

проф. др **Владан Перишић**
Православни богословски факултет
Катедра за патрологију
Београд

Христолошка антропологија Карла Барта

1. Пре него што се осврнем на Бартово* тумачење перикопе из *Посланице Римљанима* 5, 12–21 светог апостола Павла, која је и била повод да Барт експлицира своје разумевање односа између Адама и Христа, треба се, макар у скици, осврнути на историју тумачења Адама као *τύπος*-а Христа. Неки истраживачи приписују Павлово коришћење типологије¹ Адам-Христос његовом јеврејском наслеђу,² тј. јеврејској идеји супротстављања садашњем злом свету месијанског доба као успостављања чистоте првобитне творевине. Пошто, по овом тумачењу, за Павла Адам и Христос представљају предводнике старе и нове творевине, то је за њега било лако, штавише природно, да Христа означи као „другог Адама“. Као други или последњи Адам, Христос је онакав човек каквим је Бог желео да сви људи буду.³ Адам је ту Божију зами-сао изневерио и стога за Павла он увек представља палу људску природу. Готово сви који нам скрећу пажњу на утицај јеврејске традиције на мисао апостола Павла, такође наглашавају и његову независност од ње. Неки други истраживачи више наглашавају Павлово хеленистичко образовање будући да се родио и одрастао у Тарсу. Тако нпр. Бултман сматра да је на Павлово гледиште о Адаму утицао (гностички или од гностика прихваћен) мит о првобитном човеку.⁴ Међутим, не прихватају сви ово мишљење.⁵

* Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

¹ Типологија је метод библијског тумачења којим се нека особа, догађај или установа Старог Завета (који се у ову сврху називају „тип“) доводе у везу кореспонденције са неком особом, догађајем или установом Новог Завета („антитип“). Оне старозаветне стварности предизображавају ове новозаветне, које, према тумачењу, те старозаветне стварности продубљују или испуњавају. Све ово има смисла једино ако се разумева унутар историје спасења.

² Види Rarry Kreitzer, „Christ and Second Adam in Paul“, *Communio Viatorum* 31, no. 1–2 (Spring-Summer), 1989, стр. 59–60 и W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S. P. C. K., London, 1955, стр. 38–39.

³ Прихватајући *утицај* не само старозаветних него и других јеврејских списа (нпр. апокрифа, псеудео-пиграфа итд.), али одбацујући *континуитет* између јеврејског предања и апостола Павла, Robin Scroggs с правом закључује да се „христологија не може растворити у антропологију, него да се пре антропологија изводи из христологије“, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Philadelphia, Fortress press, 1966, стр. 59.

⁴ Rudolf Karl Bultmann, *The Theology of the New Testament*, Waco, TX, Baylor University Press, 2007, стр. 164–183: „Павле изражава значење Христа као искупитеља посебно упоређујући га као ’последњег Адама’, са (палим) првобитним човеком Адамом“ (177).

⁵ Тако нпр. Ralph P. Martin примећује да је „очигледно да Нови Завет претходи класичним гностицим системима ... [и такође] корени гностицизма су у јудаизму грчког света“, *New Testament Foundations: A Guide for Christian Students*, vol. 2, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1978, стр. 324–325.

Код апостолских отаца нема помена о типологији Адам-Христос. Изгледа да је први који се дотакао тзв. адамовске типологије био св. Иринеј Лионски.⁶ По њему је Адам, када је згрешио, био само незрело дете, савршен само утолико што је био без греха, али детиње наиван и духовно неискусан. Утолико је задатак да влада творевином надилазио његове (тадашње) могућности. Гледајући на Адама са много више симпатија него што их је имао апостол Павле, Иринеј Адамову непослушност према Богу не тумачи као учињену с пуном свешћу о последицама које би из ње могле проистећи. С друге стране, Адамов пад је, по Иринеју, имао и позитивне последице – није му дао да се погорди, а и искоришћен је као начин повратка Богу у сасвим зрелом стању. Пад првог човека Иринеј, дакле, схвата пре као духовну незрелост и слабост, него као свесну побуну.⁷ Отуда је и превасходни задатак Христа као другог Адама да употпуни и усаврши недовршено дело и незрелу и неискусну природу првог Адама.

У модернијим тумачењима типологије Адам-Христос донекле је јасније због чега је њихов однос код апостола Павла означен „одсликавањем“ – то је стога што су њихова дела имала последице по многе друге људе. Наиме, и Адам и Христос утичу на све људе (Адам својом непослушношћу – Христос својом послушношћу). Адамова непослушност према Богу резултовала је смрћу (како његовом тако и свих других људи), док је Христова послушност Богу резултовала (вечним) животом (и његовим и свих „у њему“). Отуда је Адам *τύπος*, а Христос *ἀντίτυπος*. Њихов однос је однос „антитетичке кореспонденције“⁸ или „обрнутог паралелизма“.⁹ Зато текст о коме је реч (Рим 5, 12–19) показује истовремено и структуралну сличност и структуралну разлику (између Адама и Христа). Отуда се може рећи да је овде реч о тзв. „структуралној типологији“.¹⁰

2. Карл Барт спада у ону „школу“ која наглашава *сличносћ* између Адама и Христа¹¹ насупрот онима који наглашавају њихову супротстављеност.¹² Тумачећи

⁶ Види David A. Sapp, „An Introduction to Adam Christology in Paul: A History of Interpretation, the Jewish Background, and an Exegesis of Romans 5, 12–21” (Ph. D. diss., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1990), 4 и J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen, Van Gorcum, 1968, стр. 86–92.

⁷ За Иринеја Лионског Адамов пад је „више подложност смрти, него привезаност за грех, [он је] међустање слабости између човековог савршеног детињства и његове савршене зрелости [оличене у Христу]“ (D. A. Sapp, стр. 63).

⁸ Leonhard Goppelt, „Typos“ у: Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged edition, translated and abridged by Geoffrey Bromiley, vol. 8, стр. 252, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. Види и његово *Typos, the Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

⁹ Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*, Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, 2, Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1981, стр. 302–303.

¹⁰ Види Ole Davidsen, „The Structural Typology of Adam and Christ: Some Modal-Semiotic Comments on the Basic Narrative of the Letter to the Romans“, in *New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1995, стр. 244–262 (250). Он је назива још и „адамовском типологијом“.

¹¹ Поред Барта (*Epistle to the Romans* transl. Edwyn C. Hokyns, London, Oxford University Press, 1965), у исту групу спадају и F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002, Charles E. B. Cranfield and W. Sanday, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, Clark, 1975, Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1988 и Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

¹² У групу која наглашава *сујројиносћ* између Адама и Христа спадали би Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, transl. and ed. by Geoffrey William Bromiley, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980, James

Павлову *Посланицу Римљанима* 5, 12–21¹³ на трагу класичног протестантског разумевања односа Адам-Христос,¹⁴ Барт експлицира и своје схватање Јеванђеља као откривења коначне праведне одлуке Божије која се тиче човековог спасења. Појашњавајући ово он каже да људима (све до Христовог икономијског боравка међу њима) господари грех, да су они богоборци који у свом богоодступништву тешко да могу да оду још даље. Но, ова тамним бојама осликана слика човека постаје светлија онда када човек сазна за Божију одлуку да и поред свега реченог ипак спасе човека, и када то сазнање у њему (тима што је у Бога поверовао) постане делатно. Тада човек бива „измирен са Богом“, а свако њему туђе господарење над сопственим животом бива ствар прошлости.¹⁵ Но, како уопште долази до тога да ова Божија праведна одлука бива остварена? Можда неким човековим ставом, његовим делањем или подвигом? Према Барту, ништа од тога не може бити случај. Божији је не само чин спасења човека, него и човековог прихватања тог спасења. По њему се Божија љубав према људима излива у њихова срца на тако неодољив начин, да их ефикасно измирује са Богом. Бог не чека на човека, него му иде у сусрет и, антиципирајући његову веру, оправдава га путем Христове жртве.¹⁶

Штавише, Христос није умро за човека тек када се овај ослободио греха и привезао за Бога, него док је још увек био слаб, грешан, безбожан и богопротиван. Дакле, човек је, какав год био, пред Богом сада *већ* оправдан. Наравно, пут од измирења ка спасењу омогућен је Христовим путем од смрти ка васкрсењу – учествујући у Христовој смрти, човек мора учествовати и у његовом васкрсењу.¹⁷ Живот васкрслог Христа запечаћује Божију праведну одлуку која је извршена у његовој смрти – његово васкрсење је, наима, највиши чин Божије врховне власти којом он у самом чину Христове смрти измирује са собом пали људски род. И то га измирује (дакле чини да више није непријатељ Богу) још *пре* него што се сам човек одлучио за тај мир и *независно* од те човекове одлуке. Чином своје вере у Бога човек се, према Барту, само прилагођава и саображава оној одлуци коју је о његовој судбини Бог *већ* начинио у Христу.¹⁸ Јер, Христос је сама Божија љубав према људима, и када ову љубав Бог (Духом Светим) излије у њихова срца, то само може значити да је он у њима и они у њему, а све се то одвија потпуно независно од било какве човекове љубави према Богу која би томе претходила. Тек пошто Бог у Христу човека оправда, искупи и спасе, и баш због тога, људи су питани и за свој однос према

D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia Westminster Press, 1980, *idem*, *Romans 1–8*, World Biblical Commentary, 38A, Dallas, TX: Word Books, 1988, *idem*, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006 и Frédéric Louis Godet, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, MI: Kregel, 1977.

¹³ Према многим истраживачима апостола Павла, ово је један од најтежих и најспорнијих Павлових текстова.

¹⁴ Види Martin Luther, *Lectures on Romans*, (ed. by Wilhelm Pauck) Library of Christian Classics, Philadelphia, Westminster Press, 1961 и Jean Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, (tr. and ed. by John Owen) Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1948.

¹⁵ Karl Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5*, (Translated by T. A. Smail), Collier Books, New York, 1962, стр. 30, (немачки оригинал: *Christus und Adam nach Römer 5*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zurich, 1952).

¹⁶ *Ibidem*, стр. 31.

¹⁷ *Ibidem*, стр. 32.

¹⁸ *Ibidem*, стр. 34.

Богу, тј. за то да ли и они воле Бога као што је он заволео њих. Типично бартовски, човекова љубав према Богу *послегица* је, а не узрок, Божије љубави према човеку.

Разлог томе Барт види у Христовој јединственој индивидуалности. Исус, наиме, није такав појединац да су други само поред њега и са њим, него су они пре свега у њему. То важи нарочито када је реч о њиховом односу према Богу. Када је реч о Христовом постојању и делатности, о његовом живљењу и умирању, Божија одлука није донесена само у вези са њим, него и у вези са људима. Та одлука је, штавише, у супротности са одлукама које су они доносили о себи, али је на крају они ипак „морају“¹⁹ признати и уградити у своје сопствене,²⁰ и то зато што је свој случај (нпр. сопствену смрт и васкрсење) он учинио (такође) њиховим.

У вези са Христом као човеком, држи Барт, антропологија може бити само веома посебна. Та посебност или новост огледа се у томе што је ту „један човек за све људе, односно сви људи у једном човеку“.²¹ Та веома *посебна* антропологија сачињава тајну Адама,²² чиме она постаје норма *сваке* антропологије. Наиме, однос између Адама и осталих људи *во времена оно*, одговара односу између Христа и осталих људи *сада*. И управо зато што та кореспонденција важи, Христос је за људе умро док су они још увек живели у неискупљеној прошлости са Адамом (на кога Барт ни издалека не гледа са иринејевским разумевањем).²³ Управо због те важеће кореспонденције, људи ни у тој прошлости нису били сасвим заборављени и изгубљени.²⁴ Барт тврди да ни тада људи нису живели у једном сасвим другачијем свету, него у једном поретку структурисаном на основу Христовог царства, само што су му били супротстављени. Тако, по њему, између човековог некадашњег постојања *ван* Христа и његовог садашњег постојања у Христу, постоји „природна веза“,²⁵ која се огледа у томе што је оно прво *већ* реално постојање у Христу (иако у то доба на скривен начин). Наиме, човекова прошлост (тј. однос између Адама и свих других људи) је већ од памтивека структурисана тако да кореспондира човековој садашњости и будућности (тј. односу између човека и Христа). Један те исти формални однос („Адам – сви ми“) који је људе једном повезивао са Адамом, сада их повезује са Христом („Христос – сви ми“).²⁶ Но, из ове формалне паралеле још увек није јасно да ли су грех и смрт исто толико снажни колико и благодат и живот,

¹⁹ Барт ће често понављати да у вези са Христом, његовим откривењем, његовом жртвом и сл. човек ово или оно „мора“. Такав став представља изазов како за православне тако и за римокатолике.

²⁰ *Ibidem*, стр. 35.

²¹ *Ibidem*, стр. 36.

²² James D. G. Dunn у вези са тим каже: „У Павловој теологији Адам игра већу улогу него што се то обично схвата – па чак и када се та улога узима у обзир она се често погрешно схвата. Адам је кључни лик у Павловом покушају да изрази своје схватање како о Христу тако и о човеку.“ (*Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Philadelphia Westminster Press, 1980, стр. 101.)

²³ А таква неискупљена прошлост није нешто што настаје у једном историјском тренутку, као да је до тада владало неко рајско доба. Напротив, одлучан је Барт, „никада није било рајског доба. Нема сврхе гледати уназад ка њему. Први човек био је одмах и први грешник.“ (*Church Dogmatics* vol IV, 1, ch. „Jesus Christ, the Lord as Servant“, стр. 508.)

²⁴ Karl Barth, *Christ and Adam*, стр. 38.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, стр. 43. Не изгледа ми да је Барт успео да довољно расветли ову, саму по себи интересантну, идеју о структуралној кореспонденцији односа људи-Адам и људи-Христос.

нити шта ће се на крају испоставити као снажније. Из ње се још увек не зна ко нам о истинској човековој природи говори више – Адам или Христос.

3. *Човекова суштинска и изворна природа не може се пронаћи у Адаму, него само у Христу.* Ово је Бартов антрополошки *credo*. Према његовој христолошкој антропологији, човекова природа у Адаму постоји само у нацрту. Због тога Адам мора бити протумачен у светлости Христа, а не обратно.²⁷ Тачно је да је сваки појединачни човек у историји живео свој сопствени живот, згрешио своје сопствене грехе и умро својом сопственом смрћу.²⁸ Али чак и тада, животи свих тих људи после Адама били су понављања и варијације Адамовог живота, његовог греха и његове смрти, тј. варирано понављање човекове прошлости.²⁹ Оно што је, међутим, важно, по Барту, јесте да сва та човекова несрећна адамовска прошлост без Христа нема самостални статус или значај, па чак ни реалност,³⁰ него је важна само као пралик или прелиминарна сенка човековог садашњег постојања у Христу. Божија праведна одлука о човеку донесена је у Христу, а не у Адаму, али је у Христу она донесена и о Адаму, о човековом односу према Адаму, те тако и о човековој несрећној прошлости.

Будући да је Христос гарант Адамове аутентичности, а не обратно, наставља Барт, Адамов статус се показује нижим од Христовог. Зато се и Адамов грех рачуна мањим од Христове праведности,³¹ и зато је и однос људи према Адаму мање значајан од њиховог односа према Христу.³² Иста се људска природа јавља и у Адаму и у Христу, али је човеков однос према Адаму стваран само уколико сачињава преднацрт његовог односа према Христу („Први човек је од праха земаљског, а други човек је са неба“ 1 Кор. 15, 47). Илити, Адам је одоздо, Христос одозго. Но, Христос није само *изнад* Адама, он је и *пре* њега. Отуда човеков однос према Христу има предност над његовим односом према Адаму – однос према оригиналу има предност над односом према привременој копији.³³ Човеков однос према Адаму и према Христу је *формално* идентичан, али је *суштински* различит. Чак и под влашћу греха и смрти човекова природа није поништена, па чак ни измењена, него остаје права *људска* природа која је, управо зато, лик и подобје онога што

²⁷ *Ibidem*, стр. 40.

²⁸ Мноштво је не само тумачења, него и типова тумачења Павловог ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Примера ради, по Августину и неким протестантима ово би значило „у коме [Адаму] сви сагрешише“. Други опет, очувавајући суштину овог приступа, држе да то значи „јер сви колективно сагрешише у Адамовом преступу“. Трећи то тумаче пелагијевски као сагрешење сваког човека појединачно невезано за Адама. Четврти задржавају ово индивидуално грешење о којем самостално одлучује сваки човек понаособ, али га приписују исквареној природи наслеђеној од Адама. Много је могућности тумачења овог израза. Једна исцрпна типологија његовог тумачења представља изазов.

²⁹ Тумачење Адамовог пада као порекла греха свих потоњих људи, по први пут се среће у јеврејској рабинској литератури. А идеја о повезаности греха и смрти код Адама и код његових потомака, по први пут је развијена у књизи *Мудросији Соломонове* и у *Књигама Еноховим* (види N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin*, New York, Longmans, Green and Co., 1929).

³⁰ Karl Barth, *Christ and Adam*, стр. 41.

³¹ У ствари, по Барту, „благодат не може бити мерена грехом“ (*ib.* стр. 49), тј. Адамов грех се уопште не може поредити са Христовом благодаћу. Тако он тумачи Павлово „οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὗτος καὶ τὸ χρίσμα“ (Рм 5, 15).

³² *Ibidem*, стр. 45.

³³ *Ibidem*, стр. 46–47. Као последица тога „наша природа у Адаму [само] је привремена копија наше истинске природе у Христу“ (*ib.* 47).

ће постати под владавином благодати и живота (у Христу).³⁴ Разлика између Адама и Христа је толико велика, толико радикална, да је најбоље и најједноставније објашњива као разлика између човека и Бога. Управо то је разлог што (Божија) благодат није измерива (човековим) грехом. Зато апостол Павле и тврди да иако Адамов грех још увек доноси смрт свим људима, Христова благодат има неупоредиво већу силу да ове мртваце оживи. Другим речима, последице Адамовог греха не могу се поредити са последицама Христове благодати.³⁵ Не зато што оне нису реалне (оне то јесу), него зато што изнад адамовски структурисане човекове природе постоји она коју је Бог раскрио у Христу и у којој кључ за разумевање човекове суштине није човеков грех и на њему заснована његова смрт, већ се човекова природа и његова коначна судбина схвата као заснована на Божијем обећању, а то је темељ који никада и ничим не може бити уздрман.

Притом, Бартово је уверење да појединачни грешни поступци откривају дубоку реалност човековог палог стања. То је разлог што, по њему, није могуће раздвајати грех од грешника. Додуше и он тврди да чак и у греху људска природа остаје „Божија добра творевина“, али мисли да је ова истина исувише често коришћена као „изговор да се начини разлика између нас и наших грехова, између онога што јесмо и онога што чинимо“.³⁶ Барт, међутим, инсистира да је ово разликовање погрешно. По њему Христос открива да грех у суштини „негира замисао да су [наши] поступци само спољашњи и акцидентални и изоловани. Они то нису. Они нису просто испади. Човек је оно што чини ... Његово унутрашње биће је извор његових спољашњих поступака“.³⁷

4. Према Барту, немогуће је разумети „логичку везу између греха и опроштења [тог греха]“³⁸ пошто опроштај није заснован на томе што је грех престао да постоји, него га Бог човеку даје док је он *још увек* под потпуном влашћу греха (и његове последице – смрти). И не ради се ту о томе да се истина о човеку која постоји у Адаму (а то је да се зацарила смрт) на неки начин поништава или престаје да важи, него се ради о томе да ће *њој уиркос* на крају царовати живот. И док је с једне стране логичка веза између греха и смрти сасвим очигледна, њена практична последица (тј. реално умирање) човеку је апсолутно страна и неприхватљива. С друге стране, логичка веза између греха и опроштења у свој својој чудесности потпуно је несхватљива, али је зато њена последица (тј. стварни вечни живот) човеку толико природна да му је апсолутно прихватљива. Отуда је, мисли Барт, очигледно да је благодат (којој је грех субординиран и која обнавља грехом разорену људску природу) та која има последњу реч о човековој правој природи.³⁹

Кључна формула којом Барт објашњава тако темељну разлику између последица греха и последица благодати, тј. између Адама и Христа (као узрочника ових

³⁴ *Ibidem*, стр. 48.

³⁵ *Ibidem*, стр. 51.

³⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics* vol. IV, 1, стр. 403.

³⁷ *Ibidem*, стр. 405.

³⁸ *Ibidem*, стр. 55.

³⁹ Ово Бартово схватање односа греха и грешника представља изазов православном и римокатоличком тумачењу које јасно раздваја грех од грешника. Није ми, међутим, познато да ли је неко на тај изазов и одговорио.

различитих последица), јесте Павлов израз πολλῶ ἄλλων (тим пре, још више)⁴⁰. Наиме, овај израз пре свега успоставља паралелу између односа који важи између греха (преступа) и осуде (смрти) с једне и благодати и живота с друге стране.⁴¹ Уз то, овај израз наглашава да веза која постоји између узрока (тј. греха) и последице (тј. смрти) у Адаму, *још више* важи у Христу, где се јавља у виду узрочне везе између благодати (узрок) и живота (последица). Правећи ову паралелу, Павле посредно прави и паралелу између Адама (у коме је човек згрешио и умро) и Христа (у коме је он добио опроштај и оживео).⁴² Никакав пут, експлицитан је Барт, не води од Адамовог греха до Христове благодати, тј. од осуде до оправдања и спасења.⁴³ Другим речима – *нема њуша од Адама до Христиа*. Зато Павле и не иде Адаму да би увидео како је овај повезан са Христом, него, обратно, он иде Христу да би увидео како је он повезан са Адамом. А он је са Адамом повезан најтешње у својој смрти на крсту, јер је у њој он заузео Адамов(ск)о место тако да је умирући за *једно* Адама, он такође умро за *многе* који су сагрешили у Адаму. На тај начин он је и са њима ступио у најтешњи могући однос. И ако Адам није имао снаге да себе идентификује са Христом, Христос је имао снаге да себе идентификује са Адамом.⁴⁴ А једини начин који је он пронашао да то учини била је његова смрт (на крсту). И пошто је Христос са своје стране ушао у Адамов свет, он је тиме срушио преграде и отворио врата Адаму да уђе у његов свет, да из света греха и смрти уђе у свет опроштаја и живота.⁴⁵

Додуше, људи још увек нису свесни да је Христос умро за *њих*. Зато они живе у сазнању да су грешни(ци) али не и у сазнању да су откупљени и (са Богом) измирени грешници и *зашто* и могу одбацивати Божију благодат. У томе се састоји „мрачна тајна“⁴⁶ која обавија човеково искупљење у Христу. Чини се да нема ничега што би људима отворило очи и избавило их од незнања у којем Христова победа уопште није видљива, него се примећује само његово понижење, патња, страдање и коначно смрт. Оно што недостаје јесте увид да Христос није мање Христос зато што је присутан само у свом униженом виду (а он је понижен од свих, па према томе и од нас самих, али и ради свих, па дакле и ради нас). Према Барту, да људи са Богом нису били измирени усред „мрака тајне греха“, они са њим не би могли бити

⁴⁰ „И не би са даром онако као што би са преступом кроз једнога; јер суд због једнога би осуда, а благодатни дар би оправдање од многих преступа. Јер ако се преступом једнога зацари смрт кроз једнога, тим пре [πολλῶ ἄλλων] ће они који примају изобиље благодати и дар праведности у животу царовати кроз једнога Исуса Христа.“ Рим, 5, 16–17.

⁴¹ Има, међутим, и тумача по којима се овде не ради о степеновању односа који важе између узрока и последице, него између нивоа *сазнања*. Тако Seemuth тврди да је код апостола Павла реч о типичном аргументу *kal vahomer*, те да би зато уместо уобичајеног „још више“ бољи превод био „још извесније“ или „још сигурније“. Види David Paul Seemuth, „Adam the Sinner and Christ the Righteous One: The Theological and Exegetical Substructure of Romans 5: 12–21“ Ph. D. diss., Marquette University, 1989.

⁴² „Оправдање [грешног човека у Христу] је конститутивни, а не само декларативни чин. А тај се конститутивни чин састоји у нашем смештању у категорију праведника због нашег односа према Христу“, John Murray, *The Epistle to the Romans: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997, стр. 205–206.

⁴³ K. Barth, *Christ and Adam*, стр. 60.

⁴⁴ *Ibidem*, стр. 63.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, стр. 66.

измирени уопште.⁴⁷ А не би ни могло бити друкчије, јер да нису били у незнању, не би били ни у мрачном свету греха. Отуда је Бог (о измирењу са човеком) морао да одлучи и одлучио је не само у *име* човека, него и човеку *ујркос*, јер овај, будући у стању (адамовског) мрака незнања и греха није ни могао донети једну такву одлуку. Зато је Христово одлучно дело човековог просветљења којим се робови смрти преображавају у цареve живота (Рим 5, 17), „апсолутно супериорније“ од Адамовог дела човековог помрачења.

5. Истина о човеку која се показује у Адаму, према Барту, нема никакве интринсичне квалитете због којих би била веродостојна. Она је као таква одржива само зато што собом указује на нешто изван и преко себе – а то је истина о човеку у Христу. Сама за себе истина у Адаму човека може или да обесхрабрује и депримира, или да учини да он стално покушава да је прикаже у бољем светлу. Ни један ни други приступ није ваљан. Наиме, ако у Адаму има стварности и истине то није она тужна истина о грешном и палом човеку, нити је то истина да тај човек само изгледа таквим а у ствари то није, него је истина у Адаму (таква каква је) истина само зато што она упућује на Христа као онога у коме стварности и истине (о човеку) има „још више“. То значи да је човеково јединство са Адамом мање значајно од његовог јединства са Христом. Адам је Христу подређен јер он може бити једино претеча, сведок, претходећа сенка, слика и прилика Христа који ће доћи (Рим 5, 14).⁴⁸ Отуда, ако желимо да сагледамо праву човекову природу не треба да гледамо у Адама, него у Христа, јер је Адам прави човек само уколико одражава изворну људску природу уобличену у Христу. Иако изгледа да Адам долази по реду први, он је у ствари други, и иако изгледа да Христос по реду долази други, он је у ствари први. Све у свему, Христос је оригинал, а Адам је само (неуспела) копија.

Од Адама до Мојсија грех и смрт владају свим људима (како Израелом тако и другим народима).⁴⁹ Њима не измиче ни један човек, нигде и никада. У томе (греху и смрти) Израел је изједначен са осталим народима. Оно, међутим, што је за њега карактеристично јесте то да је само у том народу јасно откривење како Божије благодати и тако и људске грешности.⁵⁰ Остали народи (услед недостатка јасног откривења) своју историју не морају тумачити у светлу прекршеног савеза са Богом. Наравно, то их не лишава неминовне последице тог прекршаја (тј. тог неверства) – смрти, али их лишава *сазнања* да је та смрт директна последица казне за грех. И људи ван Израела имају исте грехе као и Израелци (јер чине исто оно што и Адам),

⁴⁷ *Ibidem*, стр. 67.

⁴⁸ *Ibidem*, стр. 74.

⁴⁹ Барт не покушава да успостави занимљиву дистинкцију између *ἀμαρτία* и *παράβασις*. Они који то чине разликују „преступ“ (*παράβασις*) који увек претпоставља постојање неког νόμος (закон, захтев, обавеза) и „грех“ (*ἀμαρτία*) који не претпоставља ништа слично. Према томе, у времену од Адама до Мојсија људи су, као што, понављајући апостола Павла, каже и Барт, чинили грех (*ἀμαρτία*), али не и преступ (*παράβασις*) неког закона, пошто у том интервалу никаквог закона није ни било. Види нпр. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*, Abridged edition, translated and abridged by Geoffrey Bromiley, vol. 5, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985. Граматичку анализу Павлове перикопе о којој је реч види у Soon Ho Hong, „An Investigation of the Connection Between Adam as a Type of Christ and Christ Himself: An Exegetical and Structural Approach to Romans 5: 12–19“, A Thesis Submitted to the Faculty of Liberty Baptist Theological Seminary in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Master of Theology, Lynchburg, Virginia, March 2000.

⁵⁰ Karl Barth, *Christ and Adam*, стр. 79.

па ипак њихов грех није исти (јер у светлу одсуства Божијих експлицитних заповести, нпр. у виду старозаветног закона, они у свом греху нису, попут Адама, Богу директно супротстављени, пошто греше у потпуном незнању да је то што чине лоше). У Израелу, међутим, управо захваљујући пророцима који њему посебно откривају Божију вољу, грех, порок и богоодступништво постају очигледни као ни у једном другом народу, поготово ако се сагледају на позадини велике благодати коју је Израел добио. Ту још једном постаје јасно оно што је већ било јасно и у Рају, а то је да човек није кадар да буде у заједници са Богом за коју је био створен, јер се темељно раздружио од божанске благодати и пао у безблагодатно битисање.⁵¹

Шта сада, пита се Барт, Павле има да каже у вези са овим. Пре свега то, наставља Барт да тумачи Павла, да је закон тај који *открива* човеков грех (Рим 5, 20).⁵² Закон који је Израелу дат учинио је да грех не буде прикривен, него да се још више истакне („да се преступ умножи“), како нигде ван Израела није истакнут. Ако је то тако, шта је онда остало од славе изабраног народа? Ништа друго до „Божија благодат коју он никада није заслужи(ва)о и на коју никада није ваљано одговорио показујући било какву верност или постојаност или захвалност која би могла остварити савез [завет] између њега и Бога.“⁵³ С друге стране, ни остали народи немају никаквог разлога да себе уздижу над Јеврејима, када су Јевреји само јасан знак, носиоц или експонент (по)грешног живота који и ти други народи (у тајности, тј. у незнању) живе. Они Јеврејима не могу пребацивати за грех који је, у ствари, и њихов сопствени (иако међу њима он није раскривен на тако очигледан начин). Но, без Божије благодати они не могу разумети да је Израелов грех у ствари показивање греха *свих* људи.⁵⁴

Пошто се грех објавио преко Јевреја, преко Њих је дошла и благодат. Наиме, Исус Христос је био Јеврејин. Као такав он је такође био подвргнут закону, тј. обрео се у средини у којој Божија благодат разоткрива човеков грех. Но, он се у Израелу није обрео случајно. Он је изабрао да буде Јеврејин и самим тим изабрао да буде подвргнут закону који је баш тиме испунио. А подвргао се закону да би могао узети на себе грех Израела и казну Израела, а тиме и онај тајни грех и скривену казну која припада свим људима.⁵⁵ Његово јављање је савршено и зато је оно последње јављање Бога Израелу (Мт 21, 37). Одбацивши га и усмртивши га Јевреји су коначно одбацили свог сопственог Месију. Како је појавом Христа изобилувала благодат, тако се (управо у оштром контрасту са њом) још једном (овог пута коначно) показало за је Израел народ у којем изобилује Адамов грех. То је био коначан доказ супротстављености између Божије и људске воље – а то је проблем целокупне човекове историје под законом. Одбацивши Христа-Месију Израел је показао да је целокупна мрачна историја старозаветног одбацивања Бога, само прелудијум

⁵¹ *Ibidem*, стр. 84.

⁵² „Иако је грех постојао у свету и пре закона, док није било закона грех се није узимао у обзир“, Grant R. Osborne, *Romans*, Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2004, стр. 140–141. „... грех је у човечанству већ био присутан и активан и пре него што је дат закон ...“, Charles E. B. Cranfield and W. Sanday, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh, Clark, 1975, стр. 282.

⁵³ Karl Barth, *Christ and Adam*, стр. 88.

⁵⁴ *Ibidem*, стр. 90.

⁵⁵ *Ibidem*, стр. 92.

овог коначног чина одбацивања Месије који је дошао у изобиљу благодати управо да би га измирио са Богом. У овом одбацивању Израел је само био представних свих осталих народа. У том, као и у свему другом, он је само чинио оно што је чинио (или би на његовом месту чинио) сваки други народ.

Но, парадоксално, једино одбацивањем Христа Израел је могао послужити Божијој човекољубивој намери. Иако је хиљаду година Израел грешио, хиљаду година му је Бог био веран. У својој верности он коначно одлучује да узме на себе отворену срамоту Израела и тајну срамоту свих осталих људи, да би је коначно уништио (показујући тиме своју верност). Будући неверан Богу, Израелов одговор на савез са Богом је распињање тог истог Бога, чиме показује да не заслужује ништа друго до Божију срџбу. Међутим, ту људску верност Богу, коју човек није пружио, Бог је показао у свом Сину – човеку Исусу. Но, да би ову људску верност Богу показао, Син Божији мора заузети човеково место, подносити човекову срамоту и претрпети човекову смрт.⁵⁶ Божија је воља да се та срамота човековог неверства уклони, али нико други до он сам је не може отклонити. Тако, да би извршио то дело сам Бог стаје на место човека као грешник осуђен на смрт. А они који су га осудили на смрт – Јевреји – Божији изабрани народ, били су *par excellence* грешници који су заслужили смрт. Међутим, према Барту, они су били Божији инструмент или средство којим се јавља изобиље Божије благодати, будући да се оно јавља по правилу понајвише тамо где већ постоји обиље греха (а то је управо случај са Јеврејима).

6. Христова смрт и његово васкрсење означавају да је Бог престао да буде Бог само Јеврејима, већ је себе отворено открио и свим осталим народима. Он више није Бог само унутар Израела, него и изван Израела исто тако. Барт ову мисао, рекао бих с правом, продубљује смело тврдећи да је Божији савез *od иочейка* био тајни савез са свим људима, иако је јавно био склопљен само са Израелом. Сада, кроз изливање Светога Духа, открива се да је он (од почетка) важио за све. Тако Божија благодат (већ у самој Божијој промисли) није намењена само једном народу, него свим људима, баш као што ни грех разоткривен кроз историју Израела није само његов грех, него грех свих људи. Отуда преизобиље Божије благодати (дато у Христу) не означава само Божије измирење са Јеврејима, него и са свима осталима исто тако.⁵⁷ А први међу тим осталим су Римљани којима су Јевреји предали Христа да га ови убију. Они га предају (по својим мерилима) нечистим паганима који га убијају не у Јерусалиму него изван града, што, по Барту, означава Христов први долазак паганима.⁵⁸ То што га они тада убијају само показује да нису ништа бољи од Јевреја (тј. да имају исте грехе),⁵⁹ и да од сада па надаље они престају

⁵⁶ *Ibidem*, стр. 96.

⁵⁷ *Ibidem*, стр. 100.

⁵⁸ Ово није дословно тачно, али је занимљив Бартов начин на који Римљане, као најснажније представнике паганства у Христово доба, уводи у свештену историју. Према њему, сусрећући се са Исусом пагани (= Римљани) у једанаести час у себи рекапитулирају целокупну историју Израела, и изједначавају се са Израелом у свом греху, проклетству и срамоти (*ib.* стр. 104).

⁵⁹ Барт тврди да се Христове речи: „Оче опрости им јер не знају шта чине“ (Јлк 23, 34) не односе на Христове посредне убице – Јевреје, него баш на Христове непосредне убице – Римљане, јер су то људи за које апостол Павле говори да су грешили немајући закон и да због тога и нису осуђени за своје грехе пошто у свом незнању нису били свесни да у ствари греше против Бога, тј. не знају шта у ствари чине. За њих се Христос моли Богу Оцу да им опрости њихове поступке пошто су учињени из незнања (или, што би рекао Барт, „у тајности“).

да буду пуки посматрачи и почињу да активно (као грешници) учествују заједно са Јеврејима у срамном убиству Христовом. У лику Понтија Пилата и јеврејских верских старешина незнабошци и Јевреји поступају здружено и јединствено доприносе умножавању греха. Међутим, на парадоксалан начин они такође доприносе и умножавању благодати, јер важи (Барту омиљени) Павлов *dictum* „тамо где се умножи преступ, још више се умножи благодат“. Зато се од сада Бог открива не само као Бог Јевреја, него и као Бог многобожаца.

Између Адамовог греха и Христове благодати постоји препрека коју човек не може прећи (на другом месту Барт каже – не жели да пређе), јер било да је Јеврејин или незнабожац, он је у сталној побуни против Бога. Отуда, како то показује целокупна историја Израела под законом, нема пута који води од Адамовог греха до Христове благодати, али, обратно, постоји пут од Христове благодати до Адамовог греха.⁶⁰ Адам искључује Христа (он и не успева да постане Христос), али Христос укључује Адама (и управо зато што јесте Христос постаје Адам, не престајући да буде Христос). Из овога се види да је Адам подређен Христу, те да је због тога човеков однос према Адаму мање битан од његовог односа према Христу, јер само Христос открива праву човекову природу, будући да човекова природа у Адаму и није његова права и изворна природа. То је прави разлог због којег је човеков однос према Адаму мање суштински од његовог односа према Христу. Тако, тумачећи апостола Павла (Рим 5, 12–21), Барт закључује да је „Исус Христос скривена истина о суштинској природи човека, те да је човек чак и ако је грешан ипак повезан с њим.“⁶¹ Човек мора да се идентификује са Христом зато што се Христос већ идентификовао са човеком.⁶² Зато је оно што је хришћанско на скривен (иако суштински) начин идентично са оним што је универзално људско. И обратно, иако много штошта у истински људској природи није повезано са „религијом“, ништа у њој није страном хришћанској вери. Отуда, доследан је Барт, истински људска природа може се схватити једино у светлости хришћанског јеванђеља, пошто њу открива само Христос. Погрешна је, дакле, уобичајена претпоставка да је права и изворна човекова природа она у Адаму. Ако у њој и има нечег истински људског, неуморно понавља Барт, то је онда чињеница да она одражава онакву људску природу каква се може пронаћи у Христу⁶³ – „Христова људска природа је коначно откривење праве човекове природе“.⁶⁴

У Бартовом виђењу, Адам и Христос не представљају за апостола Павла два супротстављена тумачења људске природе. Формално исти, а садржински различити, они су уопште упоредиви једино уколико је разлика у њиховој моћи и статусу (Адам је слабији и нижи а Христос моћнији и виши) разлика на *истиој* скали, тј. уколико их поредимо у *истиој* смислу. У Адаму је могуће сагледати целокупну људску природу само зато што ју је могуће сагледати у Христу.⁶⁵ Адам као по-

⁶⁰ *Ibidem*, стр. 107.

⁶¹ *Ibidem*, стр. 107–108.

⁶² Ово је, чини ми се, понајбоље објашњење Бартове сталне употребе речи „мора“ у овом контексту.

⁶³ *Ibidem*, стр. 112.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Другим речима, да нам Христос није разоткрио праву људску природу, она би нам у Адаму била отдривена исто онолико колико и скривена.

јединац може представљати мноштво (свих осталих људи, тј. целокупно човечанство), али само као један међу многима (тј. само на исти начин на који свако од људи може представљати њега). Адам, дакле, нема суштинско првенство над осталим људима – он не може бити њихов господ нити може одредити њихову (коначну) судбину. Он не може, попут Христа, бити истовремено и човек и *изнад* човека. Ако је у Адаму дато јединство њега као индивидуе и човечанства као људског рода, то је зато што је то јединство *пре* њега већ било дато у Христу.⁶⁶ И управо то је оно што, по Барту, апостол Павле подразумева у тумаченим одељцима његове *Посланице Римљанима*. Разлика је само у томе што јединство о коме је реч одређује човекову крајњу судбину само ако се сагледа у условима у којима је Бог желео да оно постоји (тј. у Христу), али не и у Адаму који га само предосликава али не и остварује.

⁶⁶ *Ibidem*, стр. 116.