

PAVLOVA HOMILIJA O KRŠTENJU U Rim 6,1-23

Iz jedne aluzije u 1 Kor znamo da je Pavao sebi redovito pridržavao navješćivanje evanđelja prepuštajući svojim pomoćnicima brigu oko krštavanja obraćenika (usp. 1 Kor 1,14-17). Tako je on barem radio za vrijeme svoga prvoga boravka u Korintu, u vrijeme kad je trebalo čvrsto ukorijeniti mjesnu Crkvu. No, može se postaviti jedno drugo pitanje s obzirom na boravak za vrijeme kojeg je on diktirao poslanicu Rimljanima. Znamo za pisara koji je pisao dugu poslanicu, tj. za Tercija (Rim 16,22). Da je izdiktira, trebalo je zacijelo mnogo vremena, jer su pisari sporo pisali. Kompozicija cjeline je veoma promozgana. Pod tim vidom ona nema sebi ravne, izuzevši poslanicu Hebrejima.

Pavao je tu mogao doduše uklopiti dijelove, koje je on usmeno prethodno iznosio: Svaki propovjednik koji je zadovoljan s nekim govorom i koji čuva njegove bitne dijelove u svom pamćenju, radi isto tako kad registrira - ili diktira - neki tekst kome je on brižljivo izradio nacrt. Na taj način možemo izabrati u njegovom dugom izlaganju, potke homilije o Svetom pismu lagano stavljene postrance. Tako je Rim 4 homilija o Post 15 koja kruži oko teme o opravdanju po vjeri: Tekst Post 15 uokviruje sve razjašnjavanje Rim 4,3 i Rim 4,22 sa zaključkom otvorenim o kršćanskoj nadi zahvaleći aluziji na Iz 53, 6 primijenjenoj na misterij umrloga i uskrsnuloga Krista (Rim 4,24-25). Našlo bi se potke iste vrste u drugim Pavlovim poslanicama i u poslanici Hebrejima. Tom će pitanju u kolekciji "Introduction critique au Nouveau Testament" biti posvećen sv.8:

"Homilija o Svetom pismu u apostolsko doba" koji je imao izići iz tiska 1989.godine.

Vratimo se sada k Rim 6,1-23. Ta mala cjelina može biti isto tako ispitana za sebe. To je izvrsna potka propovijedi o krsnom obredu. Nije svojevrijemno pretpostaviti da se tu prepoznaje shema jedne stvarne propovijedi koju Pavao upravlja korintskoj zajednici, nipošto ne prije slavljenja kolektivnog krštavanja, nego poslije toga, kao neki praktični zaključak, određen da usmjeri život novokrštenika. To je barem hipoteza istraživanja, koja se nameće. Vidjet ćemo da ona vodi računa o tekstu onakvu kakav se on predstavlja. Dovoljno je primijetiti da se njegovo uvrštavanje u cjelinu govora pomoću rr. 1 i 2, koji povezuju to maleno autonomno izlaganje sa svim onim što se prethodno raspravljalo o grijehu i milosti.

Logična je podjela veoma očita:

1. Refleksija o smislu obreda koja kruži oko dvije teme smrti i života (6,1-11);
2. Praktična posljedica, u pobudnici na kršćansku slobodu pod vlašću milosti (6,12-19);
3. Zaključak, o prijelazu od grijeha na Božji dar i od smrti na život (6,20-23).

Analiza mora dobro paziti na rječnik teksta i na njegovu izvanjsku strukturu. Strukturalnu analizu, *proprie dicta*, u diskursivnom planu, moglo bi se također učiniti, no ona je ovdje izvan pitanja.

1. Smisao obreda krštenja

Nije nužno da se ovdje prisjetimo porijekla obreda krštenja u Novom zavjetu. Uzimamo ga onako kako nam se on predstavlja u evanđeljima, Djelima apostolskim i drugim poslanicama, pretpostavivši da je taj predmet poznat. Ne radi se više o Ivanovu krštavanju, nego o krštavanju što se podjeljuje u ime Isusa Krista (Dj 2,38). Ono kod krstitelja kao i kod krštenika pretpostavlja vjeru u umrloga i uskrsloga Krista. To je ono što simbolički kazuju dva susljedna gesta koji tvore obred uranjanja u vodu: najprije pokop u vodu, zatim izranjanje iz nje, "ustajanje", izvan vode. Odatle jedna refleksija u tri slijeda, koji tvore tri točke Pavlove homilije:

1. Tumačenje smisla tih dviju gesta (6,3-4);
2. Primjena na problem postavljen iskustvom grijeha (6,5-7);
3. Posljedica koja odatle slijedi, kao prijelaz od smrti na život.

a) *Uvod govora* - se pravi jednim pokretom rječitosti, relativno čestim kod sv. Pavla, no kojeg inače nema drugdje u Novom zavjetu. On je označen s dvije srodne formule: "Ne želim (ili: Ne želimo) da ne znate, braćo..." (1 Sol 4,13; 1 Kor 10,1; 12,1; 2 Kor 1,8; Rim 1,13): "Zar ne znate, braćo ...?" (6,3;7,1). Zatim se spomen krštenja vraća u tri navrata (6,3 s glagolom;6,4 s imenicom), no, riječ se neće više pojaviti sve do konca analiziranog teksta.

Da shvatimo simboličku sličnost krsnog obreda s misterijem umrloga i uskrsnulog Krista, od koristi je sjetiti se ispovijesti tradicionalne vjere koju je Pavao primio i predao Korinćanima: "Krist je umro ... on je pokopan ... on je uskrsnuo (*egégertai*)", što označuje uskrsnuće kao "buđenje od sna" smrti ili "ponovno ustajanje". To su te tri stvari što ih u nama izvodi krštenje zahvaleći najužem sjedinjenju (*symphytoi*, u r.5

koji gubi smisao "biti zasaden s") da primi smisao "biti s" (kao u latinskom korijenu "fui")... sjedinjenja s Kristom Isusom: mi smo bili kršteni (= uronjeni) u njegovu smrt (r.3), mi smo bili s njime pokopani (*synetaphomen*) u njegovu smrt (r.4 a)...

No, strogi se paralelizam tu zaustavlja, jer u trećem slijedu mi još nismo bili "ponovno ustali od mrtvih", kao on: tek u određeni čas bit ćemo usko sjedinjeni sličnosti njegova uskrsnuća (*anastaseos*: uskrsnuće kao ponovno ustajanje u r. 5). Za sada, proizvedeni je učinak da "mi provodimo novi život" (r.4 b s glagolom *peripatein*, doslovno "hoditi" kao u hebrejskom *halak*, "hoditi, ponašati se"). Glagoli *anistemi/exanistemi* ("ustati/ponovno ustati") i njihove izvedenice neće se više pojavljivati u ovom poglavlju; no tema će se života ponovno vraćati tri puta s glagolom i dvaput s imenicom. Ona će tvoriti jedan binom s binomom smrti (*thàntos*, spomenut triput).

b) U drugom taktu (temps) refleksije primjena simbolizma obreda pravi se obzirom na problem grijeha, kojeg će moralne implikacije biti važne za nastavak. Za sada treba vidjeti ono što je u nama postao "stari čovjek", tj. stanje koje mi imamo od svoga rođenja u ljudskom rodu, koji pritišće jaram personificiranoga Grijeha, paklenske Sile, koja stoji na izvoru zla. Mi to znamo po vjeri (*toùto ginòskontes hòti ...*):

1. Naš je stari čovjek "bio razapet s" (podrazumijeva se: Krist), ono što precizira ideju našega "krštenja u njegovu smrt", zahvaleći smi-onoj slici gdje se vidi čitavo "staro čovječanstvo" prikovano na križ s Isusom na Kalvariji.

2. Dosljedno, "tijelo Grijeha" - tj. tijelo ukoliko je oruđe grijeha, dio uzet za cjelinu, da označi pokvarenu narav koju čovjek ima od svoga rođenja - "tijelo grijeha je, dakle, svedeno na ništa (*hina katargèthe*: r.6 b).

3. Namjeravani cilj je bio "da više ne budemo podložni Grijehu", ovdje personificiran kao Sila koja je držala staro čovječanstvo pod svojim jarmom. Tako se uspostavlja veza između učinka krštenja i općenitoga poimanja otkupljenja kao oslobođenja, koje se tumači drugdje u poslanici Rimljanima.

Rezultat je toga zahvata izložen u paradoksalnoj izjavi: "Onaj koji je mrtav ,oslobođen je od grijeha" (r.7). Taj sažeti izraz podsjeća na tri stvari:

1. Na simboličku smrt krštenja, ukoliko sjedinjenje s Kristovom smrću, krštenik doživljava kao smrt u odnosu na Grijeh koji je njime gospodario sve do tada i kojega je ropstvo, kao odrastao, primio svojim vlastitim grijesima;

2. Dosljedno, on je oslobođen jarma toga personificiranoga Grijeha (*apò tès hamartias*, s naglaskom na čestici *apò*).

3. No, rezultat se očituje u pozitivnim terminima po "opravdanju" (*dedikaiotai*, u perfektu kao prošlom događaju, izvršenu u času krštenja, a koji se sada nastavlja po svojim učincima).

c) Posljedica koja proistječe za nas krštene jest prijelaz od smrti na život (rr.8-11). U r.8 smrt se promatra kao prošli događaj (*apèthànomen* u aoristu: "Mi umrijesmo"); no, život se shvaća u perspektivi budućnosti (s glagolom u futuru). Za jedan kao i za drugi, mi smo sjedinjeni s Kristom: umrli s Kristom (*syn Hristo*), mi vjerujemo da ćemo također živjeti s njim (*syzesomen autò*). Ta budućnost nije još uskrsnuće, označeno u r.5 b kao konačno sjedinjenje krštenika s uskrsnućem Kristovim. To je udioništvo u njegovu životu tako dugo koliko bude trajao naš boravak ovdje na zemlji, "novi život" iz r. 4 b. Naglasak je tu stavljen na trajanje toga novoga života, jer se glagol u futuru suvislo veže s participom (*eidòtes*, "znajući") koji pokazuje definitivni Kristov ulazak u njegovu vječnu slavu: "Krist koji je jednom uskrsnuo (*egerteis*) od mrtvih, više ne umire: Smrt (nešto naviše personificirano kao Grijeh) nema više vlasti nad njim (*kyrieùei*)" (r.9).

Prema tome, binom "smrt - život" se spontano sjedinjuje s binomom koji označuje dvije protivničke "Sile", paklenu i nebesku: Grijeh i Boga. "Gledom na činjenicu da je Krist umro (*ho apèthanen*), on je umro u odnosu na Grijeh, jednom zauvijek" (r.10).

Tu također odveć koncentriran izraz pokazuje neki tajanstveni odnos između Kristove smrti i stare vlasti personificiranoga Grijeha nad ljudima koji su postali njegovim robovima. Da li valja shvatiti u istom smislu to da je Krist "umro Grijehu" i da smo mi "mrtrvi grijehu" (6,2)? Odnos označen dopunom u dativu (*tè hamartia*) ne bi bio očito isti u obadva slučaja, shvatimo li grijeh kao čovjekovu *moralnu krivnju*: izraz više ne bi imao smisla za Krista. No, ako se podsjetimo da Pavao personificira Grijeh kao Silu, koja je proširila svoju vlast nad čitavim čovječanstvom, tada možemo shvatiti da je Krist solidarizirajući se s grešnim čovječanstvom, na sebe navukao smrt ne kao kaznu za grijeh, koji bi očitovao Božju osvetu čineći da padne na Pravednika kazna koju zaslužuju grešnici, nego kao konkretni znak gospodstva te Sile nad čovječanstvom kojoj su ga njegovi grijesi svih vrsta podložili. Umirući, Krist je išao, iz ljubavi, sve do kraja svoje solidarnosti s grešnicima da ih otme dvostrukom ropstvu Smrti i Grijeha.

Ovdje dodirujemo refleksiju o otajstvu otkupljenja kao oslobođenja: podlažući se moći Smrti, Krist je nadvladao Grijeh na njegovu vlastitom području, a Kristova je smrt nakon toga očitovala svoju pobjedu nad Smrcu. On je u tom smislu "umro Grijehu", u odnosu na Grijeh koji je

trebao svladati. No, u obratnom smislu, otkako je Smrt jednom nadvladana, "onaj koji živi, živi za Boga" (r.10 b). Odatle za krštenika slijedi dvostruko oslobođenje od Grijeha i Smrti: "Smatrajte sebe mrtvima Grijehu, a živima za Boga u Kristu Isusu." Takav je kršćanski položaj što proizlazi iz krštenja. Homilija o krsnom obredu, dakle, uvodi izravno u svoje shvaćanje, polazeći od simbolizma uranjanja u vodu koje predstavlja smrt, i izlaženja iz vode, koje predstavlja uskrsnuće kao ulazak u "novi život".

Jasno je da bi modifikacija obreda, nadomiještajući uranjanje u krsnu vodu s polijevanjem malo vode na čelo, obvezivala da se drukčije razmišlja o smislu krštenja: tada bi se naglasilo brisanje grijeha kao brisanje neke ljage, ili također posvećenje tijela svetom vodom u koju je uronio sam Krist primajući Ivanovo krštenje: udioništvo u tom krštenju, primljeno od Krista, činilo bi da krštenik ima udio u njegovoj svetosti, da provodi "novi život". No, valja priznati da bi obred bio manje rječit: gubio bi jedan tako važan dio svoje simboličke snage, što nije zanemarivo u refleksiji o sakramentu.

2. Pobudnica na novi život

Pobudnica koju čitamo u Rim 6,12-19 bila bi posve na svome mjestu u nekom govoru, upravljenu novim krštenicima. Stoga nije isključeno da ovdje imamo jeku propovijedi koju je Pavao izgovorio u nekoj prigodi te vrste: to bi bio uzorak krsne propovijedi za sve one koji će poslije njega uzimati riječ da dadnu novim krštenicima pravilo života.

a) Ulomak koji umnožava glagole u imperativu: *basileuèto* (3. lice imp. prezenta koji označava nastavak čina), *paristànete* (= *paristate*, 2. lice imp. aorista), a posljedica je toga ponašanja izložena u futuru (*kyrueùsei*) s motivacijom koja pokazuje prijelaz od vlasti Zakona na vlast milosti.

b) Vidi se potom kako je izveden prijelaz od ropstva na slobodu.

c) Pokazujući prijelaz od smrti na život, zaključak pruža završnicu čitavoga govora prelijevajući se u pobudnicu na novi život.

a) *Motivacija pobudnice* (r.14), dakle, naglašava prijelaz od vlasti Zakona na vlast milosti. Zakon se spominje izričito dvaput u rr.14 i 15. No, da li se radi o Mojsijevu zakonu kojemu, prema Pavlu, članovi "poganskih naroda" ne bi bili podložni? Znade se da je ovdje riječ *nomos* uzeta u ne tako uskom smislu koji uključuje sav izražaj volje Božje kao pravilo čovječjeg života, promatrana naprosto s moralnog stajališta. Zna se, iz Rim 2,14-15, da su članovi poganskih naroda, ako ne posjeduju Zakon u mojsijevskom smislu riječi, sami sebi zakon kad se

drže svjedočanstva svoje savjesti. Ova pobudnica, koja ima u vidu kako Židove tako i članove "poganskih naroda" u času kad doživljavaju krštenje, upotrebljava riječ "zakon" samo zato da stavi u suprotnost jednu drugoj dvije religijske vlasti, gdje je Bog predočen pod dva različita vida: kao Gospodar koji zapovijeda i koji sudi u funkciji posluha svojim naredbama, ili kao Otac koji želi spasiti i koji poklanja svoju milost da ljudima nadahne vjernost svojoj ljubavi.

To ne znači da je Zakon, u samom sebi, zao. No, čineći samo to da se spozna grijeh (usp. Rim 3,20), on ne daje sredstva da bude nadvladan, tako da je Grijeh (personificiran) gospodovao nad "smrtnim tijelom" svojih žrtava da ih učini te slušaju svoje požude (r.12). Požude (*epithymiai*) su ovdje stavljene u uski odnos s tijelom. Ne kao da je ono zlo (usp. grčki dualizam), nego je ono mjesto gdje se neuredne želje očituju u živoj osobi. To je razlog zbog kojega će se unaprijed govoriti o "udovima" (*ta mèle* - dvaput u r.14), tj. o izvanjskom, vidljivom, osjetnom vidu osobe. Tu se ulazi u izlaganje pravila života. Prije krštenja, udovi su bili "oružje (*ta hòpla*) nepravednosti" u službu Grijeha; u životu krštenika oni će biti "oružje pravednosti u službu Bogu" (r. 13).

Antiteze su jasne: one pokazuju život kao borbu i definiraju za čiju se službu ljudi bore: za Boga ili za Grijeh (još personificiran kao paklena Sila). Ipak, postoji razlika između dvaju stanja. U prvom su njihovi udovi bili ti koji su ljude potekle iz grešnog roda pretpostavljali kao "oružje nepravednosti"; u drugom, oni će se "sami predstaviti kao živi (izišavši) od mrtvih".

Oni, dakle, neće više biti podložni požudama svojih udova, drukčije rečeno, onoga što ima najizvanjskije njihovu pravom "ja" u njihovom tjelesnom biću. Tu se naslućuje neka suptilna aluzija na problem osobne slobode: to je bila tek "ropska sloboda" ukoliko je ona ostajala podložna mehanizmima svojih udova. No, krštenje je milošću koju poklanja, oslobađa da se ona sama može predstaviti Bogu u svome najintimnijem "ja". Nismo odveć daleko od refleksije modernih o uvjetima vježbanja ljudske slobode.

b) *Spomen na prijelaz od Zakona na vlast milosti* čini da pobudnica živne pomoću jednog retoričkog pitanja: da li bi sloboda u odnosu na Zakon značila to da se odsada može griješiti? Oh, to ne! (*me gènoito*). Misao će odsada oscilirati između dva para suprotnih riječi: ropstvo i sloboda, grijeh i pravednost (jedna i druga virtualno personificirane, ako se držimo upotrijebljenog stila). Zanimljivo je da Pavao donosi rječnik ropstva (*doulos, douleuein*) sve do područja Pravednosti, s obzirom na ovo načelo: Netko postaje rob onome koga sluša (r. 16 a). On se ispričava zbog toga načina sasvim ljudskog govorenja (r.19 a), no to je logika paralelizma. Stoga treba izabrati između dvaju stanja: ili biti rob grijeha, što znači za smrt, ili biti rob posluha a to je za pra-

vednost (r.16 b). Slijedi od sebe da je taj drugi oblik ropstva čista prividnost, budući da je on, ustvari, oslobodilački. Prema tome, poslije nego li su bili robovi Grijeha, prije svoga krštenja, vjernici "su se od svega srca pokorili onome životnom obliku nauka kojemu su bili predani" (r. 17).

Posluh koji vodi k pravednosti odnosi se, dakle, na konkretni predmet koji se više ne predstavlja pod oznakama "Zakona", u pogrešnom smislu, što ga je stanovita židovska uporaba još mogla dati toj riječi "pravilo nauka" (*typos didahès*) koje odgovara evanđeoskoj nauci. Upravo u tom smislu Pavao drugdje govori o "posluhu vjere" (*hypakoè pisteos* - Rim 1,5). Taj je posluh čast i spas krštenika. Njim - ispričavamo se za ovaj sasvim ljudski izraz (*anthròpinon*, r. 19) - krštenik je "podvrgnut Pravednosti", obzirom na svoju slobodu u odnosu na grijeh (r. 18).

Zaključak razlaganja ostaje u logici metafore da se odatle izvuče pravilno ponašanje. Prije krštenja, vjernici su "učinili podložnima svoje udove nečistoći i opačini (*anomia*, doslovno = bezakonje), tako da se ne pokvariše". Odsada oni će ih morati "učiniti podložnima pravednosti koje vodi k posvećenju" (r.19). Zvuk se riječi nastavlja: življenju bez zakona (*anomia*) protivi se pravednost (*dikaïosyne*), dok se nečistoći (*akatharsìa*, shvaćenoj sa svim prizvucima te riječi s moralnoga i posebno seksualnog stajališta, protivi posvećenje, koje nije definitivno stečeno nego je cilj prema kojemu vodi posluh pravednosti (*eis hagiasmòn*, akuzativ cilja). Pobudnica, vezana uz krsno iskustvo, utire put jednoj novoj oznaci koja tvori program života. Takva je sama definicija kršćanske moralke koja nije više izriječak jednog "zakona", nego, zahvaleći "pravilu nauka", izbor jedne orijentacije, dane za sav život pod utjecajem milosti.

c) Zaključak te točke služi u isto vrijeme kao zaključak čitave krsne homilije. Pavao tu može pokazati na plod (*karpòs*, rr. 21-22), proizveden na dva načina postojanja što ih kani usporediti: ropstvo Grijeha proizvodi sramotne plodove kojih je konac smrt (rr.20-21). No, poslije oslobodenja od toga ropstva, stanje služenja (ili službe?) u odnosu na Boga (*douleutèntes to Theò*), proizvodi plod koji vodi k posvećenju (*eis hagiasmòn*), a na koncu s vječnim životom. Tu mišlju vlada ju antinomije "smrt-život" i uvode posljednju riječ zaključka: "jer plaća (*opsònia*) grijeha je smrt; dočim je dar Božji (*harisma*), vječni život u Kristu Isusu, Gospodinu našem" (r.23).

Nema više strogog paralelizma između dvoga: smrt je, promatrana u perspektivi vječnosti koju će knjiga Otkrivenja nazvati "drugom smrću" (Otk 2,11; 20,14; 21,8), "plaća" točno zaslužena za počinjena djela, dok je život vječni "besplatan dar" (*harisma*), nipošto zaslužen već udijeljen milošću za opravdane grešnike. Uvođenje Gospodina Isusa u iz-

raz, podsjeća na spomenutu točku da ih je krsni obred uronio u otajstvo njegove smrti i njegova uskrsnuća kako bi ih s njim prisno sjedinio. Taj se završetak, dakle, spaja s početkom govora.

Vidimo kako se Pavlova homilija temelji na odvijanju i tumačenju krsnog obreda i dira u ono bitno u kršćanskom životu dajući duhovno značenje samom moralnom ponašanju koje se nazire iza kreposti "opravdanja". Tu ne treba tražiti sav nauk apostola Pavla o krštenju. Drugi bi tekstovi, posebno Kol i Ef, pružile dopunske elemente, eventualno orjentirane na malko različit način. No, bitno je konstatirati da se tu ne nalazimo pred refleksijom apstraktne, opće teologije, odsječene od praktičnoga kršćanskoga života. Naprotiv, veza je govora sa sačuvanim obredom krštenja, na bilo koji se datum ono podjeljivalo, od bitnog značenja za sadržaj govora.

Pashalni se okvir ne smije gurnuti u stranu: on bi objasnio da tumač obreda s tolikom snagom naglašava, odmah na početku, na sjedinjenju krštenika s Kristom u njegovoj smrti, u njegovu pokopu i njegovu uskrsnuću. O tome se ne može nešto više kazati da bismo ostali u granicama što ih nameće sadržaj teksta. U njemu možemo vidjeti uzorak kršćanske homilije, koja se daje primijeniti na propovijed svih vremena. Zacijelo, tu nemamo izvornoga literarnog djela. To je samo bitna potka, koju Pavao uvrštava u tok izlaganja koje ima sasvim drugu širinu.

Ono bez sumnje duguje svoju zgusnutost toj situaciji, gdje su sve riječi bremenite. Tu i tamo se zapaža stil antikne retorike. No, Apostol tu uvodi zgusnutost, koja od njega čini vrelo raznolike refleksije za teologiju.

Zar ne bismo li mogli poželjeti da se u kršćanskoj propovijedi Pavlov primjer nasljeđuje, kako u homilijama o liturgijskim obredima, tako i u onima koje kao polaznu točku uzimaju neki tekst Svetoga pisma? Ovaj se tekst čita u Latinskoj crkvi, no nažalost u loše odmjerenim odlomcima (6,3-11 na Uskrsno bdjenje; 6,3-4.8-11 na 13. nedjelju kroz godinu "A"). On bi morao poslužiti, više nego li se to obično čini, da se vjernicima protumači smisao njihova krštenja i odnos koji postoji između krštenja i pravila "novoga života", koji se provodi u Isusu Kristu. Takav bi postupak omogućio "moralci" da izbjegne propise onoga "dopušteno-zabranjeno" na koje mnogi, vjernici ili ne, svode kršćansku moralku zaboravljajući njezinu evandeosku i liturgijsku pozadinu.

Pierre Grelot, *Une homélie de Saint Paul sur le baptême* (Épître aux Romains, ch. 6,1-23), u *"Esprit et Vie"* (*L'ami du clergé*), 99/1989, 154-158.

S francuskoga preveo: O.Franjo Carev.