

SVJEDOČANSTVO PISMA ZA ABRAHAMOVO OPRAVDANJE VJEROM (Rim 4,1-25)

Marijan VUGDELIJA, Split

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 (*χωρὶς νόμου*), od posebne je važnosti pokazati da se Tora tome ne protivi, što su sigurno židovski sugovornici Pavlu predbacivali, nego da upravo ona sama izrijekom svjedoči i utemeljuje isključivanje »djela 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 3,22.29s); treće, događa se tako, i to bez iznimke, da grješnici, bezbožni postaju pravedni (Rim 3,22b-23). Ovo trostruko određenje opravdanja sada se ciljano dokazuje iz Pisma za Abrahamovo opravdanje, jer je Abraham u židovstvu vrijedio kao otac pravednika po Zakonu. Pavao počinje u rr. 1-8 s odlučnim trećim određenjem i pooštrava židovsku tezu o Abrahamu kao prvom obraćenom poganinu prema kršćanskoj tezi o Abrahamu kao prvom opravdanom bezbožniku iz vjere, tj. »po milosti« (*κατὰ χάριν*). 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« elitiističkog 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 redoslijedu!). Konačno, on u rr. 17-22 Pavao na Abrahamovoj vjeri pokazuje bit vjere, na osnovi koje se sada svima onima koji vjeruju događa »uračunavanje u pravednost«. Bitna značajka te vjere jest da se ona ne oslanja ni na što vlastito, nego potpuno i posvema 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. Dakle, Božja pravednost, koja se očitovala u otkupiteljskoj Kristovoj smrti i uskrsnuću, ima svog »svjedoka« u Pismu.

Jednostrano je, stoga, ako se Rim 4 shvaća samo kao tumačenje teze o pravednosti iz vjere (Rim 3,28); isto tako i sud da se Pavlu ciljano radi samo o univerzalnosti pravednosti vjere odnosno o razrušenju povijesnospasenjskog »hvastanja« Židova. Ne manje jednostrano je i mišljenje da je isključiva tema Rim 4 »opravdanje bezbožnika« (iustificatio impii). Radije su u ovom Pavlovu midrašu o Abrahamu sve te teme povezane zajedno i stavljene u odnos jedne s drugima. Opravdanje bezbožnika je plod vjere, pomoću koje je on duboko označen u svojoj srži i uzdignut od nomističkog shvaćanja pravednosti. Kao što pravednost vjere povezuje sve one koji vjeruju iz Izraela i poganstva (gojim), tako ona istodobno židovstvo vjerno pravednosti Zakona dijeli od Crkve i isključuje ga iz Abrahamova očinstva.

Ključne riječi: Abraham, Poslanica Rimljanima, opravdanje, vjera.

Uvodne napomene

Nema sumnje da Pavlov nauk o opravdanju po vjeri bez djela Zakona tvori srce njegova evanđelja.¹ Ali ta vrlo izazovna tvrdnja da Božja pravednost preko vjere u Isusa Krista dolazi svima koji vjeruju, neovisno od djela Zakona (Rim 3,21-22.27-31), još nije bila posvjedočena Pismom. Upravo je to ono gdje je Pavlovo evanđelje najranjivije za njegove sunarodnjake Židove, kako za one koji su ostali Židovi, tako i za one koji su prihvatili Isusa kao Mesiju. Stoga, ako on ne može pokazati iz Pisma da je jedna osoba opravdana po vjeri a ne po djelima Zakona (Rim 3,28), on će za njih ostati neuvjerljiv i neprihvatljiv jer nije kadar održati kontinuitet između Objave koja je sadržana u Pismu i njegove središnje vjere. Svjestan da mogućnost navještaja njegova evanđelja među njegovim sunarodnjacima ovisi o odgovoru na to pitanje, Pavao mu u svom opusu posvećuje veliku pozornost. Na tu se temu vraća dva puta i o njoj raspravlja na dugo i široko. Prvi put to čini u Gal 3,1-29, gdje u jednom polemičkom tonu, s judaizantima koji su osporavali njegovo evanđelje, nastoji pomoću Pisma obraniti svoje učenje. Drugi put, na smiren i temeljit način, vraća se tom važnom zadatku ovdje u Rim 4,1-25. Dakle, u oba ta ulomka Apostol donosi obranu iz Pisma za svoje učenje o opravdanju po vjeri.

Pavao je već u Rim 1,2 ustvrdio da je evanđelje, koje on navješta, Bog unaprijed nagovijestio u Pismu pomoću svojih Proroka, a u Rim 3,21 o pravednosti vjere se izrijekom kaže da je ona posvjedočena od »Zakona i Proroka«. U tom potonjem kontekstu Apostol istodobno naglašava da se »pravednost Božja po vjeri« očitovala »neovisno od Zakona«, ali i da »Zakon i Proroci donose svjedočanstvo za to« (3,21-22). U skladu s tom potonjom tvrdnjom i rabinskom praksom da se

¹ Reformatorska teologija je jednoc nauk o opravdanju po vjeri označavala kao »articulus stantis et cadentis ecclesiae«. S tog motrišta, Katolička crkva je osuđivana kao ona koja zastupa zakonsku pobožnost, a židovstvo je predstavljano kao religija Zakona. Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003., str. 140.

pojedinačna učenja potvrde i iz »Zakona« i iz »Proroka«², i Pavao donosi u uvodnom dijelu (4,1-8) potvrdu Pisma za pravednost vjere, i to iz Zakona (r. 3) i iz Prorokâ (rr. 7-8).

Prema Pavlovu evanđelju, vjera je, radije nego opsluživanje Zakona, ona koja opravdava čovjeka pred Bogom, koja osobe i zajednice čini istinskim Abrahamovim »potomstvom« i na taj način baštinicima obećanja koje je on primio. Da se čovjek opravdava milošću pomoću vjere, za to se mogu naći potvrde već u Starom zavjetu. Pavao, za ono što je ustvrdio u 3,21-31, posebno u rr. 27-31, sada donosi potporu iz Pisma. Došlo je vrijeme da se to svjedočanstvo Pisma učini eksplicitnim. Kao primjer iz Pisma za opravdanje po vjeri Apostol navodi Abrahama. On je uvjeren da je taj princip opravdanja bio djelatan u njegovu slučaju.³ I doista, u Starom zavjetu povezanost vjere i opravdanja nigdje nije tako izravno prisutna kao u Post 15,6 gdje čitamo: »Abraham povjerova Jahvi, i to mu se uračuna u pravednost.« Pavao se u Rim 4 potpuno usredotočuje na taj tekst, više puta ga izriječno navodi (rr. 3.9.22) i tumači čitavim poglavljem. Uz pomoć Abrahama, koji u vrijeme kada je od Boga bio proglašen pravednim još nije posjedovao Mojsijevu Toru niti je bio obrezan, »Pavao može pokazati vremenski i stvarni primat te svim ljudima vrijedeće pravednosti vjere pred partikularnom Torom i pravednošću iz djelâ Zakona«⁴. Dakle, Pavao ovdje pokazuje da su središnje tvrdnje iz 3,21-31 o očitovanju Božje pravednosti u Isusu Kristu i o opravdanju po vjeri, bile već potvrđene u Pismu⁵ Staroga zavjeta, u slučaju Abrahama. Tako se Pavao poziva na Božju pisanu riječ, koju jednako prihvaćaju Židovi i kršćani, kao formulaciju božanske istine. Na taj način on susreće svog židovskog subesjednika ondje gdje se taj najsnažnije i najsigurnije osjeća. Pavao mu oduzima pravo priziva istodobno na »praoca« (Abrahama) i na Pismo⁶ u svrhu osporavanja njegova nauka o opravdanju po vjeri.

Treba ipak reći da shvaćanje Post 15,6 među Židovima Pavlova vremena nije išlo na ruku njegovu tumačenju; radije se predaja o Abrahamu, uključujući tu i

² Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1988., str. 134–135; B. BYRNE, »Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)«, u: *Romans*, Sacra Pagina Series, Collegeville – Minnesota, 1996., str. 141. Čini se da se na razini Novoga zavjeta ovaj dvostruki izričaj »Zakon i Proroci« rabi za označavanje čitavoga Staroga zavjeta. Tako Isus u Mt 5,17 veli: »Ne mislite da sam došao ukinuti Zakon ili Proroke. Nisam došao ukinuti, nego ispuniti.« Trostruki izričaj za označavanje Staroga zavjeta: *Zakon – Proroci – Spisi*, kasnijeg je datuma.

³ Usp. J. A. FITZMYER, *Romans*, The Anchor Bible, New York – London, 1993., str. 370; D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, Verlag F. Pustet, Regensburg, 1985., str. 95.

⁴ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 134.

⁵ Pismo *potvrđuje*, radije nego utemeljuje ili dokazuje to učenje (usp. Gal 3,1-9).

⁶ Tako s pravom E. KÄSEMANN, *An die Römer*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1973., str. 98.

Post 15, gotovo isključivo tumačila kao uzor življene vjernosti Bogu i njegovim zapovijedima.⁷ Takvo shvaćanje i tumačenje našeg teksta susreće se već na razini Staroga zavjeta, u ranom židovstvu i kod novozavjetnih pisaca, izuzev Pavla. Razumljivo je onda da su ove Pavlove tvrdnje u Rim 4 židovskom ili židokršćanskom čitatelju (usp. Jak 2,17-24) zvučale revolucionarno i neuvjerljivo, djelovale su uznemirujuće. Osim toga, čini se da one stoje u nepomirljivoj protivnosti s Pavlovim ranijim izričajima o povezanosti vjere i poslušnosti u ovoj istoj Poslanici (usp. Rim 1,5; 2,7.10.13; 3,3). Od novozavjetnih vremena do dana današnjega shvaćanje i tumačenje tih izjava zadavalo je veliku poteškoću tumačima i bilo je praćeno velikim napetostima među kršćanskim crkvama.⁸

Za veliku većinu današnjih tumača središnja preokupacija i najvažnija tema Poslanice Rimljanima jest jednakost židokršćana i poganokršćana pred navještajem evanđelja.⁹ Kao utemeljenje za to stajalište navodi se programatska rečenica Rim 1,16, gdje čitamo: »Ono je (evanđelje)¹⁰ snaga Božja na spasenje svakomu tko vjeruje – Židovu najprije, pa Grku.« Sve i priznajući da je to središnja tema čitave Poslanice, treba ipak reći da to posebno vrijedi za Rim 4. Doista, središnje i sržno Pavlovo pitanje u Rim 4 jest ovo: Trebaju li kršćani koji dolaze iz poganstva postati Židovi da bi tvorili dio Abrahamova potomstva i na taj način imali udjela u obećanim blagoslovima? Polazeći od Post 15,6 Pavao nastoji pokazati jednima i drugima (židokršćanima i poganokršćanima) da Abrahamovo sinovstvo, a time i obećanja koja su s njime povezana, nisu ograničena etničkom pripadnošću židovskom narodu i djelima Zakona (npr. obrezanjem), nego su otvorena svima koji vjeruju. Dakle, pravo Abrahamovo sinovstvo i opravdanje pred Bogom ne postiže se ni etničkom pripadnošću, ni obrezanjem, ni drugim djelima Zakona, nego Abrahamovskom vjerom. Ta vjera ostaje jedini valjani kriterij koji određuje granicu pripadnosti Abrahamovu potomstvu odnosno narodu Božjemu. Cilj je ove studije da na osnovi temeljite analize ovog znamenitog teksta ispravno protumači

⁷ Usp. K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Theol. Handkommentar zum NT, Leipzig, 1999., str. 98.

⁸ Podrobnije o tome vidjeti: M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4: The Father of all who believe«, u: *NTS*, 1 (1995.), str. 71–88, ovdje 71–73.

⁹ Tako E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 142–143; J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution?«, u: *Biblica*, 3 (2003.), str. 305–325, ovdje 309. Odatle proizlazi da je to u prvom redu unutarcrkveni dijalog, a ne dijalog sa sinagogom. Stoga nam se čini da nije potpuno osnovana Wilckensova tvrdnja u kojoj on veli da Pavao »svoje izlaganje (...) u Rim 1–11 stavlja pod temu jedinstva Židova i pogana i tako apologetski izrađuje kao dijalog sa sinagogom«; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, EKK, Benziger Verlag, Zürich – Einsiedeln, 1978., str. 46.

¹⁰ Prema Pavlovu shvaćanju, glavni sadržaj evanđelja sastoji se u tome da se u njemu otkriva pravednost Božja »koja dolazi iz vjere ...« (Rim 1,17).

Apostolovu misao i da iz tog nauka o opravdanju po vjeri izvuče važne konkretne pouke za život pojedinaca i zajednica.

I. Uvodni dio

Da se u analizi teksta ne bismo previše ponavljali, potrebno je da već u ovom uvodnom dijelu iznesemo na vidjelo glavne odrednice viđenja Abrahama u Starom zavjetu i ranom židovstvu. Bit će od koristi također dati osnovne informacije o hermeneutskoj metodi kojom se Pavao služio pri sastavljanju ovog poglavlja i ukazati na hermeneutski horizont Pavlova tumačenja Post 15,6 u Rim 4. Ovaj uvodni dio ćemo zaključiti utkivanjem Rim 4,1-25 u njegov kontekst unutar Poslanice Rimljanima i iznošenjem strukture tog znamenitog Pavlova teksta.

1. Abraham u Starom zavjetu i ranom židovstvu

Ime praoca židovskog naroda pojavljuje se u Bibliji u dvije verzije: *Abram* i *Abraham*. R. E. Clements drži da je uklapanje hebrejskog konsonanta *h* u taj potonji oblik imena nastalo pod utjecajem dijalekta.¹¹ Nije isključeno, međutim, da je u toj promjeni imena važnu ulogu odigrala pučka etimologija. *Abram* dolazi od hebrejskih riječi 'ab + ram što znači »uzvišeni otac«. Stoga Albright ime *Abram* tumači kao 'on je uzvišen što se tiče oca', odnosno 'on je dobra podrijetla'.¹² Noth ovdje pretpostavlja teoforično ime i tumači ga onda kao: 'otac (božanski) je uzvišen'.¹³ Ako je to potonje tumačenje ispravno, onda se odnos božanstva prema nositelju imena prikazuje na način ljudskog srodstva, što bi bilo značajno za bit religije iz vremena patrijarha. Potom je taj naziv promijenjen u *Abraham*, što se u Post 17,5 izvodi od »'ab hamon« (אב + חמון), a znači 'otac mnoštva'. Promjena imena simbolizira božanski izbor Abrahama. Pavao aludira na tu promjenu imena i njezino značenje u Rim 4,17.¹⁴

U obliku *Abram* ime se u Starom zavjetu pojavljuje 61 put, od toga 59 puta u Knjizi Postanka; za *Abraham* imamo 171 potvrdu, od toga na Knjigu Postanka otpada 129 pojavljivanja. Ta pojavljivanja u Knjizi Postanka koncentrirana su u Post 12 – 25, gdje se na dugo i široko govori o praocu židovskog naroda. Na početku Bog upućuje poziv Abrahamu: »Idi iz zemlje svoje, iz zavičaja i doma oćinskog, u krajeve koje ću ti pokazati. Velik ću narod od tebe učiniti, blagoslovit ću

¹¹ R. E. CLEMENTS, »Abraham«, u: G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN (ur.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1974., 54.

¹² Usp. *JBL*, 54, str. 193ss. Na istoj crti se nalazi i R. de VAUX, *Patriarchen*, str. 3.

¹³ M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen*, BWANT 3:10, 1928., str. 67ss. 145.

¹⁴ Podrobnije o tome vidjeti M. LIVERANI, »Un' ipotesi sul nome di Abramo«, u: *Henoah*, 1 (1979.), str. 9–18; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 369–392.

te, ime ću ti uzveličat, i sam ćeš biti blagoslov (...); sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati» (Post 12,1-3). Abraham spremno prihvaća Božji nalog i pun pouzdanja u Božju riječ kreće na nepoznati put. Ipak već sljedeća pripovijest (Post 12,10-20) pokazuje kako je Abrahamova vjera lomna. Strah za egzistenciju tjera Abrahama u Egipat, zemlju koja u biblijskom mentalitetu vrijedi kao sinonim za udaljenost od Boga. Abraham silazi u Egipat bez Božjeg naloga i stavlja tu sve svoje odnose u igru. On se vrti samo oko sebe samoga, žrtvuje u strahu za svoj život svoju ženu i prekida također svoj odnos s Bogom jer više ne gradi nikakve oltare. Božjim zahvatom (12,17) stvar se ipak okreće na dobro. Negativne strane Abrahamova života dolaze do izražaja i u Post 20 (dublet na Post 12,10-20; usp. 26,1-11), kod Jišmaelova rođenja (Post 16) i njegova odbačenja (Post 21,8-21). Te ne baš ugodne pripovijesti za Abrahama prekidaju se pripovijestima o radikalnom Božjem angažmanu u korist Abrahama (Post 15; 17), o rađanju Izaka (21,1-7) i o uspješno prebrođenoj kušnji (Post 22), koja u židovstvu ima posebno važnu ulogu. Upravo datosti iz tih potonjih pripovijesti duboko će odrediti lik Abrahama u biblijskoj predaji i u židovstvu. On tu izranja kao veliki lik vjere, a ta vjera se očituje u prvom redu kao posvemašnje pouzdanje u Boga i njegova obećanja. Osim toga, Abraham se u Knjizi Postanka pokazuje i kao ustanovitelj kulta (Post 12,6.8; 13,8; 18,1; 21,33) i Božji partner u Savezu (Post 15,5.7). Njegov lik je utkan u teološki sustav obećanja i ispunjenja. Bog je Abrahamu dao trostruko obećanje: da će njegovo potomstvo postati brojnim narodom, da će primiti u baštinu zemlju Kanaan i da će biti blagoslov za narode (Post 12,1-3; 15,7-12.17-18). To obećanje se onda prenosi i na Izaka i Jakova (Post 26,2-5; 28,13-15).¹⁵ Time što pripovjedači pripovijesti predstavljaju Abrahama kao oca Izakova i praoca Jakovljeva/Izraelova, postaje on praocem čitavog izraelskog naroda. Kao praotac potomstva koje nitko neće moći izbrojiti (Post 15,5), stoji Abraham na početku jedne povijesti čiju je dinamiku sam Bog stavio u pokret pomoću svog obećanja koje otvara budućnost.

Najznačajniji razvoj svećeničke predaje o Abrahamu je novo tumačenje božanskog Saveza s Abrahamom u Post 17. Savez se opisuje kao »vječni Savez« (ברית עולם). To pojačava još više jahvističku predodžbu, prema kojoj je Savez jednostrana, božanska zakletva. I trostruko obećanje se nešto izmijenilo: Abraham treba postati otac mnoštva naroda; njegovi potomci trebaju dobiti čitavu zemlju Kanaan kao vječni posjed (Post 17,4-8). Treće obećanje se treba shvatiti kultski, naima kao pokaz na božansku slavu (כבוד) koja stanuje posred Izraela. Dakle, za svećeničku predaju Savez s Abrahamom je trajan, pomoću njega Izrael živi. Događaj na Sinaju ne uspostavlja novi Savez, nego otvara ispunjenje obećanjâ koja

¹⁵ Podrobnije o svemu tome vidjeti J. PICHLER, »Abraham«, u: M. ÖHLER (ur.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament. Beiträge zur Biblischen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999., str. 54–55.

su dana Abrahamu. Znak tog Saveza je obrezanje (Post 17,10-14). Nikakav prekršaj sinajskog Zakona od strane Izraela ne može ga staviti izvan snage.

Izvan Knjige Postanka Abraham se susreće poglavito u kontekstu formule o »Bogu Abrahamu, Izaka i Jakova« (Izl 3,6; Iz 51,2) i o »Bogu Abrahamovu« (Izl 3,6.15; 4,5; 2 Ljet 30,6; Ps 47,10). Njegov lik se najčešće povezuje s izabranjem (Iz 41,8; Neh 9,7) i sa Savezom (Izl 2,24; Lev 26,42; 1 Ljet 16,16). Lik Abrahamu igra važnu ulogu u uvodnim parafrazama knjige Ponovljenog zakona. Božji Savez s Abrahamom prima tu središnji položaj u cjelokupnom kompleksu predaja o ocima. On se tumači kao od Boga jednostrano dana zakletva, iako se riječ ברית pojavljuje (Pnz 7,12; 8,18). Savez Božji s Abrahamom se i ovdje izriječkom proteže i na Izaka i Jakova (Pnz 1,8; 6,10; 7,12; 8,18; 9,5; 11,9). Stoga povijesne knjige obično stavljaju Abrahama skupa s Izakom i Jakovom.

Mudrosna literatura i psalmi jedva poznaju Abrahama. Ps 47,10 govori o Izraelu kao »narodu Boga Abrahamova«. U Ps 105,6 Izrael se oslovljava kao »rod Abrahamov«. U tom potonjem psalmu, rr. 8-11, poziva se na Savez s Abrahamom, i taj Savez se označuje kao »Savez vječni« (r. 10: ברית עולם). Taj Savez, protegnut na Izaka i Jakova, sadrži obećanje kanaanske zemlje (rr. 9-11).

Kod predužanjskih proroka ne postoji ni jedan pravi ukaz na predaje o Abrahamu. Tek kod proroka izgnanstva, Ezekielu i Deuteroizaije, pojavljuje se novo teološko vrednovanje Abrahama. Ez 33,24 pokazuje da su se Židovi u Judeji, koji su preživjeli nakon 586. godine, služili predajom o božanskoj zakletvi da će Abraham baštiniti zemlju kanaansku, da bi poduprli svoj zahtjev da su oni božanski odabrani Ostatak Izraelov. Deuteroizaija se poziva na lik Abrahama (Iz 41,8; 51,2) jer on u njemu nalazi osiguranje za božansku namjeru da ponovno uspostavi Izrael. Činjenica da se zanimanje za Abrahama nanovo probudilo u sužanjskom i poslijesužanjskom vremenu, odražava krizno ozračje koje je uzrokovano gubitkom zemlje i propašću davidovske monarhije. Bilo je prirodno da se u tom ozračju beznađa pozove na predaju o Savezu koja je Izraelu osiguravala posjed Obećane zemlje pomoću božanske zakletve. Tu se nalazi razlog ponovnog utjecanja na Abrahama. Dok je sinajski Savez za buduće otkupljenje Izraela stavljao znak pitanja, jer je Izrael prekršio zakone (usp. Jr 31,31-34; Ez 36,26-28), poprimio je Savez s Abrahamom novo značenje kao jednostrana božanska zakletva, s obećanjem nastanka velikog naroda i trajnog posjeda zemlje.

Jedan daljni bitni vid slike o Abrahamu u Starom zavjetu i židovstvu nalazi se u vjernosti Patrijarha Zakonu. I doista, predaja o Abrahamu, uključujući tu i Post 15,6, tumačila se pretežito kao uzor življene vjernosti Bogu i njegovim zapovijedima. »Teološko mjesto te predodžbe o Abrahamovoj vjernosti Zakonu otkriva se pomoću značenja koje pripada liku oca u svijesti njegova naroda. Otac kao predstavnik svoga naroda simbolizira taj narod na posve poseban način, time što on djeluje kao 'korporativna osobnost': Što se pripovijeda o Abra-

hamu, pripovijeda se time o cijelom Izraelu«. ¹⁶ Taj govor o Patrijarhu koji je vjeran Zakonu rezultat je već unutarbiblijskog procesa predaje. Već Post 18,19 predstavlja Abrahama čak kao učitelja Zakona. ¹⁷ U Post 22,15-18 se Abrahamov posluš predstavlja kao zasluga. Bog Izaku kao razlog obećanjâ koja je dao Abrahamu (tj. da će umnožiti njegovo potomstvo, da će mu dati u posjed Kanaan i da će se njegovim potomstvom blagoslivljati svi narodi zemlje), navodi ovo: »a to zato što je Abraham slušao moj glas i pokoravao se mojim zapovijedima, mojim zakonima i odredbama!« (Post 26,5) ¹⁸. Znakovito je da se u Neh 9,8 »povjerova« (נִמְנָה הָאֱמִיץ) iz Post 15,6 mijenja u »vjeran« (נֶאֱמַן) kad se u molitvi o Abrahamu veli: »Vjerno si srce njegovo pred sobom našao; stoga si Savez s njim sklopio da ćeš mu dati zemlju ...« Na istoj crti se nalazi i sažetak predaje o Abrahamu u 'pohvali otaca' u Sir 44,19-21. Tu se izrijeком kaže da je »on čuvao zapovijed Svevišnjega« i da je »u dan kušnje vjeran ostao« (r. 20). Dakle, Abrahamova »vjernost« se tu posebno očituje u čuvanju zapovijedi i u spremnosti da žrtvuje Izaka. Upravo ta »vjernost« se navodi kao razlog (»zato«) zašto mu je Bog obećao da će blagosloviti narode u potomstvu njegovu i dati mu zemlju u baštinu (r. 21). To shvaćanje dolazi do izražaja i u Matatijinu oproštajnom govoru u 1 Mak 2,52 gdje čitamo: »Nije li se Abraham vjeran pokazao u kušnji, i nije li mu to uračunato u pravednost?« To tumačenje Abrahamove vjere kao vjernosti Bogu i njegovu Zakonu nastavlja se u ranom židovstvu i Novom zavjetu. Na toj liniji izlaganja stoji i Jak 2,21-23. Prema Jakovljevu tumačenju, Abrahamovim prinošenjem Izaka na žrtvenik ispunilo se Pismo iz Post 15,6: »*Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost* pa prijatelj Božji posta« (r. 23). I pisac Poslanice Hebrejima (11,17-19), uz mnoge druge dokaze Abrahamove vjere, navodi i njegovu spremnost da prinese sina jedinca za žrtvu prema Post 22. Jedino je Pavao izuzetak. On u Rim 4 daje jedno potpuno drukčije tumačenje Abrahamove vjere u Post 15,6. Njegov argument se temelji na kronološkom redu događaja ispriповjedenih o Abrahamu u Knjizi Postanka. Prema toj kronologiji, Bog je Abrahamu uračunao vjeru u pravednost (Post 15,6) prije nego je Abraham bio obrezan (17,10; usp. Gal 3,17-18) i prije nego je Abraham pronađen vjernim u kušnji (Post 22). Dakle, dok drugi starozavjetni i novoza-

¹⁶ B. EGO, »Abraham als Urbild der Toratreue Israels. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zu einem Aspekt des biblischen Abrahambildes«, u: F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER (ur.), *Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, WUNT 92, Tübingen, 1996., 25–40, ovdje 35.

¹⁷ Tu čitamo: »Njega sam izlučio zato da pouči svoju djecu i svoju buduću obitelj kako će hoditi putem Jahvinim, radeći što je dobro i pravedno, tako da Jahve mogne ostvariti što je Abrahamu obećao.«

¹⁸ Post 26,5 uzima elemente iz Post 12,1ss i Post 15,1ss, ali pojam vjere zamjenjuje pomoću misli poslušnosti.

vjetni pisci vide Abrahama kao primjer vjernosti Zakonu, Pavao rabi Abrahama kao primjer vjere koja je uračunata u pravednost.¹⁹

Iako i postbiblijska židovska predaja u osnovi zadržava smisao Abrahama kao onoga koji je primio Savez Božji u korist Izraela, treba ipak reći da se u toj predaji naglasak stavlja na Patrijarha kao lik poslušnosti i vjernosti. Prema tom shvaćanju i tumačenju, zvanje Abrahama se ispunja u pravoj spoznaji Boga i prakticiranju pravednosti. Njegova spoznaja Boga često se predstavlja kao put iz poganskog idolopoklonstva. Kao pobožni poganin, koji se svojim traganjem za pravim Bogom izdvojio iz kumirskog okoliša (usp. Mudr 10,5; Jub 11,16s; Apk Abr 1 – 7), ostavio je svoj zavičaj, slijedio tog jedinog Boga da bude poslušan njegovoj volji. Pod utjecajem stoičkih uzora mišljenja tu se često iznosi kako Abraham zaključuje na Boga i iz astronomskih promatranja. Ipak ta potonja argumentacija, koja je puna opasnosti, nije ostala bez kritike ni u samom židovstvu (usp. Jub 12,16-18; Sib 3,218-247; Philo, *Abr* 77-80).²⁰

U ranožidovskoj predaji Abraham je prije svega viđen kao uzor čovjeka koji je čuvao mojsijevski Zakon, čak prije nego je on bio napisan. U *Mišni* čitamo: »Mi nalazimo da je Abraham, naš otac, opsluživao čitavi Zakon prije nego je on dan.«²¹ Na toj crti Jub 16,21-31 i Filon u svom djelu *De Abrahamo* tumače Zakon kao nadvremensku veličinu. Prema njihovu shvaćanju, on je postojao već prije sinajske objave. Za Filona Abraham je poznavao samo nepisani (naravni) Zakon, jer pisana Tora postoji tek od vremena Mojsija. Dakle, »u ono vrijeme vrijedio je njima jedan nepisani Zakon i djela Zakona su bila već tada činjena« (Syr Bar 57,2). I doista, ne mali broj židovskih glasova veli da je tu već bio sadržan puni posluš Zakonu (tako već Post 26,5). Bezbrojni tekstovi iz literature postbiblijske predaje (usp. Jub 15,1-10; 16,20-26; 17,17-18; CD 3,1-3) potvrđuju i ilustriraju to viđenje Abrahama kao uzora klasične poslušnosti Zakonu. U toj ranoj židovskoj literaturi Abraham je viđen poglavito kao paradigma čovjeka koji je bio »vjeran« i kojemu je to bilo uračunato kao pravednost.²² Prema tom shvaćanju, on je bio jedan od pravednika koji nije trebao pokore. U jednoj židovskoj molitvi iz tog vremena se kaže: »Ti, o Gospode, jer si Bog pravedan, nisi naložio pokoru pravednom: Abrahamu, Izaku i Jakovu, koji nisu griješili protiv tebe; ali ti si naložio pokoru meni

¹⁹ Podrobnije o svemu tome vidjeti: K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 98–99; B. WITHERINGTON, »Argument Three: Abraham as Forefather of All the 'Righteous' by Faith«, u: *Paul's Letter to the Romans. A socio-Rhetorical commentary*, Michigan, 2004., str. 115–130, ovdje 118–119.

²⁰ Usp. J. PICHLER, »Abraham«, str. 56.

²¹ *Kiddušim* 4,14; usp. Jub 23,10; 24,11.

²² Usp. B. BYRNE, »Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)«, str. 142.

koji sam grješnik.«²³ Da je Abraham bio opravdan na osnovi svojih djela, to je bilo opće mišljenje Pavlovih židovskih suvremenika (usp. Jub 23,10). Sve to odgovara židovskoj predaji za koju, bez obzira na uvijek nužno Božje milosrđe, jedinstvo vjere i života, riječi i djela, predstavlja samorazumljivu pretpostavku za primanje vječnog života. U tom smislu se kaže: »A svaki koji se spasio i koji može umaći pomoću svojih djela ili pomoću vjere ..., taj će vidjeti moje spasenje.«²⁴

Abraham je u židovstvu bio viđen i kao »otac prozelita«, dakle onih obraćenika na židovstvo koji su bili spremni prihvatiti i obrezanje (usp. TanB 32a; Suk 49b). U njegov posluh se izrijekom ubraja i to da je prihvatio obrezanje kao znak Saveza za sebe i za svoje potomstvo (Post 17,9-14; 21,4; Sir 44,20; Jub 15,23-34). Dakle, prihvaćanje Božjeg naloga da se obreže držalo se kao vrsta anticipacijskog ispunjenja Tore. Otada »ta zapovijed vrijedi za sve potomke, koji su u vijeke. (...) To je odredba za vijeke, naređena i napisana na pločama neba. I sve što je rođeno, a nije obrezano do osmoga dana, neće pripadati djeci Saveza (...) I znak nije više na njemu da on pripada Gospodinu...« (Jub 15,25s). Stoga, samo tko je kao Abraham, a također i Isus (usp. Lk 2,21), prema Zakonu primio »znak Saveza« (Post 17,11), smije se zvati »Abrahamovo dijete« (usp. također 2 Kor 11,22) i time nadati udioništvu na blagoslovu praoca. Abrahamov put se shvaća kao primjer ili uzor: »Neka sva djeca koja će jednom iz tebe nastati budu kao ti.«²⁵ Na toj pozadini lako možemo razumjeti židokršćanske misionare koji su iz Jeruzalema došli u Galaciju sa zahtjevom da se poganokršćani, koje je Pavao pridobio za evanđelje, trebaju obrezati da bi stvarno postali članovi židovskog Božjeg naroda. Sigurno su to svoje stajalište branili i prizivom na Abrahama, prasliku »prozelita«. S tim zahtjevom oni su se pokazali kao dosljedni Židovi.

Posebnu ulogu igra lik Abrahama u Filona. Naravno, i za njega je Abraham »uzor plemenitosti za sve prozelite«²⁶. Ipak, on to nije na osnovi svog uzornog posluha Zakonu, niti na osnovi svoga obrezanja. Kod Filona obrezanje i Savez, i općenito sve što Abrahama čini samo praocem Židova, stupa u pozadinu. On njemu radije simbolizira pobožnost i vjeru kao od Boga darovanu mogućnost svakog čovjeka, koji izlazi iz tijela u duhovni svijet i u kontemplaciji se sjedinjuje s Bogom. Čitav Abrahamov život bio je prožet i nošen dubokom vjerom, »jer ništa nije tako pravedno, kao čisto, nepokolebljivo pouzdanje u Boga samoga«.²⁷ Dakle, Abraham je uzor prozelita stoga jer on svoje »plemstvo« nije stekao pomoću

²³ *Manašeova molitva* 8. Više o tome vidi C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans. A Critical and Exegetical Commentary*, Edinburgh, 1994., str. 227.

²⁴ 4 Ezra 9,7s; usp. i 7,77; 13,23.

²⁵ Tako Bog Abrahamu u NumR 2; usp. Mudr 10,5; Heb 11,8-19.

²⁶ PHILO, *Virt* 219; usp. Mudr 16.

²⁷ FILON, *Der Erbe des Göttlichen*, 94. Podrobnije o tome, vidjeti: D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, str. 98–99.

podrijetla, nego radije pomoću svoje vjere u jedinoga i istinitoga Boga. Post 15,6 igra u tom sklopu za Filona (kao i za Pavla) središnju ulogu.²⁸ Prema tome, Filon ne uzima Abrahama kao isključivog praoca Židova, nego ga radije predstavlja kao religioznog kozmopolita. U tome posjeduje njegova slika o Abrahamu izvjesnu usporedivost s Pavlom. S druge strane, tumači on Abrahamovu vjeru kao najvišu od njegovih kreposti i u tome se bitno razlikuje od pavlovskog poimanja vjere.

Abraham je važan i u židovskoj misijskoj propagandi. Ta tematika je upravo ona u kojoj se židovstvo i kršćanstvo najviše razlikuju u recepciji Abrahama. Najveća zapreka židovskom misionarenju bilo je nacionalno tumačenje Abrahama kao praoca Izraela. Potomstvo Abrahamovo se naprosto poistovjećuje sa židovskom egzistencijom. To izjednačavanje išlo je tako daleko da je Artapanos riječ 'Hebrej' pokušao etimološki izvesti od riječi Abraham.²⁹ Uz pomoć rodoslovlja trebao se Abraham pokazati kao otac mnogih naroda. Stoga Mayer vidi u Post 17,4 »prvi pokušaj da se prijede prag preoštrog nacionalnog tumačenja«³⁰. Na tom putu došlo se i do mišljenja o srodstvu Židova i Spartanaca (2 Mak 5,9). Prema 1 Mak 12,21, oba naroda potječu od Abrahama. Slična nakana stoji i iza tumačenja koje blagoslov narodâ smatra danim pomoću različitih kulturnih stečevina koje je posredovao monoteist Abraham.³¹ Ako se prijede ta linija, kulturnopovijesni razvoj uzima svoje polazište u Abrahamu i ide od Kanaana u Egipat i odatle u Grčku.³²

Korisno je ovdje ukazati na značenja, koja je redak iz Post 15,6, oko čijeg se izlaganja u Rim 4 sve vrti (usp. 4,3.9.22s, ali i 4-8.10-11b), iskusio u Bibliji, židovstvu i kršćanstvu. Da se Pavao na njemu zaustavlja (usp. već Gal 3,6), to nikoga ne čudi zbog njegove teološke zgusnutosti. Tu jasno dolazi do izražaja što u biblijskom smislu znači 'vjerovati': to je bezrezervno pouzdanje u Boga, u njegovu riječ (usp. Iz 7,9). Taj stav je ovdje oprimjeren u Abrahamu. Bog mu ga »je uračunao u pravednost«. Međutim, pripadnici židovskog naroda oduvijek su željeli znati u čemu se konkretno očitovala ta vjera.

Židovska predaja, koja Post 15,6 najradije čita u svjetlu Post 22 (žrtvovanje Izaka ili iskušenje Abrahama), tumačila je Abrahamovu 'vjeru' kao njegovu 'vjernost', koja je u njegovoj posljednjoj i najtežoj kušnji stigla do zrelosti i usavršenja: »Nije li Abraham nađen vjernim (grč. *pistos*) u kušnji (Post 22)? To mu je

²⁸ PHILO, *Virt* 216.

²⁹ Usp. EUSEBIUS, *Praep. evang. IX*, 18,1.

³⁰ G. MAYER, »Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur«, u: *EvTh*, 32 (1972.), str. 118–127, ovdje 122.

³¹ Usp. F. E. WIESER, *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament*, EHS. T 317, Bern, 1987., 173s.

³² JOSIP F., *Ant* 1,168.

uračunato kao pravednost (Post 15,6)« (1 Mak 2,52; usp. Sir 44,22; Mudr 10,5). Polazeći od te uspješno prebrođene kušnje, Bog u Jub 18,16 izjavljuje: »Svima sam dao znati da si mi bio vjeran u svemu, što sam ti ja rekao. Idi u miru!« Poticaj za takvo tumačenje Abrahamove vjere vjerojatno se nalazi u namjeri da se Židovima kasnijih vremena, koji stoljećima nisu ostali pošteđeni kušnji zbog vjernosti Božjem zakonu, s Abrahamom stavi pred oči svijetli uzor vjernosti u svim protivštinama (usp. 1 Mak 2,49-68).

Abrahamov čin vjere (Post 15,6) i njegova vjernost u kušnji (Post 22,1-18) bili su shvaćeni i tumačeni kao zaslužni čini koji su privukli blagoslove za sve njegove potomke (Sir 44,20-21; 1 Mak 2,50). Kasnije rabinsko izlaganje naglašava još jače zaslužnost tog u Post 15,6 spomenutog čina vjere, dodajući tome i nadu da će Bog te »zasluge otaca« primijeniti Izraelu u svakoj njegovoj nevolji (slično i Pavao u Rim 11,28b). U tom smislu Bog izjavljuje: »Vrijedna je vjera kojom je Abraham, vaš otac, vjerovao u mene, da ja vama More razdvajam, jer se kaže (Post 15,6): 'I povjerova on u Vječnoga i uračuna mu on to kao pravednost'.«³³

U tu kratko naznačenu biblijsku i židovsku povijest izlaganja Post 15,6 potpuno se uklapa i shvaćanje tog središnjeg retka iz pripovijesti o Abrahamu u ranokršćanskim spisima, izuzev Pavla. Tako dok Pavao daje svoje novo i odvažno tumačenje Post 15,6 u Rim 4 (i već Gal 3), Jakov se sa svojim tumačenjem (2,20-24) još uvijek u potpunosti kreće na židovskim kolosjecima. Naime, on s prizivom na »žrtvovanje Izaka« ili »iskušenje Abrahama« (Post 22) vidi tu u njegovim »djelima« do savršenstva dospjelu vjeru kao temelj Abrahamova opravdanja. I I Klem može pitati: »Radi čega je naš otac Abraham blagoslovljen? Zar ne radi toga jer je on vršio pravednost i istinu« (31,2). U istom duhu na drugom mjestu veli: »Abraham, zvani prijatelj, nađen je vjeran, jer je on riječima Božjim bio posluššan« (10,1; usp. 10,6).

Kako se vidi, kao veliki svetački lik početka, »savršen u svem svojem djelu s Gospodinom«, »prihvaćen (...) u pravednosti sve dane svojega života« (Jub 23,10), bezgrešan i nepotreban pokore³⁴, urešen vijencem uzorne vjernosti Zakonu, takav stoji Abraham pred nama u biblijskoj i židovskoj predaji. Dakle, dok drugi Židovi vide Abrahama pretežito kao primjer vjernosti, vjerne poslušnosti Božjim zapovijedima u Mojsijevu zakonu, Pavao ga naprotiv vidi kao uzor temeljnog pouzdanja u Boga, što i jest značenje vjere u Rim 4.³⁵ Koliko god bila

³³ Mek 35b na Izl 14,15.

³⁴ Usp. *Manaševa molitva* 8s.

³⁵ Vidi G. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1 – 4*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990., str. 118; B. WITHERINGTON, *Paul's letter to the Romans*, str. 124.

različita recepcija Abrahama u židovstvu i kršćanstvu, u jednom središnjem vidu slažu se obje religije. Uvijek vrijedi Abraham kao veliki lik vjere, i njegova vjera izražava se u intenzivno življenom odnosu s Bogom. To vrijedi posebno za Rim 4,1-25 i Gal 3,6-29.

2. Abraham u Pavlovim spisima

U Novom zavjetu dolazi Abraham 73 puta. Od toga 26 pojavljivanja otpada na Pavlove spise. Ne samo statistički, nego i teološki lik Abrahama ima kod Pavla najveće značenje. Općenito se može kazati da Abraham postaje važan u kasnijoj fazi Pavlova djelovanja. Sva pojavljivanja su koncentrirana u tri njegova spisa: 2 Korinćanima, Galaćanima i Rimljanima. Kada se prođu sva ta mjesta, mora se priznati da Pavao, kao i ostali pisci Novoga zavjeta, selektivno preuzima lik Abrahama. Navode se gotovo samo ona mjesta koja iznose na vidjelo Abrahama kao pozvanika i partnera Saveza. Negativne strane njegova lika ostaju u sjeni (izuzetak Gal 4,30). Sve stupa u pozadinu pred obećanjima o blagoslovu i brojnom potomstvu, koja se prihvaćaju u različitim nijansama.

Prvi put pojavljuje se Abraham u Pavla u 2 Kor 11,22b. Tu se Pavlovi protivnici hvastaju da su Hebreji, Izraelci i potomstvo Abrahamovo. Pavao im jasno stavlja na znanje da sve te časti pripadaju i njemu. Ipak, on se ne želi hvaliti svojim vlastitim prednostima, nego biti svjestan svoje slabosti, da tako snaga Kristova u njemu stanuje (2 Kor 12,9). Dakle, u toj raspravi sa svojim židokršćanskim protivnicima, Pavao im prije svega posvješćuje svoju povijesnu i religioznu ukorijenjenost u židovstvu i u isto vrijeme pokušava kristološki utemeljiti svoje služenje. Time je već upoznata jedna potpuno bitna strana pavlovskih izjava o Abrahamu. Kao što Pavao u 2 Kor svoj protustav formulira u pogledu na Raspetoga, tako on i svoje izjave o Abrahamu zasniva od križa Kristova kao odlučnog događaja povijesti spasenja. Ta kristološka pozadina Pavlovi izjava o Abrahamu još izravnije i snažnije dolazi do izražaja u Gal 3,1-29 i Rim 4,1-25.

Kako smo gore već istaknuli, Pavlovi židokršćanski protivnici predstavljali su sami sebe kao »potomstvo Abrahamovo« (σπέρμα Ἀβραάμ). Budući da je Abraham u helenističkom židovstvu vrijedio kao otac prozelita³⁶, ti Pavlovi protivnici tražili su obrezanje i za poganokršćane. Za razliku od Pavla, oni su smatrali da poganokršćani postaju »potomstvo Abrahamovo« tek pomoću obrezanja, da za to nije dovoljna samo vjera, slično kao što je poganin Abraham pomoću svoga obrezanja (Post 17) – iza prihvaćanja vjere (Post 15) – postao dionik Saveza (usp. Sir 44,20s). S druge strane, budući da se Abrahamova pravednost u židovstvu

³⁶ Usp. *Mechilta Ex 22,10* (101a): »Abraham je sam sebe nazvao prozelitom« (usp. Post 23,4: rG); *Sukka 49b*: »Bog Abrahamov, jer ovaj je bio početak za prozelite.«

Pavlova vremena shvaćala općenito kao zakonska pravednost³⁷, zbog čega se na Abrahama primjenjivala helenistička teorija nepisanog zakona (νόμος ἄγραφος) (usp. Syr Bar 57,2), Pavlovi protivnici su uz obrezanje za poganokršćane tražili istodobno i opsluživanje drugih odredbi mojsijevskog Zakona. Naprotiv, Pavao je bio potpuno oprečnog stajališta. Prema njegovu shvaćanju, čovjeku preostaje ili kao vjernik (bez djela Zakona i obrezanja) postati članom Abrahamova potomstva i tako biti dionikom obećanja blagoslova (Gal 3,6-9), ili se pozvati na Zakon i potpasti pod njegovo prokletstvo (Gal 3,10-14). Za to svoje stajalište, koje je bilo žestoko osporavano od strane Pavlovih protivnika, Apostol traži uporište u Pismu. Našao ga je u Post 15,6, gdje se kaže: »Abraham povjerova Jahvi, i to mu se uračuna u pravednost« (usp. Gal 3,6). I doista, u Pavlovoj raspri s njegovim osporavateljima Abraham, u povezanosti s riječima Pisma iz Post 15,6, igra središnju ulogu. Priziv na lik Abrahama iz Post 15 u Gal 3,1-29 i Rim 4,1-25 nametnuo se Pavlu prije svega stoga jer se na tom mjestu odnos s Bogom ne promatra u odnosu na Zakon (Post 17), nego se govori samo o pravednosti vjere. A Pavao upravo želi pokazati svojim protivnicima uz pomoć Pisma da su sinovi Abrahamovi »oni iz vjere« (Gal 3,7).

Pavao je, kako je već rečeno, preuzeo tematiku o Abrahamu u suočenju sa svojim protivnicima. S tim protivnicima on drži da je kontinuitet s Abrahamom odlučujuć. Međutim, postoje razlike u pitanju u čemu se sastoji Abrahamovo sinovstvo. U toj raspi Pavao argumentira s Post 15, dok njegovi protivnici kao svoj oslon uzimaju Post 17.³⁸ Suočen s tim izazovom, on izlaže Post 15,6 tako, da pripadnost njegovih poganokršćana Abrahamu biva utemeljena samo u vjeri, bez djela Zakona (Gal 3,5-6). Prema tom tumačenju, Abrahamova vjera konstituirala Božje sinovstvo iz vjere. U pozadini stoji razmišljanje da je Abraham u jednom povijesnom trenutku Bogu vjerovao i od njega bio opravdan, a da još nije bio obrezan (Post 17,23). Na taj način postaje Abraham »prasluka opravdanja bezbožnika i kako kršćani iz poganstva dokazuju, također otac opravdanih bezbožnika«³⁹. Time je već načelno objašnjeno iz Pisma da vjera i opravdanje stoje izvan obzora djela Zakona. Ta misao se u Gal 3,8 još jednom, u jednom mješovitom navodu iz Post 12,3 i 18,18 (LXX), iz Pisma osigurava. Tu se naglašava da Pismo predviđa »da Bog po vjeri opravdava pogane«. U tom smislu je Abrahamu rečeno: »*U tebi će blagoslovljeni biti svi narodi.*« Upravo to univerzalno obećanje spasenja želi

³⁷ Na toj crti se čak i Abrahamova vjera tumačila kao zaslužni čin, posebno u kombinaciji s Post 22 (usp. također Heb 11,17-19 i Jak 2,20-24).

³⁸ Usp. H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, FRLANT 119, Göttingen, 1978., str. 17; J. PICHLER, »Abraham«, str. 59.

³⁹ E. KÄSEMAN, »Der Glaube Abrahams in Röm 4«, u: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen, 1972., 140-177, ovdje 157.

Pavao ovdje iznijeti na vidjelo. On naglašava da to odlučno dobro obećanja, božanski blagoslov, primaju oni koji vjeruju »s vjernikom Abrahamom« (Gal 3,9).

U Gal 3,10-14 Pavao pokazuje povezanost Zakona i prokletstva. Čini to uz pomoć navoda iz Pnz 27,26; Lev 18,5 (LXX) i Hab 2,4. U isto vrijeme Apostol naglašava da nas je Krist svojom otkupiteljskom smrću otkupio »od prokletstva Zakona« (r. 13). Cilj izvodâ je r. 14 u kojem se kaže da na pogane u Kristu Isusu po vjeri dolazi Abrahamov blagoslov i obećanje Duha (usp. također r. 22). Ta posljednja tvrdnja pokazuje da Pavao misli čitavi ulomak polazeći od Krista. Obećanje spasenja je doduše utemeljeno u Abrahamu, ali smjera na Isusa Krista. Dakle, čitava je argumentacija utemeljena kristološko-soteriološki.

Prema Gal 3,16b obećanje vrijedi ne mnoštvu Abrahamovih sinova, nego jednom baštini, Kristu. Pomoću Krista postaju vjernici »sinovi Božji« (r. 26), »Abrahamovo potomstvo« i »baštinici po obećanju« (r. 29). Budući da su u r. 29 sabrani zajedno središnji pojmovi čitavog trećeg poglavlja, tu treba vidjeti cilj čitave argumentacije. Kristološka argumentacija dominira u Gal 3 tako snažno, da činjenica izabranja Izraela i povijesnospasenjske prednosti izraelskog naroda nemaju više nikakva mjesta. Sukladno tome i neke izjave o Zakonu (Gal 3,19-25) ispadaju negativne. Zakon je nadodan radi grijeha (r. 19), on je do dolaska Kristova pedagog (r. 24), njegova je funkcija da nas čuva do dolaska vjere (r. 23).⁴⁰ Krist jedini omogućuje pripadnost svih koji vjeruju narodu Božjem.

Svoju tezu o opravdanju po vjeri, koju je pomoću odgovarajućeg izlaganja Post 15,6 nastojao utemeljiti iz Pisma (Gal 3,6-29), Pavao ponovno preuzima u Rim 4,1-25. I ovdje misao povijesnospasenjskog dodjeljenja vjerujućih kršćana Abrahamu kao njihovu »ocu« igra središnju ulogu (usp. Rim 4,17s). Dakle, ista tema i ista argumentacija, ali ne bez znatnih razlika. Dok se u Galaćanima obećanje dano Abrahamu primjenjuje prije svega na ispunjenje tog obećanja u osobi Kristovoj (Gal 3,8.16.22-29) i s darom Duha (3,2-5.14), u Rimljanima Pavao inzistira na kolektivnom i čak svjetskom Abrahamovu potomstvu (Rim 4,11-12.16-18).⁴¹ U Gal 3,6-29 Pavao uzima u obzir konkretnu situaciju Galaćana i želi pokazati da su poganokršćani baštinici obećanja o Abrahamovu potomstvu. Da to isto tako vrijedi i za židokršćane, to se tu izravno ne raspravlja. U stvari, u Gal 3 Pavao ne ulazi u pitanje obrezanja; on se tu potpuno koncentrira na to da iz Abrahamova opravdanja dokaže kriterij »bez djela« (χωρίς ἔργων). Tek u ponavljanju argumentacije u Rim 4 nadodaje se i tema obrezanja u izlaganju Post 15,6, i to s ciljem da se iz Pisma legitimira poganokršćane i židokršćane kao djecu Abrahama-

⁴⁰ Tome shvaćanju Zakona protuslovi kasnija tvrdnja u Rim 7,12, gdje se kaže: »Zakon je svet, i zapovijed je sveta, i pravedna, i dobra.«

⁴¹ Više o tome, vidjeti: S. LÉGASSE, *L' épître de Paul aux Romains*, Cerf, Pariz, 2002., str. 286.

movu i baštinike obećanja. I ovdje, dakle, Post 15,6 tvori središnje mjesto iz Pisma u Pavlovoj argumentaciji. Kao i svi drugi ljudi ni Abraham nije imao ništa na što bi mogao postaviti svoje pravo pred Bogom. Prema Pavlovu tumačenju, i on je opravdan kao grješnik. Do te provokativne tvrdnje dolazi Apostol, jer on svoje viđenje čovjeka razvija u pogledu na raspetog Isusa. Pod tim dojmom stoji čitava argumentacija u Rim 4 (usp. posebno rr. 23-25).⁴²

Teško se može reći da su Gal 3 i Rim 4 varijacije jednog već prethodno izrađenog kršćanskog midraša o Abrahamu, koji je nastao u stalnom sučeljavanju sa sinagogom i kao vrsta polemičko-apologetskog materijala stalno stajao na raspolaganju. Hebr 11,17-19 i Jak 2,20-24 pokazuju da je u praksi kršćanstvu naširoko ostalo u opticaju židovsko tumačenje Abrahamove vjere iz Post 15,6, tj. kao dokaza njegove vjernosti (usp. Post 22). Pavlovsko tumačenje Post 15,6 nije dakle općekršćanskog podrijetla, nego je njegova posebnost koja je već u praksi kršćanstvu izazvala uznemirenost.⁴³

3. Hermeneutika metoda i hermeneutski horizont Pavlova tumačenja Post 15,6 u Rim 4

Biblijsko svjedočanstvo za pravednost iz vjere razvija Apostol u jednom živahno vođenom dijalogu. Prigovori se formuliraju i odbijaju – kako je to svojstveno načinu izlaganja dijatribe. Protupitanja se slušaju i iznose novi argumenti. Mjerilo i norma je za Pavla kao i za njegova subesjednika Pismo, koje se treba shvatiti kao Božja riječ. Navodu iz Tore (Post 15,6) pridodaje se i riječ iz Ps 32,1-2, da se pokaže kako čitavo Pismo u punom svom opsegu potvrđuje da opravdanje ne dolazi pomoću djela, nego se može primiti samo u vjeri.

Cjelokupno izlaganje ima za cilj protumačiti domet Post 15,6 (Rim 4,3.22). To se provodi tako da se pojedini koraci izlaganja dobivaju uvlačenjem drugih riječi Pisma. Opće mišljenje onodobne židovske egzegeze je bilo da Pismo najbolje tumači samo sebe. Dvije rečenice Biblije se međusobno tumače ako se one u jednom odlučnom terminu, koji se moguće pojavljuje samo u njima, podudaraju. Stoga Pavao izlaže Post 15,6 uz pomoć drugih pisamskih mjesta i njihovih konteksta. Tako se pomoću Ps 32,1-2 Abrahamovo opravdanje po vjeri tumači kao opravdanje grješnika (*iustificatio impii*: r. 5); natuknica koja povezuje oba mjesta je »uračunati« (λογίζεσθαι). Teza iz rr. 11b-12, tj. da je Abraham otac svih koji vjeruju (neobrezanih i obrezanih), dobiva se iz vremenskog susljeđa Post 15,6 i Post 17,10s (Rim 9-11a). Ona se onda u r. 17 potvrđuje s Post 17,5 i u smislu doka-

⁴² Usp. J. PICHLER, »Abraham«, str. 60.

⁴³ Dva mjesta iz Jakovljeve poslanice (2,21.23) obično se shvaćaju kao kontrapunkti na Pavla.

zivanja u rr. 9-12 potkrjepljuje pomoću Post 15,5. Taj način tumačenja odgovara pravilu analogije a pripisuje se velikom pismoznancu Hillelu iz Isusova vremena. Točnije, s tom metodom izlaganja slijedi Pavao drugo od sedam hermeneutskih pravila R. Hillela, tzv. *gezerah šavah* (גזירה שוה) po kojem se istovjetne ili jednako značne riječi (usp. »uračunati«: Rim 4,3 = Post 15,6; Rim 4,8 = Ps 32,2; prema »mnoštvo« odnosno »toliko«: Rim 4,17 = Post 17,5; Rim 4,18 = Post 15,5), koje se pojavljuju na dva različita mjesta u Pismu, međusobno tumače, tako da se smisao jednoga utvrđuje pomoću drugoga.⁴⁴ Cilj je te metode »da isti zakon primijeni na dvije različite situacije«⁴⁵. Služeći se tom metodom u izlaganju Post 15,6 Pavao želi pokazati da njegov nauk o opravdanju po vjeri ne »obeskrjepljuje Zakon« (Rim 3,31a), nego »Zakon utvrđuje« (3,31b), jer ga upotrebljava kao svjedoka za pravednost vjere (Rim 3,21).

Rim 4 pokazuje da konkretna situacija utječe na Pavlovo tumačenje jednog pisamskog teksta. Različita situacija u Rim 4 i Gal 3 dovodi Pavla do različitih primjena Post 15,6 i zaključaka iz toga. U Poslanici Galaćanima stoji Pavao pred skupinom židokršćana (koje on označuje jednostavno kao τινες = neki: Gal 1,7), koji su mladim zajednicama u Galaciji nametali obrezanje i poslušnost drugim mojsijevskim odredbama (Gal 5,2-3.6). To čini da Pavao postaje neobično oštar u svojoj argumentaciji (usp. već Gal 1,6) i tako stiže do isključivog izlaganja Post 15,6 u Gal 3,7: »... oni od vjere, to su sinovi Abrahamovi« (usp. također r. 9). Obrezani izgledaju ovdje isključeni. Drukčije je u Rim 4. U tim radije smirenim i programatskim izvodima čini se da Pavao ima opušteniji odnos prema obrezanju. Obrezanje postaje »pečatom pravednosti« (r. 11). Obećanje Abrahamu ostaje ovdje vrijediti za svo potomstvo (dok prema Gal 3,16 postoji samo *jedan*): »To obećanje zajamčeno svemu potomstvu, ne potomstvu samo po Zakonu, nego i po vjeri Abrahama, koji je otac svih nas« (Rim 4,16). Tako je konkretna situacija koja upravlja Pavlovu egzegezu, tako da on jednom dolazi do oštre egzegeze Post 15,6, koja isključuje obrezane iz spasenja (Gal 3), a jednom do programatske egzegeze koja promatra Židove i pogane kao potomstvo Abrahamovo (Rim 4).

Nema sumnje da je hermeneutski horizont čitavog Pavlova tumačenja Post 15,6 u Rim 4 kristološki. To jasno i nedvosmisleno izlazi na vidjelo u rr. 23-25. Samo ako se Kristov događaj i kod čitatelja može pretpostaviti kao samorazumljiv, tek tada se ta aktualna primjena egzegeze Post 15,6 u Rim 4,23-25 može vidjeti kao smisljena. To znači da Rim 4 smjera »na to da pokaže kršćanima nji-

⁴⁴ Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 258; R. PESCH, *Römerbrief I*, Echter Verlag, Würzburg, 1983., str. 45.

⁴⁵ J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 313. – Za definiciju tog pojma vidjeti L. H. SILBERMAN, »Paul's Midrash: Reflections on Romans 4«, u: J. T. CARROL i drugi (prir.), *Faith and History*, Festschrift P. W. Meyer, Atlanta, GA, 1990., str. 103.

hovo legitimno mjesto u povijesti pravednosti vjere, ne obratno, tj. da Abrahama kršćanski nostrificira⁴⁶. Pavao, dakle, sa svojom primjenom Pisma ne želi ništa »dokazivati«⁴⁷, nego čita Pismo od evanđelja.⁴⁸ Evanđelje je za Pavla očito i ono se ne mora »dokazivati«, pa ni pomoću Pisma. U stvari, Pavao ga je primio izravno »objavom Isusa Krista« (Gal 1,12).

Evanđelje je za Pavla pretpostavljeno, ono se ne mora tek »dokazivati«. Ali na pozadini Božje istovjetnosti ono treba u sadašnjoj situaciji biti također posvjedočeno od Pisma. To je elementarno predrazumijevanje za pavlovsku egzegezu starozavjetnih tekstova. Na osnovi tog predrazumijevanja stiže Pavao kod izlaganja Post 15,6 do jednog suprotstavljanja vjere i poslušha Zakonu, koje izvorno sigurno nije tako bilo zamišljeno i on tako ide daleko preko čisto povijesnog razumijevanja teksta.⁴⁹ Upravo jer Pavao čita taj tekst polazeći od evanđelja, dolazi on do svog tumačenja Post 15,6.⁵⁰ »Rim 4 je izraziti primjer kreativne reinterpretacije Pisma, sa svrhom promicanja nove zajednice i njezina vrijednosnog sustava.«⁵¹

⁴⁶ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 283s.

⁴⁷ Stoga nije ispravno kazati da Rim 4 djeluje kao »vrsta pisamskog dokaza priključenog na 3,21-31« (Kuss).

⁴⁸ Hahn ispravno primjećuje kad piše: »Rim 4 ne želi u prvom redu, kako se to uvijek iznova tvrdi, biti 'dokaz iz Pisma' za prethodni odjeljak 3,21-31, nego se sada, nakon soterioloških izvoda od 3,21, uz pomoć Abrahamova lika treba eksplicirati što je to vjera« F. HAHN, »Genesis 15,6 im Neuen Testament«, u: H. W. WOLFF (ur.), *Probleme biblischer Theologie*, München, 1971. str. 101.

⁴⁹ Pitanje, je li Pavao sa svojim preuzimanjem Post 15,6 (prema LXX) u Rim 4 i Gal 3 napravio nasilje masoretskom tekstu, često je bilo predmet rasprave u suvremenoj egzegezi. Manfred Oeming je 1983. lansirao tezu da je Post 15,6 već u LXX krivo shvaćen i stoga uspoređivanje masoretskog teksta iz Post 15,6 s Rim 4,3; Gal 3,6 i Jak 2,13, koji su nastali pod utjecajem tog prijevoda, treba držati kao »potpuno krivo«; M. OEMING, »Ist Gen 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?«, u: *ZAW*, 95 (1983.), str. 182–197, ovdje 196. Dirk U. Rottzoll je onda 1994., polazeći od židovskih predaja izlaganja i vodeći dalje Oemingovu tezu želio vidjeti Post 15,6 kao potvrdu za vjeru kao pravednost djelâ; u: Usp. D. U. ROTTZOLL, »Gen 15,6 – Ein Beleg für den Glauben als Werkgerechtigkeit«, u: *ZAW* 106 (1994.), str. 21–27.

⁵⁰ Tako A. BEHRENS, »Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus«, u: *ZAW*, 3 (1997.), str. 327–341, ovdje 338.

⁵¹ A. J. GUERRA, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre, and Audience of Paul's Letters*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995., str. 125. Usp. S. K. STOWERS, *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*, Yale Univ. Press, New Haven, 1994., str. 232–250. – N. Elliot, naprotiv, vidi Rim 4 kao temelj za diskusiju u Rim 9 – 11. U njega čitamo: »Karakterizirajući Abrahamovu vjeru kao pouzdanje u Božju moć da 'učini što je bilo obećano' Rim 4 stavlja temelj za diskusiju u Rim 9 – 11«; N. ELLIOT, *The Rethoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTS 45, Sheffield, 1990., str. 221.

4. Kontekst i struktura Rim 4,1-25

Naše poglavlje je sadržajno i formalno dobro utkano u potku razvoja Pavlove misli u Rim 1,16 – 3,31. U 1,16-17 Pavao programatski uvodi središnju temu Poslanice Rimljanima: *opravdanje po vjeri*. Evandelje je za njega »snaga Božja na spasenje svakomu tko vjeruje – Židovu najprije, pa Grku« (r. 16). U njemu se otkriva »pravednost Božja od vjere k vjeri« (r. 17).⁵² Potom Pavao ocrtava položaj pogana (1,18-32) i Židova (2,1-29) pred Bogom. Konstatira da su i jedni i drugi »pod grijehom« (3,9) i da im je stoga »potrebna slava Božja« (3,23). Pavlovo je duboko osvjedočenje, da se nitko neće opravdati pred Bogom »po djelima Zakona« (3,20). Međutim, on svojim subesjednicima obznanjuje radosnu vijest da se u sadašnje vrijeme očitovala »pravednost Božja po vjeri Isusa Krista, prema svima koji vjeruju« (3,22), odnosno da su svi »opravdani besplatno, njegovom milošću po otkupljenju u Kristu Isusu« (3,24). Iako se ta pravednost Božja sada očitovala »izvan Zakona«, ona je ipak »posvjedočena Zakonom i Prorocima« (3,21). U Rim 4,1-25 Pavao upravo donosi svjedočanstvo Pisma za opravdanje po vjeri bez djela Zakona. Na taj način on pokazuje da taj njegov uznemirujući nauk o opravdanju ne obeskrjepljuje Zakon, nego ga utvrđuje (3,31); da ne prekida kontinuitet s prethodnom objavom, i da stoga nije revolucionaran kako se to činilo njegovim židovskim subesjednicima.

Rim 4 se logički nadovezuje na Rim 3,27-31.⁵³ Tijesna povezanost s prethodnim razvojem misli pokazuje se u preuzimanju i daljnjem vođenju određenih poj-

⁵² U svjetlu grčkog idioma izričaj »od vjere k vjeri« (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) trebalo bi razumjeti kao sintagmu koja naznačuje rast. U evanđelju (proročkom navješćaju eshatološkog spasenja u Kristu) – pravednost Božja je objavljena i rezultira u rastu vjere pogana. Pavao navodi Hab 2,4 (»Pravednik će od vjere živjeti«) kao pisamsku potvrdu da je vjera primjeren odgovor na evanđelje.

Neki crkveni oci (Origen, Teodoret, Krizostom) vidjeli su taj izričaj kao onaj koji naznačuje kretanje od židovstva ka kršćanstvu: od Staroga saveza prema Novom savezu, od vjere u Zakonu i Prorocima do vjere u Kristu, od nižega prema višem stupnju. Pavao navodi Abrahama kao primjer vjere u Rim 4, a Rim 9 – 11 pokazuje kršćansko evanđelje kao ispunjenje Abrahamova obećanja.

Za Luthera, po analogiji na 2 Kor 3,18, izričaj ukazuje na rast i povećanje jasnoće u vjeri (M. LUTHER, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Grand Rapids, ET, 1954. str. 25). Fitzmyer piše: »Božja ekonomija spasenja je participirana od jedne osobe sve više i više kako vjera raste« (*Romans*, str. 263). Treba ipak reći da Pavao u 1,16-17 ne govori o rastu osobne vjere, nego o eshatološkom događaju koji je navješćaj evanđelja.

Ovdje, dakle, imamo Pavlov uzbuđljivi izvještaj o uspjehu navješćaja evanđelja i njegova širenja među poganima. Pavao ovdje ne počinje od Staroga zavjeta, nego aludira na širenje Crkve među Židovima i sada njezino širenje među poganima. Podrobnije o svemu tome, vidjeti: J. W. TAYLOR, »From Faith to Faith: Romans 1,17 in the Light of Greek Idioma«, u: *NTS*, 3 (2004.), str. 337–347.

⁵³ K. Haacker u tim redcima vidi sažetak svega što je Pavao iznio u Rim 1 – 3; *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 100.

mova kao što su: »hvastanje« (καύχησις: 3,27; 4,2), »djela/činiti« (ἔργα ἐργάζεσθαι: 3,27s; 4,2.5.6), »Zakon« (νόμος: 3,27s.30; 4,13-16), »opravdati/pravednost« (δικαιοῦν/δικαιοσύνη: 3,28.30; 4,2s.5s.9.11.13.22), »uračunati« (λογίζεσθαι: 3,8; 4,3.6.8.11.22.24), »vjera/vjerovati« (πίστις πιστεύειν: 3,27s.30s; 4,3.5.9.11.14.16.18.20.24). Dakle, u našem poglavlju se preuzimaju, razvijaju i pisamski utemeljuju tvrdnje koje već nalazimo u 3,27-31. Tako Rim 4,1-8 preuzima 3,27s i na primjeru Abrahama rasvjetljuje nauk o opravdanju po vjeri bez djela Zakona (χωρὶς ἔργων νόμου: rr. 5s). U rr. 9-12 Pavao pokazuje da je opravdanje na osnovi vjere dano Abrahamu prije njegova obrezanja, tako da je on pomoću tog opravdanja postao »ocem svih koji vjeruju«, neobrezanih kao i obrezanih (rr. 11s). Na taj način se 3,29s utemeljuje iz Pisma. Razlaganje pitanja o ulozi Zakona pri opravdanju (rr. 13-16) nadovezuje se na 3,31. U Rim 4,17-22 iznosi Pavao pred oči svojih subesjednika karakter Abrahamove vjere pomoću koje je on postao »ocem mnoštva naroda«. Konačno, u rr. 23-25 izlazi na vidjelo ista struktura kršćanske vjere, tako da jedna i ista vjera povezuje Abrahama s njegovim »potomstvom«. ⁵⁴ Ti završni redci upotrebljavaju tradicionalne formulacije, usredotočujući se još jednom na spasonosnu funkciju Kristove smrti (usp. Rim 3,25-26) i uskrsnuća (usp. Rim 1,3-4).

Misao se razvija na sljedeći način: rr. 1-2 tvore uvod u stilu dijatribe; r. 3 donosi osnovnu tvrdnju oko koje se sve okreće, a ona glasi: »Povjerova Abraham Bogu i uračuna mu se u pravednost.« Dio te izjave, u obliku inkluzije, ponavlja se u r. 22, gdje čitamo: »Zato mu se i uračuna u pravednost.« Iz toga jasno proizlazi da sve ono što se nalazi između r. 3 i 22 služi tumačenju te središnje izjave. I doista, rr. 4-8 tumače značenje riječi »uračuna se« (ἐλογίσθη); u rr. 4-5 to se događa iz logike božansko-ljudskih odnosa, a u rr. 6-8 iz uporabe tog termina u Ps 32,1-2. Redci 9-21 tumače značenje i domet riječi »povjerova« (ἐπίστευσεν). To se pokazuje na primjeru praoca židovskog naroda i oca svih koji vjeruju. Tumačenje se zaključuje s r. 22. U rr. 23-25 taj nauk se onda aktualizira i primjenjuje na slučaj kršćana. ⁵⁵

Na osnovi gore iznesenoga cijelo poglavlje se daje ovako razglobiti: 1. *Rim 4,1-8* (Abraham opravdan vjerom, ne djelima Zakona; njegova pravednost je pravednost vjere, ne zakonska pravednost); 2. *Rim 4,9-12* (Opravdan dok još nije bio obrezan; kao vjerujući on je otac svih koji vjeruju, neobrezanih kao i obrezanih); 3. *Rim 4,13-17a* (Obećanje dano Abrahamu vezano je uz pravednost vjere, ne uz pravednost Zakona); 4. *Rim 4,17b-22* (Iznosi na vidjelo bitne značajke Abrahamove vjere; vjera se tu pokazuje kao posvemašnje pouzdanje u ispunjenje Božjih

⁵⁴ Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, Röm 1 – 5, Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen – Vluyn, 1978., str. 258; R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 45.

⁵⁵ Podrobnije o tome, vidjeti: J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, Word Biblical Commentary, Dallas – Texas, 1988., str. 198.

obećanja); 5. *Rim 4,23-25* (Naglašava važnost Abrahamove vjere kao paradigme za sve kršćane i tvori istodobno svečan i primjeren završetak *Rim 4,1-25* i cjelokupnog izlaganja koje je počelo s *Rim 1,18*).⁵⁶ Funkcija ovog poglavlja je potvrditi istinu izrečenu u *Rim 3,27*. Naime, ako se na osnovi Pisma može pokazati da ni sam Abraham nema pravo na hvastanje, onda je time dokazano da ni nitko drugi nema to pravo.⁵⁷

Kako se vidi, Pavao se u *Rim 4,1-25* okreće pisamskom liku Abrahama, živoj personifikaciji vjere i poslušnosti u židovskoj misli. Taj Pavlov opis Abrahama ima za cilj otkloniti bilo kakvu uporabu Abrahama kao protuprimjera za njegovu tezu o opravdanju po vjeri.⁵⁸ Apostol naglavačke okreće uobičajenu židovsku sliku o Abrahamu i nudi ga kao pozitivnu potporu za svoje vlastito stajalište.⁵⁹ *Rim 4* je logički završetak Pavlova argumenta iz tri prethodna poglavlja Poslanice Rimljanima, u kojem se on trudi oboriti židovske tvrdnje da su povlastice Saveza striktno povezane s etničkim Izraelom i stoga nedostupne poganima.⁶⁰ Nasuprot obrezanju i Tori, Pavao je ponudio vjeru kao određivača onih koji pripadaju Božjem narodu (koji tvore Abrahamovo potomstvo) – razlika koja dopušta poganima puno udioništvo u Savezu.

Abraham ovdje funkcionira kao primjer opravdavajuće (kršćanske) vjere, koji pokazuje kako mi, kao pojedinci,⁶¹ možemo biti opravdani. Potpora za takvo tumačenje dolazi u samom tekstu. Snažni čimbenik za odnos između Abrahamove

⁵⁶ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 224–225; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 147.

⁵⁷ Na toj crti se nalazi i C. E. B. Cranfield kad *Rim 4,1-25* naslovljuje kao: »Abrahamov slučaj kao potvrda tvrdnje da je hvastanje isključeno« (*The Epistle to the Romans*, str. 224). I J. D. G. Dunn ističe da je ovdje bitna povijesno-spasenjska dimenzija. Prema njegovu tumačenju, »Abraham u *Rim 4* nije jednostavno jedna ilustracija 'opravdanog grješnika', nego stoji kao prvi od naroda Božjega« (*Romans 1 – 8*, str. 197).

⁵⁸ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), Edinburgh, 1975., str. 226; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4: The Father of all who believe«, str. 71–88, ovdje 71.

⁵⁹ Većina tumača priznaju tu činjenicu, iako je Pavao obično mišljen kao onaj koji osporava sinkretističku kombinaciju vjere i djela, ili vjere viđene kao dobro djelo. Vidi, npr., C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 229; D. J. DOUGHTY, »The Priority of CARIS«, u: *NTS*, 19 (1973.), str. 166.

⁶⁰ Tako J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 196; ISTI, »'Works of the Law and the Curse of the Law' and 'The New Perspective on Paul'«, u: *Jesus, Paul and the Law* (John Knox Press), Louisville: Westminster, str. 183–241. Vidi također: M. CRANFORD, »Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9,1-13«, u: *JSNT*, 50 (1993.), str. 27–41; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*, SNTSMS 56, Cambridge, 1986., str. 110–111.

⁶¹ Neki misle da se ovdje forsira zapadna individualistička perspektiva na biblijski lik koji je postojano viđen kao simboličan za svoje potomstvo (usp. *Rim 4,13*). Treba ipak reći da nas razvoj Pavlove misli vodi u tom pravcu.

vjere i vjere vjernika, prema ovom poglavlju, jest činjenica da je to isti Bog koji je objekt Abrahamove vjere (r. 17) i vjere kršćanskog vjernika (r. 24). Osim toga, veza između njih je i izrijeком »ustanovljena u r. 23 s tvrdnjom da opravdanje koje je naviješteno Abrahamu, nije bilo naviješteno samo radi njega, 'nego i radi nas', tj. radi kršćanskih vjernika«⁶². Dakle, Abrahamovo opravdanje po vjeri je »prototip vjerujućih kršćana, grješnika (iz židovskoga ili iz poganskoga svijeta svejedno) opravdanog po vjeri«⁶³.

Pavao u svom izlaganju stavlja Abrahamovu vjeru nasuprot njegovim djelima, naglašavajući da je to bilo samo po njegovoj vjeri da ga je Bog proglasio pravednim (usp. posebno rr. 2-5). Slično, to je po vjeri, a ne po djelima, da Bog sada proglašava kršćanina pravednim.⁶⁴

II. Tumačenje Rim 4,1-25

Svoju tezu o opravdanju po vjeri (o pravednosti vjere) Pavao dva puta pokušava utemeljiti iz Pisma (Gal 3,6-29 i Rim 4,1-25). U oba slučaja poziva se na Abrahama i izlaže Post 15,6 gdje čitamo: »Abraham povjerova Bogu i uračuna mu se u pravednost.« Dok je u Poslanici Galaćanima gotovo isključivo usredotočen na to da pokaže da su poganokršćani baštinici obećanja o Abrahamovu po-

⁶² H. BOERS, *Theology out of the Ghetto*, E. J. Brill, Leiden, 1971., str. 84.

⁶³ A. T. HANSON, »Abraham the Justified Sinner«, u: *Studies in Paul's Technique and Theology* Wm. B. Eerdmanns, Grand Rapids, 1974., str. 62.

⁶⁴ Nema sumnje da ovdje izranja na vidjelo izvjesna dihotomija između vjere i djela, između vjere i poslušnosti, koja je kršćanskim i židovskim tumačima ovoga teksta uvijek pravila velike poteškoće. Osvrćući se na Pavlovo argumentaciju u Rim 4,1-5, Doughty piše: »Važno je priznati (...) da bi za pobožnog Židova taj argument teško bio uvjerljiv ili čak shvatljiv (...). Pavlovo tumačenje Post 15,6 je usiljeno, jer korjenita distinkcija koju on ovdje pravi između πιστις i έργα ne može se jednostavno izvesti iz samog teksta. Ta distinkcija prekida na jedan tako odlučan način s tradicionalnim shvaćanjem židovstva, da bi njegovo tumačenje bilo nemoguće shvatiti za jednog židovskog čitatelja« (D. J. DOUGHTY, »The Priority of CARIS«, str. 165–166). Suočeni s tim problemom, neki tumači pokušavaju dati drukčije tumačenje našeg teksta. Prema jednim, Abraham tu nije viđen kao primjer kršćanske vjere, nego ga Pavao upotrebljava da pokaže zašto pogani mogu biti smatrani članovima Božjega naroda. Pogani sudjeluju u Savezu jer su oni također sinovi Abrahamovi. »Ideja je da su pogani blagoslovljeni ne jednostavno kao Abraham, nego zbog Abrahama« (G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia*, SNTSMS 35, Cambridge, 1990., str. 55). Abraham provida razlog zašto pogani iskusi spasi, ne primjer kako pojedinac postaje spašen. U židovskoj misli, Abraham je bio viđen kao paradigma poslušnosti, ali ta poslušnost bila je izravno povezana uz njegovo prenošenje povlastica Saveza Izraelu (usp. G. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, str. 145). Pavao se u Rim 4 odvaja od tog židovskog shvaćanja pokazujući da je Abraham prenio povlastice Saveza na sve koji vjeruju, a ne samo na one koji su članovi etničkog Izraela. Taj prekid stoga nije nad vjerom i poslušnošću kao kompetentnim soteriološkim paradigmatama, nego nad židovskim etnicitetom i vjerom kao kompetentnim čimbenicima koji označuju granicu Božjega naroda.

tomstvu, u Poslanici Rimljanima uzeti su u razmatranje uz poganokršćane i židokršćani.⁶⁵ Vjerojatno je na tu obranu svog evanđelja (= opravdanje po vjeri bez djela Zakona) Pavao bio izazvan od svojih židokršćanskih osporavatelja. Našavši se pred tim izazovom, on sada izlaže Post 15,6 tako da je pripadnost Abrahamovu potomstvu utemeljena samo u vjeri. Pavao navodi Abrahama kao primjer iz Pisma za opravdanje po vjeri i kao svjedoka za univerzalnu pravednost vjere. Samo oni koji vjeruju mogu pretendirati na Abrahamovo očinstvo; na taj način ono se proteže i na poganske narode.⁶⁶

1. Abrahamova pravednost kao pravednost vjere (Rim 4,1-8)

Pavao naviješta »da se čovjek opravdava vjerom bez djela Zakona« (Rim 3,28). To drugim riječima znači da nas Bog ljubi i onda ako mi nismo učinili ništa čime bismo zaslužili njegovu ljubav. Za Židove je taj nauk nevjerovatan i nečuven; nešto potpuno novo, protivno svemu što ih se dotad učilo vjerovati. Stoga se oni bune protiv Pavla i osporavaju taj njegov revolucionarni nauk. Pavao im ovdje želi pokazati da taj nauk nije nipošto nov, nego star kao i židovska vjera. Nije riječ ni o kakvoj heretičkoj novotariji, nego taj nauk tvori temelj židovske religije. Upravo to pokušava Pavao dokazati na primjeru⁶⁷ Abrahama, praoca židovskog naroda⁶⁸. Utjecanje na Abrahama sigurno nije slučajno. Razlozi su jasni: Abraham je bio smatran prvim i najvišim od otaca nacije; u očima Židova on je stvarni utemeljitelj izraelskog naroda, najviši uzor kako bi čovjek trebao biti (»prijatelj Božji«); njemu su dana utemeljujuća obećanja, obećanje zemlje i savez obrezanja (Post 17). Ako djelo opravdanja po vjeri u slučaju Abrahama može biti zasigurno potvrđeno, onda bi to bio važni presedan i zapravo uzorak za one koji su pretendirali da su

⁶⁵ H. Boers drži da Pavao upotrebljava Abrahama različito u Gal 3 i Rim 4. U Gal 3 Pavao zaključuje »ne tumačenjem karaktera vjere, nego kušajući dokazati da Abraham bijaše praotac onih koji vjeruju u Krista, a ne onih koji su pod Zakonom (...). Naprotiv, u Rim 4 to je posebno struktura vjere koju Pavao tumači, i u terminima koje on uspostavlja odnos između Abrahama i vjernika« (*Theology out of the Ghetto*, str. 82–83). Drugi, naprotiv, smatraju da Gal 3 i Rim 4 upotrebljavaju lik Abrahama da dokažu istu poantu. Tako, npr. M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 75; ISTI, »The Possibility of Perfect Obedience: Paul and an Implied Premise in Galatians 3:10 and 5:3«, u: *NovT*, 36 (1994.), 242–258, posebno 250–251.

⁶⁶ Usp. D. ZELLER, *Der Brief an die Römer*, str. 97.

⁶⁷ Nije nam jasna odbojnost prema riječi 'primjer' u ovom kontekstu. Komentirajući naslov ovog poglavlja u *Einheitsübersetzung* (»Uračunavanje vjere kao pravednost: Abrahamov primjer«), J. Pichler piše: »Taj naslov je samo u svom prvom dijelu ispravan, jer vjera je središnja tema odlomka. Drugi dio naslova vodi utoliko u zabludu, ukoliko Abraham nije nikakva zamjenjiva osoba, nego praotac Izraela ...« (J. PICHLER, »Abraham«, str. 60). Usp. također M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 73.

⁶⁸ Usp. W. BARCLAY, *Brief an die Römer*, Aussaat Verlag Gmb H, Wuppertal, 1980., str. 72; R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46.

njegovo potomstvo i baštinci. Sasvim je razumljivo, stoga, da se Pavao u toj svojoj raspi sa svojim osporavateljima upitao: Kako, glede toga pitanja, stoje stvari s Abrahamom? Je li njegovo opravdanje potvrda za Pavlovo učenje ili protuprimjer za to, kako su držali drugi Židovi. U stvari, Abraham vrijedi u židovstvu kao savršeni zakonski pravednik!

Rim 4,1 sadrži nekoliko tekstualno-kritičkih problema. Rečenica se teško da de prevesti i shvatiti, što je dovelo i do zahvata prepisivača u tekst. R. Bultmann, s mnogim drugim izlagačima, drži da se tu nalazimo pred »nepopravljivo iskvarenim« tekstom.⁶⁹ Danas se u kritičkoj rekonstrukciji teksta daje prednost Nestle – Alandovoj verziji: Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα. Ipak, problem prijevoda ostaje. Obično se kao subjekt glagola εὐρηκέναι uzima Abraham.⁷⁰ Ovisno o tome kako se shvaća i s čime se povezuje u rečenici izričaj »po tijelu«, imamo dva bitno različita prijevoda tog teksta. Jedna skupina tumača povezuje taj »po tijelu« s infinitivom εὐρηκέναι, pa onda imamo ovaj prijevod: »Što ćemo dakle reći? Što je Abraham, otac naš, našao po tijelu?«⁷¹ U tom slučaju bi »po tijelu« značilo 'svojim vlastitim naravnim snagama', a to ne odgovara slijedu misli. Druga skupina prevoditelja, koja je daleko brojnija, drži da se »po tijelu« treba staviti u odnos s praocem, a ne s glagolom »naći«. U tom slučaju imamo sljedeći prijevod: »Što ćemo, dakle, reći da je našao Abraham, naš otac po tijelu?«⁷² Iz te formulacije jasno proizlazi da se Pavao ovdje vidi u razgovoru sa Židovima. Svoju raspravu uvodi retoričkim pitanjem koje on vrlo često rabi u Poslanici Rimljanima (3,5; 6,1; 7,7; 8,31; 9,14.30).⁷³ Iako se u pitanju izrijekom

⁶⁹ R. BULTMANN, *ThWNT* III, str. 649.

⁷⁰ U novije vrijeme od tog stajališta odstupa Hays koji nudi sljedeći prijevod: »Što ćemo onda reći? Jesmo li mi (Židovi) našli (na osnovi Pisma) da je Abraham naš praotac po tijelu?« (R. B. HAYS, »'Have we Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?' A Reconsideration of Rom 4:1«, u: *NovT*, 27 (1985.), str. 82). Smisao tog retoričkog pitanja onda tumači u ovom pravcu: Ako je Abraham praotac Židova po tijelu, kako je Židov Pavlova vremena i držao, onda Abraham ne bi mogao biti praotac pogana. Ali ako je on praotac Židova na nekoj drugoj osnovi a ne na osnovi čisto etničkih termina, onda bi on mogao (na istoj osnovi) biti i praotac izvjesnih pogana. Iako je to poanta koju se Pavao trudi iznijeti na vidjelo u ostatku ovog poglavlja, treba ipak reći da takav prijevod nema osnove u samom tekstu. Previše je kompliciran, a da bi bio istinit. To je zapravo unošenje tumačenja u prijevod teksta.

⁷¹ Tako B. DUDA – J. FUČAK, *Novi zavjet i Psalmi*, KS, Zagreb, 1991., str. 419. Usp. također *La Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB), Cerf, Pariz, 1997., str. 2708.

⁷² Tako G. RASPUDIĆ, *Novi zavjet*, KS, Zagreb, 1987., str. 418. Usp. također L.J. RUPČIĆ, *Novi zavjet*, KS, Zagreb, 1983., str. 430; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 145; C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 224; S. LÉGASSE, *L' épître de Paul aux Romains*, str. 287.

⁷³ Vidi C. BRYAN, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle and Its Literary and Cultural Setting*, Oxford University Press, Oxford, 2000., str. 118–119; B. WITHERINGTON *Paul's Letter to the Romans*, str. 119.

ne navodi objekt onoga što je Abraham postigao, iz konteksta treba pretpostaviti da je riječ o »pravednosti vjere«⁷⁴.

Pavao govori o Abrahamu kao »našem praocu po tijelu« (τόν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα). Na taj način vjerojatno sažima svoj dijalog sa židovskim sugovornikom iz 2,1 – 3,8. Abraham je tu viđen kao otac određenog naroda (Post 12 – 24). Među osnivačima tog naroda on je prvi koji ima pravo na naslov »otac«⁷⁵. Josip Flavije također govori o njemu kao »praocu« (προπάτωρ)⁷⁶. Otuda Izrael može sebe promatrati jednostavno kao »potomstvo Abrahamovo« (Ps 106; Iz 41,8). To je bila povlastica pripadnika židovskog naroda. Znakovito je u tom smislu da u židovstvu »čak prozelitima nije bilo dozvoljeno da Abrahama zovu 'naš otac'«⁷⁷. Označavajući Abrahama kao »naš praotac po tijelu« Pavao pripravlja podlogu za svoje novo izlaganje Abrahamova očinstva (rr. 13-17). Izričaj se ne bi trebao promatrati kao 'neutralna' uporaba termina »tijelo« (σάρξ); kao obično u Pavla izričaj ima ponešto negativan, čak pejorativan prizvuk (vidi Rim 1,3 i 9,3). Prizvuk je isti kao taj koji se pridaje izričaju »u tijelu« (ἐν σαρκί) u Rim 2,28-29. Taj pomalo pejorativni prizvuk izričaja »po tijelu« uključuje da bi bilo neprimjereno shvatiti to sinovstvo od Abrahama u čisto tjelesnim, etničkim terminima. Implicitna misao je ovo: Dok smo mi (tj. Židovi) Abrahamova djeca »po tijelu«, Abraham ima drugu djecu koja su njegova na jedan drukčiji način (usp. rr. 11.16ss). Za razliku od etnocentrički orijentiranih Židova, koji drže da je Bog samo Bog Židova i da je Abraham samo praotac Božjega naroda 'po tijelu', Pavao naglašava da je Bog Bog pogana kao i Židova i da je »Abraham praotac ne samo onih za koje se dogodilo da su njegovi fizički potomci. A upravo je o tome riječ u Rim 4«⁷⁸. Stoga i kršćani iz poganstva mogu Abrahama zvati »ocem« (kako je Pavao to snažno istaknuo u Gal 3 i to će ponovno učiniti ovdje u sljedećim redcima), ali »ocem« u terminima vjere, a ne u terminima fizičkog podrijetla. Prema Pavlovu tumačenju, Abrahamovo očinstvo proteže se mimo područja fizičkog i vidljivog, obuhvaćajući poganina kao i Židova. Točnije, on tvrdi da se Božja pravednost Saveza proteže na poganina koji vjeruje kao i na Židova bez obzira na nacionalni identitet kako je on određen Zakonom. Dakle, prizivajući se na primjer Abrahama, »praoca našega po tijelu«, Pavao se želi obraniti pred judaističkim napadima protiv njegova navještaja (usp. Gal 3,1-18). Ipak ovdje se ne vodi nikakvo polemičko sučeljavanje, nego se iznosi i tumači svjedočanstvo Pisma kao utemeljenje za nauk o Božjem opravdavajućem djelovanju.

⁷⁴ Tako s pravom W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 132 i 135.

⁷⁵ Vidi *TDNT* 5; str. 976.

⁷⁶ *Bell. Jud.* 5,380; vidi također *Ap. Const.* 7,33,4.

⁷⁷ N. DAVIES, *Land*, str. 168–179, ovdje 177.

⁷⁸ R. B. HAYS, »Reconsideration of Rom 4:1«, str. 88.

Mnogi izlagači drže da je uporaba glagola »naći« (εὐρίσκειν) ovdje bila sugerirana uobičajenim Septuagintinim izričajem »naći milost« (εὐρίσκειν χάριν: Post 6,8; 19,19; 30,27; 32,5; 33,8; 34,11).⁷⁹ U Post 18,3 Abraham izričekom veli: »Gospodine moj, ako sam našao milost u tvojim očima, nemoj mimoići svoga sluga!« Da je izričaj bio još u familijarnoj uporabi u prvom stoljeću u židovskim krugovima potvrđuju Lk 1,30; Dj 7,46; Hebr 4,16 i 4 Ezra 12,7. Evocirajući ovdje taj izričaj Pavao je vjerojatno želio pripremiti temelj za sljedeće izlaganje u kojem se χάρις ističe (rr. 4 i 16), sugerirajući tako već od početka da je Abrahamovo stanje pred Bogom, tj. njegovo opravdanje bilo čin božanske milosti, a ne plod njegovih djela. Na taj se način već uvodi antiteza milost/djela koja neposredno slijedi. Dodatno tumačenje za uporabu riječi »naći« u ovom kontekstu je da je Pavao svjesno ili nesvjesno imao na pameti njegovu uporabu s prizivom na Abrahama u formuli koja je uporabljena u Sir 44,20 i 1 Mak 2,52. Nema sumnje da se u Rim 4,1 čuje jeka tog familijarnog biblijskog jezika o Abrahamu, koji ističe da je on našao milost kod Boga. Pavao tu primjenjuje Post 18,3 na blagoslov Saveza iz Post 15, tako da je Abraham 'postigao' pravednost pred Bogom.⁸⁰ Sljedeća rasprava je usmjerena na tumačenje kako se to zbilo, tako da bi oni koji vjeruju mogli nasljedovati Abrahamov primjer i tako i sami postići pravednost pred Bogom.⁸¹

U Rim 4,2 Pavao započinje tumačenje kako je Abraham 'našao' opravdanje pred Bogom. Ta rečenica preuzima ono što je izričekom bilo odbačeno u zaključnom sažetku na prvu sekciju tog argumenta (Rim 3,20). U njoj čitamo: »Ako je Abraham uistinu opravdan (ἐδικαιώθη) po djelima (ἐξ ἔργων), ima se čime ponositi (ἔχει καύχημα) – ali ne pred Bogom (πρὸς θεόν).« Termin ἐδικαιώθη je vezna riječ između prethodne rasprave (3,21-31) i ključnog teksta u Rim 4: Post 15,6. Izričaj »po djelima« ne bi se smio uzeti kao uopćena tvrdnja, nego kao »po djelima Zakona« (ἐξ ἔργων νόμου), kako paralela s 3,20 i slična uporaba u 3,27-28

⁷⁹ Podrobnije o tome vidjeti: C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 227; J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, str. 198; N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, str. 148; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 261.

⁸⁰ Usp. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978., str. 161–162; J. LAMBRECHT, »Why Is Boasting Excluded? A Note on Rom 3,27 and 4,2«, u: *ETL*, 61 (1985.), str. 366; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 147.

⁸¹ Naprotiv, neki tumači drže da rasprava u Rim 4 nije usmjerena na to da pokaže Abrahama kao primjer kako pojedinac postaje opravdan, nego zašto pogani mogu biti promatrani njegovim potomstvom jednako kao i Židovi. Drugim riječima, Abraham tu nije viđen kao primjer kršćanske vjere, nego ga Pavao tu rabi da pokaže zašto pogani mogu biti smatrani članovima Božjega naroda. Pogani sudjeluju u Savezu jer su oni, također, djeca Abrahamova. »Ideja je da su pogani blagoslovljeni ne jednostavno kao Abraham, nego zbog Abrahama«; G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia*, str. 55. Usp. također M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 76. Treba ipak reći da takvo tumačenje nema uporišta u razvoju misli koji nalazimo u Rim 4.

jasno naznačuju. Pojavljivanje ključnih termina, »djela« i »hvastanje«⁸², pokazuje jasno da Pavao još jednom misli u prvom redu o tipično nacionalnom pouzdanju njegova vlastitog naroda s obzirom na njegovo izabranje od Boga i povlašteni položaj pod Zakonom (2,17.23; 3,27-30). Čini nam se ipak da se ova rasprava ne ograničava samo na to područje, nego da ima dublje i sveobuhvatnije značenje, tj. da se odnosi i na 'dobra djela' općenito.⁸³

⁸² Za uporabu termina *καύχημα*, vidi posebno 1 Kor 9,16 i Gal 6,4.

⁸³ Protiv M. Cranforda koji raspravu iz ovog poglavlja ograničava isključivo na razvezivanje Abrahamove povlastice od njegova poistovjećivanja s etničkim Izraelom. Prema tom tumačenju, Rim 4 donosi razloge zašto Židovi ne mogu smatrati Abrahama svojim praocem na čisto etničkim osnovama, a ne tumačenje kako je Abraham 'našao' opravdanje neovisno o dobrim djelima. Naš autor priznaje da je Abraham u međuzavjetnom židovstvu bio viđen kao model poslušnosti, ali njegova poslušnost i rezultirajući privilegij bili su shvaćeni specifično u terminima njegove pobožnosti prema Tori i stoga njegovu odvajanju od pogana. Njegova funkcija je da odražava i legitimira samoshvaćanje pobožnog i lojalnog Židova sadašnjosti. On se također, poput Abrahama, mora odijeliti od puta pogana i potpuno posvetiti zakonu Božjem, kakve god to posljedice nosilo sa sobom. Kao rezultat te povezanosti između povlastice Saveza i etničkog odjeljivanja od pogana, Abrahamova pravednost pod Savezom bila je potpuno u odnosu s obrezanjem kao znakom razlikovanja. Tako je lik Abrahama počeo predstavljati povlasticu i status koji su bili mišljeni kao prirodna značajka Židova i stoga nedostupni poganima. To je s vremenom postalo razlogom hvalisanja židovskog naroda. Prema tom viđenju, 'hvalisanje' se odnosi na specifično židovsko hvalisanje posjedovanja Zakona, kao znaka posebnog položaja i sredstva usporedbe s nežidovima. Budući da ni sam Abraham nije bio opravdan tim djelima (kad je proglašen pravednim još nije bio obrezan niti je posjedovao Toru), Pavao zaključuje da ta djela ne mogu biti uvjet za povlasticu Saveza, kako je velika većina njegovih sunarodnjaka držala. Djela koja su ovdje u igri jesu djela Zakona (3,20.28) koja imaju za cilj da označe tko je a tko nije Židov (3,22.29-30). Dakle, hvalisanje se ne odnosi na jedan neovlašteni zahtjev poslušnosti, nego na zahtjev časti na krivoj osnovi etničkog položaja koji isključuje nežidove po svojoj samoj naravi. Drugim riječima, ono što se u Rim 4,2 odbacuje kao osnovu za hvalisanje (traženje povlastice Saveza) nije poslušnost, nego radije djela koja označuju članstvo u Izraelu. Pavao jednostavno želi kazati da etnicitet nije temelj za povlasticu Saveza. To vrijedi bilo da je poslušnost prisutna, kao u slučaju Abrahama, ili da nedostaje, kao u slučaju Židova koji se hvale usprkos njihove neposlušnosti (Rim 2,23). Naš autor drži da ništa iz izričaja 'djela Zakona' ne daje ovlast za tumačenje koje suprotstavlja vjeru i dobra djela kao put da se postigne spasenje. On smatra da je do tog krivog suprotstavljanja došlo zato što su 'djela' koja su ovdje u igri bila istrgnuta iz konteksta i ispunjena značenjem koje izlazi iz preokupacija reformacije. Vidjeti za sve: M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 75–78; usp. također F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles*, str. 137; H. MOXNES, »Honour and Righteousness in Romans«, u: *JSNT*, 32 (1988.), str. 71. Uz svo poštovanje tih argumenata, treba ipak reći da ograničavanje 'djela' isključivo na djela koja određuju židovski etnicitet (obrezanje i posjedovanje Tore) ne odgovara razvoju misli, posebno u rr. 4-8 i 17-25. I sama činjenica da se objašnjavajući termin 'Zakona' ne pojavljuje u 4,2-5 može se uzeti kao argument da se 'djela' shvati kao opći princip koji ocrtava čovjekov napor da zasluži spasenje svojim dobrim djelima. To Cranfordovo ograničavajuće tumačenje 'djela' odbacuju kao neosnovano i sljedeći autori: C. E. B. CRANFIELD, »'The Works of the Law' in the Epistle to the Romans«, u: *JSNT*, 43 (1991.), str. 89–101; Th. R. SCHREINER, »'Works of Law' in Paul«, u: *NovT*, 33 (1991.), str. 217–244; J. D. G. DUNN, »Yet Once More – 'The Works of the Law': A Response«, u: *JSNT*, 46 (1992.), str. 99–117.

Na pitanje kako se opravdanje zbilo (r. 1), jedan od mogućih odgovora je i alternativa koju je Pavao već odbacio (3,20), tj. da je »Abraham opravdan djelima« (... ἔξ ἔργων ἐδικαιώθη; r. 2). A upravo je to bio uobičajeni odgovor Židova Pavlova vremena. Kako smo već istaknuli, Abraham je unutar židovstva bio visoko cijenjen zbog svoje vjernosti Zakonu i zbog prisnosti njegova odnosa s Bogom: on je naprosto vrijedio kao »prijatelj Božji« (2 Ljet 20,7; Iz 41,8; Jak 2,23).⁸⁴ Kao otac naroda i prijatelj Božji, Abraham je u to vrijeme predstavljan i hvaljen kao prototip pobožnog Židova. O njemu se veli da je opsluživao Zakon u njegovu još nepisanom stanju (Post 26,5).⁸⁵ Prema tom proširenom shvaćanju, »Abraham bijaše savršen u svem svojem djelovanju naspram Bogu i dopadljiv u pravednosti sve dane svoga života« (Jub 23,10). Često se narod podsjeća kako je Abraham bio kušan i ostao vjeran u kušnji (Jud 8,26; Sir 44,20; Jub 17,15-18; 18,16; Abbot 5,3)⁸⁶. U 1 Mak 2,52 čitamo: »Nije li se Abraham vjeran pokazao u kušnji, i nije li mu to uzeto u pravednost?«⁸⁷ Na istoj se crti nalazi i Sirah kad piše: »Abraham, otac slavni mnoštva naroda, / nitko mu u slavi nikad nije bio ravan; / on je čuvao zapovijed Svevišnjega / i sklopio Savez s njim; / on je taj Savez učvrstio svojim tijelom / i u dan kušnje vjeran ostao. / Zato mu je Gospodin zakletvom obećao / da će blagosloviti narode / u potomstvu njegovu, / da će ga umnožiti kao prah zemaljski, / i potomstvo mu uzvisiti kao zvijezde. / I dati im zemlju u baštinu, / od mora do mora, / od Rijeke do krajeva zemaljskih« (Sir 44,19-21). Tu se, dakle, i njegova vjera tumači kao izraz za ispravnu pobožnost: promatra se kao vjernost Savezu, kao lojalnost Bogu i poslušnost Božjem Zakonu čak u najtežim kušnjama. Njegova vjera predstavlja pritom zaslugu pored drugih, koje on može pred Bogom kapitalizirati. U tom smislu se kaže: »Tako nalaziš ti da je naš otac Abraham ovaj i budući svijet uzeo u posjed samo pomoću zasluge vjere, kojom je on vjerovao u Gospodina, kako se veli: 'On povjerova u Gospodina, i to mu se uračuna u pravednost'« (Mekh Ex 14,31: 40b).⁸⁸ Prema tom shvaćanju, Abraham je isključivo na osnovi svojih djela priznat pravednim, i zato ima veliku slavu ne samo kod ljudi već i kod Boga. Ako Pismo kaže da je Abraham vjerovao Bogu i da mu je to uračunato u pravednost, onda se vjera može vidjeti kao zaslužni čin, kao bilo koje drugo ispunjenje zapovijedi. Prema tom tumačenju, na-

⁸⁴ Taj naziv susrećemo i u židovskoj izvanbiblijskoj literaturi: Jub 19,9; FILON, *Abr.* 273; *Jos. As.* 23.10. U *CD* 3,2 se izričekom kaže da »je držan prijateljem Božjim jer je on čuvao zapovijedi Božje«.

⁸⁵ Vidi također Jub 16,28; 24,11; 2 Apok. Bar. 57,1-2; Qidd. 4,14. U istom duhu Rab u Joma 28b veli: »Naš otac Abraham je držao čitavu Toru.«

⁸⁶ Vidi također FILON, *Abr.* 192; JOSEPHUS, *Ant.* 1,223-225; PS -PHILO, *Lib. Ant.* 40,2,5; 4 Mak 14,20.

⁸⁷ Za izričaj usp. sada također 4QMTTC 31s: »... da ti se to uračuna u pravednost, jer si ti činio ispravno i dobro pred Njim«.

⁸⁸ Usp. BILL. III, 200.

čelo da čovjek postiže pravednost pred Bogom pomoću svojih djela, ne dira se ovim mjestom iz Post 15,6, a kamoli dokida. Abraham je bio opravdan djelima, tj. time što je dokazao svoju vjernost Savezu i poslušnost Božjem nalogu da prinese Izaka; on se stoga može hvaliti jer je dao prednost Bogu i ostao vjeran u kušnji. Nema sumnje da bi većina Židova Pavlova vremena bila spremna priznati i poistovjetiti se s tim stajalištem. Na toj crti izlaganja se nalazi i Jak 2,18-24.⁸⁹ Tom židovskom izlaganju o Abrahamu, Pavao se ovdje izravno suprotstavlja iznoseći svoje vlastito tumačenje Post 15,6.⁹⁰ U tom tumačenju on ne govori o 'dobrim djelima' koja je Abraham učinio, nego o nepokolebljivoj vjeri u ono što mu je Bog obećao.

Očito je da je Pavao u svom tumačenju Post 15,6 imao u misli neke od gore navedenih pasusa Pisma i židovske teologije, koji u sebi zasigurno sadrže aluzije na taj tekst i daju njegovo tumačenje.⁹¹ Sama činjenica da on ovdje preuzima mnoge teme koje se pojavljuju u tim pasusima (otac Abraham, njegova uzvišenost, čuvanje Zakona, Savez, obrezanje, obećani blagoslov narodima, potomstvo, čak uporaba termina εὐρίσκειν: usp. Sir 44,19-21), to nepobitno potvrđuje. Apostol ima u vidu dobro utvrđenu temu židovske teologije tog vremena, koja je povezivala obećanje Saveza dano Abrahamu uz Abrahamovu vjernost u kušnji, i koja je promatrala Abrahamovu spremnost da žrtvuje Izaka kao ključ za tumačenje Post 15,6. I Jak 2,22-23 preuzima tu egzegezu (usp. također Heb 11,17-18). Prema tom tumačenju, obećanje blagoslova narodima je posljedica Abrahamove vjernosti i pretpostavlja supremaciju Izraela. Pavao tu istu pisamsku predaju čita različito u obje točke. On ovdje podvrgava oštroj kritici udruživanje vjere (πίστις) i djela kao načina za tumačenje Post 15,6.

Apostol dodatno naglašava: Čak ako bi Abraham i bio opravdan po djelima, on se ne može hvaliti pred Bogom, u odnosu na Boga.⁹² Upravo tu leži glavni ne-

⁸⁹ Jakov tu stavlja točku po točku protuargument na Rim 3,27 – 4,25 (ali s »djelima« sada shvaćenim kao dobra djela). U oba spisa problem je postavljen u terminima vjera/djela (Rim 3,27-28; Jak 2,18). I jedan i drugi autor prizivaju se na Abrahama kao dokaz za svoje stajalište (Rim 4,1-3; Jak 2,20-22). Kao dokazni tekst navodi se Post 15,6 (Rim 4,3; Jak 2,20-22). I jedan i drugi autor tumače Post 15,6, ali svatko na svoj način (Rim 4,4-21; Jak 2,23). Zaključak tumačenja nalazi se u Rim 4,22 i Jak 2,24.

⁹⁰ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 148; F. HAHN, »Genesis 15,6 im Neuen Testament«, str. 90–107; R. N. LONGENECKER, »The 'Faith of Abraham' Theme in Paul, James and Hebrews: A Study in the circumstantial Nature of New Testament Teaching«, u: *JETS*, 20 (1977.), str. 203–212.

⁹¹ Da se u tim pasusima nalazi priziv na Post 15,6, to pokazuje terminološka podudarnost. Tako se izričaju »kad je bio kušan on je nađen vjeran« (ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός; Sir 44,20) u 1 Mak 2,52 odmah dodaje »i uračuna mu se u pravednost« (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), što odaje aluziju na Post 15,6.

⁹² Možda je najbolje πρὸς θεόν ovdje prevesti kao »u odnosu na Boga« (usp. Lk 18,1; Gal 2,14; Heb 1,7; Rim 15,17; 2 Kor 3,4).

dostatak židovskog odgovora za Pavla. Njihov ponos što imaju povlašteni položaj među narodima postao je ponos pred Bogom i tako potpao pod istu osudu orisanu u Rim 1,21-22. To je bila tragedija židovskog hvastanja: njihov ponos što imaju povlašteni status pred Bogom (posvjedočen njihovim djelima Zakona, posebno posjedovanjem Tore i obrezanjem) spriječio ih je da priznaju da je jedini način da netko može stajati pred Bogom – ponizna vjera.

Kako smo već naglasili, postojalo je očito jedno već dobro utvrđeno i utjecajno viđenje Abrahama kao uzora vjernog Židova, koje se gotovo izravno protivi Pavlovu evanđelju. Nema sumnje da su Pavlovi sugovornici bili svjesni te predaje izlaganja koja je posvjedočena u 1 Mak 2,52; Sir 44,19-21 i Jak 2,22-23, a koja je izriječom vezala Post 15,6 s temom Abrahamove vjernosti Savezu. Abrahamova vjera u Boga i njegovo proglašenje pravednim, prema tom shvaćanju, imalo se razumjeti u terminima vjernosti i spremnosti da prinese Izaka. Nije slučajno, stoga, da se Pavao odmah na početku (r. 3) usredotočuje na Post 15,6. U stvari, ako on ne može poduprijeti alternativno shvaćanje tog ključnog teksta, automatski propada njegova pretenzija da utemelji evanđelje pravednosti uz vjeru u samom Zakonu. Pavao je stoga bio potpuno svjestan da opstanak njegova evanđelja bitno ovisi o njegovu sljedećem izlaganju. Polazeći od Post 15,6, »mjesta Pisma koje se u židovskoj predaji uzimalo svakako kao potvrda za Abrahamovu vjeru koja se dokazala u kušnjama i tako kao njegovo zaslužno djelo«⁹³, on svim snagama želi pokazati da ni Abraham nije bio opravdan na osnovi djela, nego po vjeri.

Kako se jedno takvo pitanje, jedna takva rasprava među Židovima mogla riješiti? Kako drukčije nego prizivom na Pismo (ἡ γραφή)⁹⁴, na sam Zakon? I doista, kao argument da Abraham nije bio opravdan na osnovi djela Zakona i da stoga nema pravo na hvastanje pred Bogom⁹⁵, Pavao navodi Post 15,6 gdje čitamo: »Povjerova (ἐπίστευσεν) Abraham Bogu i uračuna mu se (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ) u pravednost (εἰς δικαιοσύνην)« (Rim 4,3)⁹⁶. Post 15,6 je jedini pasus u komplek-

⁹³ R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46.

⁹⁴ Čini se da je ovdje ἡ γραφή oznaka za Pismo u cjelini (usp. također Rim 9,17; 10,11; Gal 4,30). Takvu uporabu našeg termina susrećemo i u PHILO, *Mos.* 2,84; *Ep. Arist.* 155,168. Za plural, vidi Rim 1,2.

⁹⁵ Izričaj »ali ne pred Bogom« ne bi se smio uzeti kao da uključuje da je Abraham imao hvalu pred ljudima, jer iz cjelokupnog tumačenja jasno proizlazi da legitimni temelji za takvu hvalu ne samo da ne postoje, nego ne mogu postojati, iako bi mnogi Židovi mogli pretpostaviti da takvi razlozi postoje (usp. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, str. 149; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 78).

⁹⁶ Prijevod tog retka se kretao od »uračuna pravednost« prema »prizna pravednim«. Erazmo prevodi: »Abraham povjerova Bogu i to mu bijaše uračunato (imputatum) za pravednost«. Podrobnije o tome, vidjeti: K. GRIEB, *The story of Romans*, John Knox, Louisville, 2002., str. 46–47; A. E. McGRATH, »The Righteousness of God from Augustine to Luther«, u: *ST*, 36 (1982.), str. 403–418; B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 121.

su o Abrahamu koji govori o Abrahamovoj vjeri kao takvoj i o pravednosti kao nečem što je dodijeljeno od Boga. Stoga je bilo prirodno da se Pavao u pokušaju da biblijski utemelji svoj nauk o opravdanju po vjeri usredotoči na nj. Za Pavla taj starozavjetni tekst, koji ne spominje nikakva djela, objavljuje da je Abraham bio opravdan bez djela i da stoga nema nikakva razloga za hvastanje pred Bogom. Prema njegovu tumačenju, dakle, Abraham je bio priznat pravednim na osnovi njegove vjere, a ne na osnovi djela.⁹⁷ Dosljedno tome, hvalisanje na osnovi djela, i pogotovo onih koja označuju članstvo u etničkom Izraelu, potpuno je isključeno (3,27) jer je povlastica Saveza izvorno bila dana na osnovi vjere (4,2-3), kako pokazuje slučaj Abrahama, praoca Božjega naroda. Gotovo je sigurno da se Pavao vraća tom retku jer je on bio svjestan drukčijeg tumačenja tog teksta, tj. kao onoga koji svjedoči Abrahamovu vjernost Savezu, što je bilo tipično židovsko shvaćanje. Naime, Post 15,6 se u židovstvu posvuda i potpuno samorazumljivo tako shvaćalo, da je Abraham nakon što je povjerovao u jednoga Boga i radi dokazivanja te vjere u svakoj kušnji (Post 22), dakle pomoću djela (ἐξ ἔργων) bio opravdan, time što mu je Bog njegova djela »uračunao« kao zaslugu, koja utemeljuje njegovu pravednost.⁹⁸ Nema sumnje da je to bilo i Pavlovo vlastito shvaćanje Post 15,6 prije nego mu se Krist objavio. Ali sada, u svjetlu Kristove objave, on ga čita drukčije i u to drukčije čitanje želi uvjeriti svoje sugovornike, i Židove i kršćane iz poganstva. Pavao se ovdje služi tim tekstom jer je uvjeren da mu on može protumačiti to njegovo novo kršćansko iskustvo.

Od središnje važnosti za Pavlov argument je slijed događaja ispriповijedenih u Post 15. Na izraženu žalost Abrahama što će ostati bez potomstva (rr. 3-4), Bog mu odgovara izravnim obećanjem da će imati sina i baštinika, i potomstvo tako brojno kao zvijezde na nebu (rr. 4-5). To se može označiti kao obećanje »sina/potomstva«. Abraham odgovara na to obećanje pouzdanom vjerom (r. 6a), čemu biblijski pripovjedač dodaje taj (za Pavla) nadasve važni komentar: »I to mu se uračuna u pravednost« (r. 6b)⁹⁹. Iz konteksta jasno proizlazi da se vjera u ovom konkretnom slučaju sastoji u tome da se čovjek potpuno izruči Božjoj riječi, da od nje i samo od nje sve iščekuje. Predstaviti vjeru kao zaslužno ljudsko djelo na koje bi se moglo pozvati pred Bogom, značilo bi lišiti je njezina osnovnog značenja; u tom slučaju ona bi se oslanjala na sebe samu i ne bi više bila potpuno izručenje u Božje ruke; ona ne bi više bila vjera. Da čin Abrahamove vjere nije djelo, Pavao jasno pokazuje u 4,17: on vjeruje jednoj stvari koja je ljudski neostvariva. Ovdje

⁹⁷ Usp. J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 201; J. LAMBRECHT, »Why Is Boasting Excluded?«, str. 368; C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 228.

⁹⁸ Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 262. Glagol *hbš*, koji LXX prevodi λογίζεσθαι, potječe iz poslovnog rječnika, tako da se već u LXX Abrahamovo opravdanje – kako to pokazuje 1 Mak 2,52 – shvaćalo kao uračunavanje zasluga.

⁹⁹ Usp. B. BYRNE, »Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)«, str. 143.

je odsutna logika Zakona, gdje nagrada ovisi o opsluživanju zapovijedi. U sličnom se položaju nalazi i svaki grješnik kad zaziva na sebe Božje oprostjenje: on se treba potpuno izručiti Božjoj riječi i milosrđu, jer on ne može sam sebi darovati ono za čim čezne. Zato je situacija iz Post 15,6 mogla biti povezana s onom iz Ps 32,1-2.¹⁰⁰ Sve to pokazuje da se smisao vjere u Post 15 ograničava na »vjeru« kao vjeru, pouzdanje. Upravo je taj moment važan za Pavlovu argumentaciju. Stoga on posebno naglašava da Post 15,6 ne rabi ἐργάζεσθαι (raditi) nego πιστεύειν (vjerovati), sa zaključkom da u božansko-ljudskim odnosima paralela ugovornog odnosa između onih koji su, relativno govoreći, jednaki, nije primjerena.

Pavlovo tumačenje Post 15,6 u Rim 4 bilo je i još uvijek jest žestoko osporavano od strane Židova. Već smo vidjeli da je židovska predaja to mjesto tumačila u povezanosti s Abrahamovom vjernom poslušnošću u Post 22, i stoga je ta tvrdnja shvaćena u svjetlu njegovih djela. Oni su čin vjere smatrali zaslužnim činom s Abrahamove strane¹⁰¹, kao i svaki drugi religiozni čin. Čak i danas, Post 15,6 u židovskoj egzegezi se tumači u terminima »zasluge otaca« (*zekut 'abot*). Tumačeći taj tekst, jedan od suvremenih židovskih izlagača piše: »On je stavio svoje pouzdanje u Boga, koji je uračunao to u njegovu zaslugu«.¹⁰² Da za rabinsko židovstvo Post 15,6 ne bijaše dokaz za to da Abraham nije bio opravdan na osnovi djela, posve je jasno.¹⁰³ To židovsko izlaganje našeg retka s prizivom na Abrahamovu vjernost Božjoj zapovijedi u Post 22 ima izvjesnu potporu i u Ps 106,31. Tu se hvali Pinhasova revnost za Zakon. Naime, Pinhas je držan kao ideal revne pobožnosti prema Savezu s Jahvom, kao jedan koji je ljubomorno čuvao Izraelovu posebnost i odvojenost od drugih naroda (Br 25,6-13).¹⁰⁴ Ta revnost je u našem konkretnom slučaju primijenjena na njegov oštri kazneni čin protiv idolatrije. Za taj čin se izriječom kaže da mu »je bio uračunat u pravednost« (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην), dakle doslovce isti izričaj koji susrećemo i u Post 15,6. Sve to pokazuje da su Židovi Abrahamovu vjeru shvaćali kao dugi hod pouzdanja i poslušnosti Bogu, koji je Bog nagradio i uračunao kao pravednost jer se radilo o operativnoj vjeri.¹⁰⁵ Sasvim je razumljivo na toj pozadini da jedan Židov nije mogao prihvatiti Pavlov komentar Post 15,6. On ne prihvaća da se ta tvrdnja odvoji od Abrahamove vjernosti. Za njega je vjera, koja se ne očituje u djelima, mrtva (usp. Jak 2,14-26).

¹⁰⁰ Vidjeti J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 322.

¹⁰¹ Vidjeti 4 Ezra 9,7; 13,23; Mekilta Ex 14,15: 35b; Mekilta Ex 14,31: 40b.

¹⁰² E. A. SPEISER, *Genesis*, AB 1, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1964., str. 110.

¹⁰³ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, str. 229; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 373-374.

¹⁰⁴ Usp. također Jub 30,17-19.

¹⁰⁵ Vidi još GnR 55s; Abbot 5,3; MekEx 14,15 i 14,31; J. FLAVIJE, *Ant* 1,8. Usp. J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 319.

S druge strane, većina kršćanskih tumača zastupa da je čitava poanta Post 15,6, i stoga Pavlove uporabe tog mjesta, da se Abraham pouzdavao u Boga radije nego u sebe i svoja djela za svoj blagoslov.¹⁰⁶ On je bezuvjetno povjerovao u Božju riječ, u njegovo obećanje. I doista, Abrahamova povijest pokazuje da se on s nepodijeljenim pouzdanjem prepustio Božjem obećanju i tako se našao u jedino ispravnom odnosu s Bogom.¹⁰⁷ 'Uračunavanje u pravednost' označuje tu upravo taj odnos ljudi s Bogom.¹⁰⁸ Biti 'pravedan' ne znači toliko biti prihvatljiv Bogu koliko biti prihvaćen od Boga. Dakle, Abraham nije postigao taj posebni odnos s Bogom na osnovi opsluživanja zahtjeva Zakona¹⁰⁹, nego pomoću svoga bezgraničnog pouzdanja, svoje spremnosti da svoj život izruči Bogu. To bijaše u očima Pavla prava vjera, i upravo radi te vjere držao je Bog Abrahama kao dobrog, pobožnog čovjeka.¹¹⁰ Na taj način je tekst iz Post 15,6 bio uporabljiv za Pavlove svrhe u Rim 4.¹¹¹ Treba ipak reći da Pavao nije shvatio logiku tog teksta kao da bi ona sugerirala da je ta vjera, koja je Abrahamu jednom uračunata u pravednost, uzela mjesto njegove obveze da nastavi i bude poslušan ili osobno pravedan. Abrahamov inicijalni čin vjere ili pouzdanja je uračunat kao pravednost, ali kasnije u Postanku Abraham je pozvan na različite oblike poslušnosti. I doista, ispitivanje izvornog konteksta Post 15,6 pokazuje da se tu ne suprotstavljaju vjera i poslušnost, nego se, umjesto toga, vjera stavlja nasuprot nevjeri, s Abrahamo-

¹⁰⁶ Usp. O. P. ROBERTSON, »Genesis 15:6: New Covenant Expositions of an Old Covenant Text«, u: *WTJ*, 42 (1980.), str. 265; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 78.

¹⁰⁷ Pavao na različite načine može izraziti odnos između pravednosti i vjere: πίστις εἰς δικαιοσύνην (4,5.9), δικαιοσύνη τῆς πίστεως (4,11.13). Neki autori u ovom kontekstu naglašavaju da je pravednost, koju je polučio Abraham na osnovi vjere, dodijeljena u izravnoj povezanosti s njegovim potomcima (Post 15,5.18; 17,7-9; Rim 4,13a). Za njih, stoga, εἰς δικαιοσύνην nije toliko individualistička oznaka koliko terminologija Saveza: riječ bi bila o pravednosti kao stanju koje je Bog dodijelio svom savezničkom narodu i u kojem ih on drži. Polazeći s tog stajališta, oni drže da Rim 4 ne tumači kako pojedinac nalazi pravednost, nego radije iznosi osnovu po kojoj je pravednost združena s Abrahamom, i stoga s njegovim potomcima također. Tako M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 79; J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 203. Držimo da takav zaključak nije u skladu s Pavlovim razvojem misli u Rim 4.

¹⁰⁸ Upravo to želi reći i G. von Rad kad veli: »Ovdje (...) se kaže da vjera stavlja u ispravni odnos s Bogom (...)«; G. von RAD, »Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit«, u: *ThLZ*, 76 (1951.), str. 129–132 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 8), München, 1958., str. 130–135, ovdje 134. Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 148.

¹⁰⁹ Usp. N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans*, str. 143.

¹¹⁰ Filonova uporaba tog teksta da naglasi primjer Abrahamove vjere u Božju vjernost nije različita od Pavlove (*Leg. All.* 3,228; *Immut.* 4; *Migr.* 44; *Heres* 90-95), ali kao i obično, Filonova egzegeza je određena njegovim vlastitim apologetsko-religioznim i filozofskim brigama i ne pokazuje nijedne druge točke kontakta s Pavlom.

¹¹¹ U stvari, naš tekst govori izrijeком o uračunavanju vjere u pravednost, a da ne uzima u razmatranje djela – o tome šuti.

vom pobjedom vjere koja izranja kao temelj za njegovu pravednost. Dakle, tekst na koji se Pavao poziva braneći svoj nauk o opravdanju po vjeri ne pravi dihotomiju između vjere i poslušnosti,¹¹² ne sadrži u sebi nikakvu antitezu: vjera ili djela. Duboko smo uvjereni da se ta dihotomija i antiteza ne nalazi ni u Pavlovu nauku o opravdanju po vjeri u Rim 4.¹¹³ Nema sumnje da Apostol vjeruje da Bog traži od svoga naroda da, jednom spašen (opravdan), provodi pravedan život.¹¹⁴ Prema Pavlovu tumačenju, odlučna spoznaja u životu kršćanina sastoji se u tome da se mi ne moramo mučiti da zaslužimo Božju ljubav, nego da mi samo trebamo imati povjerenje u ljubav koju nam Bog nudi. Naravno, svaki častan čovjek je tijekom cijeloga svoga života dužan pokazati se po mogućnosti dostojan te ljubavi. Ali on više nije zločinac koji pokušava obdržavati neispunjivi Zakon; on je radije jedan koji ljubi, koji sve povjerava onome koji ga, iako on to nije zaslužio, ipak ljubi.

Pavlova tvrdnja da je Abraham opravdan po vjeri, a ne na osnovi djela Zakona (rr. 2-3), bila je za njegove židovske sugovornike revolucionarna i sporna. Stoga on mora svoje stajalište obrazložiti i protumačiti. Sljedeće izlaganje (rr. 4-21) usredotočuje se na značenje dvaju glagola uporabljenih u Post 15,6: »uračuna se« (ἐλογίσθη: rr. 4-8) i »povjerova« (ἐπίστευεν: rr. 9-21).¹¹⁵ Prema tom tumačenju, kako ćemo dolje vidjeti, vjera iz Post 15,6 nije nikakva uračunljiva veličina (»djelo«), nego potpuno povjerenje u Boga onoga koji s praznim rukama kao grješnik stoji pred Bogom (r. 5a), koji ga iz »milosti« (r. 4; usp. već 3,24) prihvaća i ne »uračunava« mu njegove nedostatke. Stoga bi se na početno Pavlovo pitanje u r. 1b trebalo odgovoriti da je Abraham »našao kod Boga milost« (usp. Post 18,3; ali i 6,8; 19,19; 33,10; 4 Ezra 12,7; Lk 1,30; Dj 7,46; Hebr 4,16). Opravdanje se tu događa »zahvaljujući Božjoj milosti« (3,24) i ne izdržava stoga usporedbu s isplatom plaće radniku (plaće prema dužnosti!). Pavao

¹¹² To bi bilo izravno u protivnosti s postojanim biblijskim učenjem koje naglašava da se vjera i poslušnost ne mogu dijeliti. Starozavjetni pojam vjere »... nikada ne dopušta spiritualizirano tumačenje, nego uvijek konotira pouzdanje u smislu vjernosti. Jer Pismo pozna samo jednu alternativu glede čovjekova položaja pred licem Božjim, njegov Savez i njegov Zakon: naime, vjernost ili nevjernost. Vjera znači poslušnost prema Bogu«; H. J. SCHOEPS, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia: Westminster, 1961., str. 202. Vidjeti također N. ELLIOT, *The Rhetoric of Romans*, str. 217–218. Dakle, tu nema mjesta za antitezu: vjera ili djela.

¹¹³ Ako bi to bio slučaj, onda bi se Pavla uistinu moglo okriviti za forsiranje jedne antiteze u tekstu u kojem ona nije inherentna.

¹¹⁴ Sama činjenica da nitko ne može dokazati da Pavao svojim naukom o opravdanju po vjeri obezvjeđuje i omalovažava moralni život vjernika, to bjelodano potvrđuje. Prema Pavlovu shvaćanju, moralni život nije uzrok spasenja, nego bi trebao biti njegova posljedica, njegov plod.

¹¹⁵ Usp. G. von RAD, *Das 1. Buch Mose / Genesis* (ATD 2-4), 1987., str. 143s; A. BEHRENS, »Gen 15,6 und das Vorverständnis des Paulus«, str. 329.

ne radi ni s kontrastom: nikakav rad – nikakva plaća (2 Sol 3,10). On naprosto tu usporedbu smatra ovdje neprimjerenom, jer pravednost vjere na razini te usporedbe, u predodžbi zasluge i plaće, uopće se ne može misliti. Božje uračunavanje u ovom konkretnom slučaju (4,3.6.8.10.11) ima svoj temelj ne u djelima, nego u njegovoj milosti.¹¹⁶ Pogledajmo sada detaljnije razvoj Pavlove misli u njegovu izlaganju.

Apostol najprije (rr. 4-8) traži da iznese na vidjelo značenje termina ἐλογίσθη iz Post 15,6. Da je njegova pozornost u tim redcima usredotočena na tumačenje tog termina, to potvrđuje i sama činjenica da se glagol »uračunati« (λογίζεσθαι) tu pojavljuje četiri puta.¹¹⁷ Osim toga, pojavljivanje tog glagola u rr. 6 i 8 očiti je dokaz da Pavao navodi Ps 32,1-2 s ciljem da opravda svoje tumačenje termina ἐλογίσθη. M. Cranford drži da je Pavao posegnuo za slikom radnika (rr. 4-5) da protumači termin »uračunati« (λογίζεσθαι), ne termin »djela« (ἔργα), kako tumači obično pretpostavljaju.¹¹⁸ 'Djelovanje' je akcidentalni vid analogije, i stoga ne tvori bazu za Pavlovo uključivanje metafore u njegov argument. Inzistirajući na akcidentalnom vidu i tretirajući ga kao primarno pitanje može lako doći do uvođenja dihotomije između vjere i ljudskog nastojanja, a ta dihotomija tu nije bila zamišljena¹¹⁹ niti je očita Pavlu, niti bi ona bila shvatljiva bilo kojem Židovu njegova vremena. Još gore je usvajanje te dihotomije iz ove analogije i uporaba iste za tumačenje svih drugih pojava termina »djela« (ἔργα) u Pavla, do te točke da se Rim 4,4-5 uzima kao najodlučniji dokaz za Lutherovo stajalište.¹²⁰

Glagol λογίζεται bio je tehnički termin u komercijalnom poslovanju (»uračunati ili staviti na nečiji račun«). Njegovom uporabom na ovom mjestu sugerirana je analogija iz svijeta poslovanja kao i govor o »djelima«. U terminima ugovornih odnosa λογίζεσθαι može značiti uračunavanje plaće za učinjeno djelo. Na toj crti Pavao najprije tvrdi: »Onome tko radi (τῷ δὲ ἔργαζομένῳ)¹²¹ ne računa se plaća (ὁ

¹¹⁶ Detaljnije o tome, vidjeti: R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46; M. THEOBALD, *Römerbrief. Kap. 1 – II*, Verlag Kath. Bibelwerk GmbH – Stuttgarter Kleiner Kommentar, Stuttgart, 1992., str. 125.

¹¹⁷ U cijelom poglavlju glagol dolazi 11 puta.

¹¹⁸ Vidi: M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 80.

¹¹⁹ Velika većina tumača drži da antiteza vjera/djela nije bila inherentna u Post 15,6, ali da ju je Pavao u svom izlaganju tog teksta (rr. 4-5) uveo i tako forsirao izvorni tekst (Tako C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 229–230; D. J. MOO, *Romans*, str. 266).

¹²⁰ Tako SILVA, »*The Law and Christianity: Dunn's New Synthesis*«, str. 353; Th. R. SCHREINER, »*Works of Law' in Paul*«, str. 228–229. Detaljnije o svemu tome, vidjeti: M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 80.

¹²¹ Za ἐργάζομαι uporabljen pozitivno u Pavla, vidi posebno Rim 2,10; 1 Kor 16,10; Gal 6,10 i Kol 3,23.

μισθός οὐ λογίζεται)¹²² kao milost (κατὰ χάριν)¹²³, nego kao dug (κατὰ ὀφείλημα)« (r. 4). Prema tom tumačenju, dakle, kada se radi o plaćanju za učinjeno djelo, u tom slučaju je riječ o dužnom iznosu¹²⁴ za djelo, a ne o milosti¹²⁵. Pavao je uvjeren da se Abrahamovo opravdanje ne može smjestiti u tu kategoriju. Abraham bijaše (kao i svi ljudi iz čije ga je sredine Bog pozvao!) bez »djela«, dakle »bezbožan« (4,5; usp. 1,18).¹²⁶ U stvari, u Post 15,6 vez je između *vjere* i »uračunavanja«, a ne između *djela* i »uračunavanja«. Stoga on uvodi jednu novu kategoriju u koju će se moći svrstati Abrahamov slučaj. Ta kategorija glasi: »Onomu tko ne radi (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ), a vjeruje u Onoga koji opravdava bezbožnika (πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιούντα τὸν ἄσεβῆ), vjera se uračunava u pravednost (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην)« (r. 5).

Gradeći na slici radnika u r. 4, Pavao izražava stvarnost Abrahamove situacije u r. 5 u protivnosti s uračunavanjem u r. 4. Abraham nije 'radio' nego umjesto toga 'vjerovao', i to je bilo u skladu s tom vjerom (a ne s djelom) da je pravednost bila uračunata. Dakle, slika radnika uporabljena je ovdje kao kontrast pravednosti koja je priznata Abrahamu po vjeri – pravednost priznata neovisno od njegovih vlastitih djela, i stoga u skladu s milošću.¹²⁷ Da je Abraham vjerovao Bogu to je jasno, ali da bi ta vjera na neki način bila antitetična poslušnosti to bi bilo neshvatljivo židovskom sugovorniku. »Tumačiti Pavla na taj način značilo bi temeljiti njegov argument na rezoniranju koje nitko ne bi prihvatio.«¹²⁸ Ključno pitanje ovdje nije 'vjera' protiv 'djela', nego 'priznanje' u skladu s obvezom protiv 'priznanja' u skladu s milošću.¹²⁹ To je istaknuto i činjenicom da Pavlov argument u rr. 4-5 ostavlja na cjedilu kao suprotstavljanje između vjere i ljudskog napora. Redak 4 sugerira analogiju radnika sasvim dovoljno, ali mi bismo očekivali da r. 5 balansira analogiju tvrdeći nešto kao: 'a jednom koji ne radi a ipak prima plaću, njegova nagrada je po milosti a ne radi

¹²² Termin μισθός je vjerojatno sugeriran njegovim pojavljivanjem u Post 15,1, gdje se odnosi na Božje obećanje nagrade Abrahamu. Za »plaća« (μισθός) kao kršćanski pojam, vidi npr. Mt 5,12; 6,1; Mk 9,41; Lk 10,7; 1 Kor 3,8.14; Otk 11,18.

¹²³ Pavao rabi jezik pažljiv na središnjost riječi »milost« (χάρις) u njegovu shvaćanju evanđelja (vidi Rim 1,5), i možda svjestan uporabe Staroga zavjeta u izričaju »naći milost«.

¹²⁴ »Dug« (ὀφείλημα) rabi se samo ovdje u Pavla.

¹²⁵ Kontrast χάρις ὀφείλημα dolazi također i u Tukidida 2,40.4.

¹²⁶ Pavao u svim ljudima, bez iznimke (3,23), prepoznaje grješnike koji su potrebni spasenja (usp. 3,21-31).

¹²⁷ C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 231; D. J. MOO, *Romans*, WEC, Chicago, 1991. str. 266.

¹²⁸ G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia*, str. 56. Vidi također D. J. DOUGHTY, »The Priority of CARIS«, str. 165–167.

¹²⁹ Usp. N. ELLIOT, *The Rhetoric of Romans*, str. 160.

njegova vlastitog nпора¹³⁰. Taj paralelizam, međutim, nikada ne dolazi iako ga tradicionalni tumači pretpostavljaju kao da bi on bio jasno izražen.¹³¹ Kako se vidi, slika predstavljena u r. 4, sama po sebi i od sebe, ne sugerira takav razvoj. Barem pod normalnim okolnostima slika radnika i njegova plaća obično se ne združuje sa slikom jednoga koji prima plaću a da ne radi. Metafora radnika u r. 4 postaje potpora za Lutherovo stajalište o opravdanju *sola fide* samo ako je antiteza vjera/djela već pretpostavljena, a to nije slučaj. Stoga, kakva god nakana metafore iz r. 4 bila, ona sigurno ne dokazuje da je vjera antitetična poslušnosti, nego jednostavno da je Bog priznao Abrahama pravednim i da to nije bilo na isti način kako je jednom radniku priznata njegova plaća na kraju dana. Svima nam je dobro znano da se u Bibliji nalaze izvještaji o naplati prema djelima i one o Božjem opraštalačkom milosrđu. I jedne i druge izvještaji kohabitiraju u Pismu. Bog pokazuje svoju naklonost onima koji ga se boje i koji su mu poslušni, a kažnjava grješnike koji se ne kaju za svoje grijeha i nisu spremni na obraćenje. S druge strane, on se pokazuje uvijek spremnim oprostiti grijeh svakomu tko se kaje, iskazati mu svoju milost.

Jezik uporabljen ovdje (djelovanje, uračunavanje, naplata) ne bi se smio uzeti kao opis židovstva Pavlova vremena. Rječnik je uporabljen jednostavno kao dio analogije povučene iz svijeta ugovora i zaposlenja. On ne kaže: Ako mislite o Abrahamovoj vjeri kao djelu, morate misliti o njegovoj pravednosti kao naplati. Kontrast je samo između djelovanja i vjerovanja, između onoga što se radniku duguje i onoga što je dano kao potpuna milost. Naravno, Židov prvoga stoljeća imao je pojam božanske naknade i naplate za lojalnost Savezu (kao u Ps 18,20-24). Ali to nije pojam nagrade kao takve koji Pavao ovdje raspravlja. On sam je već opisao Božji sud kao davanje svakomu prema njegovim djelima (Rim 2,6; vidi posebno 2,10), i on nije oklijevao uporabiti riječ »plaća« (μισθός) u sličnom kontekstu u njegovu vlastitom učenju u jednom ranijem pismu (1 Kor 3,8.14). Njegova je poanta jednostavno da u slučaju Post 15,6 cjelokupni jezik o »dužnom plaćanju« nije primjeren. Ili radije, to je ono što on želi dokazati. Ovdje on jednostavno postavlja alternative: djelo – uračunavanje – dug; vjera – uračunavanje – milost, kao način postavljanja izlaganja koje slijedi i kao način da prodrma svoga židovskog sugovornika iz prespremnog izjednačavanja Abrahamove vjere s njegovom lojalnošću Savezu. Gdje je (Abrahamova) vjera u vidu, pravednost je sigurno uračunata u terminima milosti, ne dužnog plaćanja. Dok nekima to govori o ljudskom naporu protiv pouzdanja u Boga, ta antiteza ne treba ovdje biti pretpostavljena. Kako se vidi, postoji opasnost da se izlaganja Pavlove teologije opravdanja prejako usre-

¹³⁰ Usp. H. M. GALE, *The Use of Analogy in the Letters of Paul*, Philadelphia: Westminster, 1964., str. 174; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 81.

¹³¹ Usp. D. J. MOO, *Romans*, str. 266; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 262.

dotoče i ograniče na te retke a da se ne vodi dovoljno računa o kretanju njegove misli u njima.

»*Onome tko ne radi*« (τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ: r. 5) može samo značiti: taj, koji djela Zakona (3,28) nije činio; grješnik. Međutim, taj »grješnik« se ovdje pobliže označuje kao onaj koji »vjeruje u Onoga koji opravdava bezbožnika« (πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ), i za njega se kaže da mu »se ta njegova vjera uračunava u pravednost« (λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην). Polazeći od uvjerenja da su svi sagriješili i da im je potrebna slava Božja (3,23), Pavao ovdje tvrdi da čak ni poslovično »vjernik« Abraham nije opravdan svojom vjernošću, nego radije Božjom milošću i odgovorom pouzdanja. Stoga Apostol već u Rim 2 – 3 napada aroganciju, hvastanje, samopravednost temeljenu na djelima. On ostaje na toj crti i u četvrtom poglavlju govoreći o Abrahamu.¹³² Dok židovska predaja, koja u Abrahamu prepoznaje sliku prozelita, vidi njegovo opravdanje kao opravdanje prvog obraćenog poganina, Pavao Abrahamovo opravdanje shvaća kao »opravdanje bezbožnika« (iustificatio impii)¹³³. Prije toga Abraham faktički bijaše poganin, bezbožnik. Prema tom tumačenju, Bog je njemu uračunao pravednost, ali ne na osnovi djela (ἐξ ἔργων: r. 6), nego na osnovi vjere. U stvari, Abrahamova vjera (πίστις: r. 5)¹³⁴, koju mu je Bog uračunao u pravednost, jest vjera u Boga kao »onoga koji opravdava bezbožnika«. Dakle, u rr. 4-5 ne događa se ništa drugo nego razrušenje židovskog tekućeg shvaćanja Abrahamova opravdanja i jedno potpuno novo, specifično kršćansko tumačenje stupa na njegovo mjesto. »Ovdje se vjera ukazuje u novom svjetlu: ona se otvara Bogu ne kao platcu, nego kao spasitelju, koji u opravdanju bezbožnika ono što nije zove u opstojnost (r. 17).«¹³⁵ U tom smislu je vjera prije svega radikalno usmjerena na Boga: Budući da se ona ničemu više ne može nadati od svoga djela, nada se ona, gdje više nema nikakva izgleda za nadu, na Božje djelo i samo na nj. Tako suprotstavlja Pavao Abrahamovo opravdanje u 4,5 radnikovoj plaći u 4,4 koja nije priznata »po milosti« (κατὰ χάριν). Viđena u tom svjetlu, antiteza iz 4,4-5 ne suprotstavlja dva puta postizavanja pravednosti (jedan po djelima a drugi po vjeri), nego umjesto toga kaže da je način na koji je Bog priznao pravednost Abrahamu različit od onoga koji se događa pri isplati radnika za učinjeno djelo. Stoga bi bilo krivo ako bismo tu antitezu shvatili kao antitezu vjera/djela, vjera/poslušnost. Zapravo, »djelo u vidu je Abrahamovo obrezanje (rr. 9-12), i to je to djelo koje nije bilo stavljeno u odnos s pravedno-

¹³² Usp. B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 125.

¹³³ Usp. R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46.

¹³⁴ Ovdje Pavao preformulira ἐπίστευσεν iz Post 15,6 u πίστις. Slična preformulacija istog pasusa susreće se i u Filona: λογισθῆναι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ (*Heres* 94).

¹³⁵ U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 263.

šću, ne njegova poslušnost općenito¹³⁶. Redak 5 ističe činjenicu da su Zakon i obrezanje bili odsutni u slučaju Abrahamova opravdanja. Njegova funkcija nije da pokaže da spasenje nije povezano s poslušnošću, nego da ta djela Zakona nisu bila prisutna kad je pravednost bila uračunata Abrahamu, i da stoga ne mogu imati nikakvu ulogu u određivanju pripadnosti Božjem narodu i Savezu ni danas.

Pavlova dopuna participiju πιστεύουσι (onomu koji vjeruje) pomoću ἐπί τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῆ (u Onoga koji opravdava bezbožnika), vrlo je važna. Moglo je zvučati u najmanju ruku čudno za jednog biblijskog vjernika da se o Bogu kaže da on proglašava pravednim jednog bezbožnika, grješnika. Proglasiti nevinim onoga tko je grješan ili osloboditi optužbe zlikovca, to je bilo odvratno i zazorno temeljnom i često ponavljanom kanonu židovske pravednosti. U stvari, na mnogo mjesta u Starom zavjetu izriječom se kaže da Bog neće opravdati zlikovca (Izl 23,7)¹³⁷ i da on prezire one koji tako čine (Izr 17,15; 24,24; Sir 42,2; Iz 5,23; usp. također CD1,19). Naprotiv, Bog opravdava pravednika ili onoga koji je krivo optužen. Sam Abraham ustaje protiv toga da Bog može tretirati na isti način pravednika i grješnika (Post 18,23-25). Stoga je opis Boga kao »onoga koji opravdava bezbožnika« morao biti izazovan i šokantan za Pavlove židovske čitatelje, jer je on izravno u protivnosti s temeljnim načelom židovske pravednosti; to je bilo u protivnosti s cjelokupnim temeljem Saveza, jer je židovski sudbeni sustav bio postavljen na Božji vlastiti postupak s čovječanstvom. Osim toga, u židovskoj misli »bezbožnik« (ἀσεβής), bijaše sinonim s »grješnik« (ἁμαρτωλός), tj. čovjek kojega njegova etnička pripadnost i ponašanje stavlja izvan Saveza (Ps 1,1.5; 37,34-35; 58,10; Izr 11,9.31; 12,12-13; Ez 33,8-11; Sir 7,16-17; 9,11-12; 41,5-8). Pavao tako stavlja zajedno dva pojma koja su se u židovskoj misli međusobno isključivala: Bog opravdava bezbožnika, jednoga koji je izvan Saveza, tj. izvan sfere Božje spasonosne pravednosti. On je sigurno bio svjestan da je za pobožnog Židova »pobožnost« više ili manje sinonimna s lojalnošću Savezu, vjernošću obvezama koje je Bog Saveza stavio na Izraela; a »bezbožnost« je u skladu s tim označavala zanemarivanje Zakona i njegovih propisa (usp. Ps 1,1-2.5; Izr 15,8). Na toj pozadini lako možemo shvatiti izazovnost ove Pavlove znamenite izjave. Čini nam se ipak da je pretjerano reći, kako čini Barret, da te riječi »opisuju Boga kao onog koji čini što Stari zavjet zabranjuje«¹³⁸. Naime, u Starom zavjetu postoji mnoštvo tekstova u kojima se kaže da je Bog milosrdan i da prašta grijeh. Osim toga, ov-

¹³⁶ M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 81. Iako iz neposrednog konteksta proizlazi da Pavao pod »djelima« u prvom redu misli na posjedovanje Zakona i obrezanje, čini nam se ipak da njegova tvrdnja poprma dublje i obuhvatnije značenje.

¹³⁷ Tekst glasi: »Stoj daleko od lažne optužbe; ne ubijaj nedužna i pravedna, jer ja zlikovcu ne praštam«.

¹³⁸ Navedeno prema C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 232.

dje treba napomenuti da se svi gore navedeni pasusi, u kojima se zabranjuje da se zlikovac proglasi nevinim, odnose na ljudske suce: njima je zabranjeno osloboditi od krivice, proglasiti nedužnim zlikovca, posebno zbog mita. U masoretskom tekstu posljednji dio Izl 23,7 (koji u LXX glasi »i ne opravdavaj bezbožnika poradi darova«: καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἄσεβῆ ἐνεκεν δώρων) je božanska deklaracija: »jer ja neću opravdati bezbožnika«. Da se opravdanje bezbožnika na kojega se odnose Pavlove riječi posvema razlikuje od vrste postupka protiv kojega Stari zavjet opominje ljudske suce, posve je jasno. Stoga, »ako se glagol 'opravdati' shvati u pavlovskom smislu, kao čin uvrijeđenog sudca koji oprašta grješniku, nestaje oporosti i čitatelj je pozvan diviti se sa zahvalnošću božanskoj velikodušnosti koja se očituje u tom činu«¹³⁹.

U odnosu na samog Abrahama misao nije bila potpuno strana židovskim ušima. U židovskoj predaji grčki termin ἄσεβής postao je gotovo tehnički termin za označavanje konvencionalnog grješnika, čovjeka koji je isključen iz Saveza jednostavno svojom sociološkom ili etničkom situacijom, dakle poganina. Služeći se tim terminom u opisu Abrahamova opravdanja, Pavao vjerojatno aludira na to da Abraham u trenutku svog opravdanja prema Post 15,6 nije još bio obrezan, i stoga za židovski osjećaj 'poganin'¹⁴⁰. Stoga se termin 'bezbožnik' mora odnositi ne na Abrahamovu grješnost nego na njegov status neobrezanog poganina.¹⁴¹ Prije nego je Savez počeo s Abrahamom, Abraham u židovskoj predaji bijaše već viđen kao tip prozelita, poganina koji se obratio od svoje idolatrije jednom pravom Bogu.¹⁴² U židovstvu, kako smo već vidjeli, on je bio hvaljen upravo kao jedan koji se obratio od svoga bezboštva i koji je pomoću svoje poslušnosti zapovijedima Božjim (uključujući, i to ne na posljednjem mjestu, obrezanje) ušao u sferu Božje pravednosti. Pavao polazi od istog ishodišta ali stiže do potpuno različitog

¹³⁹ S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, str. 293. Ublažavanje te oporosti sljedećim obrazloženjem: »Medutim Pavao vjeruje da on živi u različitom vremenu, eshatološkom vremenu iza Kristova događaja. To je samo zbog Kristove smrti da Bog može opravdati bezbožnika i ne biti nepravedan čineći tako« (B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 125), čini nam se nategnutim, jer Pavao tvrdnju primjenjuje na Abrahama.

¹⁴⁰ Tako J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 204–205; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 263; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 82; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 102. Vidi također JOSEPHUS, *Ant.* 20,45: Neobrezanost kao ἄσεβεια; L. GASTON, »Abraham and the Righteousness of God«, u: *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver, 1987., str. 61, koji primjećuje da je 4,5 paralelan s Gal 3,8, tako da se 'bezbožnik' mora odnositi na pagane.

¹⁴¹ Protiv Käsemanna koji drži da je Abraham bio 'bezbožnik' u moralnom smislu. On tvrdi da je »Abraham bezbožnik ukoliko on ne može biti zvan 'dobar', mjereno prema standardima židovskog i grčkog svijeta. On nema udjela u djelima. Zbog tog istog razloga on je, s druge strane, prototip vjere, koja uvijek treba biti viđena u antitezi s pobožnošću djela«; E. KÄSEMANN, »The Faith of Abraham in Romans 4«, u: *Perspectives on Paul*, Fortress, Philadelphia, 1971., str. 85.

¹⁴² Jub 12,1-21; JOSEPHUS, *Ant.* 1,155; Apoc. Abr. 1 – 8; BILL. 3,195.

zaključka. Prema njegovu tumačenju, vjera i opravdanje bijahu već učinkoviti prije i neovisno od takvih djela. Apostol izriječno izjavljuje da Božja pravednost u slučaju Abrahamova opravdanja nije određena prizivom na lojalnost Savezu. Kao njegov Učitelj prije njega, on u jednom izazovnom izričaju tvrdi da Bog prihvaća grješnike koji stavljaju svoje pouzdanje u njega a da ne traži od njih da izraze to pouzdanje pomoću obreda kulta i djela Zakona. Abraham je bio opravdan dok je još bio neobrezan i stoga kao bezbožnik. Upravo ta činjenica pokazuje da analogija poslovanja i radnog ugovora ne određuje značenje termina ἐλογίσθη (uračunase) u njegovu slučaju. To je teza koju Pavao nastoji dokazati u sljedećim redcima. Budući da je Abraham bio opravdan dok je još bio bezbožni poganin (tj. neobrezan i bez posjedovanja Zakona), jasno je da su sociološka granica članstva u Izraelu i soteriološka granica članstva u Savezu različite.¹⁴³ Kako se vidi, Abraham se ovdje stavlja kao model Božjeg opravdanja bezbožnika, kao »uzorak Božjeg prihvaćanja pogana«¹⁴⁴. Kao ἄσεβής Abrahamov početni položaj pred Bogom, prije nego je bio opravdan, bio je točno kao i onaj bezbožnih pogana koji su orisani u Rim 1,18-32. Implicitno združivanje Abrahama s poganima je nesumnjivo. Crtajući Abrahama u tim bojama Pavao povlači izazovan korak čineći držanje tog opravdanog poganina pred Bogom na neki način normom. Naime, ako je Abraham proglašen pravednim kod Boga bez ikakva obreda i obveze Saveza, onda on dokazuje da se Božja pravednost proteže na sve koji imaju vjeru bez odnosa na djela Zakona, posebno ona koja određuju etničku pripadnost Izraelu. Vjernici isповijedaju da je Krist »za nas bezbožnike (ἄσεβεις) umro«, i to »dok još bijasmo grješnici (ἁμαρτωλῶν)« (Rim 5,6.8). Vjera za Pavla je vjera u Boga koji je aktivan u događaju Kristovu (r. 24). Bezbožnik nema ništa pokazati što bi on mogao učiniti važećim pred Bogom; njemu preostaje samo da se pouzda u milosno Božje obećanje, koji ga pomoću svoga milosrđa stavlja sebi u ispravan odnos. Jer gdje se vjera kao pravednost uračunava, Bog čini »bezbožnika«, svojega »neprijatelja« (5,10), pravednim, koji ne samo da nema pokazati nikakva djela kao zasluge, nego je grješnik.¹⁴⁵

Sve i priznajući da izričaj »a vjeruje u Onoga koji opravdava bezbožnika« (r. 5b) zvuči kao opći princip, treba ipak reći da je to princip izvučen iz posebnog Abrahamova slučaja, i koji stoga ima svoju snagu kao kontrast uobičajenijem tumačenju Abrahama kao modela pravednosti Saveza. Postaviti ga u slobodno-sto-

¹⁴³ Za detaljniju raspravu o tim granicama, vidjeti M. CRANFORD, »Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9,1-13«, str. 27–41.

¹⁴⁴ E. ADAMS, »Abraham's Faith and Gentile Disobedience: Textual Links between Romans 1 and 4«, u: *JSNT*, 65 (1997.), str. 47–66, ovdje 66.

¹⁴⁵ Usp. J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 149; R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46. Kako se vidi, taj znameniti Pavlov izričaj značajno specificira pavlovski pojam vjere. Vjera polazi od svijesti grijeha i potrebe Božjega pomilovanja.

jeći princip šire primjene, a da se izgubi s uma ono čemu je on bio stavljen kao protimba, izlaže se opasnosti da se postavi teološki princip izvan ravnoteže.¹⁴⁶

Prema židovskom načelu da dva svjedoka trebaju nastupiti za istinu i prema rabinskom običaju da se pored Tore navode Proroci ili Spisi, Pavao donosi i drugo mjesto Pisma kao potporu za svoj nauk o opravdanju po vjeri bez djela Zakona. Ovaj put je to Ps 32,1-2. Apostol je odabrao taj davidovski psalam jer on rabi istu ključnu riječ »uračunati« (λογίζεσθαι) koju smo susreli i u Post 15,6, i to u sličnom kontekstu. Služi se, dakle, drugim Hillelovim pravilom, zvanim »gezera šava« (גזירה שוה = ista kategorija)¹⁴⁷. Prema tom pravilu, dvije riječi Pisma se uzajamno tumače kad se one u jednom važnom terminu podudaraju. Tako stupa kralj David pored Abrahama i svjedoči u skladu s njim istinu pravednosti vjere.¹⁴⁸ Dakle, Abraham i David pokazuju da Stari zavjet podupire Pavlovu tezu o milosnom opravdanju pomoću vjere.

Tumačeći Post 15,6 Pavao je osjećao da mu riječi Ps 32,1-2 mogu pomoći da pisamski utemelji svoje tumačenje te znamenite izjave o Abrahamovu opravdanju po vjeri. Da je on vidio u početnim redcima tog psalma izjavu koja podupire njegov nauk o opravdanju bez djelâ Zakona, to nesumnjivo potvrđuju riječi kojima on uvodi navod psalma, a koje glase: »Kao što i David proglašuje blaženstvo¹⁴⁹ čovjeka kojemu Bog uračunava pravednost bez djelâ« (4,6: καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων). I paralelizam r. 6b (»kojemu Bog uračunava pravednost bez djelâ«) i r. 8 (»komu Gospodin ne uračunava krivnju«) naglašava da je to njegovo tumačenje.¹⁵⁰ U r. 6 se ponavlja »bez djela« (χωρὶς ἔργων) iz 3,28 i tako se precizira »onomu tko ne radi« iz r. 5. Svi ti detalji iz r. 6 pokazuju da se Davidovo blaženstvo grješnika koji je pomilovan stavlja u odnos s opravdanjem Abrahama po vjeri.¹⁵¹

¹⁴⁶ Usp. J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 229. Polazeći od Lutheranske perspektive, koja u Rim 4,4-5 vidi prisutnu antitezu vjera/djela, protestantski izlagači često podliježu toj opasnosti. Čini nam se da je u tu zamku zapao i E. Lohse kad piše: »Ako Abrahamov primjer, dakle primjer čovjeka koji je vrijedio kao uzorni pravednik, pokazuje da se opravdanje događa samo 'sola gratia' i 'sola fide', onda mora i za sve ljude vrijediti da se samo vjera uračunava u pravednost« (*Der Brief an die Römer*, str. 149s).

¹⁴⁷ J. JEREMIAS, »Die Gedankenführung in Röm 4. Zum paulinischen Glaubensverständnis«, u: *Foi et Salut selon S. Paul*, An. Bib. 42, Biblical Institute, Rim, 1970., str. 51–58.

¹⁴⁸ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief Kap. 1 – 11*, str. 126; J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 376; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 150.

¹⁴⁹ Izlagači obično prevode s »blažen«, što nije točno jer ovdje imamo imenicu »blaženstvo« (μακαρισμός). Termin se u Novom zavjetu nalazi samo ovdje (rr. 6,9) i u Gal 4,15.

¹⁵⁰ Tako s pravom J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 313.

¹⁵¹ Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 263.

Nema sumnje da su predaje o Davidovim grijeshnostima, posebno ona o njegovu preljubu s Batšebom (usp. 2 Sam 11), u židovstvu bile rado navođene kao utješni primjeri krivnje, kajanja i oprostjenja.¹⁵² Treba ipak reći da to nije razlog da Pavao ovdje navedeni psalam izrijekom navodi kao Davidov psalam.¹⁵³ David je naveden čisto kao autor, ne kao jedan drugi primjer uz Abrahama.¹⁵⁴ Očito je da Pavao svoju poantu razvija samo s prizivom na Abrahama. Da je on želio skrenuti argument na samog Davida, on bi se našao u neprilici. Naime, David je zasigurno već bio obrezan kad je primio milost oprostjenja. Pavlov priziv na Ps 32 zadovoljava se jednostavno time da privuče pozornost na drugu najrelevantniju uporabu termina »uračunati« u Pismu, s implikacijom da kada Bog »uračunava« nešto nekome, to je uračunavanje milosti koja ne može biti mjerena u računljivim terminima.

Prema Pavlovu tumačenju, Psalmist ovdje proglašuje blaženim čovjeka »kome Bog uračunava pravednost bez djela« (ὁ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων). Prvi dio formulacije jasno naznačuje da Pavao još tumači riječi iz Post 15,6. Djelomična preformulacija objašnjava što je bilo implicitno u pasivu (ἐλογίσθη), tj. da je Bog onaj koji uračunava. Da Pavao stavlja »pravednost – δικαιοσύνην« kao izravni objekt (umjesto εἰς δικαιοσύνην u Post 15,6), potvrđuje da on ne misli o Bogu kao onom koji prima vjeru čisto kao zamjenu za pravednost, nego da je pravednost uistinu doznačena. U skladu s opće prihvaćenim shvaćanjem tog pojma u židovskim krugovima, to znači da Bog tretira nekoga kao potpuno prihvatljiva, kao punog sudionika na blagodatima njegova Saveza. Učiniti tu prihvatljivost ovisnom o »djelima«, za Pavla bi značilo tretirati je kao manje nego punu prihvatljivost i nijekati što je Pismo ustvrdilo, tj. da je Bog potpuno prihvatio Abrahama na osnovi njegove vjere, neovisno o djelima Zakona. S naglašenim »bez djela« (χωρὶς ἔργων; vidi Rim 3,20; 4,2), Pavao želi naglasiti da Post 15,6 ima u vidu pravednost koja nije bila ovisna o vrsti zakonskog opsluživanja čime bi se pobožni Židov mogao hvaliti (Rim 3,27-28; 4,2). Koliko god izbliza zahtjev obrezanja slijedio na uračunatu pravednost, pravednost je već bila uračunata prije nego se obrezanje dogodilo. Tako je eksplicitni argument iz Rim 4,9-12 već nagoviješten u egzegezi Post 15,6 koja tu preformulaciju sadrži implicitno.

Na način tipičan židovskoj egzegezi, Pavao poseže za drugim mjestom Pisma koje mu može baciti svjetlo na termin »uračunati«, a to je Ps 32,1-2. Ti redci uvode u razgovor pitanje oprostjenja i pokrivenih grijeha, što nije izrijekom prisutno u Post 15,6. David tu veli: »Blaženi oni kojima su zločini otpušteni, kojima su gri-

¹⁵² Usp. C. THOMA, »Art. David II. Judentum«, u: *TRE*, 8 (1981.), str. 384–387.

¹⁵³ Protiv K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 103; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 263: »David, grješnik koji je iskusio oprostjenje, i Abraham, opravdanik iz vjere ...«

¹⁵⁴ Podrobnije o tome, vidjeti J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 205.

jesi pokriveni!» (μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι: r. 7) i »blago čovjeku kojemu Gospodin ne ubraja krivnju« (μακάριος ἄνθρωπος οὗ οὐ μὴ λογίσσεται κύριος ἁμαρτίαν: r. 8). »Blažen, sretan«, obično u Bibliji ima smisao »povlašteni primalac Božje milosti«¹⁵⁵. U LXX ga pretežito nalazimo u psalmima i mudrosnoj literaturi (usp. Ps 1,1; Sir 14,1-2; 28,19). U ovom blaženstvu je riječ o sinonimnom paralelizmu. Za Psalmista dakle »otpuštanje zlodjela« i »pokrivanje grijeha« jedna su i ista akcija Božja. Drugo blaženstvo (r. 8) treba čitati u istom smislu: Čovjek kojemu Bog »ne uračunava krivnju« jest pomilovani čovjek, »čiji grijeh ne postoji više u očima Božjim« (Lagrange).¹⁵⁶ Sve te navedene Božje akcije izražavaju negativnu stranu gratuitnosti božanske milosti.¹⁵⁷ Kako se vidi, u paralelizmu riječi i misli u tim navedenim redcima psalma, neuračunavanje grijeha je isto što i opraštanje čina bezakonja i pokrivanje grijeha.¹⁵⁸ Služeći se tim tekstom u tumačenju Post 15,6 Pavao poistovjećuje opravdanje bezbožnika s neuračunavanjem grijeha. Dakle, Pavlov priziv na riječi psalma ima unutarnju i bitnu vrijednost, jer Božje uračunavanje pravednosti jednom čovjeku »bez djela« (χωρὶς ἔργων: r. 6) u stvari je ekvivalent za njegovo oprostjenje grijeha (usp. 1 Kor 15,3; Rim 4,25).¹⁵⁹ To konkretno znači da on 'otpušta zločin', da 'pokriva grijeh', odnosno da 'ne ubraja krivnju'.¹⁶⁰ Očito je da Pavao sve te izričaje promatra kao sinonimne. Taj u rabinskoj predaji na Dan pomirenja smješteni Ps 32,1-2¹⁶¹ upućuje na eshatološko mjesto izmirenja, koje je Bog postavio: smrt Isusa Krista (Rim 3,25)¹⁶².

Budući da Pavao izjednačuje blaženstvo oprostjenja (r. 7) s blaženstvom uračunavanja pravednosti (r. 6), može se zaključiti da je opravdanje oprostjenje, ništa drugo nego oprostjenje. Na taj način se Pavao priključuje na veliki proročki nauk

¹⁵⁵ Drugdje u Pavla vidjeti Rim 14,22 i usp. 1 Kor 7,40.

¹⁵⁶ Navedeno prema S. LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, str. 295. Usp. također J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 314.

¹⁵⁷ Vidi J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 376.

¹⁵⁸ Riječi psalma ne znače da grijesi ostaju, dok ih Božja dobrostivost naprosto ne uzima u obzir. U ranom židovstvu postojala je vjera u dobre i zle čine jedne osobe koji su zabilježeni u knjizi poslovanja (Est 6,1; Dn 7,10; Test Ben 11,4; Jub 30,17). Otuda se opraštanje shvaćalo kao »pokrivanje grijeha« ili kao »neuračunavanje krivnje«. Termin »pokrivanje grijeha« nalazi se samo ovdje u Novom zavjetu.

¹⁵⁹ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 233; E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 150.

¹⁶⁰ Polazeći od činjenice da se oprostjenje događa samo grješniku, Käsemann zaključuje da Bog spas ne daje na osnovi djela, nego ga ostvaruje na bezbožnima. Isti autor naglašava da spas za Apostola nije u prvom redu odstranjenje prošle krivice, nego sloboda od moći grijeha; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 106.

¹⁶¹ Vidi STR.–BILL., III, 202–203.

¹⁶² Usp. R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46. Treba ipak reći da je manje jasno ovdje nego u drugim blaženstvima Novoga zavjeta da je u vidu »eshatološko spasenje«.

o pokajanju i opraštenju, tj. da Bog iz ljubavi slobodno oprašta grješniku koji se iskreno kaje i obnavlja ga u svojoj milosti. Pavlov židovski sugovornik ne bi imao poteškoće s izjednačavanjem »pravednosti« i »opraštenja«; ideja Božje pravednosti kao njegove akcije da spasi i podrži svoj narod koji to nije zavrjedio, već je dobro poznata psalmistu i proroku. Prije je izričaj »bez djelâ« onaj koji pravi problem. Jer tipični Židov ne bi vidio opraštenje kao događanje »bez djelâ«. Naprotiv, čitav sustav žrtve za grijeh i Dan okajanja bio je tu da providi sredstva opraštenja – kultska djela Zakona koja su izražavala grješnikovo kajanje i providala iskupljenje. Teško je stoga prihvatiti da navedeni psalam govori o opraštenju koje je neovisno o žrtvi i okajanju. Pavlova poanta bi mogla biti: Božja spremnost da otpusti grijeh, da oprost i čine bezakonja i pokrije grijehe, uvijek je čin čiste milosti, bez obzira kako opraštenje dolazi do učinka. Tu nikada ne postoji proporcija između Božjeg opraštanja i ljudskog okajanja (usp. 1 Kor 13,5).

Treba ipak reći da Pavao drugdje gotovo potpuno izbjegava misao Božjeg opraštenja (ἄφεσις samo u Kol 1,14 i Ef 1,7), kao i združenu ideju pokajanja. Koji je tome razlog? Najbolji odgovor može jednostavno biti da u Pavlovoj perspektivi govor o pokori i opraštenju bijaše previše vezan s pretpostavkom da to bijaše jezik Saveza,¹⁶³ povlastica članova Saveza koji su, unatoč njihovim različitim grijesima, očuvali ostanak unutar Saveza svojom lojalnošću njegovim razlikovnim zahtjevima (npr. obrezanje). I doista, pojam opraštanja je redovito povezan s regulacijama koje ravnaju žrtve za grijeh i krivicu u Lev 4 i 5. Pavao tako pokušava kontrirati pretpostavljenu shemu takva jezika izbjegavajući ga i razvijajući svoje vlastite žarišne termine: milost i vjeru.

To bi moglo biti značajno za Pavla da se u našem blaženstvu rabe termini ἀνομίαι i ἁμαρτίαι (r. 7). Riječ je o terminima koji označuju čine koji karakteriziraju one izvan Saveza (Ps 28,3; 55,3; 92,7; 101,8; 125,3; usp. 1 Mak 1,34; 2,44).¹⁶⁴ »Davida se tako može uzeti kao onoga koji uviđa opraštanje koje ide mimo granica Saveza, i koje stoga nije ovisno o djelima Zakona Saveza.«¹⁶⁵ Dakle, iz upotrijebljene terminologije dade se zaključiti da oni kojih su 'bezakonja opraštena' i kojih su 'grijesi pokriveni' moraju posebno uključivati nežidove. Sve to pokazuje da se »bez djelâ« (r. 6b) mora odnositi u prvom redu na one koji su izvan etničkog Izraela. Iz svega toga jasno proizlazi da je Pavao ovdje zaokupljen s opraštenjem (opravdanjem) bez članstva u etničkom Izraelu. Da je to upravo Pavlova poanta potvrđuje i r. 9, gdje on pita: »Ide li dakle ovo blaženstvo samo obrezane ili i ne-

¹⁶³ Na toj crti se nalazi i sljedeća izjava: »U skladu sa Savezom koji je Bog sklopio s praocima, da će oprostiti grijehe njihove, tako će on oprostiti grijehe njihove također« (CD 4,9-10).

¹⁶⁴ Za Pavlovu uporabu drugdje: Rim 6,19; 2 Kor 6,14; 2 Sol 2,3.7.

¹⁶⁵ J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 206. Možda bi bilo bolje reći da David uočava opraštenje koje ide izvan granica etničkog Izraela, ne izvan granica Saveza. U stvari, Savez se ovdje shvaća kao širi od bilo koje etničke skupine (usp. Rim 1,16).

obrezane? Ta velimo: *Vjera se Abrahamu uračuna u pravednost.*« Očito je da je ovdje Abrahamova vjera mišljena kao razlog zašto neobrezani pogani mogu primiti oprostjenje (opravdanje) rezervirano za one u Savezu.¹⁶⁶

Ovo su sastavnice Ps 32,1-2 koje Pavao ima u vidu: a) Treba priznati svoj grijeh i potpuno se izručiti, u temeljnom stavu vjere, božanskom milosrđu; b) Bog oprašta grijehe, odnosno opravdava onoga koji vjeruje i nada se u njegovo milosrđe. Eto zašto je Apostol mogao zaključiti da se po vjeri a ne po djelima postiže opravdanje. Tako se može reći da navedeni redci Ps 32 potvrđuju njegov nauk o opravdanju po vjeri. Istina, Zakon propisuje procedure kojih se treba držati da se postigne oprostjenje grijeha. »One ipak ne oduzimaju opravdanju njegovu gratuitnost, nego samo izražavaju spremnost i volju subjekta da primi oprost i da od njega živi.«¹⁶⁷ S time bi se sigurno složili i Pavlovi židovski kolege. I oni su priznavali milosnost sustava žrtve i ispaštanja kojima se Bog unaprijed pobrinuo za grijehe svoga naroda.

Kako se vidi, Pavlov argument izgleda krajnje jednostavan. Jezik plaće koja se duguje za učinjeni rad nije primjeren da opiše Božja ophođenja s ljudima gdje inicijativa leži kod Boga. U psalmskoj paraleli na Post 15,6, koju je Pavao odabrao, ideja Boga »koji uračunava« uporabljena je s prizivom na oprostjenje, čin božanske milosti, nešto slobodno dano, bez računanja broja grijeha ili težine počinjenih čina u protivnosti sa Zakonom. To blaženstvo oprostjenja, neuračunatih grijeha, za Pavla je isto što i blaženstvo pravednosti uračunate od Boga bez djela. Davidove riječi, dakle, proviđaju potpuno ekvivalentan opis Abrahamova stanja pred Bogom u Post 15,6.

2. Abraham: Otac svih koji vjeruju, neobrezanih kao i obrezanih (Rim 4,9-12)

Na osnovi dosadašnje argumentacije jasno je da se problem značenja Post 15,6 ne može riješiti samo s prizivom na glagol »uračunati«: Božje uračunavanje u korist čovjeka uvijek je stvar njegove velikodušne milosti. Čovjek nikada ne može Boga učiniti svojim dužnikom. Stoga argument treba skrenuti prema drugom ključnom glagolu: »Abraham povjerova Bogu«. Upravo to čini Pavao u rr. 9-21. Ponovno se vraća na Abrahama i usredotočuje se na središnji problem njegove vjere. U prvom odjeljku (rr. 9-12) tog dijela rasprave Apostol pokušava dokazati da prethodno izgovoreno blaženstvo vrijedi Židovima i poganima na isti način. Bog je od samog početka odredio Abrahama da bude otac mnogih naroda, da bude ljudski praroditelj Božjega naroda.

¹⁶⁶ Podrobnije o svemu tome, vidi M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4: The Father of all who believe«, str. 84.

¹⁶⁷ J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 323.

Prvi Pavlov korak u izlaganju »*Abraham povjerova Bogu ...*« je da dokaže da je u Abrahamovu slučaju vjera, koja je uračunata u pravednost, izvršena bez ikakva djela Zakona. Sve što njegov argument zahtijeva na ovoj točki jest da pokaže da je Bog potpuno prihvatio Abrahama dok je on još bio neobrezan. To znači da Post 15,6 govori o vjeri, ne o vjernosti – o vjeri, ne o lojalnosti Savezu. »Abrahamova vjera nije nikakvo djelo, kako sinagoga uči, nego odricanje od opravdavajućih djela.«¹⁶⁸

Nakon što je »blaženstvo (τὸν μακαρισμόν) čovjeka kojemu Bog uračunava pravednost bez djela« (r. 6) pomoću riječi psalma eksplicirao kao *oproštenje grijeha* odnosno *neuračunavanje krivnje* (rr. 7-8), Pavao sada pita: »Odnosi li se, dakle, to blaženstvo na obrezane ili i (καί) na neobrezane?« (ὁ μακαρισμός οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν: r. 9a). Apostol ne postavlja pitanje kao ili – ili: ili obrezani ili neobrezani. On prihvaća da blaženstvo (pravednosti, oproštenja) pripada obrezanima. Njegovo pitanje je pripada li to i neobrezanima. Je li ono ograničeno na Židova kao Židova, tako da pogani mogu ući u udioništvo na njemu samo ulazeći u narod Saveza koji se razlikuje kao takav svojim obrezanjem? Iz svega što je već rečeno jasno proizlazi da cilj Pavlove argumentacije nije to da pokaže da je pravednost uvijek i jedino uračunata bez obrezanja, bez djela.¹⁶⁹ Jedino što on želi pokazati jest to da je blaženstvo o kojem govori Post 15,6 došlo izvan Saveza i njegovih djela u jednom konkretnom slučaju, u slučaju Abrahama, i da je stoga otvoreno neobrezanima i obrezanima.

Termini περιτομή (obrezanje) i ἀκροβυστία rabe upotrijebjavaju se ovdje da označe narod, obrezan i neobrezan (usp. Rim 2,26); oni su ekvivalent za Židove i pogane, za one koji su unutar Zakona i one koji su izvan Zakona (usp. Rim 2,12). Prema židovskom shvaćanju, obred obrezanja utvrđuje identitet društvene skupine i označuje granicu koja je dijeli od druge društvene skupine. U tom smislu se razlika između Židova i pogana mogla sažeti u obrednom činu obrezanja. Ta činjenica naglašava važnost obrezanja za židovsko samoshvaćanje kao sažimatelja njihove različitosti kao naroda Božjega i kao posebnog djela Zakona koje najjasnije dovodi do izražaja tu različitost. Židovi su naprosto oni čije je čitavo biće i život, individualno i kolektivno, određen i karakteriziran činjenicom da su oni obrezani. U Post 17,11 obrezanje se zove »znak Saveza« između Jahve i Abrahamove obitelji. U stvari, Abraham je primio zapovijed koja je pokazivala obrezanje kao božanski sankcionirani znak savezničkog naroda za sve vrijeme (Post 17,9-14). Na toj crti se u Jub 15,26 kaže da poganin nema na svome tijelu da znaka pripada Gospodinu. Razumljivo je, stoga, da su Židovi obrezanju pridavali veliku važnost.

¹⁶⁸ W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief*, str. 141.

¹⁶⁹ Pavao stoga nema nikakvu potrebu dokazati da je David primio svoje oproštenje neovisno od njegova obrezanja i sudjelovanja u kultu.

Kojega god podrijetla bio, nitko nije bio smatran Židovom ako nije bio obrezan. Pogani koji su pristupili židovstvu, trebali su se obrezati. Nitko nije smio jesti od pashalnog janjeta dok njegovo tijelo nije bilo opečaćeno Abrahamovim pečatom. Kod obreda obrezanja Židovi mole: »Blagoslovljen onaj koji te, koje ljubi, od majčina krila posvećuje i s njihovim tijelom prema našem običaju postupa, time što on svoje potomke opečaćuje znakom svetoga Saveza.«¹⁷⁰ Osim toga, u nekim se židovskim krugovima vjerovalo da sva dobročinstva Izraelu dolaze jer on prakticira obrezanje; ono daje pristup u nebo ili mesijansko kraljevstvo.¹⁷¹ Zbog njega će Izraelci biti spašeni u dane Mesije i očuvani od Gehene¹⁷². Jasno, onda, da je za Židova »stanje neobrezanosti nečistoća nad svim nečistoćama ..., grješka nad svim grješkanama«¹⁷³. Jednom riječju, za pobožnog Židova, ponosna na svoju nacionalnu i religioznu posebnost, obrezanje je bilo djelo savezne lojalnosti (usp. Rim 2,25-29). Tu se nalazi razlog zašto je njegov diskontinuitet u misijama među poganima bio uzrok takve kontroverzije unutar prve kršćanske generacije.¹⁷⁴

Nije isključeno da su rabini Pavlova vremena blaženstvo iz Ps 32,1-2 primjenjivali isključivo na Židove, dakle na obrezane.¹⁷⁵ Pavao odbija tu pretpostavku rabina pozivajući se na Post 15,6: »Ta velimo: *Vjera se Abrahamu uračuna u pravednost*« (ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην: r. 9b)¹⁷⁶. Dok je Pavao u rr. 6-8 Post 15,6 izlagao pomoću Ps 32,1-2, ovdje čini obrnuto: izlaže Ps 32,1-2 pomoću Post 15,6¹⁷⁷. Nagli Pavlov zaokret od Davida na Abrahama ovdje je sasvim razumljiv. Naime, nitko ne bi mogao uvjerljivo dokazati da je Davidovo oproštenje bilo neovisno od njegova obrezanja, dok s Abrahamom stvar stoji pot-

¹⁷⁰ Podrobnije o tome, vidjeti: W. BARCLAY, *Brief an die Römer*, str. 75; J. FITZMYER, *Romans*, str. 380–381.

¹⁷¹ Usp. CD 16,4-6; Jub 15,31-33.

¹⁷² Tako u *Gen. Rabbha* 48.8 čitamo: »Abraham će sjediti na ulazu Gehene i neće dopustiti da ni jedan obrezani Izraelac siđe u nju.« »A što on čini s onima koji su prekomjerno grijehili u životu? On skida prepucije od dječaka koji su umrli prije obrezanja i stavlja ih na te okorjele grješnike tako da oni mogu sići u Gehenu.«

¹⁷³ *Pirke de Rabbi Eliezer* 29B 4,36.

¹⁷⁴ Jedan od glavnih razloga za sazivanje prvog crkvenog sabora u Jeruzalemu 49. godine, bilo je sigurno to pitanje.

¹⁷⁵ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 234.

¹⁷⁶ I u ovom navodu Post 15,6 se glagol »povjerova« zamjenjuje s imenicom »vjera« (πίστις), kao i u r. 5. Tim postupkom Pavao pokazuje da je za njega »vjera pravednost, ne jednostavno zamjena za nju. Kao što bi pobožni Židov vidio svoju pravednost Saveza u terminima vjernosti tom Savezu (djela Zakona), tako Pavao vidi pravednost uračunatu od Boga u terminima vjere: potpuna ovisnost o Bogu i pouzdanje u nj koje je Abraham oprimjerio« (J. D. G. DUNN, *Romans I – 8*, str. 208).

¹⁷⁷ Ponavljanje navoda Post 15,6 (r.9) pokazuje da Davidovo blaženstvo oproštenja spada zajedno s Abrahamovim opravdanjem iz vjere.

puno drukčije. Tako se problematika ponovno vraća na Abrahama i usredotočuje na okolnosti njegova posebnog slučaja. Na taj način je paradigmatska važnost Abrahamova vlastitog odnosa s Bogom naglašena, a ona se ne stavlja u pitanje kod Pavlovih židovskih sugovornika.

Kako smo već naglasili, Pavao je u dosadašnjem izlaganju poistovjetio blaženstvo oprostjenih čina bezakonja i blaženstvo uračunate pravednosti vjere. Nakon što je u prethodnom retku ustvrdio da je Abrahamu vjera uračunata u pravednost, sada postavlja pitanje: »A kako mu se uračuna? Već obrezanu ili još neobrezanu?« (πὼς οὖν ἐλογίσθη ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ: r. 10a). Pavlov odgovor je jasan i nedvosmislen: »Ne obrezanu, nego neobrezanu!« (οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ r. 10b). Tako se on u svom izlaganju 'igra' s terminima »obrezanje« i »neobrezanje«, koje je već relativizirao u Rim 2,25s. Pitajući je li to uračunavanje bilo u stanju obrezanosti ili neobrezanosti, Pavao podrazumijeva isti set distinkcija koje je uporabio na početku: opravdan na osnovi djela (r. 2) ili bez djela (r. 6b). Sužavanje pitanja (po djelima ili bez djela) na specifično pitanje obrezanja ili neobrezanja, vjerojatno ima dva razloga: 1) to je bilo goruće pitanje Crkve u tom trenutku, 2) obrezanje je za Židove djelo Zakona *par excellence*¹⁷⁸. Osim toga, sužavanjem pitanja na obrezanje kao takvo, Pavao zauzima snažni položaj, koji je bilo teško osporiti.

U svojoj argumentaciji Pavao ima u vidu da u kronologiji Pisma Abrahamovo obrezanje u Post 17,23-27 dolazi tek nakon njegova opravdanja u Post 15,6. U tome slijedi rabinsku predaju. Službeno računanje sinagoge stavlja Post 17,10s. oko 29 godina poslije Post 15,6.¹⁷⁹ Kao takvo, obrezanje treba biti priznato kao znak i pečat božanskoga prihvaćanja koje je ostvareno neko vrijeme prije, kao ratifikacija božanske inicijative blizu trideset godina ranije. Prema tom shvaćanju, Abrahamovo obrezanje bilo je ovisno o činjenici da je on prethodno bio prihvaćen od Boga i da je već bio priznat pravednim – ne obratno. Stoga židovsko tumačenje mora priznati da obrezanje nije nužna pretpostavka za opravdanje. Tako Pavao ponovno pobija osporavatelje svog nauka o opravdanju po vjeri njihovim vlastitim oružjem. On inzistira na odvajanju u različite faze onoga što su njegovi sunarodnjaci Židovi uzimali najčešće kao jednu cjelinu. Vremenski razmak znači za nje-

¹⁷⁸ Čini nam se da nije opravdano uzimati tu varijaciju kao argument za tvrdnju da »'djela' u pitanju nisu dobra djela općenito, nego radije djela koja traži Savez, s obrezanjem posebno u vidu«, kako to tvrdi M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 83. Da Abrahamovo očinstvo i židovsko postojanje može biti usredotočeno tako jednostavno na obrezanje, to naglašava važnost obreznja u definiranju židovskoga identiteta (usp. Rim 2,25).

¹⁷⁹ Vidi E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 107; J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 208; C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 325. Prema Jub 24 – 25 između Post 15 i Post 17 leži vremenski raspon od četrnaest godina.

ga istodobno stvarno prvenstvo vjere pred obrezanjem.¹⁸⁰ Budući da je Abraham obrezanje primio tek nakon svoga opravdanja po vjeri, on je bio opravdan kao neobrezan, dakle kao poganin. Abrahamovo obrezanje ne bijaše stoga konstitutivno za njegovu pravednost vjere, nego ima samo značenje naknadnog znaka ili pečata. Tu očitost Pisma da je Abraham bio priznat pravednim, prihvaćen u saveznički odnos od Boga, prije nego je bio obrezan i bez odnosa na obrezanje, nitko od Židova nije mogao osporiti. Ta jedna činjenica je dostatna da ustanovi da Božja pravednost nije bila ovisna o djelima Zakona¹⁸¹, o bilo kakvom kulturnom obredu, u Abrahamovu slučaju. Ako je Abraham paradigma za Božje ophođenje s ljudima, uključujući njegova saveznička ophođenja s Abrahamovim potomstvom, to znači da je Božje opravdanje općenito milosni čin »bez djela Zakona« ili u najmanju ruku da to može biti. S druge strane, ako je ispravno tumačiti Ps 32,1-2 s Post 15,6¹⁸², onda se daje zaključiti da se blaženstvo izrečeno u psalmu ne može ograničiti na one koji su obrezani, nego ga treba protegnuti i na neobrezane. Dakle, iz činjenice da je opravdanje po vjeri iz Post 15,6 prethodilo Abrahamovu obrezanju u Post 17 Pavao izvodi vrijednost izjave iz Post 15,6 i blaženstva iz Ps 32,1-2 za obrezane i neobrezane.¹⁸³

Prvenstvo Abrahamove pravednosti vjere u odnosu na njegovo obrezanje naglašeno je i u r. 11. Tu se kaže: »I znak obrezanja (σημείον περιτομῆς) primi kao pečat pravednosti vjere (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως) koju je zadio bio još neobrezan (ἐν τῇ ἀκροβυστία), da bude ocem svih koji vjeruju (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων): neobrezanih (δι' ἀκροβυστίας) – te im se uračuna pravednost (εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην).« U izjavi izranjaju termini: »znak« (σημείον), »obrezanje« (περιτομή) i »neobrezanje« (ἀκροβυστία). Sve te termine susrećemo i u Post 17,11, gdje se daje naredba: »Obrezujte se, i to neka bude znak Saveza (ἐν σημείῳ διαθήκης = ברית לוא) između mene i vas.« Prema tome tekstu, obrezanje je izvanjski znak, pokazivatelj na stvarnost koju označuje, na Savez koji je Bog sklopio s Abrahamom i njegovim

¹⁸⁰ Ovaj argument je još suptilniji od ekvivalentnog argumenta u Gal 3,15-18 koji je slično ovisio o vremenskom razmaku između obećanja Abrahamu i davanja Zakona.

¹⁸¹ U stvari, tvrdnja da je pravednost Abrahamu bila uračunata dok je još bio neobrezan isto je što i tvrdnja da je netko opravdan bez djela (r. 6b).

¹⁸² Očito je da Pavao poistovjećuje blaženstvo o kojem se govori u rr. 6-8, blaženstvo dano bez djela, s onim koje je bilo primijenjeno na Abrahamu dok je on još bio poganin.

¹⁸³ Usp. D. A. KOCH, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Beiträge zur historischen Theologie 69, Tübingen, 1986., str. 222; J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 305. O načinu kako je ondašnje židovstvo čitalo Post 17, vidi posebno J. D. G. DUNN, »What was the Issue Between Paul and 'Those of Circumcision'?«, u: M. HENGEL – U. HECKEL (ur.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, 1991., str. 303–305.

potomstvom. Riječ je o znaku koji razlikuje te koji ga nose kao članove Saveza.¹⁸⁴ Kad Pavao ovdje tvrdi da je obrezanje bilo »znak« (σημείον), on se služi terminologijom Post 17,11, iako ovaj put izbjegava puni izričaj »znak Saveza« (σημείον διαθήκης). Očito je da to čini namjerno, jer želi odvojiti obrezanje kao znak članstva u etničkom Izraelu od njegove uporabe kao znaka članstva u Savezu. O obrezanju kao znaku Saveza koji posreduje zajedništvo blagoslova s Abrahamom, na ovom mjestu malo se može osjetiti. Pavao govori o »znaku obrezanja« (σημείον περιτομής) kao »pečatu pravednosti vjere koju je zadobio još neobrezan« (σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως ἐν τῇ ἀκροβυστία). Izmjena ima stvarnu težinu i znatne posljedice.¹⁸⁵ Iz kronološkog slijeda mjestâ dade se zaključiti da je obrezanje potvrdilo tu ranije primljenu pravednost vjere.¹⁸⁶ Tim izričajem Abrahamovo obrezanje se karakterizira kao pečat¹⁸⁷, izvanjska i vidljiva potvrda pravednosti vjere koja je već bila njegova dok je on još bio neobrezan. Drugdje Pavao upotrebljava »pečat« (σφραγίς) u smislu »potvrde« ili utvrđivanja vjerodostojnosti stanja stvari (usp. 1 Kor 9,2 i 2 Tim 2,19).¹⁸⁸ Za njega je Abrahamovo obrezanje legitimacija pravednosti vjere. Tu se obrezanje stavlja u vezu s njegovom vjerom i pravednošću pomoću vjere, ne u vezu s njegovom obvezom da čuva Zakon s ciljem da bude pravedan. Obrezanje, dakle, umjesto inauguriranja nečega, viđeno je kao potvrđivanje već postojećeg stanja.¹⁸⁹ Ono je bilo potvrda Abrahamove vjere, ne znak ili djelo koje je providjelo temelj za Boga da ga opravda. Pravednost vjere je tako u obrezanju naknadno dobila jedan vidljivi raspoznajni znak. Ona zauzima mjesto, koje u Post 17,11 ima Savez, koji je tu tek s obrezanjem zaključen. Tako je karakter obrezanja kao znaka Saveza, pomoću kojega je Izrael pred svim narodima obilježen, eliminiran. Upravo je to bio razlog da Pavao u ovom kontekstu namjerno izbjegava za obrezanje uporabiti izričaj »znak Saveza«, i mijenja ga u »pečat pravednosti«. Prema njegovu tumačenju, istinski Savez bio je sklopljen s narodom vjere, još prije nego je on bio obrezan. To je znak dan Abrahamu kao osobi vjere: Jer je on vjerovao u Boga, Bog je sklopio Savez s njim, i obrezanje

¹⁸⁴ Vidi također Jub 15,26-28: obrezanje je znak da obrezani »pripada djeci Saveza«, »da je on Gospodinov«.

¹⁸⁵ Na to s pravom upozoravaju: K. BERGER, »Abraham in den paulinischen Hauptbriefen«, u: *MTZ*, 17 (1966.), str. 47–89, ovdje 67–68; F. HAHN, »Genesis 15,6 im Neuen Testament«, J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, str. 209.

¹⁸⁶ Usp. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 107; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 84.

¹⁸⁷ Moguće je da Pavlov opis obrezanja kao pečata odražava jednu već ustaljenu uporabu u židovstvu Pavlova vremena (usp. *Shab* 137; *Exod R.* 19; *Targ. Ct* 3,8). Podrobnije o tome, vidjeti STR. – BILL., IV, 32–33; J. D. G. DUNN, *Romans 1–8*, str. 209.

¹⁸⁸ Tako D. J. MOO, *Romans*, str. 274; C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 236. Usp. posebno Otk 9,4 i uporabu glagola u Mt 27,66.

¹⁸⁹ Usp. B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 126; M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 84.

je postalo znak tog Saveza, početak njegove pravednosti pomoću vjere.¹⁹⁰ Pavao tako slijedi ranožidovsku predaju, prema kojoj je obrezanje »znak« toga, već u situaciji od Post 15 (ne tek od Post 17), s Abrahamom sklopljenog Saveza (usp. Jub 24- 25).¹⁹¹ Stoga se opravdanje ne može vezati uz obrezanje. Abrahamova pravednost od Boga nije bila ovisna o njegovu obrezanju. Obrezanje je radije posljedica pravednosti vjere, ono je »znak« ili »pečat« pravednosti vjere iz vremena neobrezanja. Obrezanje nije bilo uzrok, nego samo pečat Abrahamova opravdanja; ono ne dodjeljuje stanje pravednosti, nego je samo izvanjski znak tog stanja koje je postignuto na jedan drugi način. Obrezanje funkcionira kao pečat članstva Saveza za one Židove koji imaju vjeru, a ne kao znak (ili djelo) članstva Saveza za one Židove koji nemaju vjere. U stvari, znak i pečat uvijek upućuju na nešto drugo. Sve to pokazuje da obrezanje ima samo sekundarnu ulogu i da nije integralno Abrahamovoj već utvrđenoj pravednosti. Na taj način Pavao nije će spasonosno značenje obrezanja.¹⁹² Ali njegovo značenje kao oznaka onih, koji kao pravedni pripadaju Bogu i njegovu spasenju, ostaje očuvano i stavlja se u odnos na to njemu prethodeće opravdanje iz vjere. Posljedica toga je da obrezanje kao znak gubi svoju isključujuću snagu, jer ono opečaćuje pravednost vjere, koja nije pomoću obrezanja stečena, nego je prethodno u neobrezanosti po vjeri zadobivena, i tako od početka obuhvaća i sve neobrezane.¹⁹³ Pavao smjera na univerzalnost pravednosti vjere i, dosljedno tome, čini obrezanje svjedokom te univerzalnosti, potpuno obratno od onoga što su zastupali Židovi.¹⁹⁴ Kako se vidi, obrezanje nema nikakvo isključujuće značenje, jer ono upućuje upravo na tu, u stanju neobrezanosti primljenu, pravednost vjere. Partikularno obrezanje Židova je radije obrezanje na

¹⁹⁰ Vidi J. A. FITZMYER, *Romans*, str. 381; R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 46.

¹⁹¹ Primijenjeno na židokršćane, ono je »pečat« te (eshatološki objavljene) pravednosti vjere, za koju je Abraham već unaprijed svjedok.

¹⁹² Usp. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 264; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 103. Ako fizičko obrezanje nije od nikakve koristi za opravdanje Židova – grješnika, to znači da opravdanje nije nužno vezano uz obrezanje. Naime, ako se jedan obrezani Židov koji je pao u grijeh nalazi u istoj situaciji kao i neobrezanik i treba se izručiti samom Božjem milosrđu da bi ponovno našao pravednost, to znači da obrezanje nije nužno za njezino postignuće.

¹⁹³ Usp. R. PESCH, *Römerbrief I*, str. 47; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 108.

¹⁹⁴ Tu paradoksalnu ulogu obrezanja u novije vrijeme posebno je iznio na vidjelo J. N. Aletti. U jednom svom članku piše: »Ako obrezanje (biti Židov) nije neizbježno za opravdanje, koju funkciju ono može imati? U čemu može ono opečatiti opravdanje postignuto u neobrezanju? U tome što je obrezanje bilo naloženo da se Abrahamovo potomstvo konstituiraju kao obitelj utemeljena na odnosu potpune i posvemašnje vjere u Boga obećanja (Zakon je samo način kako da se odgovori na tu božansku riječ i da je se živi!). Dakle, obećanje i vjera u obećanje su oni koji konstituiraju Abrahamovo potomstvo! Oni koji su postali Židovi tako su konstituirani kao svjedoci opravdanja bez obrezanja i obećanja koje se treba protegnuti jednoga dana na neobrezane. Nema sumnje da je ta uloga koja se tu dodjeljuje obrezanju paradoksalna, ali ona logički izlazi iz *Gezera šava* koja prethodi« (J. N. ALETTI, »Romaines 4 et Genèse 17«, str. 324).

univerzalnu pravednost vjere, dakle na dokidanje povlaštenog položaja za Židove. Židovi su dakle kao djeca Abrahamova pozvani, kao obrezani, svjedočiti upravo tu pravednost vjere, koja s Abrahamom kao »ocem svih koji vjeruju« pripada i poganima, koji kao Abraham u stanju neobrezanosti pouzdano vjeruju. Dakle, Abrahamovo opravdanje po vjeri u stanju neobrezanosti imalo je za cilj da Abraham uspostavi »ocem svih koji vjeruju« (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων). Tu se čuje jeka obećanja prvi put izrijekom spomenutog u Post 17,4: »Ti ćeš biti otac mnoštva naroda«, koje Pavao ovdje tumači s prizivom na njegov manje razvijeni raniji oblik (Post 15,5: »Toliko će biti tvoje potomstvo«). Naglasak na *svih* (πάντων), što je bila značajka ranijih stadija njegova Pisma (vidi 1,5.16; 2,10; 3,22), ovdje ponovno izranja. S tim važnim naglaskom još ćemo se jednom susresti u r. 16. Činjenica da je Abraham bio u dva različita stanja (najprije neobrezan, potom obrezan), omogućuje mu da bude »otac« za obje zajednice: za poganokršćane i židokršćane.¹⁹⁵ Pavao ipak na prvo mjesto stavlja neobrezane vjernike (δι' ἀκροβυστίας)¹⁹⁶: neobrezani iza kojih slijede obrezani (rr. 11b-12). To se ne bi smjelo shvatiti kao omalovažavanje ili odbačenje židovske povijesti spasenja.¹⁹⁷ Red jednostavno slijedi red događaja u Abrahamovu slučaju: on je najprije postao otac svih koji u stanju neobrezanosti vjeruju i bivaju opravdani.¹⁹⁸ Osim toga, njegova je uloga bila da bude »Apostol naroda«.

Pavao izražava svoju poantu vrlo promišljeno. Židovstvo bi moglo lako prigrliti misao Abrahamova oca pogana, snagom njihova postajanja prozelitima.¹⁹⁹ Ali Pavao zaključuje da Post 15,6 pokazuje Abrahamu da je otac neobrezanih *u njihovu neobrezanju*, samo pod uvjetom da oni dijele njegovu vjeru. Dakle, Abraham je točka jedinstva svih koji vjeruju. Polazeći od činjenice da je Abrahamovo opravdanje u Post 15 prethodilo njegovu obrezanju (rr. 10-11a), Apostol zaključuje da je on na osnovi tog opravdanja postao »ocem svih koji vjeruju«, kako neobrezanih (δι' ἀκροβυστίας: r. 11b) tako i obrezanih (περιτομῆς: r. 12). S jedne strane, snagom činjenice da je bio opravdan dok je još bio neobrezan, Abraham je otac svih onih koji kao neobrezani vjeruju; s druge strane, snagom činjenice da je naknadno bio obrezan, on je i otac svih onih koji su obrezani (Židova), ali pod

¹⁹⁵ Usp. B. BYRNE, »Scripture's Witness to Righteousness by Faith (4,1-25)«, str. 150; E. ADAMS, »Abraham's Faith and Gentile Disobedience«, str. 50.

¹⁹⁶ Riječ je o poganokršćanima. Tako ispravno G. KLEIN, »Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte«, u: *Rekonstruktion und Interpretation*, München, 1969., str. 145–169. Naprotiv, K. BERGER, »Abraham in den paulinischen Hauptbriefen«, str. 47–89, ovdje 68s, drži da se redak 11b treba razumjeti o kršćanima, Židovima kao i poganima, dok r. 12 govori posebno o Abrahamovu očinstvu za židokršćane.

¹⁹⁷ Protiv G. Kleina, »Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte«, str. 145–169, ovdje 156.

¹⁹⁸ To ne tvori negaciju Pavlove enfaze drugdje: »Židovu najprije, pa Grku« (Rim 1,16).

¹⁹⁹ Vidi STR. – BILL., III, 211.

uvjetom da su oni ne samo obrezani nego i da vjeruju (r. 12). U svakom slučaju, Abraham je 'naš praotac' ne po tijelu, nego po vjeri. Tako Pavao za svoje vlastito razlikovanje između vjere i djela Zakona nalazi potvrdu u Post 15,6.

Abraham je na prvom mjestu otac pogana koji vjeruju (= poganokršćana), jer je vjerovao i to mu je bilo uračunato u pravednost prije nego je bio obrezan. Kao što je Abraham već prije svoga obrezanja primio pravednost, ne mora se onda prije postati prozelit da bi se dobilo pravednost. Pavao dakle ne zastupa da Abraham može postati otac pogana samo ako oni postanu prozeliti, slijede Zakon, i pristanu da se obrežu. Iz Abrahamova primjera proizlazi da je jedino vjera preduvjet za postizavanje pravednosti. Prozelitstvo za to nije preduvjet. Kao Abraham, treba vjerovati da bi ju se postiglo. Tako Pavao još jednom naglašava da Abrahamovo očinstvo nije ograničeno na one koji su obrezani. Njegovo sinovstvo nije vezano ni na tjelesno podrijetlo, nego samo na vjeru. Samo u vjeri može se Božja pravednost primiti.²⁰⁰ Samo Božje milosrđe može čovjeka iscijeliti od njegova grijeha i omogućiti mu da ima ispravan odnos s Bogom i drugima. Budući da je vjera odlučni čimbenik, svi koji dijele Abrahamovu vjeru i žive je kao što ju je on živio, bez obzira jesu li obrezani ili neobrezani, pripadaju njegovoj obitelji, njegova su djeca. Pavao tvrdi da je pravi Židov, jedan koji je stvarno potomak Davidov, onaj koji ima vjeru i na taj način slijedi Abrahama.²⁰¹ 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 vjericima (poganokršćanima) nedvosmisleno jasnom. »Tu postaje jasno zašto je Post 15,6 tipičan za situaciju poganokršćana: oni su naime neobrezani vjerovali u riječ evanđelja i postigli samo svojom vjerom u tu riječ oprost svojih grijeha i opravdanje. Abrahamova situacija (neobrezanost, odsutnost djela, vjera) paralelizira se s onom poganokršćana.«²⁰² Ovdje u Rim 4 ne radi se o polemičkom sužavanju kruga Abrahamove djece prema etičkom kriteriju (usp. Iv 8,39), nego o njegovu protezanju na nežidove koji nasljeđuju Abrahamovu vjeru. Krična točka je da pogani mogu iskusiti povlastice Saveza na osnovi vjere, čak ako takva djela Zakona kao obrezanje nedostaju. Glavna Pavlova briga u Rim 4 nije toliko da ispravi krivo shvaćanje izabranja židovskog naroda koliko da dokaže uključenje

²⁰⁰ Usp. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer*, str. 152.

²⁰¹ Usp. E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 108; B. WITHERINGTON, *Paul's Letter to the Romans*, str. 126. Na taj način je relativizirano obrezanje i dokinuto Abrahamovo očinstvo isključivo za Židove.

²⁰² J. N. ALETTI, »Romains 4 et Genèse 17«, str. 323.

pogana u narod Božji²⁰³, kao potporu njegova prethodnog argumenta u Rim 3,21-31. Upravo je to poanta koju Pavao želi istaknuti. Tome cilju služi i dodavanje rečenice: »kako bi se i njima uračunala pravednost« (εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τῆν δικαιοσύνην). Iz činjenice da je Abraham primio milost opravdanja po vjeri a ne po djelima Zakona Pavao iščitava Božju namjeru da primi neobrezanoga kao neobrezanoga. On drži da je Bog oduvijek imao namjeru uračunati pravednost poganima koji vjeruju bez obzira jesu li oni postali prozeliti i prihvatili obveze Zakona. Svakako, Pavao vidi obećanje Abrahamu kao ono koje je uvijek imalo pogane u vidu od samog početka (rr. 13-17).

Poanta je tako bila utvrđena da je Abrahamova pravednost bila ovisna samo o vjeri koja je očito prethodila obrezanju i koja je stoga različita od djela Zakona. Nije bilo obrezanje to koje je ostvarilo jedinstveni Abrahamov odnos s Bogom, nego vjera. Još dok je bio neobrezan, on je uračunat među pravedne. To znači da je Abrahamova vjera bila presudni čimbenik u Savezu s Abrahamom, s obrezanjem koje funkcionira kao ratifikacija tog čina. Iz te povijesno neosporne činjenice izvodi Pavao važne zaključke. Odatle on zaključuje da su i termini savezničkog obećanja određeni vjerom, ne obrezanjem, i da je baština Saveza slično ovisna o istoj vjeri. Abraham nije otac tih koji su obrezani, nego otac onih koji vjeruju u Boga upravo kao on. On je otac svih koji, svejedno u kojoj epohi žive, imaju posvemašnje pouzdanje u Božju riječ kao što je on imao. To znači da Židov nije onaj tko je po podrijetlu Židov i tko je obrezan u tijelu, nego je Židov radije onaj tko se pouzdaje u Boga kao što je to učinio Abraham, svejedno kojem narodu pripada.²⁰⁴ Abraham je praotac svih koji imaju vjeru i stoga nije praotac onih koji je nemaju, čak ako su oni njegovi potomci »po tijelu« (κατὰ σάρκα). Kako je Abrahamovo udioništvo u Božjoj pravednosti bilo ovisno o njegovoj vjeri, tako je i njegovo očinstvo mnogih narodâ bilo obećanje vjeri, i tako je njegovo ispunjenje definirano u terminima vjere. Tako vrijede Božja obećanja ne samo židovskom narodu, nego svim ljudima koji su Abrahamovo potomstvo po vjeri. U protivnosti sa židovskom predodžbom o Abrahamu kao ocu svih prozelita, tj. pogana ukoliko su se oni obrezali, Pavao tvrdi da Abrahamovo očinstvo nije ograničeno na obrezane. Naprotiv, jer je vjera presudni čimbenik, svi oni koji vjeruju kao što je on vjerovao njegova su djeca, bez obzira jesu li obrezani ili neobrezani. Dakle, ujedinjujuća značajka naroda Božjega nije da su oni svi fizički potekli od Abrahama, nego da oni svi imaju vjeru (Rim 3,22.28).

²⁰³ Pavao to pitanje dohvaća izravno u Rim 9, i mi možemo vidjeti da su njegovi zaključci tu već anticipirani u implikacijama iz r. 12.

²⁰⁴ Käsemann ide predaleko kad tvrdi da je »samo kršćanin (...) pravi Židov, i da Abraham postaje otac obrezanih samo kao otac židokršćana« (E. KÄSEMAN, *An die Römer*, str. 108). Radije, Pavao zaključuje da Abraham nikada nije bio praotac Židova koji nisu imali vjeru, na bilo kojem stadiju u povijesti spasenja.

Oni koji vjeruju su djeca Abrahamova (Gal 3,6). Abrahamova vjera bijaše odlučujućim činjenicom u primanju milosti opravdanja, tako da je vjera ona koja određuje Abrahamovo očinstvo i sinovstvo. Biološko očinstvo Abrahamovo je za vjerujući narod Božji bez značenja (usp. Mt 3,9).

Izgleda da r. 12 ublažuje preoštru tvrdnju iz r. 11. Ovdje se priznaje trajni odnos Patrijarha sa židovstvom. Apostolu je stalo do toga da može Abrahama nazvati i ocem obrezanih, jer bi inače Izraelu oduzeo obećanje i osporio njegovu povijest spasenja. Pavao stoga naglašava da Abraham nije samo otac poganokršćana s isključenjem Židova. On je istodobno i »otac obrezanih« (πατέρα περιτομής), dakle Židova. Abraham ne prestaje biti otac onih Židova koji imaju vjeru. Dok se iz Poslanice Galaćanima, koja je adresirana na poganokršćane, dade iščitati jedan kategorički *ili – ili* vjere i obrezanja, Pavao ovdje objašnjava da za Izraelce vrijedi »obrezanje i vjera kao Abrahamova«²⁰⁵. Dakle, nasljedovanje Abrahamove vjere za židokršćane ne povlači za sobom nužno odricanje na obrezanje.²⁰⁶ Ako je obrezanje samo još »pečat« za tu u Kristu već dobivenu pravednost vjere, onda se iz jednog takvog teksta doduše dade iščitati pažnja za one, koji se i dalje čvrsto drže obrezanja, ali ga se istodobno relativizira, jer se ono ne drži nužnim za spasenje i stoga se nikome ne može nametnuti kao obvezatno.²⁰⁷ Ali obrezanje je samo onda »znak« i »pečat« koji je Abraham primio, ako obrezani »idu i putem vjere« i u tome postanu jedno s poganokršćanima kao djecom Abrahama, što je u cilju te s Abrahamom započete Božje povijesti s njegovim narodom, za koju Izrael i u svom otvrdnuću ostaje svjedok (usp. Rim 9 – 11). S obrezanjem i propisima o čistoći otpada istodobno međa između pogana i Židova, jer i jedni i drugi, ukoliko oni vjeruju kao Abraham, u njemu imaju i svoga zajedničkog oca (r. 11).

Pavao izriječno izjavljuje da je Abraham »i otac obrezanih« (r.12: καὶ πατέρα περιτομής), ali samo pod uvjetom da oni i stvarno odgovaraju Abrahamu: Oni Židovi su Abrahamova djeca, koji su to ne samo na osnovi obrezanja, nego i po tome da »idu«²⁰⁸ stopama²⁰⁹ vjere još neobrezana oca našega Abrahama« (στοιχοῦ

²⁰⁵ K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, str. 104.

²⁰⁶ Mora se priznati da je kasnija praksa misija među Židovima bila drukčija i da katoličko crkveno pravo nije uvažavalo to Pavlovo stajalište.

²⁰⁷ Usp. M. THEOBALD, *Römerbrief. Kap. 1 – 11*, str. 126; J. PICHLER, »Abraham«, str. 61. Pavao je imao potrebu to naglasiti, jer su židokršćani mogli posegnuti za ovim protuargumentom: Kakvo god se značenje Post 15,6 koje prethodi Post 17 dalo, činjenica ostaje da prima Abraham obrezanje! Ako je to tako, zašto ne bi bilo isto za poganske vjernike sada? Osim toga, Pavao vjeruje da je u eshatološkom ispunjenju Saveza opipljivi utjecaj Duha tako prisutan da on postaje jasni znak božanskog vlasništva kao što je nekada bilo obrezanje (Rim 2,28-29; 2 Kor 1,22; Fil 3,3).

²⁰⁸ Glagol στοιχέω izvorno znači »stajati uz«, »biti na crti s, slijediti«.

²⁰⁹ Termin ἕλκος znači »trag (otisak) stopala«, »trag ostavljen od nečijeg ponašanja ili hoda kroz život«; J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 212.

σιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ)²¹⁰. Metafora je šire poznata (usp. 1 Pt 2,21; m. Nid. 4,2; Dit. Syll., 708,6), i moguće je da je već bila uprabljena o Abrahamu u židovskim krugovima.²¹¹ Ovdje ponovno izranja implikacija da je vjera nešto aktivno, što uključuje element poslušnosti.²¹² Ali u isto vrijeme podrezan je temelj onima koji vide etičko ili kultsko ponašanje kao nešto iznad vjere neobrezanog Abrahama. Kvalifikacija židokršćana kao »ne onih koji su samo obrezani« (τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον)²¹³, ima za cilj naglasiti činjenicu da je vjera, a ne obrezanje, ona koja je odlučujuća. Samo vjera konstituira pripadnost Abrahamu, »našem ocu« (τοῦ πατρὸς ἡμῶν). Ne otvara put k Bogu pripadnost jednom određenom narodu ili obredni čin obrezanja, nego samo vjera koja se posvema pouzdava u Božju riječ i njegovu milost. »Ne pripušta (Židove) obitelji Božjega naroda nikakva izvanjska inkorporacija u vidljiva tijela Izraela 'po tijelu' pomoću neke stare ceremonije, nego povjerljivo i poslušno prihvaćanje Božje riječi.«²¹⁴ Pravednost ovisi ponajprije o vjeri, a ne o izvanjskom obredu, i dana je onima koji imaju vjeru i bez izvanjskog obreda. Ne smije se pouzdavati u jedan znak. Ono što vrijedi i daje smisao tom znaku jest vjera. Abraham nije pratar onih koji su njegovi čisto fizički potomci. Nema nikakve posebne prednosti u tome da je netko Židov kad je riječ o članstvu u Savezu. Prednost združena s članstvom u Savezu usvaja se na osnovi vjere, bez obzira je li netko Židov ili poganin.²¹⁵ Stoga, netko tko je čisto židovskog podrijetla i obrezan, a ne posjeduje tu abrahamovsku vjeru, ne spada u Abrahamovo potomstvo i nema nikakvo pravo zvati Abrahama svojim ocem. To je nedvojbena implikacija ovog retka i sekcije kao cjeline.²¹⁶

²¹⁰ Usp. C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 238; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer I*, str. 265. Rim 4 i Gal 3,6-29 nisu jedini tekstovi u kojima se problematizira i nanovo definira Abrahamovo sinovstvo. Već predkršćanski židovski glasovi okreću se protiv jedne lažne *sigurnosti* koja se oslanja isključivo na podrijetlo. Prema Mt 3,9 (par. Lk 3,8) već je propovijed Ivana Krstitelja sadržavala to upozorenje, a i Filon Aleksandrijski tumači »plemenito podrijetlo« kao obvezu za moralnost a ne kao jamstvo božanskoga dopadanja. Na etiku kao mjeru pravog Abrahamova sinovstva upućuje i Iv 8,39: »Ako ste vi Abrahamova djeca, onda činite i djela Abrahamova!« U tom smislu već starozavjetni proroci govore o obrezanju srca: ono što snagom posluha ne postaje obrezanje srca, ne zaslužuje ime! Usp. Pnz 30,6; Jr 31,33; Ez 36,26.

²¹¹ Usp. Gen. Rab. 40,12.

²¹² Vidi Rim 1,5: »poslušnost vjere«.

²¹³ Na taj način se vjerojatno kontrastiraju dvije skupine Židova: Židovi koji su se zatvorili evanđeoskom navještaju i židokršćani.

²¹⁴ C. K. BARRETT, *Romans* (HNTC), Peabody: Hendrickson, 1957, str. 91.

²¹⁵ Podrobnije o tome, vidi M. CRANFORD, »Abraham in Romans 4«, str. 84.

²¹⁶ Protiv Cranfielda koji veli: »Sve i priznajući da je Pavao ovdje zaokupljen sa srodstvom s Abrahamom koje ovisi o participiranju njegove vjere, moramo biti brižni da iz onog što je ovdje rečeno ne zaključimo da je Pavao želio zaniijekati stvarnost srodstva 'po tijelu' (usp. r. 1) s Abrahama«.

Svečani naslov »oca našega Abrahama« (τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ), koji zaključuje ovaj odjeljak, ne vrijedi sada više praocu po tijelu (r. 1), nego ocu kršćana.²¹⁷ Na taj način Pavao želi naglasiti jedinstvo poganokršćana i židokršćana, univerzalni obzor te pomoću Abrahama započete pravednosti vjere. Da on pogane spominje prije Židova, to ne znači nikakvo razrušenje židovske povijesti spasenja. Koliko god Pavao ovdje cilja na sadašnju Crkvu iz poganokršćana i židokršćana, njegova misao ipak nije da pravednost vjere postoji tek »post Christum crucifixum«. Pavlu je ovdje stalo da dokaže ne samo otvaranje pravednosti vjere za pogane, nego i njezinu legitimnu vrijednost za Židove. Da je Abraham »naš otac«, tj. kršćana, ne isključuje da je on »naš«, tj. praotac Židova »po tijelu«. Doduše, nema vid »po tijelu« nikakvo spasonosno značenje, ali on također ne pada u beznačajnost: Riječ je o povijesnom realitetu kontigentne povijesti Božjeg izabranja, koje je započelo s Abrahamom, s kojim stoga svi kasniji vjernici ostaju bitno u odnosu. Abraham za Pavla nije zanimljiv samo kao primjer za to što znači vjera. Argumentacija s biblijskom poviješću u rr. 9-12 pokazuje radije da je njemu stalo do povijesti Božjeg djelovanja, koje je s Abrahamom započelo i od tog početka trajno se tiče i Izraela, iako mu se on zatvorio. Pavao čvrsto drži vrijednost i obvezujući karakter starozavjetne povijesti spasenja, ali u isto vrijeme ide iznad toga i želi nadvladati židovsku ograničenost, religiozno nacionalističko krivo shvaćanje te povijesti spasenja.²¹⁸ Da je taj kontinuitet u povijesti Izraela od Abrahama prekinut, za to nije odgovoran Bog, nego grijeh, od kojeg se oslobađa ako se vjeruje kao Abraham i ide njegovim putem.

3. Zaključne misli

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 nepromjenljive Božje vjernosti, u kojoj on svoj identitet sa samim sobom kao »Onaj koji opravdava bezbožnika« (r. 5) održava do kraja 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). Ovdje dodirujemo samo srce Pavlova evanđelja.

mom onih Židova koji ne dijele njegovu vjeru ili da je on vjerovao da su takvi Židovi svi skupa isključeni iz obećanja« (C. E. B. CRANFIELD, *Romans*, str. 238).

²¹⁷ Usp. SCHRENK, *ThWNT*, V, 1006; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, str. 109.

²¹⁸ Usp. J. D. G. DUNN, *Romans 1 – 8*, str. 211.

Živeći u posvemašnjem predanju i pouzdanju u Boga, Abraham je dao slavu Bogu. Kako je Pavao ranije naznačio, to je po priznanju svoje totalne ovisnosti o Bogu da stvorenje daje slavu Bogu (Rim 1,21). Tako Pavao pretvara Abrahama od uzora pobožnog Židova u uzor čovjeka kakav bi on trebao biti prema stvarateljskim Božjim naumima. To je još jedna univerzalizacija Abrahama koja dalje potkapa Izraelovu isključivu pretenziju na njega. Abraham je ovdje viđen kao model autentičnog stvorenja: čovjek vjere koji drži sav svoj život u totalnoj ovisnosti o darovatelju života, i kao takav model za sve koji tako vjeruju, za pogane kao i za Židove.

Pavao se služi likom Abrahama da dokaže da je Božja nakana uvijek bila uključiti pogane (nežidove) među svoj narod (Rim 3,29-30). Abraham funkcionira kao praotac svih koji vjeruju a ne onih koji su samo njegovi tjelesni potomci, što omogućuje poganima da imaju udjela u obećanjima koja je primio Abraham na osnovi svoje vjere. To nadalje dokazuje da biljezi etničke granice nisu važni u narodu Božjem (Gal 3,26; 5,6; 1 Kor 7,19), jer takvi biljezi nisu bili prisutni kad je pravednost bila uračunata njihovu praocu. Rim 4 ima za cilj da kršćanima pokaže njihovo legitimno mjesto u povijesti pravednosti vjere, radije nego da Abrahama kršćanski nostrificira. Dakle, kao što je Abrahamovo udioništvo na Božjoj pravednosti bilo ovisno o njegovoj vjeri, tako je i njegovo očinstvo mnogih naroda bilo obećano vjeri, i tako je njegovo ispunjenje definirano u terminima vjere. 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 podrobno. 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 Židovi.²¹⁹ 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). Drugim riječima, Pavao naglašava da je Abraham bio još poganin kad je bio proglašen pravednim

²¹⁹ Usp. E. KÄSEMANN, »The Faith of Abraham in Romans 4«, str. 86.

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 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«. 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 odlučujuće 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 pismoznanaca 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 to kao Božje spasonosno djelovanje prepoznaje, Pavlu 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 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 osjetio potrebu da i kršćane, pa i one poganskog podrijetla, oslovi kao legitimne sinove Abrahamove, a ne općenito sve ljude kao djecu Božju. To ima *elementarno teološko značenje*, da je Stari zavjet postao *Pismom* Crkve. Stari zavjet kao Biblija kršćana povezuje ih 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.

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 jednako potrebujemo. Osim toga, svima nam je dobro znano da i naše kršćanske zajednice dosta 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.²²⁰

Summary

TESTIMONIES OF LETTERS TO JUSTIFY ABRAHAM WITH FAITH (Rom 4:1-25)

The entire fourth chapter of the Epistle to the Romans is focussed on an interpretation of Genesis 15:6. The aim of this broad interpretation is to Biblically justify and explain theories from the Romans 3:21b, »But now without law righteousness of God is manifested, borne witness to by the law and the prophets«. Seeing that the proclamation of God's

²²⁰ Upravo to želi naglasiti Albert Görres kad piše: »Crkva je kao i sunce za sve tu. Za pravedne i nepravde, simpatične i nesimpatične, glupe i umne; za osjećajne i hladne, za neurotične, psihopate, posebnjake, za hipokrite i takve kao Natanael, 'u kojima nema nikakve prijekave' (Iv 1,47); za kukavice i junake, za velikodušne i uskogrudne. Za prisilne legaliste, histerične, infantilne, za ovisnike i perverzne. I za birokrate bez glave i srca, za fanatike i naposljetku za jednu manjinu zdravih, uravnoteženih, zrelih, duševno i duhovno obdarenih, za ljubav sposobnih osoba.«

righteousness occurs outside the Law (χωρὶς νόμου), it is particularly important to show that Torah is not opposed to this which Jewish collocutors certainly objected to Paul, but instead it in fact testifies and found excluding »the acts of the Law« for righteousness.

Abraham's justification in Gen 15:6 responds to Christian justification in three ways: first, it occurs through faith (ἐκ πίστεως: Rom 3:22-28); secondly, because it occurs through faith it is real for all people without any limits as long as they believe in Christ (Rom 3:22-29s); thirdly, it occurs in such a way, and without exception, so that sinners and who are without the glory of God become righteous (Rom 3:22b-23). This triple determination of righteousness is now deliberately proven in the Letters to justify Abraham, because in Judaism, Abraham signifies the father of the righteous by Law. Paul begins in 1-8 with a third decisive direction and sharpens the Jewish theory of Abraham as the first converted pagan to Christianity according to the Christian theory of Abraham as the first righteous pagan out of faith, i.e. by »grace« (κατὰ χάριν). Based on this there are two philosophical directions (v. 9-12 & 13-16) universality of the righteousness of the faith of pagans as for the Jews and in keeping with the, »exclusion« of elitism (καύχησις) of the Jews compared to pagans with hints of signs of being the chosen people of Israel and the Law. The Jewish theory of Abraham as the father of the Proselytes becomes the Christian theory of Abraham as the father »of all those who believe«, pagan and Jew (in that order!). Finally, in v. 17-22 Paul shows the very being of faith through Abraham's faith based on what occurs to all those who believe »counting on righteousness«. A significant feature of that faith is that it does not depend on anything on one's own but entirely and completely on God, on his mercy that he gives us unconditionally as promised. That unreserved confidence in God comes from faith in God's creational and resurrective power and is seen as hope against all hope; as trust in realising the promised against all odds. That this justification out of faith in this threefold determination is based on Christ's death and resurrection, that faith (πίστις Ἰησοῦ: Rom 3:26b) is therefore a hermeneutical horizon of the entire testimony of the Letter on Abraham is Christological founded; that that Christological view here too most narrowly connects with that in v. 1-22 a surpassing theological vies; is undoubtedly expressed in v. 23.25 and creates the presumption for the entire interpretation. Therefore, God's righteousness which was evident in the revival of Christ's death and resurrection has its own »witness« in the Letters.

It is unilateral therefore if the Romans 4 is understood as an interpretation of the theory of righteousness out of faith (Rom 3:28); by the same token, the judgement that Paul deliberately works only on the universality of righteousness out of faith, that is, to destroy the historical salvational »vanity« of the Jews. It is no less unilateral to believe that the exclusive topic of the Romans 4 »righteousness of pagans« is (iustificatio impii). The topics in Paul's Midrash about Abraham are connected to each other and placed in relation to each other. Righteousness of the pagan is the fruit of faith, with the help that is deeply portrayed in its essence and raised from the nomistic realisation of righteousness. Just as the righteousness of faith connects all those who believe from Israel and paganism, at the same time it renders Judaism faithful to righteousness of the Law and the Church and excludes it from Abraham's fatherhood.

Key words: Abraham, Epistle to the Romans, righteousness, faith.