i djelovanjem zarobljujućem zakonu grijeha (7,25b). Oslobođenje od takvog stanja egzistencijalne rascijepljenosti<sup>106</sup> zajamčeno je onima koji su  $\leftarrow \nu \chi\rho\iota\sigma\tau\right) \text{||} \eta\sigma\omicron\subseteq$  (8,1), koji ne žive u zatvorenoj

---

<sup>105</sup> Usp. Th. K. Heckel, *Der Innere Mensch. Die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, II/53), Tübingen, 1993.

<sup>106</sup> Čitavo 8. poglavlje Rim govori o životu u Duhu kao izlazu iz života u/po tijelu gdje gospodari grijeh. Kao što grijeh prebiva u neotkupljenom čovjeku, zakon grijeha u njegovim udovima, tako i Duh koji daje život u Kristu prebiva u otkupljenom čovjeku (8,11).

dimenziji svijeta i njegovih moći koje se očituju kao zakon grijeha i smrti, nego koji žive pod zakonom "Duha života u Kristu Isusu" (8,2), još bolje, Duha koji daje život u Kristu Isusu. Formulacija "u Kristu" ili "u Kristu Isusu" odnosi se na sadašnji, povijesni život krštenika,<sup>107</sup> gdje je grijeh uzrok rascijepljenosti.

Takav govor o čovjeku u stanju neotkupljenosti može se činiti nerealističnim. Pavao, naime, znade da i poganin može činiti dobro (usp. Rim 2,14s), ali želi izraziti nadmoć grijeha kojoj je čovjek izručen. To je i glavni razlog zbog kojega govor o Sotoni ne zauzima toliko mjesta kod njega.<sup>108</sup> Moć grijeha nije nikada poistovječena niti se smije poistovjećivati sa Sotonom. Zlo koje čini čovjek doseže goleme razmjere, ali mu nije moguće naći razumsko objašnjenje. Slika čovjeka kao onoga u kojem stanuje grijeh stavlja pitanje o krivnji za grijeh u pozadinu. Krivnja za grijeh nije predmet Pavlova govora o grijehu, već je i ovdje grijeh stavljen u suodnos sa smrću. Govoreći o "ovom smrtonosnom tijelu" (7,24), Pavao u fizičkim kategorijama izriče isto što izriče moralno-etičkom kategorijom "tijelo grijeha". Smrt i grijeh su neodvojive kategorije<sup>109</sup> i kao što je smrt svakome uočljiva povijesna sila, tako je i s grijehom.

Shizofreničnost čovjeka koji hoće dobro, a čini zlo nije nikakav tragični usud, nego konstrukt čovjeka. Pitanje je zašto čovjek ostvaruje, stvara taj konstrukt? Zašto on po grijehšenju upada u grijeh, premda ne želi grijeh? Možda razlog takvome stanju možemo tražiti u smjeru njegove težnje prema nedo-stižnom božanstvu - biti kao Bog. Težnja za izjednačavanjem s Bogom zvuči tradicionalno kršćanski, ali nema veliku ulogu u Pavlovim spisima. U njegovim tekstovima postoji najčvršća veza između grijeha i smrti. Sigurno, grijeh

---

<sup>107</sup> Za eshatonsko zajedništvo s Kristom Pavao više koristi formulaciju "s Kristom" (συν Χριστῷ), premda ne isključuje i povijesno zajedništvo. Vidi, P. Siber, *Mit Christus Leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich, 1971; J. Dupont, "Syn Christoi". *L'union avec le Christ suivant St. Paul*, Bruges, 1952.

<sup>108</sup> Pojam Sotone susrećemo u Rim 16,20; 1 Kor 5,5; 7,5; 2 Kor 2,11; 11,14; 12,7; 1 Sol 2,18. Tome treba dodati i 2 Kor 4,4, gdje se govori o "Bogu ovoga eona".

<sup>109</sup> Ovu povezanost i neodvojivost najjasnije izražava kada kaže da je "smrt plaća grijeha" (Rim 6,23).

je prekršaj i kao takav ima posla sa Zakonom, koji grijeh očituje grijehom i sankcionira ga smrću. Ipak, Zakon uvijek ostaje određena meta-veličina. Temeljna konstelacija i relacija grijeha jest smrt. Grijeh kao posljedicu ima smrt, a i obrnuto, smrt je dokaz da svi griješe. Je li shizofrenija grijeha u tome da se griješenjem doziva ono što se želi izbjeći? Je li grijeh pokušaj nadilaženja smrti? Realno gledano, na ta pitanja teško je potvrdno odgovoriti. Čak i izvještaj o raji zemaljskom ne povezuje grijeh s težnjom za besmrtnošću, nego s težnjom za spoznajom.

Kad čovjek griješi, on to čini jer želi izbjeći neku štetu koju mu donosi održavanje nekog unaprijed zadanoga reda. S redom je uvijek dan i neki smisao koji prelazi preko smrti, ali koji smrt istodobno dovodi u pitanje. To je temeljno pitanje ljudskoga života: mogu li se prepustiti svijetu ili, religiozno rečeno, stvaranju, stvariteljskom redu kao smislu koji ide smrti usuprot? Mogu li se prepustiti nekom redu ili, religiozno gledano, Božjem zakonu, kao smisljenoj konstituciji, premda sam smrtnan? Smrtnost sve smislene konstitucije dovodi u pitanje. Ta nesigurnost svih ljudskih smislenih konstitucija pred smrću omogućuje čovjeku da u konfliktnim situacijama djeluje protiv ovih smislenih konstitucija, premda znade da bez njih ni život ni smrt nemaju smisla. Pavao s pravom kaže da grijeh prestaje tek kad više nema umiranja: “nikakve dakle sada<sup>110</sup> osude (κατ(κριμα))<sup>111</sup> onima koji su u Kristu Isusu” (8,1). Oni koji su u Kristu, imaju veće povjerenje u zahtjeve ljudske egzistencije, stvaranja, zakona ljubavi, veće povjerenje u Krista nego u smrt. Gledano iz eshatološke perspektive, otkupljenje od grijeha jednako je oslobođenju od smrti, a gledano egzistencijalno, i na

---

<sup>110</sup> Ovo “sada” nije toliko vremenski termin, koliko termin promijenjenog stanja. Izražava stanje koje je nastalo Kristovim križem i uskrsnućem (usp. Rim 3,21; 5,9.11), novo bivstvovanje određeno vjerom i krštenjem (usp. 6,21; 7,6). Usp. H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI, Freiburg-Basel-Wien, <sup>2</sup>1979., str. 237.

<sup>111</sup> Taj pojam se pojavljuje još samo u Rim 5,16.18, a označava Božji eshatološki sud koji se dogodio u Kristovu uskrsnuću od mrtvih. Isusovim uskrsnućem Bog je dokinuo moć grijeha i prihvaćanje Isusova gospodstva znači slobodu od osude na smrt. Usp. W. Schenk, *κατακρ?νω, κτλ*, u: EWNT, II, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, <sup>2</sup>1992., stupp. 639-642.



ovome Pavao inzistira, oslobođenje od grijeha nije ništa drugo doli *ars moriendi*.

Na kraju opisa čovjekove shizofreničnosti uzrokovane grijehom koji prebiva u njemu/u njegovu tijelu, Pavao još jednom zaključno konstatira bijedu takvoga stanja i retorički se pita o mogućnosti oslobođenja od njega (7,24). Pitanje se pretače u zahvalu "Bogu po Isusu Kristu Gospodinu našem" (7,25). Kršćanin dobiva oslobođenje od Boga po Kristu u Duhu<sup>112</sup> koji mu je darovan. To oslobođenje je prava metamorfoza kršćanina<sup>113</sup> koja mu omogućuje uspješnu borbu protiv grijeha, jer onaj koji je uključen u Božje djelovanje, doista je slobodan od moći grijeha. Uvijek i ponovno vezanje na Božje djelovanje odlučujuće je oružje protiv grijeha.

Sloboda od grijeha ipak je i za oslobođenoga/opravljanoga povezana sa životom u starome eonu. Tome eonu kršćani ne mogu izbjeći (usp. 1 Kor 5,10), ali se trajno trebaju truditi da mu se ne suobličie (usp. Rim 12,2). U kršćaninu već djeluju oba eona, sadašnji i budući, i u tom smislu biti slobodan od grijeha znači promijeniti gospodara.<sup>114</sup> Promjena gospodarenja tipično je apokaliptička misao, i to u kontekstu govora o povijesti u kojoj gospodari grijeh.<sup>115</sup> Sveopća promjena gospodstva se u apokaliptici očekuje kao definitivni Božji zahvat u povijest, ali

---

<sup>112</sup> Pavlova pneumatologija uvjetovana je kristološkom komponentom, tako da spominjanje Gospodina, odnosno proslavljenog Krista uključuje u sebi i njegovu proslavljenost i u svijetu djelatnu prisutnost po Duhu. Božje djelovanje "po Isusu Kristu Gospodinu našem" (7,25a) u sadašnjosti vjernika Pavao će razložiti u Rim 8. Usp. I. De La Potterie, *Le chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique*, u: L. de Lorenzi (izd.), *The Law of the Spirit in Rim 7 and 8*, Roma, 1976., str. 209-241.

<sup>113</sup> Samo Duh može izvesti metamorfozu kršćanina. Zbog toga Pavao i kaže da su kršćani "hram Duha" (1 Kor 6,19; 3,16). Dar Duha povezan je uz sakrament krštenja, što Pavao izražava vezom između Rim 6, gdje govori o krštenju, i Rim 8, gdje eksplicira temu života po Duhu. Usp. R. Penna, *Lo Spirito di Cristo. Cristologia e Pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina*, Brescia, 1976., str. 190s; P. E. Deterding, *Baptism According to the Apostle Paul*, u: *Concordia Journal*, 6 (1980), str. 93-100.

<sup>114</sup> Usp. O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der pauli-nischen Ethik*, Marburger Theologische Studien, Marburg, 1968., str. 36s.

<sup>115</sup> Usp. L. Schottrof, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, u: *EvTh* 39 (1979), str. 497-510, ovdje 500.

Pavao taj zahvat<sup>116</sup> već uočava i prepoznaje u uskrsnuću Isusa iz Nazareta od mrtvih.<sup>117</sup> Promjena gospodstva, barem u Rim 6,7, za razliku od 1 Kor 6,11, označava nadilaženje ozračja u kojem vlada grijeh i, umjesto participiranja na grijehu, participiranje na Kristu. Omogućena je Kristovim umiranjem “za nas” i nije neki događaj kojim čovjek u nutrini ostaje nedirnut, nego je događaj koji određuje posvemašnji način postojanja ljudske osobe, događaj realne transformacije toliko da Pavao može reći: “je li tko<sup>118</sup> u Kristu, nov je stvor” (2 Kor 5,17).<sup>119</sup>

Očito je da i ovdje pojmom grijeha Pavao želi komunicirati značenje spasenja. Po njemu, ljudsku egzistenciju u bitnome konstituiraju dva odnosa koji se međusobno isključuju, ali od kojih se uvijek izabire jedan: egzistencija *coram Deo* ili *coram seipso*. Egzistencija *coram seipso*, oslanjanje na sebe i svoje mogućnosti, ograničavanje pogleda na sebe i sebi jednake upravo je dokaz trijumfa grijeha. Jedini je izlaz vapaj za izbavljenjem usmjeren Bogu po Isusu Kristu.

Čini se da Pavlovo polazište govora o grijehu koji pogađa svakoga pojedinca nije toliko antropološko<sup>120</sup> (jadno stanje čovjeka pod grijehom), koliko soteriološko (ono što je ostvareno

---

<sup>116</sup> O Pavlovoj preferenciji govora o uskrsnuću kao Božjem zahvatu, usp. R. Schnackenburg, *Zur Aussageweise “Jesus ist (von den Toten) auferstanden”*, u: BZ 13 (1969), str. 1-17.

<sup>117</sup> Usp. L. Schottrof, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, u: EvTh 39 (1979), str. 497-510, ovdje 507s. O uskrsnuću kao pravom Božjem eshatološkom činu vidi opširnije: B. Rigaux, *Dio l'ha risuscitato*, Milano, 1976., str. 432-467.

<sup>118</sup> Neodređenom zamjenicom τ?ς Pavao naznačava da se radi o konkretnom pojedincu, a ne o “stvaranju” u kozmičkom smislu termina. Ta zamjenica uključuje svakog čovjeka i nikako nije zamjena za termin “kršćanin” (za Pavla bi to bila kontradikcija *in terminis*, kao da je moguće da postoji kršćanin koji nije u Kristu); tom zamjenicom Pavao izražava jednostavno “čovjeka”, bilo kojega, “ljudsko stvorenje” koje uključenjem u Krista postaje novo.

<sup>119</sup> O važnosti i značenju ovoga teksta za sveukupnu Pavlovu misao, vidi opširnije kod P. Stuhlmacher, *Ervägungen zum ontologischen Charakter der “kaine ktisis” bei Paulus*, u: Evangelische Theologie, 27 (1967), str. 1-35; I. Z. Hermann, *Novi stvor*, u: BS, 64 (1994), str. 1, 45-60.

<sup>120</sup> Ovo je pozicija R. Bultmanna, usp. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, passim; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT VI, Freiburg-Basel-Wien, 1979., str. 228. Ovaj posljednji auktor govori čak o “Existentialanalyse des Menschen” (ovdje).

u Kristu osvjetljava prethodno stanje čovjeka). Ili, ako hoćemo, riječ je o antropologiji, ali viđenoj u svjetlu Evandjelja. Logikom koju Pavao često koristi, a po kojoj rješenje problema prethodi samome problemu,<sup>121</sup> mogli bismo reći da je njegova sveukupna religiozna misao određena ovim: “Bog je poslao Krista kao spasitelja svih...; na spasenju se participira postajući jedno s Kristom, umirući s njime grijehu i dijeleći s njime obećanje uskrsnuća; ipak, transformacija neće biti dovršena dok se Gospodin ne vrati; u međuvremenu, tko je u Kristu oslobođen je od moći grijeha i od nečistoće prekršaja, i njegovo ponašanje treba biti određeno njegovom novom situacijom; budući da je Krist umro kako bi sve spasio, svi ljudi trebaju biti pod moći grijeha, u tijelu kao opoziciji onome biti u Duhu”.<sup>122</sup>

Vapaj upućen Bogu jest molitva čovjeka koji spoznaje svoju bijedu, molitva koja postavlja pitanje Bogu i o Bogu, ali koja, pitajući se o Bogu, ne želi više samo razgovarati s Bogom nego u biti slušati Boga. Kad molitelj koji je postao slušatelj opet počne govoriti, onda će to nužno biti zahvala Bogu koji se u Isusu Kristu pokazao kao onaj koji čovjeka spašava i koji će ga spasiti od “smrtonosnoga tijela”.

Taj vapaj za izbavljenjem Thomas Söding tumači kao nadu protiv svake nade (usp. Rim 4,18). “Protiv svake nade” – jer ljudi moraju umrijeti; ‘nada’ – jer je Isus za njih umro kako bi oni mogli živjeti.”<sup>123</sup>

#### ZAKLJUČAK

Za Pavlovo gledanje na grijeh temeljno je da se on u događaju eshatološkog spasenja ne negira, nego da ga se u svojoj težini ozbiljno shvaća i teži prevladati. U procesu oslobađanja od grijeha ne smije se prikriti, nego, naprotiv, mora se otkriti da je grijeh ponajprije kolektivna sila zla, koja se u čovjeku uvijek iznova javlja kao kušnja bezbožnosti i nepravednosti (usp. Rim 1,18; 7), a onda da nije neka stvarnost odvojiva od pojedinih

---

<sup>121</sup> Usp. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia-London, 1977., str. 442-447.

<sup>122</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia-London, 1977., str. 549.

<sup>123</sup> Th. Söding, *Više od knjige. Razumjeti Bibliju*, KS, Zagreb, 2001., str. 134.

ljudi, nego osobno krivo ponašanje, koje je nerazdvojivo povezano s egzistencijom i rastom, s povijesti i identitetom ljudi. Ljudi ne samo da griješe, nego jesu griješnici.

Kolektivnost sile grijeha pokazuje da izbavljenje od njega nije i ne smije biti individualističko, nego se mora ostvarivati u univerzalnom i povijesnom smislu. Kršćanin se ne može svaki za sebe nadati spasenju, nego uvijek istodobno i za druge ljude, i za svekoliki svemir (usp. Rim 8,19-27). Individualnost grijeha pokazuje da se oprostjenje može ostvariti samo kao eshatološko ponovno stvaranje grješnika, ne kao događaj na čovjeku, nego u čovjeku, u njegovu "ja" koje umire smrću grješnika da bi ga Bog u Kristu iznova stvorio.

I zbog kolektivnosti i personalnosti grijeha jasno je da se ljudi ne mogu sami spasiti. Može ih osloboditi samo Bog, ne na temelju njihovih zasluga i napora, čak ne ni zbog kajanja ili nekog budućeg popravka, nego samo iz čiste milosti i milosrđa. Čak i SZ-na ideja zadovoljštine ne naglašava ublaženje srdžbe Božje prinosom neke žrtve, nego Božju ponudu mogućnosti oslobađanja od zarobljenosti grijehom.<sup>124</sup> Iz kolektivnosti i personalnosti grijeha proizlazi također i to da spasenje može doći samo od nekoga tko sam sa svoje strane ne plaća dug toj moći grijeha, ali se, s druge strane, zbog ljudi tako s njima poistovjećuje, da se posve i u cijelosti izlaže toj od njih prouzročenoj i pretrpljenoj moći grijeha, dakle umire smrću u kojoj je grijeh isplaćen. Jer, samo ako je netko slobodan od grijeha, može i druge od njega oslobađati i osloboditi. I samo ako on podnese grijeh do gorkog svršetka, to se oslobođenje neće dogoditi mimo grijeha, nego upravo kroz grijeh.

Upravo to tvrdi prakršćanski navještaj za Isusa, Sina Božjega, koji je za ljude umro, a koga je Bog uskrisio od mrtvih. Njegovo umiranje je izraz radikalne ljubavi i radikalnog pouzdanja u Boga, a uskrsnuće potvrda da ima snagu *coram Deo* grješnim ljudima dati udjela u novom životu, koji, onaj što umire za druge, sa svoje strane, živi kao posvemašnju usmjerenost prema/za Boga. U svjetlu uskrsnuća jasno je da Bog Isusovu umiranju kao najvišoj točki njegove proegzistencije pridaje spasenjsko značenje u pogledu grijeha.

---

<sup>124</sup> Usp. H. Gese, *Die Sühne*, u: *Isti*, *Zur biblischen Theologie*, Tübingen, 1983., str. 85-106.

## IL PECCATO NELLA LETTERA AI ROMANI

### *Riassunto*

In quest'articolo l'autore si occupa della concezione paolina del peccato nella lettera ai Romani. Il tema del peccato è un fattore essenziale della teologia paolina in generale e solamente nella totalità del suo pensiero teologico è possibile fino a un certo punto comprendere pure la sua concezione del peccato.

Partendo dall'analisi concettuale dei termini adoperati per la realtà del peccato e dalla loro contestualizzazione, nel pensiero paolino il peccato viene dimostrato come un dato sopraindividuale e come una sfera del potere che trascende e precede agli atti peccaminosi individuali, ma che viene concretizzata e confermata da essi e che è storicamente attiva per il loro tramite. Tutto il discorso del peccato Paolo lo colloca nel contesto soteriologico, cioè cerca di offrire l'opera redentiva di Cristo sullo sfondo oscuro della sottomissione umana al peccato.

Nella lettera ai Romani Paolo tre volte esplica il peccato come una forza e potenza, come una realtà sopraindividuale e soprasommata che ha un'attività e un significato universali e cosmici. Prima di tutto lo fa da una prospettiva tipicamente giudaica (1,18 – 3,20), poi dalla prospettiva del legame tipologico fra Adamo e Cristo (5,12ss) ed infine dalla prospettiva antropologica (7,14-25). Con l'analisi di questi testi è possibile entrare nella logica paolina del discorso sul peccato.

Nel primo testo Paolo parla della peccaminosità universale dell'umanità, però tale discorso sta nel servizio della sua intenzione di parlare della giustificazione di Dio in Cristo. Se non ci sono delle eccezioni riguardo all'ira divina, non ci sono neanche riguardo alla giustificazione divina. Nel secondo testo egli vuole dimostrare la differenza qualitativa tra lo stato dell'umanità prima e dopo di Cristo, più esattamente con/senza di Cristo. Qui il suo discorso del peccato è mitologico, però limitato dalla verità razionale che non esiste un peccato senza la decisione personale. Nell'alternativa tra la responsabilità personale e la necessità del destino, Paolo opta per la responsabilità personale. Nel terzo testo, proprio dalla prospettiva della

responsabilità personale, Paolo mette in rilievo la perversione e la peccaminosità del peccare. All'uomo è donata la libertà, però egli la perde proprio lì ove pare di servirsene. Questo corto circuito è osservabile con la distinzione tra l'uomo come progetto di Dio e l'uomo storico che si è allontanato da esso.

Nella conclusione dell'articolo l'autore constata che lo sguardo fondamentale di Paolo sul peccato stia nel fatto che egli non nega il peccato nell'evento della salvezza escatologica, ma lo prende seriamente in tutta la sua gravità e cerca di superarlo. La salvezza non accade, come è chiaro dall'evento di Cristo, accanto al peccato, ma proprio per il tramite del peccato.