

Marijan Vugdelija
SVJEDOČANSTVO PISMA ZA ABRAHAMOVO OPRAVDANJE
VJEROM (Rim 4,13-25)

Testimony of Scripture for Abraham's justification of faith

UDK: 227.12: 22.07
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 03/2006

Sažetak

Čitavo četvrto poglavlje Poslanice Rimljanima usredotočeno je na izlaganje Post 15,6. Svrha tog opširnog izlaganja je biblijsko utemeljenje i obrazloženje teze iz Rim 3,21b: "Sada se pak izvan Zakona očitovala pravednost Božja, posvjedočena Zakonom i Prorocima." Budući da se objava pravednosti događa izvan Zakona (*χωρίς νόμου*), od posebne je važnosti pokazati da se Tora tome ne protivi, što su sigurno židovski sugovornici Pavlu predbacivali, nego da upravo ona sama izrijeком svjedoči i utemeljuje isključivanje "djelâ Zakona" kod opravdanja.

Abrahamovo opravdanje u Post 15,6 odgovara opravdanju kršćana u trostrukom pogledu: prvo, ono se događa iz vjere (*ἐκ πίστεως*: Rim 3,22.28); drugo, upravo jer se događa iz vjere ostvaruje se bez ikakva ograničenja svim ljudima, ukoliko oni vjeruju u Krista (Rim 3,22.29sl); treće, događa se tako, i to bez izuzetka, da grješnici, bezbožni postaju pravedni (Rim 3,22b-23).

Na toj osnovi temelji on u dva misaona smjera (rr. 9-12 i 13-16) univerzalnost pravednosti vjere za pogane kao i za Židove i sukladno tome "isključenje" elitarnog hvastanja (*καύχησις*) Židova u odnosu na pogane s prizivom na znakove izabranja Izraela, obrezanje i Zakon. Tako postaje židovska teza o Abrahamu kao ocu prozelita kršćanskom tezom o Abrahamu kao ocu "svih koji vjeruju", pogana kao i Židova (u tom redosljedu!).

Konačno, pokazuje Pavao u rr. 17-22 na Abrahamovoj vjeri bit vjere, na osnovi koje se sada svima onima koji vjeruju događa "uračunavanje u pravednost". Bitna značajka te vjere je da se

ona ne oslanja na ništa vlastito, nego potpuno i posve na Boga, na njegovu milost, koja daje i bezuvjetno ispunja obećanje. To bezrezervno pouzdanje u Boga izvire iz vjere u Božju stvarateljsku i uskrsavajuću moć, i očituje se kao nada protiv svake nade, kao povjerenje u ostvarenje obećanoga protiv svakog privida. Da je to opravdanje iz vjere u ovom trostrukom određenju utemeljeno u Kristovoj smrti i uskrsnuću, da je vjera (πίστις Ἰησοῦ): Rim 3,26b) i stoga hermeneutski horizont čitavog svjedočanstva Pisma o Abrahamu kristološki utemeljen, da se taj kristološki vid i ovdje najtješnje povezuje s tim u rr. 1-22 prevladavajućim teološkim vidom, to nedvosmisleno dolazi do izražaja u rr. 23-25 i tvori pretpostavku čitavog tumačenja.

Gljučne riječi: *Abraham, vjera, opravdanje, pravednost, obećanje, Zakon, židovstvo*

UVOD

Nema sumnje da nauk o opravdanju po vjeri (a ne po djelima Zakona) tvori srce Pavlova evanđelja, posebnost njegove teologije. Najvažniji tekst u kome Pavao iznosi taj nauk jest Rim 4,1-25. Ne pretjeruje se ako se kaže da su različita tumačenja toga teksta razdijelila zapadno kršćanstvo. Do dana današnjega na tom području postoje različita stajališta. Zadatak je ovoga rada da na osnovi temeljite analize Pavlova teksta i smještajući njegove tvrdnje u njihov povijesni religiozni kontekst ispravno shvati apostolovu misao i iznese na vidjelo taj važni nauk Novoga zavjeta. Vjerujem da je ovaj rad važni doprinos hrvatskoj bibliistici, posebno kada se zna da se ta problematika na hrvatskom govornom području vrlo rijetko obrađuje¹.

¹ Ovaj rad je plod moga sudjelovanja na Interkonfesionalnom znanstvenom simpoziju *Abraham - Praotac vjere: U kršćanstvu, židovstvu i islamu*, koji je priredio Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Biblijski institut od 9. - 10. prosinca 2005. u Zagrebu. Tom prigodom sam održao predavanje *Abraham: otac svih koji vjeruju (Rim 4,1-25)*. Iz toga se kasnije razvila opširna studija s naslovom *Svjedočanstvo Pisma za Abrahamovo opravdanje vjerom (Rim 4,1-25)*. Prvi dio te studije (Rim 4,1-12) bit će objavljen u Zborniku radova s navedenog Simpozija (već u tisku), a drugi dio (Rim 4,13-25) objavljujem ovdje.

1. VEZIVANJE OBEĆANJA UZ PRAVEDNOST VJERE, NE UZ PRAVEDNOST ZAKONA (Rim 4,13-17a)

U dosadašnjem izlaganju Pavao je nastojao dokazati da je Abraham opravdan vjerom (4,1-8), neovisno od djelâ (4,2.6) i neovisno od obrezanja (4,9-12). Riječ je o vjeri koja ima svoje izvorište u osvjedočenju u stvarateljsku Božju moć, i koja se stoga oslanja jedino na riječ Božjeg obećanja (r. 17b). Pomoću te pravednosti vjere on je postao “ocem svih koji vjeruju” (4,11.16). Na taj način Pavao naglašava da to Abrahamovo opravdanje po vjeri ima univerzalni značaj, vrijedi za neobrezane kao i za obrezane (rr. 9-12), za “one iz Zakona” jednako kao i za one “bez Zakona” (rr. 13-16)². Da to univerzalno Abrahamovo očinstvo dublje utemelji, uvodi Pavao od r.13 Božje “obećanje” (ἐπαγγελία: rr. 13.14.16.20) u svoju argumentaciju³. U tih nekoliko redaka “obećanje” je dominantni termin. U stvari, Abrahamovo opravdanje u Postanku 15,6 stoji u tijesnoj vezi s obećanjem brojnih potomaka (Post 15,5), kojima treba pripadati zemlja koju Bog njemu namjerava dati (Post 15,7). Abrahamova vjera (Post 15,6), na osnovi koje je proglašen pravednim, odnosi se na to obećanje. Dakle, obećanje bezbrojnog “potomstva” iz “mnogih naroda” od početka je povezano s opravdanjem iz vjere i ima univerzalni horizont koji obuhvaća sve narode (Post 17,3; 18,18; 22,18). U njemu se posvjedočuje univerzalna Božja volja spasenja. Kao obećanje ono od samog početka ima buduće - eshatološko usmjerenje; ono obuhvaća sve koji vjeruju kao Abraham, ovdje su to židokršćani i poganokršćani. Na to se sada Pavao nadovezuje da svoju tezu o Abrahamu kao ocu svih koji vjeruju, obrezanih i neobrezanih jednako, još jednom iz Pisma posvjedoči.

Židovstvo Pavlova vremena je božanski dar Zakona na jednostran način krivo shvatilo i stoga krive zaključke za praktično ponašanje povuklo. Naime, Zakon se prijesvega promatrao kao odličje koje je pripalo Izraelu, pomoću kojega se on razlikovao i odvojio od drugih naroda. Umjesto da se prepozna univerzalnost božanske milosti, gledalo se na nj kao Izraelu dano naciona-

² Budući da su Zakon i obrezanje bili temelj hvalisanja (καύχησις) Židova naspram poganima, Pavao u povijesno spasenjskoj protuargumentaciji tumači značenje obrezanja i Zakona u opravdanju Abrahama.

³ Usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 269; J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 212.

Ino odličje i shvaćalo se propise Zakona kao “biljege identiteta” pomoću kojih se odvajalo od pogana i isticalo vlastiti identitet. Takvo tumačenje Tore imalo je za posljedicu oštro dijeljenje između Izraela i narodâ, tako da se Zakon shvaćao kao sredstvo koje služi da se održi odijeljenost od drugih naroda. Opće osvjedočenje je bilo “da su pogani kao pogani bili grješnici i neprihvatljivi Bogu kao takvi; da samo postajući Židovi, dolazeći ‘pod Zakon’, mogu pogani imati udjela u blagoslovima koji pripadaju Izraelu pomoću Saveza”⁴, odnosno da mogu postati baštinici obećanja. Naprotiv, Pavao naglašava da je Abraham bio opravdan po vjeri (Post 15,6) i da mu je dano obećanje (Post 18,18; 22,17; usp. Gal 3,17), daleko prije nego je Zakon bio dan. Polazeći od tih biblijskih datosti, Apostol ovdje (rr. 13-17a) svojim sugovornicima želi pokazati da Božje obećanje nije dano Abrahamu pomoću Zakona, nego pomoću vjere. Vjera, stoga, a ne prijanjanje uz Zakon određuje tko su baštinici obećanja⁵. Dakle, Abrahamovo sinovstvo nije utemeljeno u obrezanju i Zakonu, nego u tom obećanju danom Abrahamu i u pravednosti vjere pomoću koje se ostvaruje to obećanje. I za sve kasnije generacije, koje Abrahama nazivaju svojim ocem, mora stoga vrijediti da se obećanje daje bez pomoći Zakona i da se može primiti samo snagom te u vjeri primljene pravednosti⁶.

O odnosu obećanja i Zakona se u židovstvu raspravljalo. Prema 2 Mak 2,17-18 sam je Zakon nositelj obećanja⁷ i zahvaljujući takvoj funkciji još nepisan već je bio poznat Abrahamu i njegovoj generaciji (usp. Apok. Bar 57,2; 59,2). Upravo jer je njegovo ispunjenje istodobno bilo uvjet za ostvarenje obećanja (usp. Apok. Bar 46,6), lako se može razumjeti jauk iz 4 Ezra 7, 119: “Što nam pak koristi da nam je obećano besmrtno vrijeme, a mi smo činili smrtna djela”⁸. Mi ne možemo reći je li

⁴ E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 144.

⁵ Usp. E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience*, str. 50; C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 238.

⁶ Vidi E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 154.

⁷ Govoreći o obnovi baštine (κληρονομία), to se izrijekom stavlja u vezu sa Zakonom: “Kako je on obećao po Zakonu” (καθώς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου). U istom duhu se u Pss. Sol. 12,6 moli: “Daj da pobožnici Gospodnji baštine obećanja Gospodnja” (usp. također Sib. Or. 3,768-769; 2 Apok. Bar. 14,12-13).

⁸ To tradicionalno židovsko povezivanje obećanja i Zakona stvaralo je probleme posebno u kriznim trenucima njihove povijesti, jer se smatralo da je ta kriza prouzročena nedostatkom Izraela da čuva svoj dio Saveza (usp. Pnz 9,25-29). I

Pavao poznao te specifične pasuse, ali on je morao biti svjestan takvih osjećaja među svojim židovskim kolegama. Pavao argumentira u vidokrugu židovske predaje i problematike, ali zastupa i dokazuje drugačije stajalište: “Ne po Zakonu” (οὐ διὰ νόμου). Termin οὐ (ne) je očito naglašen. Dakle, “obećanje nema sa Zakonom pozitivno ništa zajedničko. Te dvije stvarnosti stoje radije u antitetičkom odnosu.⁹ Uostalom, kada je obećanje dano, Zakona još nije bilo”.¹⁰ Već u Gal 3,15-18 Pavao je naglasio vremenski susljed obećanja i Zakona (pri čemu on pretpostavlja staro osnovno načelo da je ono što je starije i više vrijedno i da više obvezuje). U Rimljanima se “naknadnost” Zakona preuzima i tumači tek u Rim 5,12-21. Ovdje u Rim 4 Apostolu je dosta činjenica da Zakon pri davanju obećanja nije igrao nikakvu ulogu (r. 13) i da obećanje obuhvaća jedan veći krug osoba nego taj na Toru obvezani židovski narod.¹¹

Termin “obećanje” (ἐπαγγελία) nema nikakva ekvivalenta u hebrejskome. Otuda njegova gotovo potpuna odsutnost u LXX. Staroga zavjeta. Taj grčki termin sa značenjem “obećanje” pojavljuje se u široj grčkoj upotrebi tek u 2. stoljeću prije Krista. Ali čak ako se formalna kategorija pojavljuje tek kasno na sceni, činjenica da je Bog takvo nešto povjerio svome narodu bijaše temeljni element u vjeri Izraela (usp., npr., Izl 32,13; 1 Ljet 16,14-18; Neh 9,7-8; Ps 105,6-11; Sir 44,21). Riječ “obećanje” obično znači da netko iz dobrote nešto obećava a da ne veže uz to obećanje nikakve uvjete.¹² Bog je kao otac koji obećaje svojoj djeci da ih ljubi, što god oni i mogli činiti. Ni onda kada radimo protivno njegovoj volji on nas ne ispušta iz svoje ljubavi. Jer ta ljubav nije ovisna o našim zaslugama, nego samo o Božjoj velikodušnosti. Darovi milosti su uvijek nezasluzeni. Mi ljudi ne možemo ljubav Božju zaslužiti, nego trebamo našu čast uvijek u tome tražiti što je Bog za nas učinio, a ne u tome što smo mi u stanju za

ova navedena tužna izjava proizišla je iz razmišljanja nakon židovske tragedije iz god. 70. poslije Krista.

⁹ Dok Zakon (νόμος) stoji u povezanosti s “prekršajem” (παράβασις) i “gnjevom” (ὀργή), “obećanje” (ἐπαγγελία) ide zajedno s “vjerom” (πίστις) i “pravednošću” (δικαιοσύνη).

¹⁰ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 112.

¹¹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 106.

¹² Treba ipak reći kako ta definicija “obećanja”, tj. da ono mora biti bezuvjetno inače nije obećanje, ne stoji u svim slučajevima. U Postanku se govori o nekoliko obećanja koja su popraćena nekom zapovijedi (Post 12,1-3; 17,1-14; 22,15-18).

Boga učiniti. Već ovdje je, stoga, moguće za jedan kratki trenutak tematizirati Božju trajnu vjernost prema Izraelu. Iako taj tijek misli u Rim 4 ostaje još vrlo maglovit, on se u Rim 11,15 jednoznačno preuzima: Budući da Bog jamči za svoje obećanje, ima obećanje osnov svoje sigurnosti u sebi samom. Upravo na toj sigurnosti počiva zajednička nada na “konačno otkupljenje i definitivnu uspostavu spašenog svijeta”¹³, koja povezuje Židove i kršćane.

U *Rim 4,13* Pavao navodi sadržaj obećanja i naglašava da ono nije dano na osnovi Zakona, nego na osnovi pravednosti vjere. Izrijeком se kaže: “Doista, obećanje (ἐπαγγελία) da će biti baštinik svijeta (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου) nije Abrahamu i njegovu potomstvu (τῷ σπέρματι αὐτοῦ) dano pomoću nekog zakona (διὰ νόμου), nego pomoću pravednosti vjere (διὰ δικαιοσύνης πίστεως)”. Iza ovog obećanja Abrahamu i njegovu potomstvu da će postati baštinici svijeta, očito stoji obećanje da će baštiniti zemlju¹⁴, ali koje se ovdje univerzalno razgraničuje: Abrahamovoj djeci će jednom pripadati svijet! Dakle, to obećanje, koje se prvotno odnosilo na zemlju Kanaan, u kasnijoj predaji proširuje svoje granice.¹⁵ Vjerojatno to proširenje svoje polazno nadahnuće ima u univerzalnosti spomenutoj u Post 12,3 (“Svi narodi zemlje tobom će se blagoslivljati”) i u Post 22,17-18, gdje među ostalim čitamo: “Svoj ću blagoslov na te izliti i učiniti tvoje potomstvo brojnim poput zvijezda na nebu i pijeska na obali morskoj! A tvoji će potomci osvajati vrata svojih neprijatelja (...). Svi će se narodi zemlje blagoslivljati tvojim potomstvom”.¹⁶ Osim toga, kao povod tog proširenja mogla je poslužiti i dvoznačnost riječi “zemlja” (α: *erēc*) iz obećanja u Post 15,7. Ta riječ može označavati kako “zemlju” Kanaan, kao i čitavu zemlju (usp. Post 1,1). I Knjiga Jubileja (17,3; 22,14; 32,19) potvrđuje da je već prije Pavla postojalo na osnovi tog jezičnog temelja univerzalističko preformuliranje obećanja zemlje (17,3; tu polazeći od Post 13,14

¹³ F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München, 1979., str. 375; usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61.

¹⁴ Ideja “baštine” bijaše temeljni dio židovskog shvaćanja njihova savezničkog odnosa s Bogom, iznad svega u povezanosti sa zemljom Kanaan (vidi Rim 8,7; Mk 12,7; Dj 7,5; Heb 11,8-9).

¹⁵ Usp. B. BYRNE, *Scripture’s Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)*, str. 143.

¹⁶ Vidi J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 384.

sl.).¹⁷ Potom je zemaljsko obećanje u jednom eshatološkom i apokaliptičkom tumačenju protegnuto na budući svijet, na “eon koji dolazi” (2 Apoc. Bar. 14,13; 51,3), uključujući sve blagoslove spasenja.¹⁸ Tako tumačeno, to obećanje bilo je temeljno za Izraelovu samosvijest kao Božjeg savezničkog naroda: to je bio razlog zašto je Bog njih izabrao na prvom mjestu između svih drugih naroda zemlje, opravdanje za držanje sebe samih različitim od drugih naroda. Tu se nalazilo nepresušno izvorište nerazrušive nade koja ih je osposobljavala da prebrode sve povijesne kataklizme. Odlučno je ovdje da je tu postignuće obećanja vezano na dokazanu vjernost pravednika Zakonu: Ono se naprosto shvaća kao konačna nagrada ispunjenja Zakona (usp. sBar 4,12 sl.; 51,3; 59,2). Na toj pozadini je sasvim razumljivo da je grijeh glavna zapreka postignuća obećanja (4 Ezra 7,119). Budući da se u konačnom događaju uspostavlja cilj povijesti svijeta, oni koji se tada nađu kao pravedni izabranici bit će postavljeni kao vladari svijeta, koji je do tog trenutka bio uzurpiran od zlikovaca. Sud nad tim potonjima će omogućiti pravednicima koje su oni tlačili, da ostvare pravo vladanja svijetom (Post 1,26.28).¹⁹

Pavao iz tog židovskog samoshvaćanja preuzima četiri ključna elementa: Savezničko obećanje Abrahamu i njegovu potomstvu, baština (zemlje) kao njezin središnji element, uvjerenje da se nadarbenici toga obećanja poistovjećuju s narodom Zakona, i važnost savezničke pravednosti. Pavao preuzima te elemente s ciljem da ih redefinira. Njemu ovdje nije stalo do sadržaja i cilja obećanja, nego do “pravednosti vjere” kao temelja obećanja. Dakle, Pavao odvaja obećanje od bilo kakve povezanosti sa Zakonom (“Ne pomoću Zakona”). On tako ruši jedan od bazičnih nosača židovskog samoshvaćanja. Obećanje je dano Abrahamu i prihvaćeno od njega u vjeri mnogo godina prije nego je Zakon stupio na scenu. Pavao je već prethodno tu istu misao još naglašenije istaknuo u Gal 3,17: davanje Zakona na Sinaju došlo je nekoliko stoljeća kasnije. Osim toga, sadržaj obećanja je univerzalan, dok je Zakon partikularan. Stoga te dvije stvari ne idu zajedno.

¹⁷ Usp. još 1 Hen 5,7; PHILO, *Som.* 1,175; *Mos.* 1,155.

¹⁸ Podrobnije o tom proširenju, vidi B. BYRNE, *Scripture's Witness to Righteousness by Faith* (4,1-25), str. 157., bilj. 13.

¹⁹ Usp. Bar 14,13; 51,3; 4 Ezra 7,119.

Izričaj “baštinik svijeta” može na prvi mah zvučati kao parola cionističkog imperijalizma od kojega se Pavao na drugim mjestima jasno ogradio (usp. Gal 4,25 sl.; Fil 3,18-21). U Pavlovim očima to je isključeno i time da je on već prethodno Abrahamovo potomstvo definirao ne kao izraelski narod, nego kao one koji vjeruju; osim toga, u rr. 13-15 on izrjekom isključuje Toru (i time “temeljni Zakon” židovstva) iz povezanosti s obećanjem. Da jedno tako “imperijalistički” zvučeće obećanje može biti mišljeno potpuno nepolitički, pokazuje i blaženstvo iz Mt 5,5: “Blago krotkima: oni će *baštiniti zemlju*”.²⁰ Postati “baštinici svijeta” moglo bi ovdje, u susjedstvu obećanju nebrojenog potomstva Abrahamu, upućivati i na univerzalnu misiju među poganima. Na taj način Pavao tumači mjesta kao Post 22,17 sl., tako da će Abraham imati svoju djecu, djecu vjere, ne samo u Izraelu nego među svim narodima svijeta.²¹ Očito je kako se “njegovu potomstvu” (τῶ σπέρματι αὐτοῦ) ovdje ne odnosi na Krista, kao što je to slučaj u Gal 3,16.19, nego na sve one za koje je rečeno u rr. 11 i 12 da je Abraham njihov otac (usp. također rr. 16 i 18)²². Dakle, riječ je o obećanju posljednje obnove čovjekove baštine (usp. Post 1,27 sl.) Abrahamu i njegovu duhovnom potomstvu²³, koja je bila izgubljena grijehom.²⁴

Prema Pavlovu shvaćanju, obećanje postaje operativno pomoću pravednosti vjere. Apostol ne stavlja u pitanje da je pravednost temeljna za održanje savezničkog odnosa. Ali on ponovno inzistira na nezamislivom za većinu Židova - tj. da se ta pravednost ne određuje prizivom na Zakon; to je pravednost vjere. Kako se vidi, Pavlovo tumačenje Post 15,6 objavljuje istodobno kontinuitet koji je on vidio između svoje vjere i temeljnog obećanja Pisama njegova naroda, i njegovo neslaganje s njegovim tradicionalnim tumačenjem unutar židovskih krugova. Pavao

²⁰ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 106.

²¹ Tako M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 128; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

²² Kao kolektivna imenica termin dolazi još u Rim 9,7-8.29; 11,1; 2 Kor 11, 22; Gal 3, 29.

²³ Kada se u Postanka govori o obećanju Abrahamu, to obećanje se uvijek proteže i na njegovo potomstvo (Post 12,7; 13,15-16; 15,5.18; 17,7-8.19; 22,17-18.

²⁴ Granfield drži da najbolje tumačenje izričaja “da će biti baštinik svijeta” daje 1 Kor 3,21b-23: “jer sve je vaše. (...) bio svijet, ili život, ili smrt, ili sadašnje, ili buduće: sve je vaše, vi Kristovi, a Krist Božji” (*Romans*, str. 240). Usp. također J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 213.

ne sumnja da je evanđelje koje on naviješta nastavak i ispunjenje Božjeg obećanja Abrahamu. Ali njemu je jednako bilo jasno kako se baštinci Abrahamova obećanja ne smiju više poistovjećivati u terminima Zakona, kako ne smiju više biti shvaćeni kao istovjetni s opslužiteljima Zakona. To, stoga, jer je tumačenje Post 15,6 pokazalo sa svom jasnoćom da je obećanje bilo dano i prihvaćeno pomoću vjere, bez ikakva posredstva Zakona.

Budući da je Abraham otac svih koji vjeruju, kako Židova tako i pogana, to znači da će primatelji tog obećanja uključivati članove obiju skupina, koji imaju vjeru. U protivnosti s tim je židovsko shvaćanje izabranja koje isključuje pogane iz udioništva u povlasticama Saveza time što poistovjećuje Božji narod sa židovskim narodom. Pavao osporava to shvaćanje u r.14 kad on tvrdi: “Jer ako su baštinci (κληρονόμοι) oni iz Zakona (οἱ ἐκ νόμου), prazna je vjera (κεκένωται ἡ πίστις) i bez snage (κατήργηται) obećanje”. Izričaj “oni iz Zakona” odnosi se na sve članove etničkog Izraela, skupine koja je identificirana Torom²⁵ u svojoj socijalnoj funkciji.²⁶ I doista, Židovi su iščekivali udioništvo na baštini na osnovi ispunjenja Zakona. Upravo to Pavao ne može prihvatiti. Prema njegovu tumačenju, obećanje je poništeno ako su oni koji su od Zakona (tj. etnički Izrael) baštinci, tj. narod Božjeg Saveza, jer je Savez ustanovljen na temelju pravednosti vjere a ne Zakona i etniciteta. To znači da je granica koja označuje etnički Izrael i granica koja označuje Božji narod različita, i da nisu svi članovi etničkog Izraela uključeni u Božji narod. “Dok Izrael vjeruje, pripada on djeci i baštinicima Abrahamovim (r. 16). Za Pavla je dakle isključeno Abrahamove baštinike identificirati pomoću Tore umjesto pomoću vjere”.²⁷ Ako oni postaju baštinci obećanja na temelju djela Zakona, onda spasenje ne bi bilo po milosti pomoću vjere. Osim toga, ako su samo Židovi baštinci, onda je Abrahamovo obećanje, koje je navedeno u r. 18, neostvareno a Abrahamova vjera pokazana kao neosnovana. Dakle, Pavao na osnovi svoga vlastitog iskustva Božje milosti stavlja u pitanje tu židovsku pretpostavku potpune integracije između Saveza i obećanja, židovskog naroda i Zakona.

²⁵ Te riječi treba shvatiti u smislu rabinskog izričaja “sinovi Zakona” (ἡρωτη ψνβ).

²⁶ Usp. i druge izričaje koji imaju isto značenje: oni koji su “pod Zakonom” (2,12) i oni koji su “u Zakonu” (3,19).

²⁷ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

Ako bi “oni iz Zakona” (οἱ ἐκ νόμου), tj. Židovi, bili baštinici na temelju Zakona kao kriterija pravednosti, onda bi Abrahamova vjera kao kriterij pravednosti, o kojoj govori Post 15,6, bila automatski poništena (κεκένωται)²⁸ i odgovarajući tome i obećanje, koje je Abrahamu i njegovu potomstvu dano kao onima koji vjeruju, bilo bi stavljeno izvan snage (κατήργηται). Naime, u skladu s Post 15,6 Abrahamova vjera bila je kompletan i dovoljan odgovor na obećanje. “Otuda tražiti više od vjere iz Post 15,6 značilo bi poništiti obećanje iz Post 15,5”.²⁹ Dakle, pasivi κεκένωται i κατήργηται odnose se na važenje Pisma: Njegovo svjedočanstvo u vezi s Abrahamovim opravdanjem po vjeri bilo bi dokinuto, ako bi umjesto tog od njega posvjedočenog veza baštine-obećanja uz vjeru uslijedilo dodjeljivanje baštine prema kriteriju Zakona. Zakon u stvari proizvodi protivno: ne spas kao stvarnost baštine, nego gnjev, isključenje iz baštine.

Naznačujući izriekom volju Zakonodavca i njezine sankcije, Zakon kvalificira krivo djelovanje općenito kao izričitu uvredu protiv Boga, kao “prekršaj”. U tom smislu Pavao sada kaže: “Ta Zakon (νόμος) rađa gnjev (ὀργήν); gdje pak nema Zakona, nema ni prekršaja (παράβασις)” (r. 15).³⁰ Istina, temeljna uloga Zakona bijaše da bude put k životu (usp. navod Lev 18,5 u 10,5 i Gal 3,12).³¹ U tom smislu Zakon je viđen kao konkretno utjelovljenje Božjeg moralnog uređenja stvorenja kao cjeline (usp. Rim 2,12-16). Osim toga, uloga Zakona je da definira i označi saveznički narod obećanja i njegove obveze kao sredstva održanja statusa Saveza. Ali činjenična nadmoć grijeha (Rim 1,18-3,20; 3,23) okreće Zakon u sredstvo gnjeva. Zakon je u stanju da zlo dijagnosticira, ali ne i da ga iscijeli. Zakon omogućuje ljudima da upoznaju ako su krenuli krivim putem, ali on ne može spriječiti da oni idu tim putem. Zakonu pripada kao dopuna sud, i dok čovjek živi pod jednom religijom koja je prije svega prožeta mišlju na Zakon, on ne može izbjeći da se promatra kao dužnik (krivac)

²⁸ Glagol κενώω doslovno znači “učiniti praznim”, ali može imati i snažnije značenje: “uništiti, učiniti da bude bez ikakva učinka”. U Novom zavjetu to je isključivo pavlovski termin: 1 Kor 1,17; 9,15; 2 Kor 9,3; Fil 2,7.

²⁹ J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 214.

³⁰ Treba reći da je to točno ista izmjenična serija uloga Zakona koju smo susreli i u Rim 3,20, gdje su djela Zakona stavljena nasuprot uloge Zakona kao objavitelja grijeha.

³¹ Usp. također 2 Apoc. Bar. 38.

pred zahtjevima božanskog Zakona. Prema Pavlovu iskustvu, nijedan čovjek nije u stanju da potpuno održava Zakon; nijedan čovjek nije tako savršen da nikada ne prekrši Zakon; nitko ne može u svojoj nesavršenosti postati pravedan savršenosti Božjoj (Rim 3,9-2). Stoga, prekršaj zakona je neizbježna posljedica, ako se zakoni uvode. Zakoni koji ne postoje, ne mogu se ni prekršiti. Ako se zadovoljimo s uvođenjem zakona, ako se religija poistovjeti s poslušnošću naspram Zakonu, onda se život sastoji iz dugog niza prekršaja, koji iščekuju kaznu. Stoga, obećanje se nikada ne bi moglo ispuniti, ako bi ono bilo vezano na obdržavanje Zakona. Budući da su svi zgriješili, to je moguće samo pomoću pravednosti vjere, tj. time da se bezbožniku otvorila vjera "u Onoga koji opravdava bezbožnika" (r.5). Našavši se u takvoj situaciji, vjera polazi od svijesti i ispovijesti da je čovjek grješan i može samo naći pravednost pomoću dara milosnog Boga (4,4-5.7-8; usp. Gal 2,16).³² Vjera je sigurnost da je Bog uistinu takav. Ona se oslanja isključivo na Božju ljubav, tako da je svaki strah otjeran zavazda. Treba ipak reći da Pavao u r. 15b ne misli na kršćansku sadašnjost kao vrijeme bez Tore, kako su neki izlagači (npr. Jülicher) pretpostavljali.³³

Tvrđnje iz r. 15 ne bi se smjele promatrati kao kompletan Pavlov opis funkcije Zakona. Izvan okvira ove partikularne rasprave Apostol ne oklijeva da ustvrdi daljnje i pozitivne uloge za Zakon (kao u Rim 8,4 i 13,8-10). Ispravno shvaćeno, Zakon ne odjeljuje Židova od poganina nego radije stavlja Židova uz bok poganinu u potrebi milosti Božje. Sa Zakonom koji Božju volju čini izričitim nego je to bilo Adamu u početku, ispravan "odgovor naroda Zakona ne bi smio biti ponos zbog posjedovanja Zakona nego veća svijest prekršaja i tako njihove ovisnosti o milosti - ovisnosti koja nije različita od one 'poganina' Abrahama".³⁴ Da je to tumačenje osnovano, pokazuju i Pavlove izjave u Rim 3,20; 5,13.20; 6,1sl.; 7,5.7sl.

Prema Pavlovu tumačenju, Bog je svoj plan spasenja napravio tako da ovisi, s čovjekove strane, ne o ispunjenju Zakona, nego samo o vjeri, s ciljem da, s Božje strane, to može biti stvar milosti i da tako obećanje može biti zajamčeno svemu

³² Usp. B. BYRNE, *Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4., 1-25)*, str. 152-153; U. WILCKENS, *Römer I.*, str. 270.

³³ Tako s pravom W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 143.

³⁴ J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 215.

potomstvu. Izrijekom veli: “Zato (διὰ τοῦτο) po vjeri (ἐκ πίστεως), da bude po milosti (ἵνα κατὰ χάριν), te da tako obećanje bude zajamčeno (εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν) svemu potomstvu (παντὶ τῷ σπέρματι), ne tomu samo po Zakonu (ἐκ τοῦ νόμου μόνου), nego i onomu po vjeri Abrahama (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ), koji je otac svih nas (πατὴρ πάντων ἡμῶν)” (r. 16). Očito je da se ovdje kontrastiraju izričaji “po vjeri” (ἐκ πίστεως) i “po Zakonu” (ἐκ νόμου); “po milosti” (κατὰ χάριν) i “po dužnosti” (κατ’ ὀφείλημα: usp. rr. 4sl.). Božje milosno djelovanje prema čovjeku je takvog karaktera da ono može biti primljeno samo u bezuvjetnoj otvorenosti. Što god ograničava ili potamnjuje tu otvorenost i karakter vjere kao čiste prijemljivosti i ovisnosti o Bogu, nijeće i ograničava tu milost. Negativnom triju iz r. 15 (Zakon, prekršaj, gnjev) odgovara pozitivni trio iz r. 16: obećanje, vjera, milost.

Da je obećanje bilo temeljeno na Zakonu, onda bi ga baštinili samo oni koji su vršili djela Zakona. Ali ako je obećanje povezano s vjerom i odgovarajući tome s milošću, vrijedi ono za *sve potomke* Abrahamove, ne samo za tjelesne, koji stoje pod Torom, nego i za ‘duhovne’ potomke među poganima, koji su ‘rođeni’ iz Abrahamove vjere. Stoga, pitanje tko pripada Abrahamovu potomstvu, baštinicima tog obećanja, nije ovisno o tome je li oni vrše djela Zakona i nije ovisno o činjenici jesu li oni članovi toga naroda Zakona. Upravo jer je većina njegovih židovskih suvremenika uzimala to obećanje u nacionalno restriktivnom smislu i jer je Zakon služio da odredi i utjelovi tu ograničenost, Pavao inzistira tako snažno na tome da su samo dva korelativa koja dopušta Post 15,6, a to su milost i vjera. Dakle, budući da je obećanje temeljeno na milosti i usvojeno pomoću vjere, svatko ga može baštiniti.³⁵ “Obećanje vrijedi svim ljudima bez razlike, kako su oni bez razlike stvoreni i svi bez razlike imaju doći na sud”.³⁶

Ovdje je sve usredotočeno na univerzalnost obećanja spašenja. Naglasak počiva na izričaju “svemu potomstvu” (παντὶ τῷ σπέρματι). Pavao tvrdi da obećanje nije stavljeno izvan snage pomoću Zakona (Gal 3,17sl.) i da je ono osigurano (βεβαίαν)³⁷

³⁵ Usp. B. WITHERINGTON III., *Paul’s Letter to the Romans*, str. 127; C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 242.

³⁶ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

³⁷ U figurativnom smislu “pouzdan, siguran”, taj termin je bio vrlo često upotrebljavan da opiše vjeru; ovdje je on shvaćen kao antiteza terminu κατήγηται iz r. 14.

svima: “ne potomstvu samo po Zakonu (ἐκ τοῦ νόμου μόνον), nego i po vjeri Abrahama (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ)”. Wilckens drži da taj “svemu potomstvu” uključuje “Židove, ukoliko vjeruju kao Abraham, židokršćane, na koje je čitavi ulomak naslovljen, i poganokršćane”.³⁸ Iz cjelokupnog konteksta proizlazi da se potomstvo “po Zakonu” (ἐκ τοῦ νόμου) ne smije stavljati u odnos sa Židovima u protivnosti prema kršćanima. Formulacija teče paralelno onoj iz r. 12b i treba se odatle shvaćati. Vjerojatnije je stoga da Pavao tim izričajem misli na židokršćane, koji posjeduju Zakon i istodobno imaju udjela na Abrahamovoj vjeri, dok s potomstvom “po vjeri Abrahama” (ἐκ πίστεως Ἀβραάμ) misli na poganokršćane, koji dijele Abrahamovu vjeru bez posjedovanja Zakona (usp. rr. 11b.12).³⁹ Sve to pokazuje da Apostolu ovdje nije stalo do napada na Židove koji su vjerni Zakonu, nego samo do toga da naglasi kako izvan Židova koji vjeruju i vjerujući iz svijeta pogana bivaju opravdani od Boga i stoga su naslovnici obećanja.⁴⁰ Pripadnost Abrahamu je tako protegnuta na sve narode.⁴¹ Samo tako može biti stvarno ispunjeno obećanje da će Abraham biti “otac mnoštva naroda”. Kao što u slučaju židokršćana obrezanje nije zapreka Abrahamovu sinovstvu, tako ni neobrezanom opravdaniku nije zapreka Zakon. Obrezanje i Zakon se posve mogu integrirati, ako su oni s vjerom povezani i stavljaju se pod njezino vodstvo.

Nakon univerzalnog obećanja zemlje (r. 13) postaje sada temom univerzalno obećanje potomstva. Pavao ovdje (r. 17a) egzegetski opravdava taj od njega zastupani univerzalizam

³⁸ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I.*, str. 272.

³⁹ Tako C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 242. I Käsemann drži da se u r. 16c kao i u r. 12 može misliti jedino na kršćane. On piše: “Strogo uzeto odgovara formulacija samo židokršćanima, koji jedini pokazuju obe navedene značajke, kako onu da su iz Zakona kao i onu da proizlaze iz vjere Abrahamove. Jer se u onome što slijedi uvode poganokršćani, karakterizira antiteza kršćane iz židovstva i poganstva” (*An die Römer*, str. 113).

⁴⁰ Dok Pavao u Rim 4 utemeljuje uvrštavanje nežidova u Abrahamovo potomstvo i samo sporedno govori o tome da je Abrahamova vjera obvezujuća i za Židove (r. 12), u Rim 9,6-13 i Gal 4,21-31 riječ je o pravoj djeci Abrahamovoj, koji vjeru u Boga dokazuju kao povjerenje u poslanje i djelo Isusa Krista. U oba slučaja stoji u pozadini antičko obiteljsko pravo, prema kojemu biološko očinstvo još ne utemeljuje nikakvu obiteljsku pripadnost i nikakvo pravo baštinenja. Djeca su morala biti prihvaćena od očeva, da bi mogla biti članovi obitelji i postati baštini.

⁴¹ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 155; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 107.

obećanja, i to pomoću novog tumačenja pojma potomstva (σπέρμα) uz pomoć navoda iz Post 17,5: “Ocem mnoštva narodâ ja te postavljam.” Taj navod utemeljuje r. 16a: “svemu potomstvu” (παντὶ τῷ σπέρματι; usp. i r. 11). Izvorno je tu sigurno bilo mišljeno na tjelesne potomke; Stari zavjet pored Izraelaca vodi i Jišmaelce, Edomce i Abrahamove i Keturine potomke genealoški na Abrahama. Među rabinima bijahu oni koji su zastupali da se na osnovi te tvrdnje iz Post 17,5 Abraham može nazvati ocem prozelita i čak svih ljudi. Rabini su dakle taj tekst stavljali u vezu s poganima koji prelaze na židovstvo.⁴² Tako se Abrahamovo očinstvo mnogih naroda shvaćalo i tumačilo u terminima židovske nacionalne i religiozne hegemonije (usp. Sir 44,19-21). Ali u Pavlovu viđenju termini obećanja, čak u Post 17, mogu biti ispunjeni samo ako definicija Abrahamovih obećanih potomaka nije određena nacionalnim ili kultskim kriterijem nego na prvom mjestu vjerom pomoću koje je Abraham primio obećanje. Tako Pavao Abrahamovo potomstvo proteže i na same pogane ukoliko oni vjeruju. Dok je obećanje u Postanku bilo dano Abrahamu u fizičkom smislu, Pavao sada pokazuje da je obećanje našlo punije ispunjenje: “mnogi narodi” sada uključuju sve one koji postaju vjernici u Kristu, koji su priznati kao pravedni pomoću vjere. Apostol je vjerojatno shvatio da perfekt glagola τέθεικα ima svoju punu snagu, označavajući stanje i ispunjenje već ustanovljeno i operativno u naglom širenju misije među poganima. On shvaća “mnoštvo narodâ” kao termin za pogane općenito, djecu Abrahamovu pomoću vjere (usp. Gal 3,29). U svakom slučaju u Pavlovo vrijeme pojam γῶγ (gojim) = ἐθνη (narodi) već je odavno postao tehničkim terminom za cjelokupno nežidovsko pučanstvo. To specijalno značenje čuje sada Pavao iz Post 17,5. Prema njegovu tumačenju, Abraham je također “otac” pogana (usp. r. 11), tako kako je i Bog Bog čitavoga čovječanstva (usp. 3, 29sl.). Da Abraham treba postati “ocem mnoštva naroda”, izlazi sada kao predmet Abrahamove vjere, dok je prethodno njegovo opravdanje, na osnovi kojega je on postao “ocem svih koji vjeruju” (r. 11), uslijedilo zbog njegove vjere. Dakle, Abraham je

⁴² Usp. BILLERBECK, III, str. 211; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144. Neki su na liniji r. 13 (“baštinik svijeta”) vidjeli u ovoj izjavi najavu hegemonije Abrahamova potomstva nad drugim narodima (usp. Sir 44,19-21), uključujući vjerojatno prisilno obrezanje kao u slučaju obraćenja Idumejaca i Iturejaca (vidi Rim 2,25).

otac svih nas u Božjem pogledu. To je kako Bog vidi njega, što god neki Židovi mogli misliti.⁴³ Uvjet da se postane Abrahamovo potomstvo je vjera, što važi kako za Židove tako i za pogane: jedni i drugi se integriraju u duhovno potomstvo i bez ikakvih razlika u pravima. Tako nastaje jedno duhovno društvo sastavljeno od svih naroda.⁴⁴

Dakle, ono što je ovdje u pitanju nije je li pogani mogu biti uključeni među Abrahamove potomke zajedno sa Židovima koji su to po pravu, nego kako bilo tko, Židov kao i poganin, može biti uračunat kao Abrahamov potomak. Pavlov odgovor je: po vjeri, bez posredstva Zakona. Budući da obećanje nije vezano uz Zakon, prekršaj Zakona ne može ga poništiti. Stoga je obećanje neopozivo i vrijedi za sve Abrahamove potomke.⁴⁵

2. ABRAHAMOVA VJERA I VJERA KRŠĆANA (Rim 4, 17b-25)

Argument ide korak naprijed dolazeći do trećeg stadija izlaganja tvrdnje iz Post 15,6. Naravno, izlaganje je jedna cjelina i svaki odjeljak je ovisan o drugima. Tako su rr. 11-12 uveli u raspravu rr. 13-17a, upravo kao što sada r. 17b utvrđuje načelo koje je temeljno za argument u rr. 18-22. Nakon utemeljenja univerzalnosti Abrahamova očinstva za Židove i pogane pokazuje Pavao sada u čemu se sastoji Abrahamovo očinstvo za cjelokupnost njegove djece, u čemu su ti s njim povezani: u vjeri kao bezuvjetnom, nerazrušivom povjerenju u Božju stvarateljsku moć (rr. 17b-22). Zaključujući svoju raspravu Pavao najprije sažeto izlaže što znači Abrahamova vjera. Potom vrši primjenu na kršćansku zajednicu, time što se stavlja u odnos Abrahamova vjera s vjerom kršćana. I u jednom i u drugom slučaju riječ je o čvrstom pouzdanju da Bog ostvaruje svoju riječ, time što iz smrti budi na novi život.⁴⁶ Abrahamova vjera ne bijaše ni manje ni više nego potpuno pouzdanje u Boga i ovis-

⁴³ Oslovljavanje Abrahama kao našeg oca okreće se polemički protiv židovske pretenzije i radikalizira nazor o ocu svih prozelita u smislu Mt 3,9, prema kojemu Bog sam Abrahamu može podići djecu iz kamenja. Podrobnije o tome, vidi E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 113.

⁴⁴ Usp. S. LÉGASSE, *Romains*, str. 314.

⁴⁵ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 47-48.

⁴⁶ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 159.

nost o njemu. To izranja iz činjenice kako je Abraham vjerovao u Božje obećanje da će imati sina usprkos fizičke očitosti u protivno (Post 17,1-18,5). Abraham je na osnovi te vjere bio priznat pravednim (Post 15,6) i kao takav služi kao model opravdanja kršćana (rr. 23-25).⁴⁷ Naime, time što se obećanje upravlja na njegovo buduće potomstvo, vrijedi to uračunavanje ne samo njemu nego i kršćanima sadašnjosti kao njegovu “potomstvu”. Oni su također priznati kao pravedni pomoću vjere, i njihova je vjera usmjerena na Boga koji budi život iz smrti, u Boga koji je uskrisio Isusa od mrtvih. Dakle, za razliku od svoga oca vjeruju oni u Božju stvarateljsku moć koja se pokazala na Isusu, i to tako da je “opravdanje bezbožnika” (iustificatio impiorum), koje je iskusio Abraham (rr. 5-8), postalo stvarnost u smrti i uskrsnuću Isusovu (r. 25). Abrahamova vjera je tako prototip kršćanske vjere.

2.1. *Abrahamova vjera (4,17b-22)*

Tumačenje se ovdje skreće prema odnosu između vjere i obećanja, vjere kao potpunog pouzdanja u ostvarenje danog obećanja. Uvode se pozitivne tvrdnje o naravi Abrahamove vjere. Prijelaz na novi stadij argumenta vrši se dodavanjem opisa Boga kojega je Pavao častio i u kojega je Abraham vjerovao: “Pred Onim komu povjerova, pred Bogom (κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ)⁴⁸ koji oživljuje mrtve (τοῦ ζῶ, οποιούντος τοὺς νεκροὺς) i zove da bude ono što nije (καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα)” (r. 17b).

⁴⁷ Tako E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience*, str. 50-51; S. LÉ-GASSE, *L' épître de Paul aux Romains*, str. 319: “Abrahamova osoba i njegovo ponašanje su model koji se nameće svakomu tko želi biti opravdan i spašen”. Naprotiv, M. Cranford drži da Abrahamova vjera nije ovdje opisana kao primjer kako vjerovati, nego da pokaže zašto je on otac svih koji imaju vjeru, uključujući one koji su izvan Zakona. On izričekom piše: “Brižni ispit tog poglavlja kao cjeline objavljuje da Abraham nije ponuđen kao model za našu vjeru; lik Abrahama ispunja ovdje sličnu ulogu kao u Gal 3 - onaj koji stavlja granice za narod Božji kao njihov predstavnik i praotac, ne kao onaj koji pokazuje kako pojedini kršćanin ‘nalazi’ opravdanje” (*Abraham in Romans 4*, str. 88). Ipak, argumenti ovog potonjeg autora nisu uvjerljivi. Ono što on zastupa, ne isključuje samo po sebi da je Abraham ovdje shvaćen i kao model vjere.

⁴⁸ Izričaj κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ je skraćeni oblik od κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν. Za sažimanje relativne rečenice u grčkom, vidi BDF, & 294, posebno (2). Pavlova formulacija je vjerojatno izvedena od hebrejskog ynPI (lifne = “pred, ispred, u prisutnosti”), koji dolazi u Post 17,1.

Apostol je svjestan da ćemo mi, samo ako ispravno shvatimo Boga, shvatiti također što to znači kad se kaže "Abraham povjerova Bogu". Stoga on Abrahamovu vjeru određuje u prvom redu polazeći od odrednica Boga u kojega je on vjerovao.⁴⁹ Osim toga, Pavao određuje vjeru praoca i naočigled toga njemu danog obećanja (rr. 18-22; usp. Post 17,15-22; 18,10-19).⁵⁰ Abrahamu je bilo obećano da svi ljudi trebaju biti blagoslovljeni u njegovim potomcima. To mu je obećanje dano u trenutku kada ni on ni Sara, prema prirodnim zakonima, nisu više bili sposobni za rađanje (Post 17,17). Stoga je to Božje obećanje da će Abraham biti otac mnogih naroda svjedočanstvo za njegovu stvarateljsku i životvornu moć. Iako se to obećanje na prvi pogled činilo nevjerojatnim i neispunjivim, ipak je Abraham vjerovao da će Bog izvesti što je obećao. Pavao izbjegava pripisati Abrahamu već kristološki ispunjenu vjeru, ali gradi most za povezivanje između Abrahamove vjere i vjere kršćana, time što on Boga, na kojemu se vjera temelji, priznaje kao Onoga "koji oživljuje mrtve i zove da bude ono što nije".⁵¹

Opis Boga koji Pavao ovdje daje potpuno je židovski, i njegovi pojedinačni elementi bili su posve bliski svakomu tko je u kontaktu s onodobnom židovskom misli i kultom. Apostol kombinira dvije stožerne izjave židovske teološke predaje: 1) "Bog koji oživljuje mrtve" (θεός ὁ ζωοποιῶν τοὺς νεκρούς), i 2) Bog "koji zove ono što ne postoji u postojanje" (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). To je očito važno za Pavla da on može temeljiti svoje izlaganje Post 15,6 na takvom jednom stožernom nauku židovske teologije. Na taj način Pavao želi reći kako nije jedno novo shvaćanje Boga koje je njega navelo da napusti tradicionalno shvaćanje židovske vjere i njegova Saveza. Naprotiv, on ovdje naglašava da je njegovo shvaćanje Abrahamove vjere potpuno u skladu s Izraelovim vlastitim shvaćanjem Boga i zapravo proizlazi iz njega.

Osvjedočenje da Bog uskrisuje mrtve nastalo je u Izraelu najprije kao metaforički govor, stavljen u odnos na spase-nje iz najdublje nužde (usp. Hoš 6,1sl.; Ez 37,1-14; Ezra 9,8sl.; Ps 30,4).⁵² Prijelaz na iščekivanje stvarnog uskrsnuća mrtvih potvrđen je u Dn 12,1sl. i možda već pretpostavljen u Iz 25,8;

⁴⁹ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 244.

⁵⁰ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 123.

⁵¹ Tako s pravom K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 108.

⁵² Vidi još Ps 71,20; Tob 13,2; Jos. As. 20,7; T. Gad 4,6.

26,19⁵³. Za Pavla pripadala je vjera u uskrsnuće mrtvih u njegovu farizejsku baštinu (usp. Dj 23,6-8).⁵⁴ Ta farizejska uskrsna vjera živi dalje u drugom blagoslovu molitve *Osamnaest prošnji*, gdje se izrijekom kaže: “Ti oživljuješ mrtve!”⁵⁵ Taj jezik jasno govori o Božjoj moći da uskrisi mrtve.⁵⁶

Pavlova upotreba termina ζωοποιεῖν (činiti živim, oživiti) u Rim 8,11 ima u vidu uskrsnuće vjernika (tako također 1 Kor 15,22.36.45; usp. također Iv 5,21; i Pt 3,18). Njegova misao ovdje gotovo sigurno već gleda na Isusovo uskrsnuće s kojim njegov midraš dostiže svoj zaključak (rr. 24-25).⁵⁷ Ali Pavao također ima neposrednije u vidu zamrlost Abrahamova tijela i Sarina krila (r. 19), i tako vjerojatno također širu upotrebu termina ζωοποιεῖν gdje on može označavati Božju stvaralačku, uzdržavalačku ili obnoviteljsku snagu (usp. Neh 9,6; Job 36,6; Prop 7,12; Jos. As. 8,9; Iv 6,63; 2 Kor 3,6; Gal 3,21).

I drugi element formulacije u r. 17b (“i zove da bude ono što nije - καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα”) čvrsto je ukorijenjen u židovskoj misli. Govor o stvaranju kao moćnom zovu Stvoritelja u postojanje (Iz 41,4; 48,13) vrlo često se susreće u molitvenom kontekstu. Tu nalazimo ove i slične izjave: “Ti si od početka svijeta pozvao, što do tada nije bilo” (Bar 21,4); “Pomoću jedne riječi zoveš ti u život, što ne postoji” (Bar 48,8).⁵⁸ Dakle, ‘zvati u postojanje’ znači ‘stvarati pomoću riječi’ (usp. Ps 33,6.9; 2 Kr 8,1).⁵⁹ Ideja Božjeg čina stvaranja kao učinkovitog “zvanja” (Mudr. Solom. 11,25; Philo, Op. Mund 81; 18,3; 2 Apoc. Bar. 21,4)⁶⁰ i vjera da je Bog stvorio “ni iz čega” - creatio ex nihilo (2 Mak 7,28; Jos. As. 12,2; 2 Hen 24,2; 2 Klem 1,8; Const Ap

⁵³ Usp. Test. Jud. 25; Test. Benj. 10,6-11.

⁵⁴ Vidi također F. JOSEPH., Bell. 2,163; Ant. 18,14.

⁵⁵ Vjerojatno je ta molitva u tom obliku već bila poznata u dnevnim molitvama pobožnog Židova Pavlova vremena.

⁵⁶ Podrobnije o tome, vidi: H. C. C. CAVALLIN, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15, Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, Lund, 1974; G. BARTH, *Umstrittener Auferstehungsglaube*, u FS D. Georgi, 1994., str. 117-132.

⁵⁷ U pogledu na Heb 11,19, ne može se isključiti aluzija na Post 22,1-14.

⁵⁸ Podrobnije o tome, vidi: U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 274; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 108; W. SCHMITALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

⁵⁹ Za ostale potvrde, vidi BILLERBECK, III., str. 212.

⁶⁰ Vidi posebno PHILO, *Spec Leg*, IV, 187: τὰ γὰρ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι (“ono pak što nije pozvao je u postojanje”).

VII,12,7) - to je posebna značajka Filonove teologije. Za njega je Bog τὸ ὄν (Biće) koje dovodi ne-biće u biće.⁶¹ Oba motiva iz r. 17b su i u 2 Mak 7,23.28-29 međusobno povezani: Bog, koji je stvorio svijet, koji dovodi u postojanje što prethodno nije imalo nikakve opstojnosti, može i mrtvima dati život (usp. Jos. As 8,9; 1 Kor 15,36). Upravo kao Stvoritelj Bog je darovatelj života i uzdržavatelj života (Neh 9,6; Jos. As. 8,9). Očito je da Pavao ovdje upotrebljava jezik koji je bio ustaljen u židovskoj teološkoj misli, posebno u helenističkim židovskim krugovima.⁶²

Od početka nalaze se u izraelskoj predaji izjave o stvaranju u povijesnospasenjskom kontekstu, posebno kod Deuteroizaije.⁶³ Nije stoga čudno ako se ovdje konačno uskrsnuće mrtvih uspoređuje sa stvaranjem. Stvaranje "iz ništa" (creatio ex nihilo) i uskrsnuće mrtvih imaju jedno zajedničko: u njima se dokazuje apsolutna sloboda Božja, njegova neovisnost o svim preduvjetima. Ako je živi Bog pretpostavka svega što jest, onda njemu ništa nije nemoguće. Pojam vjere, oko čijeg se objašnjenja Pavao ovdje trudi, u biblijskoj je predaji uvijek iznova stavljen u odnos na ovladavanje krizama, u kojima se odnos na Boga treba dokazati (usp. Iz 7,9; 28,16). U 2 Mak je to situacija mučeništva, u Post 15 Abrahamova i Sarina neplodnost. Uvijek iznova to je prema ljudskoj prosudbi situacija bezizglednosti, u kojoj se pouzdanje u Boga i njegovu riječ ima dokazati.⁶⁴

Ovdje je važno upozoriti da uspoređivanje uskrsnuća mrtvih sa stvaranjem u biblijskim i izvanbiblijskim židovskim tekstovima uvijek dolazi u kontekstu obraćenja (usp. JosAs 8,9; Ef 5,14; 2 Kor 5,17).⁶⁵ I u Kumranu shvaćaju ulazak u zajednicu kao novo stvaranje i uspoređuju s time oproštenje grijeha i

⁶¹ Opif. 81; Leg. All. 3,10; Migr. 183; Heres 36; Mut. 46; Som. 1,76; Mos. 2,100.267.

⁶² Vrijedna je pažnje usporedba na kompletnu formulaciju u Jos. As. 8,9: θεός ὁ ζωοποιήσας τὰ πάντα καὶ καλέσας ἀπὸ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (... Bog koji je sve oživio i pozvao iz smrti na život"). Podrobnije o svemu tome, vidi: A. ERHARDT, *Creatio ex nihilo*, u: *The Framework of the NT Stories*, London, 1964., str. 200-233; H. F. WEISS, *Zur Kosmologie des hellenistischen Judentums*, 1966. (TU 97), str. 18-74.

⁶³ Usp. za to R. RENDTORFF, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterjesaja*, u: *Gesammelte Studien zum AT*, München, 1975., str. 209-219.

⁶⁴ Vidi K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 109; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 144.

⁶⁵ Prema T. Gad 4,6-7 cilj je ljubavi da dovede "mrtvoga natrag u život".

uskrснуće (1 QH 3,11sl.; 11,10sl).⁶⁶ Stoga taj moment treba uzeti u obzir kad se tumači r. 17b.⁶⁷ Abrahamova vjera se karakterizira s tekućim motivima obraćenja. Pavlu je u ovom poglavlju, kako smo već istakli, stalo do opravdanja bezbožnika. “A taj čin se uistinu može uzeti kao pređujem uskrснуća od mrtvih, koji kao nijedan drugi događaj zaslužuje da se nazove creatio ex nihilo i predstavlja eshatološko ponavljanje prvog stvaranja. Kao jedva gdje drugdje otkriva se ovdje radikalnost pavlovskog nauka o opravdanju”.⁶⁸ Da on može vezati Božje opravdanje Abrahama s njegovim davanjem života onome što ne postoji, potvrđuje tijesnu vezu između Božje pravednosti i njegove moći kao Stvoritelja i pokazuje kako je Pavao radikalno shvatio čovjekovu stvarnost pred Bogom. Dok mi vjerujemo da sve ovisi o našim vlastitim naporima, možemo biti samo pesimisti, jer nas iskustvo uči da iz vlastite snage možemo vrlo malo. Naprotiv, čim spoznamo da se ne radi o našem vlastitom trudu, nego u prvom redu o milosti i snazi Božjoj, postajemo optimisti, jer tada ne možemo drukčije nego vjerovati da s Bogom ništa nije nemoguće.

Drugim riječima, njegovo spasenjsko djelo je milosni dar, ne dužna plaća za djela. Pavao stalno u svom izlaganju ponavlja da je Abraham bio opravdan “po vjeri”, a ne “po djelima Zakona”. Iz tog nauka proizlazi da je pojedinac ili narod ovisan o bezuvjetnoj Božjoj milosti za život Saveza, jednako kao i za stvoreni život. Prema Pavlovu tumačenju, zaboravljanje i odbacivanje te potpune ovisnosti o Bogu za samo postojanje, bilo je izvor čovjekove nesreće (Rim 1,18-28). Sličnu pogrješku su činili

⁶⁶ Za motiv novoga stvaranja u kontekstu obraćenja u himnima iz Kumrana, vidi: E. SJÖBERG, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, u: St Th 9(1955.), str. 131-136.

⁶⁷ U tom pravcu tumači ovaj tekst i Toma kad piše: “Qui, scilicet Deus, vivificat mortuos, id est, Iudeos, qui erant mortui in peccatis, contra legem agentes, vivificat per fidem et gratiam, ut promissionem Abrahae consequantur ... Et vocat eos qui non sunt, id est, Gentiles vocat, scilicet ad gratiam, tamquam Iudeos ... Significat autem Gentiles per ea, quae non sunt, quia erant omnino alienati a Deo”.

⁶⁸ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 115. Svoju tvrdnju naš autor ovako u nastavku obrazlaže: “Gdje se njegova poruka prihvati, povezuje se s time neizbježno jedan *redigi ad nihilum*, što pobožnoga najteže udara, jer ga to faktički pridružuje bezbožnima. Tada se više ništa nema za pokazati, tako da novo stvaranje istodobno biva nužno i moguće. Ogorčena polemika Apostola protiv djela Zakona ima svoj temelj u toj činjenici. Tko to odbija prihvatiti, odbacuje pavlovsku teologiju u njezinoj srži” (*Ondje*).

i Pavlovi sunarodnjaci misleći kako je u Savezu s Abrahamom Bog preuzeo na sebe obveze na koje svi lojalni Židovi, ali samo lojalni Židovi, mogu računati.⁶⁹

Iz ovih nekoliko informacija jasno proizlazi kako je svijest o Božjoj moći da proizvede život iz smrti i pozove nešto iz nepostojanja u postojanje bila prisutna u krilu izabranog naroda daleko prije Isusova uskrsnuća, već u Abrahamovo vrijeme i za njegova života.⁷⁰ Vjera koja se pouzda u Božje obećanje, vjeruje u to da on u svako vrijeme može iz smrti probuditi život i kao nekoć na početku tako i ovdje i sada bez ikakva predloška novo stvarati. Tu je vjera usmjerena na svemogućeg Stvoritelja kojemu smrt i ništa nisu nikakva zapreka za njegovo božansko djelovanje. Bog Izraelov je pomoću uskrsnuća Isusa Krista od mrtvih još jednom pokazao tko je on - isti onaj koji je na početku zapovjedio onom što nije, da bude. Iz tog pouzdanja dobiva vjera snagu, da se nada protiv svake nade.

Želeći karakterizirati tu vjeru, Pavao piše: “U nadi protiv nade (παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι) povjerova on (ἐπίστευσεν) da postane ocem narodā mnogih (πατέρα πολλῶν ἔθνων) po onom što je rečeno: *Toliko će biti tvoje potomstvo* (οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου)” (r. 18).

Abrahamova vjera bijaše vjera koja je protiv svake zemaljske nade gradila na jedino ispravnoj nadi, koja se drži uz Božju riječ, uz njegovo obećanje. Ta nada izrasta iz snage vjere i gleda puna pouzdanja u budućnost. Kršćanska nada se stoga ne plaši zapreka na putu ostvarenja Božjih obećanja, “jer zna da ne može ne doći ili biti spriječeno ono što se nada, samo ako se nada. Jer Boga ne može nitko spriječiti”.⁷¹ Naprotiv, obična ljudska nada utemeljena je na iščekivanjima, za čije ispunjenje postoje realne mogućnosti.⁷² Dakle, Abrahamova vjera bila je čvrsto pouzdanje u Boga kao onoga koji određuje budućnost u skladu s onim što je obećao.⁷³ “Nadati se protiv svake nade”, trebala bi biti i osnovna značajka svih onih koji tvore Abrahamovo duhovno potomstvo. U stvari, Abraham je na osnovi te i takve

⁶⁹ Podrobnije o tome, vidi: J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 237.

⁷⁰ Usp. B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 128.

⁷¹ M. LUTHER, *Römer*, na 4,18: “Spes christianorum de negativis est certa. Quia scit, quod non potest non venire vel impediri res speranda, dummodo speratur. Quia Deum nemo potest impedire”.

⁷² Vidi E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 159.

⁷³ Riječ igra važnu ulogu u Poslanici (Rim 5,2.4-5; 8,20.24; 12,12; 15,4.13).

vjere imao postati (εἰς τὸ γενέσθαι) “ocem narodâ mnogih” (r.18a = Post 17,5).⁷⁴ Njegovo se očinstvo ostvaruje po vjeri. Abraham dakle tvori uzor vjere za one koji se kao pogani trebaju pouzdati u onoga Boga koji oživljuje mrtve i ono što nije zove u opstojnost. Oni su potomstvo koje Patrijarh nije mogao predvidjeti ni po podrijetlu ni po broju.

Dakle, odlučni čimbenik čitavog Pavlova argumenta nije Post 15,6 u sebi samoj, nego činjenica da je Post 15,6 odgovor na obećanje iz Post 15,5. Bez te povezanosti argument gubi snagu.

Paradoksalna formulacija iz 18a počiva na tome da Bog uvijek samo tamo stvara gdje, zemaljski gledano, ništa ne postoji. “Upravo onda kad je ljudska nada iscrpljena dolazi na scenu od Boga dana nada; usred ljudske smrti i nepostojanja ljudsko biće gleda na Boga koji oživljuje i stvara”.⁷⁵ Prema Pavlovu tumačenju, vjera nije identična s pobožnošću. Najstroža pobožnost i moral mogu za Apostola biti odjeća bezbožnosti. Drukčije nego za Filona vjera za njega nije nikakva ljudska sposobnost i stoga se također ne može definirati polazeći od čovjeka. Pavao je morao reći tko je Bog da bi odredio vjeru. To on čini u svom nauku o opravdanju, time što on govori o *stvaranju iz ništa*. Vjera je ‘da’ na poruku o tom Bogu i stoga priznanje da on *bezbožnoga opravdava*. Takav nema ništa na što bi se mogao pozvati, i ne želi ništa pokazati što bi naškodilo Božjem stvarateljskom činu.

Takvo nerazrušivo pouzdanje naočigled bezizglednosti konkretizira se ovdje na napetosti između obećanja brojnog potomstva (Post 15,5; 17,5) i te prividno konačne neplodnosti Abrahama i Sare (Post 17,17).⁷⁶ Abraham nije nerealni sanjar. On je potpuno svjestan činjeničnog stanja svoje i Sarine obamrlosti. Bio je svjestan da on i Sara, po prirodnim zakonima, nisu više sposobni za rađanje. Upravo jer Abraham nije oslabio u vjeri, on je mogao tim stvarnostima, koje su bile u protivnosti s ostvarenjem ‘obećanja’, otvoreno gledati u oči. Kao vjernik on je znao da Bogu ništa nije nemoguće, i zato se nadao protiv svake

⁷⁴ ‘Mnogi narodi’ u r. 18b odgovara sigurno onom ‘svi’ iz r. 16 (usp. r. 17a; 5,18sl; Mk 14,24), i označuje tako ne samo mnoštvo, nego Židove i pogane bez razlike. Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 246; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 145.

⁷⁵ BARRETT, *Romans*, str. 91.

⁷⁶ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 109.

nade (usp. također Hebr 11,11sl.).⁷⁷ Vjera ne potiskuje iskustva, nego gleda njima u oči i usprkos toga pouzdaje se u Božje obećanje i čeka njegovo ispunjenje.⁷⁸ “Time što se vjera oslanja isključivo na Boga, zemaljski nemoguće, iako se ono kao takvo prepoznaje, ne postaje granicom nade. Naprotiv, ona izrasta uvijek nad grobovima naravnih mogućnosti”.⁷⁹ Upravo to želi reći Pavao kad piše: “Neoslabljen vjerom (μη ἀσθενήσας τῆ πίστει) promotri on tijelo svoje već obamrlo (νενεκρωμένον) - bilo mu je blizu sto godina - i obamrlost krila (τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας) Sarina” (r. 19). Očito je da Pavao ovdje upotrebom glagola nekro,w i imenice ne,krwsij evocira opis Boga kao onoga “koji oživljuje mrtve” (r. 17: τοῦ ζω,οποιούντος τοὺς νεκροὺς).

Prema Pavlovu tumačenju, dakle, “vjera je jaka upravo jer ona gleda samo na Boga i ne ovisi o ljudskim mogućnostima. (...) I obratno, vjera je slaba ako ona dopusti da bude određena ili da ovisi o nečem što leži unutar ljudskih mogućnosti”.⁸⁰ Upravo jer se Abrahamova vjera oslanjala samo na Boga, ona je mogla biti označena jakom. Stoga, inzistiranje na tome da se vjera učini ovisnom u bilo kojem stupnju o onom što čovjek može učiniti (npr. djela Zakona), nema ništa s Abrahamovom vjerom. Samo čovjek koji osjeća da od sebe naprosto ništa ne može i samo smrt u sebi nosi i pred sobom ima, spreman je za pravednost iz milosti vjere.⁸¹

Premda potpuno svjestan obamrlosti svoga tijela i zamrlosti krila svoje žene, Abraham nije oslabio u vjeri. On nije sumnjao u ispunjenje obećanja, nego mu je vjera osnažena tom situacijom. Pavao piše: “Ali pred Božjim obećanjem (ἐπαγγελίαν) nije nevjeran dvoumio (οὐ διεκρίθη τῆ ἀπιστία), nego se vjerom ojačao (ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει) davši slavu Bogu (δοὺς δόξαν τῷ θεῷ)” (r. 20). Dakle, i u takvoj situaciji Abraham je imao pouzdanje u Boga koji može njegovo i Sarino ‘obamrlo’ tijelo živim učiniti;

⁷⁷ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 160.

⁷⁸ Usp. J. PICHLER, *Abraham*, str. 61: “... vjera ne dospjeva u sferu sanjarstva, nego sva svoja iskustva stavlja u odnos na Boga”.

⁷⁹ E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 116sl. Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 276: “Kad se pouzdava u Božju svemoć, onda zemaljski nemoguće nije više granica nade”.

⁸⁰ J. D. G. DUNN, *Romans*, str. 220. Usp. također B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 129.

⁸¹ Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 146.

on nije sumnjao⁸² nevjernički u obećanje, nego je njegovo ispunjenje povjerio njegovoj svemoći.⁸³ Sve što je on imao na što se mogao osloniti bijaše jedino riječ Božja; ali to bijaše dosta, jer to bijaše obećanje svemoćnog Stvoritelja. Vjera ovdje znači prihvaćanje Božjeg obećanja i potpuno pouzdanje u nj, dok je nevjera (ἀπιστία) nespremnost da se prihvati Božje obećanje i nepouzdanje u nj. Upravo u toj isključivoj oslonjenosti na Boga nalazi se snaga Abrahamove vjere.

Pavao naglašava da Abraham u toj bezizglednoj situaciji nije sumnjao u obećanje Božje u nevjeri, nego je njegova vjera postala još jača. Glagol ἐνεδυναμώθη može se uzeti kao božanski pasiv.⁸⁴ U tom slučaju sintagma ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει trebala bi se prevesti kao “od Boga ojačan u odnosu na vjeru”. Ako nije posrijedi božanski pasiv, onda bi trebalo prevesti “ojačan pomoću vjere” (usp. Hebr 11,11). Vjera kao potpuno pouzdanje u Boga je ona koju Pavao ima u vidu. Dakle, Abrahamovo pouzdanje u Boga postalo je jače.

Time što je Abraham imao pouzdanje u stvarateljsku Božju moć i bio posve uvjeren da on može ispuniti ono što je obećao (usp. Ps 33,9), takvom vjerom on je dao slavu Bogu. Bogu se daje slava samo onda ako se dopusti da on bude Bog, tj. svemoćan. Martin Luther drži da se tim činom vjere “Bogu iskazuje najugodniji kult, koji se njemu ikada može dogoditi”.⁸⁵ I doista, ne može se dati Bogu veća čast od one koju mu dajemo opečaćujući njegovu istinitost našom vjerom.⁸⁶ Očito je da Pavlov komentar u 4,20, tj. da je Abraham svojom pouzdanom vjerom “dao slavu Bogu” (δοὺς δόξαν τῷ θεῷ), doziva u pamet njegovu prethodnu tvrdnju u 1,21 da su pogani odbili dati slavu Bogu. Tu izrije-
kom čitamo: “Jer premda upoznaše Boga, ne iskazaše mu kao

⁸² U smislu “kolebati, sumnjati” glagol διακρίνεσθαι pojavljuje se prvi put u Novom zavjetu.

⁸³ Calvin ovako komentira naš redak: “Sjetimo se da smo svi u istom položaju kao Abraham. Naše okolnosti su sve u protivnosti s Božjim obećanjima. On nam obećaje besmrtnost: ipak mi smo okruženi smrtnošću i raspadanjem. On nas drži pravednima: ipak mi smo prekriti grijesima. (...) Što onda mi trebamo činiti? Mi trebamo zatvoriti naše oči, ne obazirati se na nas i sve stvari povezane s nama, tako da nas ništa ne može spriječiti (...) da vjerujemo da je Bog istinit”. Navedeno prema: C. E. B. GRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 249.

⁸⁴ Tako U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I.*, str. 276; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 161.

⁸⁵ Navedeno prema K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1984., str. 120.

⁸⁶ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 249.

Bogu slavu (οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν)". Na taj način se kontrastiraju dva dijametralno oprečna stajališta čovjeka pred Bogom.⁸⁷ Abraham je tim činom vjere učinio ono što je čovjek u prvom i svakom drugom grijehu promašio učiniti. Vjera se ovdje opisuje kao ispravni odgovor stvorenja svome Stvoritelju; nevjera kao nijekanje stvorenjske ovisnosti o Bogu.

Sljedeći redak naglašava "da je Abrahamova vjera bila vjera u Boga koji je obećao, ne čisto vjera u ono što je bilo obećano"⁸⁸: "posve uvjeren (πληροφορηθει.) da on može učiniti što je obećao (ὁ ἐπήγγελλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι)" (r. 21). To bijaše ponizno priznanje vjernosti i svemogućnosti⁸⁹ koja je jamčila ostvarenje obećanja. On je vjerovao obećanju jer ga je Bog izrekao.⁹⁰ Ovaj put je Abrahamova vjera karakterizirana glagolom πληροφορεῖσθαι koji ima značenje "biti potpuno uvjeren, potpuno siguran".⁹¹ Osim toga, u formulaciji ovoga retka vrlo lijepo dolazi do izražaja u kojemu smislu biblijska predaja govori o Božjoj svemoći. Ne kaže se da Bog "može sve moguće", tj. sve što mi možemo zamisliti. Apstraktni pojam svemoći je više helenistički⁹² nego biblijski i ne nalazi se još u Hebrejskoj Bibliji, nego tek u Septuaginti.⁹³ Govor o Božjoj svemoći ima svoj specifični *Sitz im Leben* u Bibliji. Preuzima se kada se govori o situacijama gdje za čovjeka sve ovisi o tome da Bogu nisu stavljene nikakve granice (usp. Mk 10,27; 14,36). Tu spada zasigurno i Abrahamov slučaj. Dakle, "to je argumenat protiv očajanja i apel na Boga da se svojim spasonosnim zahvatom pokaže kao Bog".⁹⁴

S izričajem "da on može učiniti što je obećao" Pavao vjerojatno aludira na Božji odgovor na Sarino smijanje u Post 18,14:

⁸⁷ Podrobnije o tome, vidi: E. ADAMS, *Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links between Romans 1 and 4*, u: JSNT 65(1997.), str. 47-66, ovdje 47.

⁸⁸ C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 249.

⁸⁹ Pavao doziva u pamet Božju svemogućnost i drugdje u Rim: 9,22; 11,23.

⁹⁰ Jedan od važnih pridjevaka biblijskog Boga je da je on "moćan i učiniti" (δυνατός καὶ ποιῆσαι) (usp. PHILO, *Abr.* 112.175; *Jos.* 244; *Spec. Leg. I*, 282).

⁹¹ Vidi TDNT VI., str. 309-310. U Septuaginti glagol se pojavljuje samo u Prop 8,11.

⁹² Posebno je to isticao Filon (*Som.* 2,136; *Jos.* 244; *Spec. Leg.* 1,282).

⁹³ Podrobnije o tome, vidi: W. C. van UNNIK, "Alles ist dir möglich" (*Mk 14,36*), u: FS. G. STÄHLIN, 1970., str. 27-36, ovdje 31 na Post 18,14; Job 10,13; Zah 8,6.

⁹⁴ K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

“Zar je Jahvi išta nemoguće? - μη αδυνατει τω θεω ρημα”⁹⁵, tekst koji još izričitije odzvanja u Lukinu navješčaju Isusova rođenja Mariji (Lk 1,37; usp. r. 45).⁹⁶ Pavao ovdje upotrebljava jednu već dobro utvrđenu biblijsku temu i temu židovske teologije o potpunom pouzdanju u Božju moć da ostvari ono što je naumio.

Upravo ta vjera bijaše ona koju je Bog Abrahamu prema Post 15,6 uračunao u pravednost. Tako se argumentacija vraća svom polazištu (r. 3).

Pavlovo izlaganje Post 15,6 je sada potpuno i on zaključuje svoj midraš vraćajući se njegovoj polaznoj točki: “Zato (διό) *mu se i uračuna u pravednost*” (r. 22). Očito je da retci 3 i 22 tvore inkluziju: u oba retka nalazi se isti navod iz Post 15,6. To je uobičajena literarna tehnika kod semita za započinjanje i zaokruživanje jedne teme.⁹⁷ U tom pravcu ide i prilog “zato” (διό) koji ima snagu zaključka koji je povučen iz onoga što je prethodno izneseno. Ovdje dakle imamo zaključak na prethodno izlaganje kao cjelinu. U prethodnim retcima izneseno je na vidjelo što sve uključuje izjava “i povjerova Abraham Bogu” (Post 15,6), i sada se zaključuje da je na osnovi te vjere bio proglašen pravednim.⁹⁸ Tako Pavao s r. 22 zaključuje svjedočanstvo Pisma za svoju tezu iz 3,21-26.

Ako je Abraham opravdan na osnovi te vjere, a to upravo tvrdi Post 15,6, onda to opravdanje mora biti, kako je Pavao ustvrdio na početku ovog midraša, čin čiste milosti. U stvari, netko tko je tako priznat pravednim nije učinio ništa osim pouzdanja, i tako nemanikakvih djela koja bi Boga obvezivala.

2.2. Vjera kršćana (4,23-25)

Iako je Pavao svoje izlaganje Post 15,6 zaključio s r. 22, on ipak osjeća da još nije stigao do svoga cilja. Prema njegovu shvaćanju, Sveto pismo razumije samo onaj tko shvaća da je

⁹⁵ Slično je reagirao i Abraham u Post 17,17 (“Onome komu je stotinu godina, zar se može roditi dijete?”), ali se o tome ovdje šuti.

⁹⁶ Usp. B. BYRNE, *Romans*, str. 160.

⁹⁷ Tom tehnikom se često služio i Isus (usp. Mt 19,30: 20,16).

⁹⁸ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 250. U rr. 9-21 pojašnjene su okolnosti Abrahamove vjere (rr. 9-12), njezin objekt (rr. 13-17a) i narav (rr. 17b-21).

on sam u njemu mišljen.⁹⁹ U tom smislu Pavao u više navrata izriječkom naglašava da autoritet Pisma ovisi o njegovoj važnosti za sadašnjost (usp. Rim 15,4; 1 Kor 9,10; 10,11).¹⁰⁰ To vrijedi i za Post 15,6. To znači da Abrahamova vjera u Boga i činjenica da mu je ona bila uračunata u pravednost ima izravnu primjenjivost na nas. Ta Abrahamova povijest tiče se kršćana neposredno, kako retci 23-25 jasno pokazuju.¹⁰¹ Ti retci povezuju božansko obećanje s naslovnice Poslanice, time što se opravdavajuća milosna volja Božja ispostavlja kao uzrok spasenja. Zapravo, ono što Pavla ovdje zanima nije toliko Abrahamova osoba kao takva, njezine reakcije i njezini osobni odnosi s Bogom. Cilj je da se kršćanima da do znanja kako spasenje ovisi o vjeri, toj vjeri koje je Abraham prototip. U slučaju kršćana jednako kao i u Abrahamovu slučaju riječ je o vjeri u Boga koji stvara život.¹⁰² Očito je da je Pavao s ovim završnim retcima stavio svoje izlaganje Post 15,6 na njegov pravi temelj. Kristološku formulu vjere, koja dohvaća misao iz 3,25sl., stavio je on na kraj svoga tumačenja i tako dao kristološki temelj opravdanju po vjeri. Ta formula tvori temelj koji dopušta da se ufamo u Božju milost: Isusa Krista raspetoga i uskrsloga kao suštinu božanske ljubavi.¹⁰³ Graditi na Bogu Abrahamovu, koji tu, gdje čovjek stoji pred bezizglednom situacijom, otvara neslučenu, novu stvarnost, iskusi naim u Isusovu događaju svoje najviše izoštrenje, jer je Bog “njega uskrisio od mrtvih” (r. 24). Tek tu uviđamo što zapravo znači vjerovati u Boga: naočigled stvarnosti koja neizbježno leži u sjeni smrti, budućnost i život isključivo od njega očekivati, koji se kao “uskrsitelj mrtvih” (rr. 17.24) smije s punim pravom nazivati “Bog nade” (Rim 15,13).

⁹⁹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110; M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 133.

¹⁰⁰ Te tvrdnje su vrlo bliske s onim što je rečeno ovdje u r. 23. U Rim 15,4 čitamo: “Uistinu, što je nekoć napisano, nama je za pouku napisano da po postojanosti i utjesi Pisama imamo nadu”. U istom duhu u Poslanici Korinćanima piše: “Ne govori li on baš radi nas? Doista, radi nas je napisano ...” (1 Kor 9,10), i “Sve se to, kao pralik, događalo njima, a napisano je za upozorenje nama, koje su zapala posljednja vremena” (1 Kor 10,11).

¹⁰¹ Usp. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 117: “Retci 23-25 dozivaju čitatelju: Tua res agitur (O tvojoj se stvari radi)”; S. LÉGASSE, *Romains*, str. 320: “Čitatelj je pozvan da zaključa da isto vrijedi za one koji žele biti nadarbenici, u duhovnom potomstvu Patrijarha, pravednosti i spasenja”.

¹⁰² Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 161.

¹⁰³ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief 1 - 11*, str. 135.

Ovaj završni odjeljak Pavao uvodi tvrdnjom: “Ali nije samo za nj napisano (οὐκ ἐγράφη δὲ δι’ αὐτὸν μόνον): *Uračuna mu se, nego i za nas kojima se ima uračunati (ἀλλὰ καὶ δι’ ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογιζέσθαι)*” (rr. 23-24a). Apostol time želi reći kako tekst Post 15,6 nije bio napisan jednostavno da opiše kako je Abraham došao do toga da bude priznat pravednim, nego da providi uzorak i za njegove duhovne potomke. Od samog početka Abraham se ne uzima u razmatranje samo za sebe, kao primjer i uzor vjere. Rim 4 razlikuje se u tome bitno od Heb 11,8-12.

Ono što se dogodilo s Abrahamom Pavao sada primjenjuje na sebe i čitatelje, ali to ne isključuje sjećanje na prošlu povijest, nego ga uključuje. On tako upotrebljava jedno svojstvo midraške interpretacije, koje aktualizira poruku Staroga zavjeta primjenjujući je na novu situaciju.¹⁰⁴ Taj put Abrahamove vjere Bog je na kraju vremenâ (usp. Gal 4,4), kako je to obećao Abrahamu, otvorio svim ljudima, tako da je Abraham sada stvarno i vidljivo postao “otac svih nas” (r. 16). I poganokršćani u Rimu su pomoću Evanđelja o Isusu Kristu (usp. Rim 1,1.9.16a) opravdani iz vjere. Tako su oni postali “djeca Božja pomoću vjere u Isusa Krista” (Gal 3,26sl.).¹⁰⁵ Dakle taj “i za nas” (καὶ δι’ ἡμᾶς) ne obuhvaća jednostavno Židove kao Abrahamovo potomstvo “po tijelu” (r. 1), nego sve koji vjeruju od Židova i pogana (rr. 11.16). Točnije, taj “mi” iz r. 24 misli na vjerujuću zajednicu (kršćansku), koja gleda na Božje djelo u Kristu (r. 25). Jednom riječju, to je bilo napisano za “nas” (eshatološki Božji narod) u smislu da to otkriva božanski plan glede nas koji se sada ostvaruje u Kristu (usp. 1 Kor 9,8-10; 10,1-11; Gal 4,21-31).¹⁰⁶ Ovo tumačenje Staroga zavjeta pomoću Pavla pretpostavlja da već Pisma Staroga zavjeta proročki svjedoče evanđelje (usp. Rim 1,2; 3,21). Da se pritom ne razvrjeđuje *povijesna vjera*, pokazuje taj “ne samo - nego i” (οὐ μόνον ἀλλὰ καὶ): Povijest Abrahamova zaslužila je posve da bude predana i radi sebe. Njezina predznačujuća funkcija kao upućivanje na ono što se tek u Kristu ostvarilo, to je *sensus plenior*, koji k tome dolazi, iako je taj za sadašnjost važniji.¹⁰⁷ Stoga, iako Pavao “čita pisamski

¹⁰⁴ Usp. R. BLOCH, *DB Sup* 3, str. 1263-1265; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 388.

¹⁰⁵ Vidi W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 147.

¹⁰⁶ Usp. B. BYRNE, *Romans*, str. 161.

¹⁰⁷ Vidi K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

pasus u svjetlu njegove vjere u Krista, njegov izbor teksta nije samovoljan, niti pravi nasilje nad njim dajući mu značenje koje bi njemu bilo tuđe ili teško za podnijeti”.¹⁰⁸

Tumači su podijeljeni glede toga je li izričaj “kojima se ima uračunati” (οἷς μέλλει λογίζεσθαι. treba uzeti kao prezent ili kao futur. Neki tumači taj izričaj stavljaju u odnos s posljednjim sudom. Buduće vrijeme u Rim 2,13; 3,20.30 (δικαιώσει) i Pavlova upotreba glagola μελλω¹⁰⁹ u Rim 8,13.18 mogli bi biti potpora za takvo tumačenje. Ali, polazeći od opće tendencije Pavlova jezika glede opravdanja i posebno Rim 5,1.9, i uzimajući u obzir prošlo vrijeme (ἐλογίσθη) u retku Postanka koji je Pavao izlagao, vjerojatnije je da je priziv na opravdanje ovdje i sada, stvarnost koja treba tvoriti temelj njihova sadašnjeg života.¹¹⁰ U svakom slučaju Pavlov jezik reflektira činjenicu da je on vidio Božje priznanje pravednim ne kao čisto inicijalno prihvaćanje nego kao prihvaćanje koje je gledalo na konačni sud i potrebu za trajnim podržavanjem u vremenu između (vidi Rim 1,17 i 2,13).

Pavao je na samom početku (rr. 1-8) jasno stavio na znanje da je Abrahamova vjera, na osnovi koje je on bio opravdan, bitno vjera u Boga kao onoga koji opravdava bezbožnika (r. 5); to je dakle ista vjera koja je u sadašnjosti očitovana u objavi Božje pravednosti u Kristovoj smrti. Osim toga, i vjera kršćana se usmjerava kao i Abrahamova (r. 17) na Božju stvarateljsku moć koja tvori čudesa, samo što se ona sada ispunila u Isusovu uskrsnuću, tako da se vjera kršćana usmjerava na taj događaj.¹¹¹ Tako je Abrahamova vjera uzorak za kršćansku vjeru, jer je objekt isti: vjera u Boga koji oživljuje mrtve i opravdava grješnika. Ta povezanost između Abrahamove vjere i vjere kršćana izrijeком je povučena u r. 24, gdje se kaže da ono “uračuna mu se” u Post 15,6 nije samo za nj napisano, “nego i za nas kojima se ima uračunati”.¹¹² Dakle, “nema nikakve razlike između značenja

¹⁰⁸ J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 222.

¹⁰⁹ Glagol može označavati akciju koja nužno slijedi iz božanske nakane ili odluke: “mora, sigurno je da će biti”.

¹¹⁰ Tako s pravom C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 250.

¹¹¹ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 48.

¹¹² Tako H. BOERS, *Theology out of the Ghetto* (E. J. Brill), Leiden, 1971., str. 84. Naprotiv, M. Cranford drži da se izričaj “nego i za nas” radije “odnosi na naše udioništvo u obećanju s Abrahamom, našim praocem (Rim 4,13; Gal 3,8)” (*Abraham in Romans 4*, str. 87).

njegove vjere i one kršćana. On, kao i mi, bio je opravdan vjerom; kao i mi on je opravdani grješnik”.¹¹³

Bog se ovdje kristološki definira: “nama što vjerujemo u Onoga koji od mrtvih uskrisi Isusa, Gospodina našega” (r. 24b: τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγεῖραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν).¹¹⁴ Očito je da Pavao ovdje prilagođuje svoj jezik neposrednom kontekstu. Vjera je usmjerena na Boga, a ne na Krista, s ciljem da snažnije izroni paralela s Abrahamovom vjerom. Ta kristološka definicija Boga podsjeća čitatelja na ono što je o Bogu rečeno u r. 17b: “Pred Bogom koji oživljuje mrtve i zove da bude ono što nije”. Izričajem “od mrtvih” (ἐκ νεκρῶν) Pavao namjerno evocira usporedbu između Božjeg stvaranja života iz zamrlog Abrahamova tijela (νενεκρωμένον) i obamrlosti (νεκρωσιν) Sarina krila (r. 19) i Božjeg uskrišenja Isusa od mrtvih. U oba slučaja dolazi do izražaja vjera u istoga Boga stvoritelja, Boga životvorca. Logika je jasna: budući da je izvršavanje božanske moći istoga reda u oba slučaja, onda bi također i vjera koju ono evocira trebala imati istu značajku u oba slučaja; bezuvjetni čin Božje živodajne moći susreće se jedino kod vjere koja se ne oslanja ni na što drugo nego na tu živodajnu silu.

Kršćanska vjera može se opisati kao vjera u Boga jednako kao i vjera u Krista, ali vjera u Boga snagom onoga što je on učinio u odnosu na Krista (usp. 1 Sol 1,8-10). Te dvije nisu različiti stupnjevi, daleko manje alternative, već različiti vidovi jedne te iste vjere. Dakle, kršćanska zajednica vjeruje u Boga koji je Isusa uskrisio od mrtvih.¹¹⁵ Ali budući da je ista stvarateljska snaga pravednosti Božje na koju se usmjerava Abrahamova vjera kao i vjera kršćana, i budući da je ispunjenje obećanja bilo u Kristu, kršćani su povezani s Abrahamom kao svojim ocem. Vremenska razlika cilja njihove vjere, čiji se sadržaj može izraziti u aoristu (ἐγεῖραντα), od onoga Abrahamove vjere kao čiste nade (ἐλπής: r. 18), pripada bitno specifičnosti te vjere. Prema Pavlovu shvaćanju, obećanje Abrahamu je u Kristu ispunjeno (15,8; 2 Kor 1,20; Gal 3,14.22.29; 4,28). Dakle, Pavao ne vidi kršćane kao pisac Poslanice Hebrejima uvrštene u stroj putujućeg naroda Božjega, koji sa svim svjedocima starozavjetnih vjernika ide

¹¹³ A. T. HANSON, *Abraham the Justified Sinner*, u: *Studies in Paul's Technique and Theology* (Wm. B. Eerdmans), Grand Rapids, 1974., 66.

¹¹⁴ Usp. također 8,11; Gal 1,1; 2 Kor 4,14.

¹¹⁵ Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 148.

prema budućem ispunjenju obećanja (Heb 11,13-16.39sl.; 12,1; usp. 4,1; 10,36). Apostol pozna 'obećanje' (ἐπαγγελία) samo kao ispunjeno obećanje, i stoga se za nj eshatološka nada kršćana bitno razlikuje u tom pogledu od Abrahamove nade (Rim 4,18). Zbog vjere kršćani su uključeni među djecu uskrsnuća. "Tako vjera znači ne samo da mi vjerujemo u Kristovo uskrsnuće nego da smo mi također njegovom smrću i uskrsnućem izvedeni iz područja grijeha i smrti i preuzeti u stanje pravednosti i života".¹¹⁶

Ovdje treba upozoriti na važnost združivanja "Isusa" i "Gospodina našega". Jasno je da združivanje tih dviju titula ne dopušta nikakva prostora za oštru distinkciju između zemaljskog Isusa i uskrslog Gospodina; očito je da je propeti Isus onaj koji je Gospodin.¹¹⁷

Pavao zaključuje u 4,25 s jednom formulom vjere, koja opravdanje grješnika veže uz smrt i uskrsnuće Isusovo (Rim 1,3sl.; 3,24sl.). Govoreći o Isusu, Gospodinu našem, tu se kaže: "koji je predan (ὃς παρεδόθη) za opačine naše (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) i uskrišen (καὶ ἠγέρθη) radi našega opravdanja (διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν)" (r. 25). Bog je Isusa, "našega Gospodina" (Rim 10,9sl.), radi naših grijeha predao i za naše opravdanje uskrisio: smrt i uskrsnuće Isusovo pripadaju kao soteriološko Božje djelovanje "za nas" zajedno i s pravom se zajedno naviještaju od onih za koje je Isus "Gospodin".¹¹⁸ Kršćanska vjera živi iz snage iskustva Božje milosti. "U vjeri živim u Sina Božjega koji me ljubio i predao samoga sebe za nas" (Gal 2,20). Dok je židovstvo vjeru vezalo uz vjernost Zakonu, kršćanska vjera se prema svojoj biti može vezati samo na evanđelje o raspetom i uskrsnom Kristu.¹¹⁹ U pogledu na raspetog i uskrslog Krista, kršćanstvo svo svoje pouzdanje stavlja na obećanje Božjeg milosrđa.¹²⁰ Stoga vrijedi: "iz vjere da bude po milosti" (Rim 4,16). Ova formula

¹¹⁶ J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 388.

¹¹⁷ Usp. J. D. G. DUNN, *Romans 1 - 8*, str. 224.

¹¹⁸ Vidi R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 48.

¹¹⁹ Upravo to želi naglasiti i E. Käsemann kad piše: "Kršćanska vjera se ne da na nijedan način odvojiti od riječi evanđelja. Prema svojoj biti ona je odnos prihvaćanja i očuvanja poruke spasenja. (...) Vjera nije ni krepost ni religiozno držanje (...). Ona se pouzdava u obećanje spasenja, ostaje mu poslušna do kraja" (*An die Römer*, str. 100).

¹²⁰ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 158.

vjere tvori istodobno svečani završetak poglavlja 4,1-25 i čitave sekcije 1,18 - 4,25.

Formulacije u pasivu (“predan” i “uskrišen”) treba shvatiti kao ‘božanski pasiv’ (possivum divinum): Bog je neimenovani začetnik Kristova događaja, koji je izveo naše opravdanje.¹²¹ Usporednost od “naše opravdanje” i “naše opacine” daje pretpostaviti da je predaja kao Rim 3,25 (usp. 2 Kor 5,19) shvatila ‘opravdanje’ bitno kao ‘oproštenje’.

Izjava je jedna varijacija dobro utvrđene formulacije u najranijem kršćanstvu (usp. Rim 8,32; Gal 2,20; Ef 5,2.25; 1 Kor 11,23). U prvom dijelu izjave aludira se vjerojatno na Iz 53,4-6.11-12. Ta pretpostavka je postala gotovo sigurnošću nakon što je otkriven svitak Izaijine knjige u Kumranu, jer taj očuvani oblik teksta iz Iz 53,12 u svom odstupanju od masoretskog teksta i istodobno svojom blizinom Septuaginti preporučuje formulaciju iz r. 25a. Glagol “predati” (παραδιδόναι) susreće se tu tri puta (u 53,6 i dva puta u 53,12). I povezivanje tog glagola s izričajem “za opacine naše” (διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν) značajno je (usp. Iz 53,6 i 53,12). Osim toga, tu je i upadna usporedba između združivanja opravdanja s Kristovim uskrsnućem u r. 25 (usp. Iz 53,11).¹²² Mora da je taj tekst postao brzo ustaljen i često upotrebljavan u Crkvama. On je providio prve generacije kršćana s važnim sredstvom iz Pisma za razumijevanje i tumačenje Isusove muke i smrti. Polazeći od toga Izaijina predloška, naša izjava objavljuje zastupnički karakter patnje Isusa Krista u njegovoj ulozi Sluge Jahvina koji oduzima ljudski grijeh i postiže opravdanje za ljudska bića. Nema sumnje da je upotreba Iz 53 bila proširena u najranijoj kršćanskoj apologetici i da je izvršila veliki utjecaj na najraniju kršćansku misao.

Novo naspram dosadašnjim izvodima Poslanice Rimljanima je ovdje to da se uskrsnuće Isusovo, pored njegove smrti, spominje kao temelj opravdanja. Rim 10,9sl. pokazuje da je Isusovo uskrsnuće središnji sadržaj vjere: “Jer ako uistinu ispovijedaš da je Isus Gospodin, i srcem vjeruješ da ga je Bog uskrisio od mrtvih, bit ćeš spašen ...”. Pavao u 4,24b stapa obje činjenice u jedno. On tumači tu formulu vjere u r. 25 u pogledu na spasonosno značenje Isusova uskrsnuća, koje on (kao kristološko

¹²¹ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 110.

¹²² Podrobnije o tome, vidi: C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 251; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 389.

utemeljenje opravdanja bezbožnika: r. 5) formulira u tijesnoj povezanosti sa spasonosnim značenjem Kristove smrti: smrt Kristova dogodila se “za opacine naše”, dakle kao okajanje u smislu Rim 3,25; njegovo uskrsnuće “radi našega opravdanja”. Retorički dolazi soteriološka povezanost smrti i uskrsnuća snažno do izražaja i pomoću usporednosti dvaju prijedložnih izričaja s dia.. Formalno nalazi se tu izvjesna razlika: Pavao retorički dijeli dva zajedno pripadajuća vida događaja otkupljenja, predstavničko preuzimanje grijeha (smrt) i to iz toga rezultirajuće opravdanje grješnika (uskrsnuće). U toj čisto retoričkoj distinkciji dia. ima različito značenje: Jednom su “naši prijestupi” pretpostavka i motiv okajničke Isusove smrti (kauzalni $\delta\iota\acute{\alpha}$: “zbog, za”), drugi put je “naše opravdanje” učinak njegova uskrsnuća (finalni $\delta\iota\acute{\alpha}$: “radi”). Ako bi se iz te čisto retoričke razlike htjelo napraviti stvarnu razliku i tako u Isusovoj smrti vidjeti samo pretpostavku toga tek pomoću uskrsnuća ostvarenog opravdanja, onda bi se narušilo stvarno jedinstvo smrti i uskrsnuća. Pavao radije smjera na to da, u pogledu na to u Kristovoj okajničkoj smrti utemeljeno opravdanje bezbožnika, smrt i uskrsnuće vidi zajedno i da spasonosno značenje Isusova uskrsnuća utemelji na njegovoj smrti. U stvari, izjava je dvočlano oblikovana u *parallelismus membrorum*. Prema toj literarnoj tehnici, ta dva člana ne žele pri tome dati nikakvu različitu izjavu, nego shvaćaju Isusovu smrt i uskrsnuće kao jedinstveni spasonosni događaj: “Uskrsni je Raspeti, i značenje njegove smrti otkriva se u svjetlu eshatološkoga uskrsnog događaja”.¹²³ Da je to tako, potvrđuje i Rim 5,9 gdje se izriječom kaže kako postoji povezanost između Kristove smrti i našega opravdanja. A odmah u sljedećem retku (5,10) se veli da život Uskrsloga jamči buduće spasenje tih pomoću njegove smrti opravdanih i pomirenih.¹²⁴ Dakle, dva dijela izjave ne smiju se shvatiti u smislu kao da oni prave oštro razdvajanje između funkcije Kristove smrti i funkcije njegova uskrsnuća¹²⁵: kao da bi Pavao mislio kako su ljudski prekršaji uklonjeni Kristovom smrću a da je ljudsko opravdanje postignuto njegovim uskrsnućem. Naprotiv, Pavao uči da se oba učinka

¹²³ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 148.

¹²⁴ Na taj način Rim 4,25 pravi poveznicu sa sljedećim poglavljem (usp. K. HAACKER, *Römer*, str. 111).

¹²⁵ Usp. C. E. B. GRANFIELD, *Romans*, str. 252.

trebaju pripisati smrti i uskrsnuću.¹²⁶ Križ i uskrsnuće su dvije tijesno povezane faze istog spasonosnog događaja.¹²⁷ Abrahamovo pouzdanje bilo bi potpuno isprazno da Bog nakon svega Abrahamu i Sari nije dao potomstvo. Isto tako, kršćanska vjera bila bi isprazna da Bog uistinu nije uskrisio Isusa. Da iza Isusove smrti nije došlo uskrsnuće, svako shvaćanje njegove smrti kao žrtve bilo bi bez snage da providi eshatološki prodor koji je njegovo uskrsnuće dokazalo.

Ovo tumačenje uskrsnuća razlikuje se od uobičajenoga. U najstarijoj kerigmatskoj predaji ono se naviješta samo kao stvaralački, eshatološki moćni čin Božji na mrtvom Isusu, u kojemu se ispunilo apokaliptičko iščekivanje eshatološkoga uskrsnuća mrtvih (usp. Rim 1,4; Dj 26,23: “prvously od mrtvih”).¹²⁸ Spasonosno značenje se u tom tumačenju vidi prije svega u tome da je s Kristovim uskrsnućem stiglo vrijeme spasenja novoga eona i da oni koji vjeruju pomoću pripadnosti Kristu sudjeluju na njemu.¹²⁹ Pavao je po prvi put u 1 Kor 15,17 stavio uskrsnuće u odnos s oprostjenjem grijeha (usp. također rr. 54-57). Odatle uključuje on u 2 Kor 5,14-15 uskrsnuće u taj ὄπερ ἠμῶν (“koji za njih umrije i uskrsnu”; usp. 1 Kor 15,3). Na toj crti nalazi se i izjava Rim 4,25. Dakle, ovim drugim dijelom

¹²⁶ Podrobnije o tome, vidi: A. CHARBEL, u: *Revista de Cultura Biblica* 12(1975.), str. 17-28; J. M. GONZALEZ, u: *Bib* 40(1959.), str. 837-858.

¹²⁷ Grčki Oci shvaćali su uskrsnuće Kristovo kao uzrok opravdanja (Tako I. KRIZOSTOM, *In ep. ad Romanos hom. 9,1* : PG 60.476; ĆIRIL ALEKSANDRIJSKI, *De recta fide Or. 2.51* : PG 76.1408). Mnogi latinski Oci pokušali su integrirati te dvije stvarnosti: smrt i uskrsnuće. Treba ipak priznati da su oni minimizirali uzročnost uskrsnuća: došlo se do toga da se ono promatralo samo kao dodatak ili čak kao potvrda Isusove smrti, koju su oni smatrali stvarnim uzrokom oprostjenja grijeha i opravdanja (tako npr. AMBROSIASTER, *In ep. ad Romanos 4.25*: CSEL 81.149-151). Augustin je u tom pogledu bio izuzetak među latinima. U njega čitamo: “Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram. Non dixit, traditus est propter iustificationem nostram, et resurrexit propter delicta nostra. In eius traditione delictum sonat, in eius resurrectione iustitia sonat. Ergo moriatur delictum, et resurgat iustitia” (*Sermones 236.1* : PL 38.1120). Na istoj crti se nalazi i Toma Akvinski kad piše: “Mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum, sed etiam per modum cuiusdam efficientiae ...; resurrectionem autem eius, qua rediit ad novam vitam gloriae, dicit esse causam iustificationis nostrae, per quam redimus ad novitatem iustitiae” (*In ep. ad Romanos 4.3*; usp. *Summa theologiae 3.56.2 ad 4*).

¹²⁸ Tako i 1 Sol 1,10; 1 Kor 15,4; 6,14; 2 Kor 1,9; 4,14; Gal 1,1; Rim 8,11.34; Kol 2,12; Ef 1,20; 2 Tim 2,8; Dj 2,24; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.

¹²⁹ Odatle je sigurno proizišla i Pavlova nada u skoro eshatološko uskrsnuće kršćana kao onih koji pripadaju Kristu, o čemu se govori u 1 Sol 4,14 (usp. 1 Kor 15,12-28; 2 Kor 5,1-5; Fil 3,10sl.; 1 Pt 1,3-5.21; Dj 2,24-32; Kol 3,1-4).

rečenice Pavao je želio naglasiti soteriološko značenje Isusova uskrsnuća i spriječiti da se spasenje promatra samo u terminima iskupljenja (usp. Rim 7,4; 8,34; 1 Kor 15,17).

3. ZAKLJUČNE MISLI

U ovoj točki najprije donosimo nekoliko važnih zaključaka koji proizlaze iz naše analize Rim 4,1-25, potom ćemo vidjeti je li moguće pomiriti Pavlovo stajalište o vjeri i djelima s Jak 2,18-26, i na kraju ćemo kazati nekoliko riječi o opravdanju po vjeri i židovstvu.

Ključna ideja Pavlove misli i njegove Poslanice Rimljanima izražena je u terminima: *opravdati* (δικαιώω) i *pravednost* (δικαιοσύνη).¹³⁰ 'Pravednost' je u Bibliji pa i u Pavla višeslojan i višeznačan pojam. Apostol govori o 'pravednosti Božjoj'. Izričaj se može shvatiti kao genitiv koji opisuje aktivni Božji atribut - ekvivalent opravdavajućoj akciji Božjoj. U skladu sa Starim zavjetom Pavao povezuje 'pravednost Božju' s njegovom vjernošću obećanjima i s njegovom milosrdnom voljom da spasi svoj narod. Bog je pravedan jer unatoč ljudskoj nevjeri ostaje vjeran svojim obećanjima. Stoga je za Pavla 'Božja pravednost' isto što i njegovo spasonosno djelovanje, izbavljenje čovjeka ispod vlasti zla. Govoreći o otkupiteljskom djelu Kristovu, Pavao piše: "Njega je Bog izložio da krvlju svojom bude Pomirilište po vjeri. Htio je tako očitovati svoju pravednost kojom je u svojoj božanskoj strpljivosti propuštao dotadašnje grijeh; htio je očitovati svoju pravednost u sadašnje vrijeme - da bude pravedan i da opravdava onoga koji je od vjere Isusove" (Rim 3,25-26). Svo Apostolovo čeznuće je bilo da Krista stekne i u njemu se nađe - "ne svojom pravednošću, onom od Zakona, nego pravednošću po vjeri u Krista, onom od Boga, na vjeri utemeljenoj" (Fil 3,9). Tu se pravednost poistovjećuje s pomilovanjem s Božje strane, s božanskom blagošću¹³¹. Dakle, opravdanje je milost ili dar prim-

¹³⁰ Usp. R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia 2001., str. 762; M. A. SEIFRID, *Justification* (Nov T Sup 68, Brill), Leiden 1992.

¹³¹ Poznato je da je Luther kao mladić bio uznemirivan 'pravednošću Božjom', shvaćenom kao pravednost kojom Bog kažnjava grješnike. Veliko otkriće i olakšanje u njegovu životu bilo je kada je počeo shvaćati pravednost kojom Bog, u svojem milosrđu, daje život posredstvom vjere.

ljen posredstvom vjere. Ukratko možemo reći da u pavlovskim spisima izričaj “pravednost Božja” znači “spasenje Božje”, “biti opravdan” znači “naći milost kod Boga”. Na istoj crti se nalazi i Isus. Zaključujući svoju prisposobu o farizeju i cariniku, on za tog potonjeg izjavljuje: “Kažem vam: ovaj siđe opravdan kući svojoj, a ne onaj!” (Lk 1814). To znači da je carinik našao milost pred Bogom.

Vjera je za Pavla čin kojim se čovjek povjerava Bogu. Ona se temelji na Božjim obećanjima i doraslosti da ih ispuni. Vjera nije prvenstveno umni pristanak, nego obuhvaća osobno predanje i posvetu cijeloga bića Bogu. Za Pavla vjera je stav kojim čovjek priznaje svoju potpunu nedostatnost, sasvim se oslanja na dostatnost Božju te prihvaća objavu pravednosti Božje u Isusu Kristu. Opravdanje vjerom je bitno oprostjenje koje postižemo vjerničkim izručenjem Kristu. Opravdanje nije samo prikrivanje prošlosti nego pravo oprostjenje i predujam punog spasenja. To je novo stvaranje i novi život u Kristu.

Pavao pridaje presudnu važnost činjenici Abrahamova opravdanja po vjeri i liku Abrahama samoga, ne kao uzoru vjernog opsluživanja Zakona, nego kao praocu svih koji vjeruju i na kojima se ostvaruje obećanje koje je Bog obećao Abrahamu. U tom opravdanju koje se ostvarilo po vjeri a ne po djelima Zakona, Pavao vidi proglašen vlastiti smisao povijesti svih ljudi iza Abrahama i izražen način Božjeg ophođenja s vjernicima. Kontinuitet te povijesti leži jedino u stvarateljskoj snazi nepromjenjive Božje vjernosti, u kojoj on održava do kraja svoj identitet sa samim sobom kao “Onaj koji opravdava bezbožnika” (r. 5) i svoje dano obećanje ostvaruje unatoč ljudskim iznevjerenjima i protimbama. Bez tog kontinuiteta milosti povijest ljudi bi, kao povijest grijeha, završila u univerzalnoj propasti (nespasu). Dakle, Pavao predlaže Rimljanima ove dvije mogućnosti: 1) da se ljudi trude vlastitom snagom opravdati pred Bogom, što će uvijek biti promašaj; 2) da se ljudi opravdaju pred Bogom time što oni u nj stavljaju svoje pouzdanje i vjeruju u njega. Tako nastaje odnos s Bogom koji se ostvaruje pomoću milosti Božje i povjerenja ljudi. Ovdje dodirujemo samo srce Pavlova evanđelja.

Pavao se služi likom Abrahama da dokaže kako je Božja nakana uvijek bila da uključi pogane (nežidove) među svoj narod (Rim 3,29-30). Upravo jer je vjera presudni čimbenik, svi oni koji vjeruju kao što je on vjerovao njegova su djeca, bez obzira

jesu li obrezani ili neobrezani, Židovi ili Grci. On je otac obrezanih, ali oni ulaze u njegovo puno sinovstvo samo ako žive iz vjere kao što je Abraham živio. I neobrezani pogani koji vjeruju mogu također valjano zvati Abrahama “naš otac”.

Pavao predstavlja Abrahama kao lik s kojim se mogu poistovjetiti židovski i poganski vjernici. Židovski vjernici dijele etnički identitet s Abrahamom: on je njihov otac “po tijelu” (κατὰ σάρκα: 4,1). Pavao tu točku ne raspravlja ovdje detaljno. Njegova je glavna briga da ustanovi točke kontakta i da postavi zajednički temelj između Abrahama i poganokršćana. Lik Abrahama ilustrira i legitimira uključenje pogana u narod Božji. To ne znači da je Abraham za Pavla primjer kako Bog prima pogane kao prozelite. Pavao u ovom poglavlju želi dokazati upravo nešto protivno od toga: za njega slučaj Abrahama radije naznačuje kako Bog opravdava pogane dok oni ostaju pogani, tj. a da ne postaju Židovi¹³². Tri puta se u rr. 11-12 naglašava da je Abraham bio u stanju neobrezanosti (ἐν ἀκροβυστία) kada je bio prihvaćen od Boga, odnosno opravdan. Na taj se način stavlja na vidjelo da je u to vrijeme bio u stanju poganina (4,9; usp. 2,26-27). Dakle, Pavao naglašava da je Abraham bio još poganin kad je on bio proglašen pravednim pomoću vjere. Pavao tako izvrće tradicionalno židovsko viđenje o Abrahamu kao idealnom pobožnom Židovu. Stoga, iako Pavao predstavlja Abrahama kao oca obrezanih i neobrezanih vjernika, ipak su značajke poganskih vjernika takve da se oni lakše mogu poistovjetiti s Abrahamom, nego židovski vjernici! Njegovo pogansko podrijetlo, njegova religiozna pozadina, njegova prijašnja idolatrija i bezboštvo, njegovo obraćenje od poganstva pravome Bogu, njegov etnički status kada je bio opravdan, čine Abrahamovu tijesnu povezanost s poganskim vjernicima nedvosmisleno jasnom. Židovski vjernici mogu uistinu tražiti Abrahama kao svoga oca, ali pod uvjetom da oni slijede stope vjere Abrahamove koju je on imao kao poganin, a ne isključivo na temelju etničke pripadnosti i obrezanja (r. 12).

Koliko god se pavlovsko izlaganje biblijske povijesti o Abrahamu razlikovalo od židovskoga, ipak se sasvim podudara sa židovskim u procjeni autoriteta Staroga zavjeta kao “Pisma”.

¹³² Usp. E. KÄSEMANN, *The Faith of Abraham in Romans 4*, u: *Perspectives on Paul* (SCM Press), London, 1971., str. 86.

Razumljivo je stoga da Pavao za danost vlastitog sadašnjeg iskustva traži “posvjedočenje” u povijesti iskustva Izraela. Prema Pavlovu tumačenju, povijest koja započinje s Abrahamom od samog početka nije ograničena na Izraela, nego je usmjerena na to da ostvari stvarateljski Božji odnos prema ljudima u pravednosti vjere. Opravdanje ne odstranjuje povijest spasenja, ali širi njezine granice, time što ono ruši plot Zakona i spas ne ostavlja u jednom rezervatu. Ali upravo za to je odlučno da Pavao tu univerzalnost pravednosti vjere ne započinje tek s Kristovim događajem, nego s opravdanjem Abrahama. Kako se vidi, Pavao ne želi oteti Stari zavjet Izraelu, nego iz Starog zavjeta želi dokazati legitimitet kršćanskog navještaja i kršćanske vjere. On se u tome nije razlikovao od židovskih pismoznanača čijim se hermeneutskim metodama znao dobro služiti. Razlika se sastoji u tome što je Pavao događaj Krista učinio stvarnim kriterijem svog izlaganja Starog zavjeta. Ali time što on to kao Božje spasonosno djelovanje prepoznaje, njemu je istodobno hermeneutski jasno da to spasonosno Božje djelovanje u Kristu stoji u kontinuitetu prema svemu prethodnom spasonosnom Božjem djelovanju. Jer ako Bog, koji je Krista uskrisio od mrtvih (r. 24), ne bi bio Bog Izraela, Bog Abrahama, kako ga svjedoči Pismo, onda istina evanđelja ne bi bila kao takva prepoznata i shvatljiva. Dakle, kao kršćanin Pavao je Božje djelovanje u Kristu našao posvjedočeno u Starom zavjetu u sklopu svega prethodnog djelovanja tog Boga. To je razlog zašto je on osjetio potrebu da i kršćane, pa i one poganskog podrijetla, oslovi kao legitimne sinove Abrahamove, a ne općenito sve ljude kao djecu Božju. Da je Stari zavjet postao *Pismom* Crkve, to ima *elementarno teološko značenje*. Stari zavjet kao Biblija kršćana povezuje ove bitno sa Židovima - mimo svih hermeneutskih razlika. Ta činjenica mora imati važnu ulogu u današnjem razgovoru sa Židovima. Nema sumnje da i zajednički povijesni napor oko shvaćanja Post 15,6 može kršćane i Židove dovesti do plodnog razgovora o pravednosti vjere.

Abraham, otac vjere, već je u Gal 3,6-29 naveden da utemelji nauk o opravdanju, kao primjer za računanje vjere kao pravednosti. Ta tema se ovdje u Rimljanima preuzima i razvija. Prema Pavlovu viđenju, to u Post 15,6 izrečeno Abrahamovo opravdanje odgovara opravdanju kršćana u ovome: 1. da se ono događa iz vjere (Rim 3,22.28); 2. da pripada svim

ljudima koji vjeruju (3,22.29sl.), i 3. da se svi opravdavaju kao bezbožni grješnici (3,22-23). Abrahamova vjera slaže se s vjerom kršćana, koji ga stoga s pravom nazivaju “ocem vjere”, u ovome da je ona bezuvjetno i nepokolebljivo pouzdanje u stvarateljsku i uskrsujuću Božju moć, koju kršćanin potvrđuje u ispovijesti prema smrti i uskrsnuću Kristovu. Abraham je bio “posve uvjeren da on (Bog) može učiniti što je obećao” (4,21); i kršćani vjeruju Bogu da će on ispuniti sva svoja obećanja, za što nam je dao jamstvo u Kristovu uskrsnuću.

Ali Abraham nije samo lik integracije kršćanskih zajednica (poganokršćana i židokršćana), on je “otac mnogih naroda”, on jest i ostaje time i otac Izraela (usp. 9,5; 11,16b.28). Pavao ga ne iskorjenjuje iz njegova biblijsko-židovskog tla, ali se isto tako u Rim 4 žestoko buni protiv njegova isključivog prisvajanja od strane Židova u svrhu njihova osiguranja identiteta u odvajanju od drugih naroda.

Iako Pavao u Rim 4 (ako se izuzme slučaj Abrahama) ne razvija misao o tome je li već prije i izvan Krista postojala opravdavajuća vjera, to pitanje se ovdje samo od sebe nameće. Ne bi bilo dosljedno ako bi se jedna takva mogućnost unaprijed željela isključiti. Da samo poganokršćani, odnosno židokršćani hode stopama vjerujućeg Abrahama, to nije rečeno u r. 12 odnosno r. 16. Tako se (bez štete za pavlovsko osnovno načelo, tj. da je sav spas zatvoren u Božjem Sinu, Isusu iz Nazareta) nameće pitanje: Ako je prema svjedočanstvu Pisma Abraham bio “anonimni kršćanin” koji je, svjestan svoje vlastite grješnosti, sve iščekivao od Božje riječi, tko onda može isključiti da i drugdje u Izraelu i među narodima uvijek iznova žive ljudi iz Božje milosti na tragovima upravo tog vjerujućeg Abrahama.

Utješno je znati da se Abraham ovdje ne predstavlja kao lik identifikacije kršćanske zajednice u smislu pobožnog i uspješnog čovjeka, nego jednostavno kao grješnik, koji to što je on postao, tj. pravednik, ne zahvaljuje vlastitom naporu, nego ljubećoj, opraštajućoj, obnavljajućoj i budućnosti otvarajućoj riječi Božjoj. Na taj način Abraham postaje lik integracije za sve. Budući da se njega ne predstavlja kao uzorni lik koji je svoju savršenost i ispunjenje ostvario svojim vlastitim zalaganjem, on nikoga ne pritišće svojom vlastitom svetošću, nego radije svakoga upućuje na Božju milost koju svi mi jednako potrebujemo. Osim toga, svima nam je dobro znano da i naše kršćanske zajednice do-

sta često podliježu napasti da se homogeno ponašaju, i tako ponekoga, a da to možda izravno i ne žele, istiskuju iz vlastitog životnog kruga. A Crkva bi trebala biti tu za sve bez razlike.

Nema sumnje da Pavao vjeruje kako Bog traži od svoga naroda da, jednom spašen, provodi pravedan život. Pavao bi vjerojatno bio zgrožen ako bi se njegova misao tumačila u smislu da on govori o nekoj vrsti zakonske fikcije, uključujući ideju da je Krist pravedan umjesto vjernika na takav način da se od vjernika ne traži da budu pravedni.¹³³ Još gore bi bilo shvaćanje da kada Bog gleda na vjernike, on jednostavno vidi Kristovu pravednost i uračunava je na njihov račun, umjesto da su vjernici dužni živjeti svetim životom.¹³⁴ Drugim riječima, to bi značilo da je Bog prevaren o stvarnom grješnom stanju vjernika ili je spreman gledati na drugačiji način i ne želi ih više držati odgovornima za takvo stanje ili ponašanje. Ako bi to bilo tako, onda bi to značilo da je Bog više zahtijevao od svoga naroda pod Zakonom nego to čini u Novom savezu, a to je teško pomirljivo s radikaliziranjem zahtjevâ koje mi nalazimo u Pavlovoj parenezi i Isusovoj predaji, uključujući dijelove Govora na gori, koje Pavao navodi u Rimljanima i drugdje. Osim toga, Pavao izrijeком zahtijeva od kršćanskih vjernika da snagom primljenog Duha žive moralno: “Jer ako po tijelu živite, umrijeti vam je, ako li pak

¹³³ Ideja o uračunavanju Kristove pravednosti izgleda da je prvi put bila izvučena iz 1 Kor 1,30. Tu čitamo: “Od njega je da vi jeste u Kristu Isusu, koji nama posta mudrost od Boga, pravednost, i posvećenje, i otkupljenje.” Želi li Pavao time reći da je Isus sve te stvari za vjernike ili u korist vjernika? Vjerojatno ne! Istina, Krist je ovdje poistovjećen s mudročću, ali *mudrost* je ovdje odvojena od drugih predikativnih imenica upravo jer se ona primjenjuje na jedan subjekt, Isusa, dok su druge tri imenice primijenjene na drugi subjekt, vjernike. Tako Pavao u 1 Kor 1,30 ne govori samo o onom što je Krist (naša mudrost), nego također o onom što su vjernici pomoću Krista (usp. B. WITHERINGTON, *Conflict and Community in Corinth* (Grand Rapids: Eerdmans), 1995., str. 117). Na istoj crti se nalaze i Robertson i Plummer kad ‘pravednost’ u 1 Kor 1,30 ovako tumače: “Pravednost ovdje ne znači ‘opravdanje’: ono je pretpostavljeno i uključeno. ‘Pravednost’ je značaj opravdana čovjeka u njegovu praktičnom djelovanju. Taj dobri život pomilovanog grješnika razlikuje se od Božje pravednosti” (A. ROBERTSON - A. PLUMMER, *A Critical and exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Edinburgh, 1978., str. 27). Naravno, Pavao drži da mi taj ispravni odnos prema Bogu ne možemo postići iz vlastite snage, nego samo pomoću Isusa Krista. Samo on može ljude osloboditi od prošlih grijeha, od sadašnje bespomoćnosti i budućih strahova. Oslobađa nas od ropstva našega ja i grijeha. Stoga, “tko se hvali, u Gospodinu neka se hvali” (1 Kor 1,31).

¹³⁴ Takvo tumačenje opravdanja Thomas Münzer je nazvao “bančenje na Gospodinov račun.” Podrobnije o tome što je za Luthera a što za Pavla opravdanje, vidi W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 137.

Duhom usmrćujete tjelesna djela, živjet ćete” (Rim 8,13). Potom u poticajnoj sekciji (Rim 12,1 - 13,14) pokazuje kršćanima kako trebaju živjeti u odgovoru na iskušeno Božje milosrđe.¹³⁵

3.1. *Jakov i Pavao o vjeri i djelima*

Glede opravdanja vjerom ili vjerom i djelima, u Pavla i Jakova postoje naoko dijametralno oprečne tvrdnje. U 2 Gal 2,16 Pavao izjavljuje: “Čovjek se ne opravdava po djelima Zakona, nego vjerom u Isusa Krista.” Sličnu tvrdnju nalazimo i u Rim 3,28: “Smatramo zaista da se čovjek opravdava vjerom bez djelâ Zakona”.¹³⁶ Pavao se upinje u Rim 4,1-22 da to svoje važno osvjedočenje potkrijepi primjerom Abrahama. U stvari, čitavi taj odsjek nije drugo doli tumačenje Post 15,6, gdje čitamo: “Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost” (usp. Rim 4,3.9.22). Naprotiv, Jakov izjavljuje “da je vjera bez djelâ jalova” (2,20), odnosno da je “vjera bez djelâ mrtva” (2,26). Zanimljivo je da i on, za ovo naoko potpuno oprečno stajalište, donosi isti primjer kao i Pavao - Abrahama. Počinje s pripoviješću o Abrahamu koji prinosi svoga sina Izaka kao žrtvu, videći to kao razlog zašto je Abraham bio proglašen pravednim. Prema Jakovljevu tumačenju, Abrahamova vjera je surađivala s njegovim djelima i djelima se usavršila (2,21-22). Potom u 2,23 navodi Jakov isti tekst iz Pisma koji koristi Pavao, Post 15,6, ali kao potvrdu da Abraham nije samo na osnovi vjere postao pravedan, nego i na osnovi djelâ. Upirući na nj prstom, zaključuje: “Gledajte: čovjek se opravdava djelima, a ne samo vjerom” (2,24). Dakle, Jak 2,21-23 kombinira Post 15,6 s poslušnošću Abrahama u Post 22,9-18. Ta kombinacija u židovstvu je bila uobičajena (usp. Sir 44,19,21; 1 Mak 2,52; Jub 19,9). Na taj način Jakov želi naglasiti da se živa vjera izražava i u djelima vjere.¹³⁷ Reći da između tih Pavlovihi i Jakovljevihi tvrdnji nema kontradikcije,

¹³⁵ Vidi R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia, 2001., str. 756.

¹³⁶ U Rim 3,28 Luther je nadodao prilog “samo” koji se ne nalazi u grčkom tekstu. Uklapajući tu taj prilog, on je još više zaoštrio teološki kontrast s tvrdnjom u Jak 2,24.

¹³⁷ Za odnos vjere i djelâ u Jakova i Pavla, vidi: J. JEREMIAS, *Exp Tim* 66 (1954./55.), str. 368-371; J. G. LODGE, *Biblica* 62 (1981.), str. 195-213; J. PICHLER, *Abraham*, str. 71.

barem u formalnom smislu, značilo bi prelaziti preko osnovnog značenja riječi.

Proturječe li te Jakovljeve i Pavlove tvrdnje jedne drugima i stvarno? Mogu li se njihova naoko oprečna stajališta pomiriti? Da bi se dao odgovor na ta pitanja, potrebno je ispitati nakanu i zaokupljenost svakog pojedinog pisca u tim tekstovima. Kad Pavao upozorava svoje čitatelje protiv pouzdanja u djela, on ima na umu, u velikoj većini slučajeva, specifična djela kojima je vrijednost istekla, djela mojsijevskog Zakona. Ušao je u polemiku protiv judaizanata te hoće pokazati da obrezanje i drugi obredni propisi, kojima su Židovi pridavali preveliku važnost, za poganokršćane ne vrijede ništa. Osim toga, on na taj način naglašava da je opravdanje apsolutni Božji dar, koji se ne može zaslužiti nikakvim djelima, pa ni djelima Zakona. Pavao želi reći da neopravdani čovjek u času obraćenja postaje opravdan neovisno o obdržavanju židovskog Zakona ili o svojim osobnim zaslugama. Djela koja Jakov ima na umu drugačije su naravi. To su dobra djela koja kršćane posvećuju: ljubav prema bližnjima (2,15-17), i općenito pokoravanje Božjim zapovijedima (2,22). Pavao također traži izvršavanje tih djela (usp. Rim 11,9-12; Gal 5,22). Dakle, svaki od ova dva pisca raspravlja o različitim pitanjima. Služe se istim riječima, ali je kod svakoga drugačije značenje riječi. Na sličan način možemo protumačiti i različito posizanje za dokazom iz Post kod obojice naših pisaca. Pavao želi pokazati da Abraham nije mogao biti opravdan obdržavanjem židovskih zakona, jer ih tada još nije ni bilo, nego jedino slobodnim Božjim izborom, dok Jakov promatra patrijarha mnogo kasnije nakon njegova opravdanja te podsjeća kako ga je herojski postupak učvrstio u prijateljstvu s Bogom. Ukratko, Jakov i Pavao su iste temeljne misli različito primijenili. Svaki je od njih imao na umu svoju brigu i svoj cilj.

Čini se da je svaka od te dvije koncepcije reakcija na drugu. Neki misle da je Pavao postavio svoje stajalište kao reakciju na Jakova. U tom slučaju Jakov nadopunja pavlovsku formulu, ili bolje: ispravlja krivo tumačenje pavlovske formule.¹³⁸ Pavao u stvari nije bio antinomist, kako jasno proizlazi iz Rim 12

¹³⁸ Podrobnije o tome, vidi: H. SHANKS - B. WITHERINGTON, *The brother of Jesus* (Harper), San Francisco, 2003., str. 156-162; B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical commentary* (Grand Rapids), Michigan, 2004., str. 122.

- 15. On zastupa da čovjek treba vršiti ono što vjeruje: izrije-
kom govori o “poslušnosti vjere”. Istina, Pavao je dokazivao da
opsluživanje ritualnih propisa mojsijevskog Zakona, posebno
obrezanja, ne opravdava pogane. Ali postoje mnogi pasusi pav-
lovske baštine gdje se “djela” upotrebljavaju u pozitivnom smislu
da označe dobra djela općenito (usp. 1 Sol 5,13; Rim 13,3; Ef
2,10). Kad Jakov govori da je “vjera bez djela mrtva”, on misli na
narod koji je već kršćanski i ima na umu umni pristanak bez
odražavanja u svagdanjem životu (upravo kao što i demon može
vjerovati: 2,19), a takva vjera ne spasava (2,14); on inzistira na
tome da njihova djela (ne ritualna djela koja propisuje Zakon
nego ponašanje koje odražava ljubav) trebaju odgovarati njihovoj
vjeri - nešto s čime bi se Pavao zasigurno složio, kako se može
vidjeti iz odsjekâ njegovih poslanica koji inzistiraju na dobrom
ponašanju, na tome da se vjera u djelotvornost djela Kristova
treba izraziti u ljubavi očitovanoj u životu vjernika. To nepobit-
no potvrđuju i ove Pavlove znamenite izjave: “Ne, pred Bogom
nisu pravedni slušatelji Zakona, nego - izvršitelji će Zakona biti
opravdani” (Rim 2,13); “Uistinu, u Kristu Isusu ništa ne vrijedi
ni obrezanje ni neobrezanje, nego - vjera ljubavlju djelotvorna”
(πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) (Gal 5,6); “Kad bih imao svu vjeru da
bih i gore premještao, a ljubavi ne bih imao - ništa sam!” (1Kor
13,2). Dakle, Pavao nije proglašavao opravdanje posredstvom
vjere koja ne bi sa sobom nosila postojanje kako je Krist želio od
svojih sljedbenika. Već se u Pavla može vidjeti kako kršćanstvo
postaje novi oblik savezničkog nomizma, savezničke religije u
koju se ulazi krštenjem, članstvo u kojoj provida spasenje, koja
ima specifični zbir zapovijedi, poslušnost kojima čuva vjernika
u savezničkom odnosu (ili pokajanje za prekršaj), dok ponovlje-
no i gnusno kršenje izbacuje iz članstva. Stoga, “može se pret-
postaviti da je, u trenutku kad je Jakov pisao svoju Poslanicu,
kolala jedna pavlovska formula van konteksta koja je bila krivo
tumačena, i za koju je on osjećao da je treba ispraviti”.¹³⁹

¹³⁹ R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia, 2001.,
str. 961.

3.2. Židovstvo i opravdanje po vjeri

Iz mnogih židovskih tekstova se daje iščitati da oni naglašavaju prednost božanske milosti pred ljudskim djelovanjem. Bog je slobodno izabrao Izraela, koji je sklopio Savez da živi kao narod Božji, a ta milost nije mogla biti zaslužena. Božje nezasluženo izabranje i sklapanje Saveza je stavilo početak svemu. Opsluživanje Zakona predstavljalo je radije način življenja koji je Bog utvrdio u okviru Saveza. Ne na osnovi vlastitih nastojanja, nego na osnovi božanskog izabranja Izrael je primljen u Savez. Stoga, traženi posluš prema Božjim zapovijedima nije usmjeren na to da se izbori spasenje, nego ta djela trebaju samo tome služiti da se ne ispadne iz savezničkog odnosa, u koji je milostivi Bog svoje postavio.¹⁴⁰ Dakle, na kraju krajeva može se reći da je ovo klasično židovsko učenje vrlo slično klasičnom učenju reformacije: da su dobra djela posljedica Božje prihvaćenosti ne njezin uzrok, plod ne korijen.

Imajući u vidu prethodno rečeno, Sanders židovsku religiju (židovstvo) karakterizira kao ‚*covenantal nomism*‘ (saveznički nomizam; *Bundesnomismus*). To bitno uključuje sljedeće odrednice: 1) Bog je izabrao Izraela; 2) Bog je Izraelu dao Zakon; 3) Bog je obećao da će ostati vjeran svom izabranju; 4) Zahtjev da se bude poslušan; 5) Bog nagrađuje poslušnost i kažnjava prijestupe; 6) Zakon predviđa sredstva izmirenja (okajanja); 7) Izmirenje vodi do očuvanja, odnosno ponovne uspostave odnosa Saveza; 8) Svi oni, koji se pomoću poslušnosti, izmirenja i Božjeg milosrđa drže unutar Saveza, pripadaju skupini onih koji se spašavaju. Svakako, izabranje i konačno spasenje ne shvaćaju se kao ljudsko djelo, nego kao čin Božjega milosrđa.¹⁴¹

¹⁴⁰ Podrobnije o tome, vidi E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism* (SCM PRESS LTD), London, 1975., str. 419-428; R. E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento* (Queriniana), Brescia 2001., str. 766.

¹⁴¹ Usp. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, str. 422.

TESTIMONY OF SCRIPTURE FOR ABRAHAM'S JUSTIFICATION OF FAITH

Summary

The whole fourth chapter of the Letter to the Romans is focused on the comment of Gn 15,6. The aim of that extensive comment is the biblical foundation and explanation of the thesis from Rm 3,21b: "God's justice that was made known through the Law and the Prophets has now been revealed outside the Law." Since God's justice has been revealed outside the Law, it is particularly important to show that the Torah is not against it, which the Jewish collocutors most certainly reproached to Paul, but that it explicitly testifies and lays foundation for the exclusion of the "act of Law" at justification.

Abraham's justification in Gn 15,6 corresponds to the justification of Christians in threefold respect: first, it comes through faith (Rm 3,22.28); secondly, just because it comes through faith it realizes without any restrictions with all the people, only if they believe in Christ (Rm 3,22.29 foll); thirdly, it happens, and without exception, that sinners and godless become just (Rm 3,22b-23). On that basis he sets up, in two thought-directions (ll 9-12 and 13-16), the universality of justice for the pagans and Jews alike, and, according to it, the "exclusion" of the elitist boasting of Jews on account of pagans, with a stress on the signs of chosen people of Israel, i.e. circumcision and the Law. In this way the Jewish thesis about Abraham as a father of proselytes becomes the Christian thesis about Abraham as a father of "all who believe", the pagans and Jews alike.

The essential trait of that faith is that it does not rely on one's own, but completely and thoroughly on God, on his grace, which gives and unconditionally fulfils the promise.

That the justification by faith in this threefold determination is founded on Christ's death and resurrection, that faith (Rm 3,26b) and consequently the hermeneutic horizon of the whole testimony of Scripture about Abraham is christologically founded, that that christological aspect is here closely connected with that prevailing theological aspect in ll 1-22, all that is undoubtedly expressed in 22-25 and creates conditions for the whole explanation.

Key words: Abraham, faith, justification, justness, promise, Law, Jewishness