

ABRAHAM U RIM 9 – 11
Božja dosljednost u ponudi i modalitetima
spašavanja svega čovječanstva

Marinko VIDOVIĆ, Split

Sažetak

Polazeći od strukturalne problematike poglavlja 9 – 11 u Poslanici Rimljanima, autor najprije pokazuje njihovu dobru uklopljenost u tkivo Poslanice, služeći se retoričkom analizom teksta. Nastoji pokazati i dokazati da su ta poglavlja ne samo dobro uklopljena u cjelinu Poslanice, nego da predstavljaju njezin dogmatski vrhunac. Naime, mnoga pitanja koja su tijekom Pavlova izlaganja i argumentiranja ostala neriješena u prvih osam poglavlja, ovdje se pokušavaju riješiti. Na temelju svega što je izložio do osmoga poglavlja, iskrasnio je problem Izraelove uloge u Božjem spasenjskom planu, odnosno, još točnije, Božje pravednosti u spasenjskom postupanju prema čovječanstvu. Taj problem Pavao rješava postupno, u tri argumentativna koraka, dokazujući Božju vjernost svojoj riječi/obećanju, Izraelovo sadašnje stanje zbog odbacivanja Božje ponude u Kristu i tajnovite putove kojima će Bog i takvoga Izraela privesti spasenju. Pavlova je argumentacija prilično složena i puna starozavjetnih svetopisamskih motiva, gdje vrlo neznatnim varijacijama i tumačenjem u svjetlu vjere u Krista uspijeva pokazati Božju dosljednost u ponudi spasenja svima i pod jednakim uvjetima. Autor nastoji slijediti Pavlovu argumentaciju i eksplicirati logiku njegova izlaganja.

U argumentiranju svoje teze Pavao se dva puta izričito poziva na Abrahamov lik: u 9,7 i 11,1. Na oba mjesta Abraham je vezan uz pojam njegova potomstva (σπέρμα). Njegovim likom Pavao započinje prvu i zadnju fazu argumentacije, odnosno dokazivanje dosljednosti i učinkovitosti Božje riječi i Božjih planova, dokazivanje pozitivne uloge Izraela i njegova otvrdnuća u njima. Već Abrahamovim izborom, a i svim ostalim kasnijim izborima, Bog je očitovao važnost svoga nezasluženog milosrđa koje je pravedno, jednako prema svima i kojemu je cilj spašavanje svih na isti način i pod istim uvjetima. Ako postoji neka radosna vijest, onda je upravo to Radosna vijest koju treba razglašavati. Naime, u Isusu Kristu, u njegovu križu, što i jest Pavlovo evanđelje, Bog je očitovao snagu svoga pravednoga milosrđa na spasenje svakomu tko vjeruje, bez razlike. Božji se plan spasenja tako u luku proteže od Abrahama do Krista, stabilan je, postojan. U njemu je uvijek uz glavnoga aktera Boga prisutan i Ostatak, izabranici koji su u službi Božjega milosrdnoga spašavanja sviju. Izbor Abrahama čijem tjelesnom potomstvu pripada i Pavao dokaz je Božjega milosrdnog postupanja prema čovječanstvu, njegove dosljednosti, i garancija da u svojoj univerzalnoj spasiteljskoj volji Bog ozbiljno računa i s tjelesnim Abrahamovim potomstvom koje, unatoč privremenom otvrdnuću, upravo zbog izabranika neće biti isključeno iz spasenja.

Pavao se u ovim poglavljima poslužio Abrahamovim likom kako bi argumentirao Božju nepristranu pravednost, Božje milosrđe, Božju dosljednost sebi i svojoj riječi u spašavanju svih na isti način i pod istim uvjetima: vjerničkom oslonjenošću na obećanje koje Bog nezasluženo nudi svima i prije bilo kakvog djelovanja s ljudske strane. Abraham je dokaz da Bog nije niti može definitivno odbaciti svoj izabrani narod. I njegovo spasenje zavisi o vjerničkoj oslonjenosti na Božju ponudu i obećanje. Abrahamom i njegovim potomstvom Pavao pokazuje i dokazuje Božju slobodu izbora, koja izokreće privilegije i ljudska prava i očekivanja. Abraham je Pavlu garancija neopozivosti Božjih obećanja i plana kao i Božje dosljednosti u ponudi i modalitetima spašavanja svega čovječanstva.

Ključne riječi: Abraham, Izrael, Pavao, Poslanica Rimljanima.

Uvod

U prva četiri poglavlja Poslanice Rimljanima Pavao zaključuje argumentaciju o jednakom i pod istim uvjetima svima dostupnom opravdanju po vjeri Abrahamovim likom, točnije prizivom na Pismo. U Rim 9 – 11 Pismo tvori potku njegove argumentacije¹, jer je zainteresiran za sudbinu svoga izraelskoga² naroda u Božjim planovima, tj., zainteresiran je upravo za Božji plan spasenja, za Božju dosljednost svojim programima. I u tomu kontekstu nužno progovara o Abrahamu, jer s njime Bog započinje povijesnu realizaciju svojih planova. Kako se ovdje služi Abrahamovim likom i što njime dokazuje moći ćemo ustanoviti tek nakon istraživanja načina na koji Pavao razvija svoju argumentaciju. Zato nam je potrebno istražiti strukturu kojom razvija svoju misao pa tek onda vidjeti Abrahamovu ulogu u njoj.

1. Status quaestionis: teškoće strukture

Gotovo svi istraživači Poslanice Rimljanima ističu probleme koje poglavlja 9 – 11 izazivaju u cjelini Poslanice. Naime, Pavlova bi misao bolje tekla kad bi se s 8,39 odmah prešlo na 12,1. Nakon što je opisao status i dostojanstvo kršćanina, transformaciju njegova bića i nadu koju mu je Bog Otac dodijelio (Rim 5,20 – 8,39), Pavao lako može progovoriti i govoriti o uvjetima kršćanskoga djelovanja i poticati na to djelovanje (12,1ss). S takvim se skokom poglavlja 9 – 11 tumače kao Pavlov *excursus* o sudbini Izraela, *excursus* koji nije njegov ili, ako jest, ovdje bi bio naknadno uključen iz nekoga drugoga konteksta od samoga Pavla ili nekoga njegova suradnika. Istina, neki pokazatelji idu u prilog takvom tumačenju,

¹ Rim 9 – 11 predstavlja novozavjetni tekst s najviše navoda iz Svetoga pisma.

² To je uočljivo već na razini statistike. U prva četiri poglavlja 9 puta se pojavljuje termin Ἰουδαῖος (1,16; 2,9.10.17.28bis; 3,1.9.29), a u našoj cjelini samo 2 puta (9,24; 10,12). Međutim, u Rim 9 – 11 još dva puta susrećemo termin Ἰσραηλῆτης (9,4; 11,1) i 11 puta imenicu Ἰσραήλ (9,6bis.27bis.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26).

primjerice, nagli skok s nade i hvale Boga zbog kršćanskog dostojanstva i statusa koji ne dopušta nikakvu žalost s kraja osmog poglavlja na govor o »velikoj žalosti« i »trajnoj patnji« (9,2). Ipak, dinamika Pavlove argumentacije ne dopušta nam ova poglavlja tumačiti kao *excursus*.

Dinamiku argumentacije uočavamo iz strukturiranja misli, a struktura se ovih triju poglavlja određivala po raznim kriterijima. Prema semantičkom kriteriju, kojeg zastupa većina komentatora³, ova bi se tri poglavlja dijelila na uvod (9,1-5) s tri momenta argumentacije (9,6-29; 9,30 – 10,21; 11,1-32) i zaključkom (11,33-36)⁴. Takva trodijelna podjela mogla bi se opravdati mnogim poslije-sužanjskim židovskim molitvama kao pozadinom Pavlove misli i argumentacije.⁵ Ipak, kada se krene u određivanje semantičke nosivosti pojedinih cjelina, nastaju problemi. Ako se kao kriterij uzme Pavlovo vrednovanje situacije, onda bi u 9,6-29 i 11,1-32 problematika bila čisto teološka, dok bi u 9,30 – 10,21 problem predstavljao Izrael, njegovo odbacivanje evanđelja i njegova odgovornost. Ako se cjeline promatraju s Izraelove točke gledišta, onda u 9,6-29 imamo govor o Izraelu⁶ koji je konstituiran Božjim pozivom, zatim njegov promašaj s obzirom na opravdanje po vjeri (9,30 – 10,21) i njegovo eshatološko spasenje kao naroda (11,1-32). S takvim cjelinama, premda sadržajno pogađaju Pavlovu misao, nije lako odrediti na čemu Pavao inzistira, koji je kulminantni moment njegove argumentacije. Primjerice, nije jasno inzistira li Pavao u prvoj cjelini (9,6-29) na Božjoj moći, pravednosti, odnosno vjernosti Božje riječi koja nije zakazala, izjalovila se (9,6a), ili na statusu Izraela, odnosno na činjenici da svi tjelesni potomci Izraela ne tvore dio Izraela

³ Prema istomu kriteriju pokušavaju se titulirati sva tri poglavlja, ali tu nalazimo mnoštvo raznih prijedloga. Neki egzegeti stavljaju naglasak na Božju inicijativu i njezino ostvarenje: »Božji plan za Izraela«, »Božji spasenjski plan ostaje, unatoč Izraelovu odbijanju« (tako, *Introduction à la Bible. Nouveau Testament*, Desclée, 1977., sv. III., »Les épîtres apostoliques«); drugi promatraju samo Izraela i naglašavaju njegovu negativnost (»Nevjernost Izraela«), pozitivnost (»Spasenje Izraela«) ili ostaju na razini razborite neutralnosti (»Stanje Izraela«, »Otajstvo Izrala«, »Izrael i narodi«). H. SCHLIER (*Der Römerbrief*, Herder, 1977.) naslovljava ovaj odsjek »Misterij Izraela«; C. E. B. CRANFIELD (*The Epistle to the Romans*, sv. II., Edinburgh, 1979.) ga naslovljava »Ljudska nevjera i Božja vjernost«; E. KÄSEMANN (*Commentary on Romans*, Grand Rapids, Misch., 1980.) ga naslovljava »Božja pravednost i problem Izraela«.

⁴ Usp. U. WILCKENS, *Römer*; C. E. B. CRANFIELD, *Romans*.

⁵ Primjerice, Zaharijinom molitvom u grčkom dodatku Danijelovoj knjizi (9,4-20). Tu susrećemo tri momenta koji bi mogli određivati Pavlovu argumentaciju u Rim 9 – 11: 1) Božja pravednost, moć i veličina u svemu što čini; 2) stanje naroda uzrokovano grijehom i neposluhom; 3) Božje milosrđe zbog kojega Bog ne napušta narod, nego ga spašava.

⁶ Između pojmova 'Izrael' i 'Židov' jedva da postoji ikakva bitna razlika kod Pavla. Istina je da u prvih 8 poglavlja Pavao isključivo koristi pojam 'Židov', a od 9. poglavlja više koristi pojam 'Izrael', ali ne zanemaruje ni pojam Židov (usp. 9, 24). Protiv H. KUHLI, »Israel«, u: *EWNT*, 2, 1981., str. 499.

(9,6b). Semantička podjela nekoga teksta, pa i Pavlova argumentiranja, traži i književnu potvrdu.

Tražeci književnu potvrdu semantičke strukture, poseglo se za različitim paralelama u rječniku koje upućuju na koncentričnu ili hijastičku (ABA⁷) strukturu ovih poglavlja.⁷ Rječničke paralele između 9,1-29 i 11,1-36, dakle vanjskoga okvira hijastičke strukture su brojne.⁸ Problem je, međutim, kako razumjeti i tumačiti taj hijazam. Već na početku 9. poglavlja postoji očiti prekid između rr. 5 i 6. Naime, dok prvih pet redaka govore o Pavlovoj boli i želji da učini sve za svoj narod, sa 6. retkom počinje argumentacija čiji je subjekt Bog, koji je potpuno odsutan u prvih pet redaka⁹ i koji je akter do 9,29. Ako se u prvih pet redaka ističe kontrast između Izraelovih privilegija i stanja u kojem se sada nalazi (daleko od evanđelja), u rr. 6-29 se pokušava objasniti kako takvu dramatičnu situaciju ne treba pripisivati manjkavosti Božje riječi, koja ostaje vjerna, stabilna i nepromijenjena.

Vanjski okvir hijazma ima teološku obojenost, pokazuje nečuvenu Božju logiku izbora (9,6-29) i budućega spasenja Izraela, s usputnim tumačenjem otpada koji je definiran kao privremeni (11,1-36). Središte hijazma (9,30 – 10,21) ima kristološku obojenost i tumači razloge aktualnoga stanja Izraela. Odbijajući evanđelje, dakle Krista, narod je odbacio jedini put spasenja koji je Bog htio za njega i za čitavo čovječanstvo. Ovaj prijelaz s »A« na »A'« preko »B« može se različito tumačiti. Naime, u dijelu »A« Pavao se ne bavi pitanjem Izraela koji je odbacio

⁷ Usp. R. BADENAS, *Christ the End of the Law. Romans 10,4 in Pauline Perspective*, Sheffield, 1985., str. 97–99. Tu se može naći i kratka povijest egzegetskog istraživanja.

⁸ 9,1-29	11,1-36
slava (r. 4)	slava (r. 36)
uvijeke. Amen (r. 5)	uvijeke. Amen (r.36)
Abraham (r. 7)	Abraham (r. 1)
(Izak) naš otac (r. 10)	Očevi (r. 28)
Jakov (r. 13)	Jakov (r. 26)
zvati (passim)	poziv (r. 29)
izabranje (r. 11)	izabranje (rr. 5.7.28)
otvrdnuti (σκληρύνω, r. 18)	otvrdnuti (πωρόω, rr. 7.25)
biti milosrdan (rr. 15.16.18)	biti milosrdan (rr. 30.31.32)
milosrđe (r. 23)	milosrđe (r. 31)
ljubiti (rr. 13.25 /2x/)	ljubiti (r.28)
Ostatak (r. 27)	Ostatak (r. 5)
bit će spašen (r. 27)	bit će spašen (r. 26)

⁹ Spominjanje Boga u 5. retku, bez obzira odnosilo se na Krista, što bi bio jedini slučaj gdje Pavao izričito Krista naziva Bogom, ili na Boga, dio je Pavlove zaključne doksologije.

evanđelje, nego tvrdi da Božji izbor nije nikada bio vezan uz ljudski odgovor i da se Božja riječ u tome nije izjalovila. Pavao tu tumači Božju moć i vjernost, a ne razloge zbog kojih je Izrael odbacio evanđelje. U dijelu »B« nalazimo odgovore na ta pitanja, a to ne znači da je uloga toga teksta time pogodena ili iscrpljena. U klasičnomu hijazmu onaj bi drugi dio (»B«) trebao biti kulminantan, ali nije jasno inzistira li taj dio na Izraelovoj pobuni (10,18-21), na Kristu koji je jedini put spasenja (10,4-17) ili na činjenici da je i Izrael čuo evanđelje (10,18-19). Govor o Izraelovoj grješnosti na kraju argumentacije sugerira negativno gledanje, premda broj redaka koji su posvećeni spasenju u Kristu, jedinomu putu spasenja, ukazuje na pozitivno kristološko gledanje. Svakako, semantička i hijastička struktura teksta imaju svoje nedostatke s obzirom na argumentaciju. Možda retorička struktura rješava te nedostatke!?

2. Retorička struktura

Za retoričku strukturu bitno je uočiti i književno pokazati dinamiku i progresiju argumentacije. Pri tomu veliku ulogu imaju propozicije ili početne, inhoativne teze koje se u nastavku ekspliciraju i dokazuju.¹⁰

Već smo upozorili na prekid između prvih pet redaka i šestoga retka devetoga poglavlja. Promjena aktera, kao i euhološka eksklamacija u r. 5c upućuju na promjenu perspektive: od naslovnika (Izraela) prelazi se na naslovitelja (Boga). U r. 6a započinje argumentacija: »Božja riječ nije zakazala/izjalovila se.« Ta argumentacija traje do 11,32.

Himnički motivi i stil u Rim 11,33-36, priznanje neistražive Božje mudrosti, upućuju na peroraciju, zaključak argumentacije.¹¹ Ako zaključak argumentacije govori o neistraživosti Božje mudrosti koja je toliko moćna da i otpad ljudi okreće na pozitivno, spašavajući sve, to znači da ova tri poglavlja ne inzistiraju u prvomu redu na odgovornosti ili otpadu Izraela, nego na Božjem djelovanju. Perspektiva je dakle čisto teološka. Pavao argumentira progresivno, postupno proširuje djelotvornost Božjega djelovanja, milosrdnoga djelovanja, do objave spasenja »svega Izraela«. Takva postupnost traži više propozicija kroz koje Pavao organizira razvoj svoje misli. Želeći dovesti čitatelje do objave »otajstva«

¹⁰ Propoziciju ne određuje važnost sadržaja jer kod Pavla postoje mnoge teološki nabijene tvrdnje koje nisu propozicije (usp. 2,11; 2,28-29; 3,9b.19-20.29a; itd.); ne određuje je ni upitna, negativna ili afirmativna forma, ni kratkoća, nego činjenica da njome započinje razvoj koji ima ulogu protumačiti, razjasniti ili opravdati postavljenu propozicijsku tezu. Propozicija je po tomu propozicija što rađa argumentaciju koja tvori mikro i makro književne cjeline.

¹¹ Exordium (9,1-5) i peroracija (11,33-36) imaju istu doksološku formulu: »bлагословљен/слава u vjekove. Amen«. Tematika u njima nije ista, ali je perspektiva ista. U oba slučaja Pavao se bavi enigmom: stanjem svoje braće po tijelu, koje je paradoksalno, i stanjem Božjih putova, koji su isto tako paradoksalni.

(11,25-26a), on ne želi odmah na početku naznačiti elemente odgovora koji je iznenađujući. Dakle, nema jedne temeljne propozicije koju Pavao razvija, nego više njih kojima postupno, kroz manje cjeline, dovodi do iznenađujućega zaključka.

Tražeci ove propozicijske izričaje dolazimo do sljedeće strukture ovih triju poglavlja:

Exordium (9,1-5)

Probatio (9,6 – 11,32)

Probacija je konstituirana od tri manje cjeline:

9,6-29 (s propozicijom u 9,6a)

9,30 – 10,21 (s propozicijom u 10,4)

11,1-32 (s propozicijom u 11,1a)

Peroracija (zaključak) u 11,33-36.

Pavlov odgovor je pun zadržavanja-oklijevanja, tenzije, sve do kraja, kada daje iznenađujuću objavu »misterija« Božjega. Bavi se Izraelom u njegovoj prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, ali pod teološkim i kristološkim vidom. Naime, ne zanima ga prvenstveno Izrael kao Izrael, nego je s tim narodom u igri nešto puno značajnije: budućnost Božjih obećanja, trajnost Božjih obećanja, istinitost i vjernost Božje riječi. Dakle, u igri je više od Izraela sami Bog.¹²

Ova se tri poglavlja jako dobro uklapaju u argumentativni tijek Poslanice i nisu nikakav *excursus* u Pavlovoj misli. Naime, pođemo li od kraja, vidimo da se poticaji koje Pavao započinje u 12,1 dobro naslanjaju na završni odlomak 11,30-36: ako je Bog sve zatvorio u neposluh da bi svima iskazao svoje milosrđe, zar kršćanski život ne bi trebao biti velikodušni odgovor na Božju velikodušnost? Poticaji na velikodušni život u ime »Božjega milosrđa« (12,1a) mogu se shvatiti jedino na temelju prethodnih redaka, gdje se govori o Božjem milosrdnom smilovanju (11,30-32).

¹² U Pismu se imenom Izrael uobičajeno označava narod Saveza i njegovu zemlju. Kada Pavao koristi ovaj naziv, ne opisuje njime općenito one koji pripadaju fizičkom Abrahamovu potomstvu, nego narod Saveza koji je Bog sklopio s Abrahamom. I kada govori o Izraelu koji je odbacio evanđelje, dakle ispao iz Saveza, Pavao se još uvijek može služiti tim nazivom jer misli na narod globalno, na narod kao religiozni entitet, povijesni Božji narod. Ipak, razlikujući termin 'Židov' (usp. Rim 2,17.28-29; 3,29) i termin 'Izrael/Izraelac' (Rim 9–11), čini se da Pavao ovim zadnjim terminom inzistira na njihovoj duhovnoj baštini, njihovom religioznom entitetu odnosa s Bogom, dok prvim terminom više izražava etničku pripadnost. Usp. W. S. CAMPBELL, »Israele«, u: G. F. HAWTHORNE i dr. (ur.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999., str. 894.

Što se tiče početka ovih poglavlja,¹³ nakon grandioznog finala, koji je pun radosti i veselja (8,31-39), nije nimalo čudno da se počinje govoriti o njegovoj suprotnosti, o žalosti (Rim 9,1-2). Takav je postupak poznat u retorici upravo kao *exordium*, kao privlačenje pažnje (*captatio benevolentiae*) na novi korak u argumentaciji. Ako se Pavao želio sučeliti s pitanjem prošlosti, sadašnjosti i budućnosti Izraela, nije mogao izabrati bolji moment od onoga koji je izabrao. Kršćanski status i dostojanstvo koje je opisao u Rim 6 – 8¹⁴ nužno izazivaju pitanje o Izraelu, o svemu čime se Izraelci ponose i hvale. Zar na taj način Božji plan i Božja obećanja nisu promijenila naslovnike? Zar, konačno, Božji plan spasenja nije time doživio svoj promašaj?

I sadržajna različitost govora u Rim 6 – 8 i 9 – 11 ima svoje razloge. Naime, u Rim 8 Pavao promatra definitivnu fazu povijesti spasenja, koja je povezana s događajem Isusa Krista, a u Rim 9 on promatra početke i etape Božjega poziva, od Patrijarha (9,6-13) do definitivnoga milosrdnoga poziva (9,24-26).

Pavao smjera na objavu neočekivanoga otajstva Božjega spašavanja »svega Izraela«. To čini postupno, jer želi pokazati paradoksalni odnos ljudskoga neposluha i Božjega milosrđa. Univerzalizam i nezaslužnost opravdanja dovoljno je pokazao u prva četiri poglavlja Poslanice Rimljanima; djelotvornost milosti i oprostjenja nad gospodarenjem grijeha nad svima jasno je izrazio u propoziciji 5,20-21, koju je kasnije i razvio i argumentirao do kraja 8. poglavlja. U tomu svjetlu Rim 11 je vrhunac Pavlove argumentacije, logički zaključak argumentacije u prvih 11 poglavlja Poslanice. Tu je istaknuta konstanta Božjega djelovanja i aluzivno pokazano kako je Zakon izazvao odbacivanje Isusa Krista sa strane Izraela, čime je na paradoksalan način omogućio da evanđelje dosegne sve čovječanstvo.

U Rim 11,25-32 jasno je izražen Božji spasenjski plan za otvrdnuloga Izraela i za čitavo čovječanstvo. Od početka Poslanice više je puta naglašen univerzalizam i nezaslužnost opravdanja. Kao što je gospodarenje grijeha nad svima imalo pozitivnu svrhu – kraljevanje milosti i oprostjenja (propozicija u 5,20-21) – tako isto treba uočiti pozitivnu svrhu otvrdnuća i neposluha, ali za to treba čekati Rim 9 – 11. U igri je paradoks ljudskoga neposluha i Božjega milosrđa.

Pavao se našao pred pitanjem povezivanja naizgled nekompatibilnih stvarnosti: pravednosti za sve i izbora nekih, pravednosti i otvrdnuća. Ako Bog slobodnim izborom izabire ili ljubi neke, a ne izabire, odnosno ne ljubi (manje ljubi) druge, nije li to dokaz njegove nepravednosti? Braneći Božju dosljednost u postupanju,

¹³ I semantičko-književna analiza otkriva njihovu jasnu povezanost s onim što prethodi. Nakon što je opširno progovorio o kršćanskom biću (Rim 5 – 8), treba progovoriti i o sudbini Izraela, jer su ta dva problema neodvojiva. Usp. R. PENNA, »La funzione di 3,1-8 nella lettera ai Romani«, u: *Bib* 69 (1988.), 507–542.

¹⁴ Sloboda od Zakona, adoptivno sinovstvo, izabranje i slava.

Božju pravednost, Pavao korak po korak dokazuje kako takvo rezoniranje i takav zaključak nemaju svoga uporišta ni pokrića.

2.1. Prva faza argumentacije (Rim 9,6-29)

U prvom dijelu argumentacije Pavao bi se, po nekima¹⁵, služio midraškom tehnikom tumačenja Pisma. Ipak, budući da Pavao ne polazi od nekoga retka Pisma kojeg komentira, njegova se argumentacija ne može nazvati midraškom u strogo tehničkom smislu termina.

Uvodni dio argumentacije, *exordium* jasno je zaključen doksologijom: ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν (9,5b). U 9,6a Pavao postavlja tezu-propoziciju: »Ali ne kao da se izjalovila/promašila/zakazala/bila neučinkovita riječ Božja« (οὐχ οἶον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ).¹⁶ Tu tezu odmah pokušava dokazati u dva koraka: najprije tvrdnjom da »nisu svi koji potječu od Izraela Izraelci« (9,6b), što dokazuje do 9,13, zatim tvrdnjom da Bog nije nepravedan, odnosno upitom: »Zar u Boga ima nepravde?«¹⁷, na koji odgovara: »Nipošto«¹⁸ (9,14), što dokazuje do 9,29. Budući da se u oba koraka dokazivanja (9,7-13.15-29) služi biblijskim navodima, mnogi u ovom poglavlju vide midrašku kompoziciju, što nije krivo, premda navodi pisma koji se prvenstveno koriste kao dokazni materijal bolje odgovaraju retoričkoj kompoziciji

Retorički gledano, jako je važno utvrditi povezanost dvaju koraka Pavlove argumentacije. Za semantičku analizu ona bi mogla biti ponuđena glagolom καλέω (»po/zvati«, 9,7.12.24.25.26) i imenicom σπέρμα (»potomstvo«, 9,7bis.8.29), ali tada ostaje upitno zašto se glagol ne pojavljuje u rr. 14-23. Rješenje za to izostav-

¹⁵ Usp. W. R. STEGNER, »Romans 9,6-29 – A Midrash«, u: *JSNT* 22 (1984.), str. 37–52. U Rim 9,7 navodi Post 21,12; u Rim 9,9 navodi Post 18,10.14; u Rim 9,12 navodi Post 25,23; u Rim 9,13 navodi Mal 1,2-3. Koristi i termin καλέω (»pozvati«) kao poveznou riječ raznih pisamskih tekstova (usp. 9,7.12.24.25.26). Koristi i uvodne formule u biblijske navode: λέγει (»kaže«) u 9,15.17.25; ἐρέθη (»bi rečeno«) u 9,12; γέγραπται (»pisano je«) u 9,13; κρᾶζει (»niče«) u 9, 27. Osim toga, u GenR 21,12 govori se o Abrahamovu potomstvu, kao što govori i Pavao u Rim 9,7. Zajedničko im je povezivanje vjere i potomstva, odnosno priznanje da biološko potomstvo nema u sebi značenja.

¹⁶ Takva teza plod je paradoksalnosti Pavlova iskustva. Naime, s jedne strane praktično je doživio odbacivanje evanđelja sa strane većine Židova (usp. 9,31; 10,16.20s; 11,7-10), a s druge, uvjeren je u njihovo izabranje sa strane Boga, koje je neopozivo (usp. 9,4; 11,2.28-29).

¹⁷ Upit je uveden retoričkom pitanjem: τί οὖν ἐροῦμεν. Njime se pitanje koje slijedi oslanja na prethodnu građu o Božjem izboru Izaka pred Jišmaelom, te Jakova pred Ezavom. U Rim ga susrećemo 7 puta (3,5; 4,1; 6,1; 7,7; 8,30; 9,14.30), a 4 puta s još jednim upitom iza kojega dolazi negativni odgovor (3,5; 6,1; 7,7; 9,14). Svaki put se radi o mogućnosti krivoga razumijevanja Pavlova nauka koju on pitanjem unaprijed otklanja.

¹⁸ μὴ γέλωτο je niječni oblik optativa glagola γίνομαι i doslovno bi ga trebalo prevesti: »Neka ne bude!«

ljanje glagola mogla bi biti aluzija na njega navodom Izl 33,19 u r. 15¹⁹, premda Pavao ni u navodu ne koristi taj glagol. To što ga ne koristi moglo bi se opravdati židovskom tehnikom navođenja jednog dijela retka za cijeli redak. Ipak, treba uočiti da glagol *καλέω* ima drukčiju konotaciju u Rim 9 od one u spomenutom starozavjetnom tekstu. U Rim 9,6-29 glagol uvijek ima Boga za subjekt, izričito ili uključno preko teološkog pasiva i konotacija mu je uvijek pozitivna: Bog poziva na život, poziva jer ljubi. U pavlovskom korpusu glagol *καλέω* uvijek upućuje na kršćanski poziv. Tako je i u Rim 9,24.25.26, ali ne i Rim 9,7.12. U ova dva zadnja retka glagol ima šire značenje, ima stvoriteljsku konotaciju (usp. Rim 4,17): Bog poziva u postojanje svojom riječju, a u Rim 9 se upravo radi o rođenjima, dakle pozivima u postojanje Božjom riječju. Glagol naglašava nezasluženu Božjih poziva, dakle nezasluženu Božjega djelovanja, točnije Božjih izbora i zbog semantičke razlike u uporabi teško može povezati dva koraka Pavlove argumentacije.

U retoričkoj strukturi dva koraka Pavlove argumentacije povezana su jedino početnom propozicijom u 9,6a: riječ je o dokazivanju vjernosti, trajnosti i neprolaznosti Božje riječi. To je osnovna teza koju Pavao dokazuje u dva koraka: najprije tvrdi da nisu svi Izraelci samim time što tjelesno potječu od Izraela (9,6b) i to dokazuje Božjim izborima (9,7-13); nakon toga kroz pitanje tvrdi da Božji izbori nisu nepravedni (9,14) i, nastavljajući s pitanjima i odgovorima (9,14-23), dolazi do dugoga dokazivanja Božje pravde Pismom, lančanim navodima (peroratio, 9,24-29).²⁰

Pavlova je argumentacija progresivna na više razina.²¹ Najprije se uočava vremenska razina. Na toj razini počinje s Abrahamom, Izakom, Jakovom i Ezaovom (vrijeme patrijarha, rr. 7-13), zatim spominje Mojsija i faraona (vrijeme izlaska, rr. 14-18) i završava sa svojim vremenom, odnosno vremenom poziva pogana i judeokršćana, koji tvore Izraelov ostatak (rr. 19-23). Taj vremenski slijed i progresija ističu konstantnost i dosljednost Božje riječi.

Na drugomu mjestu uočavamo progresiju na razini širine, opsega, obuhvatnosti Božjega djelovanja. Na toj razini Pavao počinje od pojedinaca, članova male

¹⁹ »Mojsiju, naime, govori: 'Smilovat ću se onome kome hoću i sažalit ću se nad onim nad kim hoću'.« U neposrednom kontekstu Mojsije moli Boga da mu se ukaže, kako bi ga bolje upoznao. Bog odgovara da je on Jahve koji slobodno iskazuje milosrđe, ali njegovo lice smrtnik ne može vidjeti i ostati u životu. Očito je da navodom Izl 33,19 Pavao skreće pozornost na apsolutnu Božju slobodu i nezasluženu njegovu milosrda.

²⁰ Usp. J.-N. ALETTI, »L'argumentation paulinienne en Rm 9«, u: *Bib* 68 (1987.), str. 41–56.

²¹ U odnosu na ove razine, usp. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Editions du Seuil, Pariz, 1991., str. 164–165. Progresivnost u misli dokazuje retoričku strukturu odlomka. U središtu Pavlove refleksije su Božji putovi. Teško je odmah na početku postaviti pitanje o Božjoj pravednosti bez uvida u konkretne Božje odluke. Isto tako, nipošto nije pedagoški završiti s pitanjima a da se na njih ne odgovori Božjom riječju, čiju se postojanost želi ilustrirati.

obitelji i završava s narodom. Upravo takva progresija pokazuje zašto Pavao u Rim 9,12 ne navodi cijeli redak Post 25,23, nego izostavlja dio koji govori: »Dva su svijeta u utrobi tvojoj; dva će se naroda iz tvoga krila odijeliti. Narod će nad narodom gospodariti«, a priključuje se na dio: »stariji će služiti mlademu«. Da je već ovdje spomenuo »narod« iz pisamskoga navoda, srušio bi progresiju i ne bi se više radilo samo o pojedincima. Važni su mu baš pojedinci, a o narodu će progovoriti tek na kraju, opet u pisamskim navodima (r. 25ss).

I na razini aktera koji nisu izabrani uočavamo progresiju. Na početku Pavao govori samo o tome da svi Abrahamovi potomci nisu sinovi, ni sinovi obećanja, bez ikakve negativne konotacije, a pri kraju govora o pojedincima, njihov ne-izbor popraća negativnom karakterizacijom: Jakova sam zavolio, a Ezav mi omrznu²² (τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα; (r. 13, što je navod iz Mal 1,2s LXX). U nastavku spominje faraonovo otvrdnuće²³, propast glinenih posuda i razaranje Sodome i Gomore. Progresija u pravcu isključenja, ne-izbora nekih je očita.

I tema poziva je progresivno izložena. To je i razlog što se u drugomu koraku argumentacije (rr. 14-23) ne pojavljuje glagol καλέω: u pitanju je Božja pravednost s obzirom na pozvane (rr. 6-13 + 24-29) i nepozvane (rr. 14-23). Naime, progresija je u tome što se poziv ne može shvatiti bez osvrta na nepozvane.

U izjavama Pavao inzistira na činjenici Božjega poziva koji prethodi svakom ljudskom odgovoru. Božji poziv ne ovisi ni o pozitivnom ni o negativnom odgovoru sa strane ljudi. Takve tvrdnje nužno izazivaju pitanje o Božjoj pravednosti: ako Bog otvrdnjuje ili manje voli (mrzi²⁴), bez obzira na ljudski (ne)posluš, nije li on nepravedan? U retoričkim pitanjima, koja stilski izgledaju kao dijatriba²⁵,

²² Premda u semitskom mentalitetu takav izričaj znači »manje voljeti« (usp. Lk 14,26 s Mt 10,37), u retoričkoj strukturi on ima jako značenje i izvrsno je poslužio Pavlu u progresivnom dokazivanju Božje pravednosti.

²³ U 9,17 Pavao navodi Izl 9,16, premda navod nije doslovno preuzet ni iz masoretskog teksta ni iz LXX. Pavlov tekst sadrži četiri značajna odstupanja od LXX-ina teksta, a sva odstupanja ističu Božje vrhovništvo i slobodu pri izvođenju plana spasenja. Otvrdnuće faraona nije samo sebi svrha, ono nije izraz Božje nekontrolirane srdžbe ili samovolje. Otvrdnuće služi provedbi Božjega plana u prilog ljudima. Usp. C. E. B. CRANFIELD, *nav. dj.*, str. 485–487; M. ZOVKIĆ, »Nezaslužno milosrđe Božje u odabiranju 'Izraela' od Židova i pogana (Rim 9,14-29)«, u: *Nova et Vetera*, 32 (1982.), str. 9–38, ovdje 18.20.

²⁴ To je semitski izričaj za *miliji mi je Jakov od Ezava* (usp. Post 29,31; Lk 14,26, što je objašnjeno u Mt 10,37). Stari zavijet ne poznaje negativni korelat za izabranost. Dok je Jakov izabran, Ezav nije odbačen, nego nije u odnosu s Jahvom. Božji izbor nekoga da sudjeluje u njegovu planu označava uspostavljanje pozitivnoga odnosa s tom osobom, dok je neizabrana osoba prepuštena redovitom tijeku povijesnih događaja.

²⁵ Različita apostrofiranja, objekcije, lažni zaključci, upiti i odgovori karakteriziraju dijatribski način izlaganja, a ovdje mu nakana nije polemička, nego pedagoška. Usp. S. K. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBL DS 57, Chico CA 1981., str. 153.167.174–183.

Pavao odlučno odgovara: Nipošto! Božji izbor nije navezan na ljudski odgovor. Bog bi bio nepravedan kada bi se radilo o nagradi, koja uvijek prati i oslonjena je na ljudsko djelovanje (usp. Rim 2), ali nije nepravedan kada se radi o pozivu/izboru. Bog poziva i one koji ga neće poslušati, očitujući tako slobodu svoga poziva. Stvoriteljska sloboda oduzima svima mogućnost objekcije o Božjoj nedosljednosti. U Božjoj dosljednosti značajnu ulogu igra i njegova strpljivost. Po njoj je i ne-izbor nekih izraz Božje dosljednosti kao što je to i izbor drugih.

U 9,22-23 Pavao progovara i o Božjoj strpljivosti. Sintagma ἐν πολλῇ μακροθυμία nije po sebi jasna²⁶, ali budući da je naglašena sloboda Božjega djelovanja i isključenost Božjega gledanja na ljudski odgovor pri pozivu, čini se da u kontekstu najbolje odgovara shvaćanje po kojem se radi o strpljivosti Božjoj kao odgađanju srdžbe-razaranja, odnosno o strpljivosti kao ljudima pružene mogućnosti dozrijevanja u shvaćanju i prihvaćanju početnoga Božjega plana o spašavanju po milosrđu koje je jednako i pod istim uvjetima ponuđeno svima. I spominjanje glinene posude ide u prilog takvoga tumačenja strpljivosti Božje.²⁷ Pavao ne govori o tome da lončar uništava posudu, što bi mogao, nego o tome da od iste gline može napraviti sada časnu, a sada nečasnu posudu. Nečasne posude, posude gnjeva dozrele²⁸ za propast, Bog je u svojoj strpljivosti podnosio, što znači da i ne-poziv ne-

²⁶ Može se tumačiti na tri načina: 1) strpljivost kao izraz Božjega milosrđa i čekanja da se grješnici obrate; 2) strpljivost kao sredstvo kojim Bog dopušta umnažanje grijeha; 3) strpljivost kao sredstvo kojim Bog omogućuje dozrijevanje svoga plana spasenja. Prva dva značenja su isključena kontekstom koji govori o slobodi Božje volje koja prethodi kako pozitivni, tako i negativni ljudski odgovor.

²⁷ Slika o glini i lončaru obilato je zasvjedočena u biblijskim prikazima. Susrećemo je već u jahvištičkom izvještaju o oblikovanju čovjeka iz praha zemaljskoga (Post 2,7). Kod Izaije je prisutna u sva tri dijela njegove knjige (29,16; 45,9; 64,7). U kraljevskom psalmu izražava kraljevu moć i zaštitu naroda (Ps 2,9). Možda se Pavao ovom slikom najviše približava Mudr 15,7: »Muči se lončar i gnječi zemlju mekanu, pravi posude kojim se služimo. Od istoga blata (gline) pravi posude koje služe u plemenite svrhe i one koje služe suprotnom: kakva će kojoj namjena biti – određuje lončar.« U razradi ove slike kod Pavla dosta pomaže i Jer 18,1-6. Bog naređuje Jeremiji da ode do lončara i da gledajući njegov rad shvati poruku za narod. Prorok odlazi u lončarevu kuću i nalazi ga gdje »radi na lončarskom kolu«. Kada koja posuda što ju načini od ilovače ne ispadne onako kako je lončar želio, on odmah od istoga blata pravi drugu posudu. U to Bog najavljuje proroku: »Ne mogu li i ja s vama učiniti kao ovaj lončar, dome Izraelov? – riječ je Jahvina. Evo, kao ilovača u ruci lončarevoj, i vi ste u mojoj ruci, dome Izraelov.« Temeljna poruka slike je da glina ne zapovijeda lončaru što će od nje načiniti, a ni lončareva sloboda nije mušičava sloboda uništavanja, nego konstruktivna sloboda stvaranja i ostvarivanja zamisli. Usp. M. ZOVKIĆ, »Nezasluženo milosrđe Božje u odabiranju 'Izraela' od Židova i pogana (Rim 9,14-29)«, str. 9–38, ovdje 22.

²⁸ Pavlov izraz κατηρησιμείνα (= određene, uokvirene, prirešene) preveli smo s »dozrele« kako bismo sačuvali Pavlovu misao o otajstvu usklađivanja Božje i ljudske slobode. Pavao ne zastupa nikakvu predestinacijsku misao, što bi se moglo zaključivati iz prijevoda »određenje za propast/uništenje«, nego ističe Božju vjernost unatoč ljudskoj nevjernosti. Čovjekovo »ne« uključeno je, antinomijski, u Božje »da«.

kih²⁹ i njihovo otvrdnuće nisu bili u službi gnjeva i razaranja, nego u službi Božje strpljivosti, odnosno da je i ne-poziv u službi Božjega plana spasenja, svrhovitosti toga plana. Strpljivost je izraz Božjega milosrđa, njegove suverenosti, slobode i konstruktivne moći, a i poziv je izraz toga istoga milosrđa. Božja riječ poziva nije se izjalovila, nije zakazala zato što su je neki Izraelci odbacili, jer postoji Ostatak. Ali, kao što je Izrael pozvan Božjim milosrđem, tako mogu biti pozvani i pogani. Božji plan spasenja nije doživio promjene, jer je od početka Božji izbor bio izraz njegova milosrđa prema onima koje je dosegao kao i prema onima koje je trebao dosegnuti. Nepozvanost je bila samo privremena i u službi poziva sviju, odnosno u službi Božjega spasenjskoga plana.

U r. 24. Pavao govori o dva niza poziva: nama koje pozva, ne samo iz Židova, nego i iz pogana. U nastavku će pisamskim dokazom³⁰, što je vrhunac argumentacije, pokazati najprije poziv pogana (rr. 25-26), a onda i poziv Židova, Ostatka (rr. 27-29), dakle inverzijom elemenata tvrdnje.

U r. 25 Pavao navodi proroka Hošeu³¹ (Hoš 2,25 LXX: »Ne-narod moj prozvat ću narodom mojim, i Neljubljenju ljubljenom), a odmah zatim u r. 26 i Hoš 2,1b LXX (»Vi niste narod moj, /dakle, Ne-narod/ će se prozvati sinovi Boga živoga«). Tekst koji izvorno govori o pozivu Izraelaca, onih koji su odbacivanjem poziva postali Ne-narod, Pavao primjenjuje na pogane, u njemu vidi proroštvo o pozivu pogana. Dakle, Bog je predvidio poziv pogana.

Kako to čini? U 9,25-26 ono ἄμεις (»vi«) koje će Bog pozvati ili izabrati nije specificirano, što iznenađuje kada se u sljedećemu retku (r. 27) pojam Izrael pojavljuje dva puta. Da bi se odredilo značenje toga ἄμεις treba se vratiti na 24. redak, gdje se govori o vjernicima iz židovstva i iz poganstva. U tomu slučaju ono ἄμεις označava sve kršćane, ne samo obraćenike s poganstva, nego i iz židovstva.

Zanimljivo je kako je Pavao došao do toga da navod iz Hoš 2,1b koji se odnosi na poziv Izraelaca primijeni na poziv pogana. U odgovoru treba uzeti u obzir rr. 27-28. Tu Pavao navodi Izaiju (10,22-23). Taj mu navod omogućuje suprotstaviti Izraela u cjelini i Ostatak (ὑπόλειμμα), čime potvrđuje početnu tvrdnju da nisu svi porijeklom Izraelci pravi Izraelci (9,6b), kao i tvrdnju da Božja riječ nije zakazala (9,6a). Koristeći se metodom *gezeraħ šavah*, odnosno povezivanjem dvaju odlo-

²⁹ Važno je da Pavao u rr. 22-23 ne koristi član uz izraze σκεύη ὀργῆς i σκεύη ἐλέους. Time hoće reći da nije važno tko su oni koji su odbačeni i koji su pomilovani, te da njihovo stanje nije definitivno.

³⁰ O Pavlovoj uporabi Pisma u ovim poglavljima vidi H. HÜBNER, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, FRLANT 136, Göttingen, 1984.; E. BRANDENBURGER, »Paulinische Schriftauslegung in der Kontroverse um das Verheißungswort Gottes (Röm 9)«, u: *ZThK* 82 (1985.), str. 1-47.

³¹ Upravo taj navod mnogi smatraju enigmom 9. poglavlja, jer ono što se kod Hošee jasno i bez dvojbe odnosi na Izraelce, Pavao to primjenjuje na kršćane koji su došli iz poganstva.

maka u kojima se pojavljuje jedna ili više istih riječi,³² Pavao povezuje Hoš 2,1a LXX i Iz 10,22:

Hoš 2,1a	Iz 10,22
A broj sinova Izraelovih bijaše ³³ kao pijesak morski	i kada bi Izraelski narod postao kao pijesak morski, samo će Ostatak biti spašen.

U oba se teksta spominje »Izrael« i »pijesak morski«, što omogućuje Pavlu da ih poveže. Kod Iz 10,22 govori se o budućem spasenju Ostatka, što u povezanosti s Hoš 2,1a baca novo svjetlo na Hoš 2,1b iz Rim 9,26. Hoš 2,1b se ne može odnositi na sav Izrael, između ostaloga³⁴ i zbog toga što Hoš 2,1a LXX govori o Izraelu u prošlosti, a Izaija u budućnosti, o spasenju samo Ostatka u budućnosti. Može li se onda Hošein tekst »zvat će se sinovi Boga živoga« (2,1b) u povezanosti s Iz 10,22 odnositi na Ostatak? Odgovor je negativan, jer proroci³⁵ nikad ne govore o Ostatku koji bi bio odbačen, koji bi postao ne-narod i koji bi ponovnim pozivom postao »moj narod«. Budući da se Hoš 2,1b ne može odnositi na svega Izraela ni na Ostatak – dosljedno tomu ni Hoš 2,25 naveden u Rim 9,25 – treba Hošeine navode primijeniti na nezasluženi poziv pogana. Na taj način Pavao potvrđuje svoju tvrdnju u 9,24 o Bogu koji je unaprijed pripremio, predvidio poziv nas, ne samo između Židova, nego i između pogana. Hošein govor tumači Pavlov navod iz Izl 33,19 u Rim 9,15 o Božjem slobodnom i nezasluženom smilovanju, odnosno pokazuje dosljednost Božje riječi. Poziv pogana je predviđen, planiran, nije rezultat nečije (Izraelove) pogreške ili slučaja.

Govor o izboru pojedinaca kojim je dokazao da nisu svi tjelesni potomci Izraela pravi Izraelci (9,6b-13), Pavao je zaključio navodom Mal 1,2-3: »Jakova sam zavolio, a Ezav mi omrznu.« Takav je govor izazvao pitanje ili objekciju o Božjoj pravednosti (9,14). Dokazujući Božju pravednost pozivom, izborom i Božjim milosrđem, Pavao dokazuje da i ne-poziv, ne-izbor, ne-ljubav nisu trajni, nego u funkciji pripreme poziva širih razmjera: »ne samo između Židova, nego i između

³² Doslovno *gezerah šavah* znači »jednakovrijedno načelo«. To je židovsko pravilo (pripisano Hillelu) tumačenja Pisma. U počecima je to načelo vrijedilo samo za dva odlomka Tore, a kasnije je prošireno i na Proroke i Spise. Za više informacija vidjeti H. STRACK – G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Pariz, 1986., str. 40s.

³³ LXX koristi glagol u imperfektu ἦν, dok hebrejski tekst ima *w^ehajah*, odnosno futur: »broj sinova Izraelovih bit će ...«

³⁴ U povezanosti s 2,1a preko Iz 10,22 Hošein govor o spasenju u 2,1b bi se trebao odnositi samo na Ostatak.

³⁵ U proročkim spisima tema o »Ostatku« služi za podržavanje nade kod sužnjeva i pokazivanje moći Boga koji i od krhotina naroda izvodi svoje planove. Usp. F. DREYFUS, »Ostatak«, u: X. LÉON-DUFOUR, *RBT*, 796–800.

pogana« (9,24). Opozicija između poziva i ne-poziva, koja izaziva prigovor Božjoj pravednosti, nadiđena je pozivom ne-naroda koji nije niti sav Izrael niti njegov Ostatak, nego pogani, koji su, budući da se radi o pozivu, milosno pozvani kao i Izrael.³⁶

I Izaijin navod o spašavanju Ostatka (Iz 10,22-23 u Rim 9,27-28) pokazuje pozitivnu usmjerenost Pavlova argumentiranja. Izaija nigdje ne kaže da će se spasiti samo Ostatak, a da će svi koji ne čine Ostatak (sav ostali Izrael) biti uništeni. Pavao je krenuo od dokazivanja trajnosti i postojanosti Božje riječi (9,6a) te Izaijinim navodom dokazuje uspjeh Božjega plana. Hebrejski Izaijin tekst govori, doduše, o uništenju (*kilijon*), ali LXX zamjenjuje ovaj termin pojmom *λόγος*, koji Pavao preuzima, navodeći Izaiju (9,28a). Na taj način on povezuje Iz 10,22b-23, koji ima negativnu konotaciju razaranja, s Iz 10,20-21 i Iz 10,24-27, dakle s kontekstom koji je bitno pozitivan. Izaijin tekst ne inzistira na odbačenosti većine Izraela, nego na spasenju Ostatka, premda se iz sljedećega navoda Izaije čini suprotno. Naime, u 9,29 Pavao navodi Iz 1,9: »Da nam Gospodin ne ostavi sjeme (Ostatak), ko Sodoma bismo bili i Gomori nalik.« Dakle, u završetku argumentacije govori se o razaranju, o kažnjavanju nevjernoga, nepravednoga i hipokrizijom zadojenoga naroda koji je kao narod uspio preživjeti samo u Ostatku. Izgleda da Pavlova argumentacija u zaključku ide prema negativnim konotacijama. Ipak, ta je negativna konotacija izbjegnuta, jer gradovi Sodoma i Gomora nisu nikada smatrani dijelom Izraela. Osim toga, i u tomu navodu Božji odnos prema Izraelu je pozitivan. Ostatak nije doživio sudbinu dvaju spomenutih gradova. Ostatak sada više nije samo na razini Božjega obećanja kao u prethodnom navodu iz Izaije, nego je stvarnost i iskustvo, premda se u r. 29, koji uvodi navod, govori o proroštvu. Sami Ostatak ima iskustvo spasenja (»da nam Gospodin ne ostavi sjeme«), iskustvo ostvarenja i potvrde kontinuiteta Božjega plana, koji se ostvario preko kriza i nesreća. Na početku je Pavao govorio o Božjem obećanju potomstva (9,6-9), a sada govori o realizaciji toga obećanja kroz iskustvo samoga potomstva (9,27-29). Prema tomu, ni Pavlov zaključak ne inzistira na kažnjavanju ili razaranju brojnih sinova Izraela, nego na spašenomu Ostatku koji je svjedok Božje riječi, njezine vjernosti.

Pavao dobro bira biblijske tekstove u kojima razlika između izabran / neizabran nije tako čvrsta. U čitavomu 9. poglavlju izbor i neizbor su čvrsto povezani

³⁶ H. SCHLIER (*nav. dj.*, str. 303) razlikuje šest razina kršćanskog značenja poziva kod Pavla: 1) Bog kao gospodar života i povijesti poziva u postojanje (usp. Rim 4,17); 2) poziv na evanđelje (usp. Gal 1,6); 3) poziv na ispunjenje čovjekova konačnog cilja (usp. Rim 8,30); 4) poziv na eklezijalnu pridruženost Kristu u zemaljskom životu i na budući trajni život s proslavljenim Gospodinom (usp. 1 Sol 2,12; 2 Sol 2,13-14); 5) poziv kršćanicima na život po krsnoj vjeri (usp. 1 Kor 1,9; 7,15; Gal 5,13); 6) kršćani kao Božji pozvanici (usp. Rim 1,6; 1 Kor 1,1.2). Sve razine ističu milosnost Božjega zahvata, Božju nezasluženu inicijativu koja traži ljudski odaziv i suradnju. U povezanosti izbora i poziva, i izbor traži ljudski odgovor i suradnju.

kao dvije strane iste medalje, ali što više napreduje u argumentaciji Pavao sve više naglašava milosrđe i spasenje, vezano uz Ostatak, dok kazna i razaranje odlaze u pozadinu kao uključna misao.

I Pavlova izričita naznaka da je Izaija »prorekao« (προείρηκεν, r. 29) ono što Ostatak doživljava, što je njegovo iskustvo, nije bez značenja. Ta naznaka pokazuje da Ostatak o kome se govori nije samo konstatacija, nego i proroštvo, odnosno takva riječ, nagovještaj koji ima u vidu, koji je otvoren tumačenju da se u njemu vide judeokršćani kao Ostatak koji potvrđuje vjernost i stabilnost Božje riječi.

U 9. poglavlju Pavao inzistira na Božjoj riječi koja sve određuje. Time naglašava da i spasenje Izraela ovisi o Božjim izborima i pozivu kao što i spasenje pogana ovisi o tim istim stvarnostima. Ako je Izraelovo sinovstvo, odnosno ako su »djeca Božja« uvijek bila plod Božjega obećanja, njegove riječi i izbora, a ne »djeca tijela« (9,8), tjelesnoga porijekla, onda i pogani mogu biti djeca Božja, djeca obećanja, odnosno djeca potomstva. Božji plan je oduvijek bio plan milosrđa i milosrdnoga Božjega postupanja. U njemu imaju mjesta svi koji se vjerom oslanjaju na Božju riječ, koja je trajna, nepromjenjiva, koja se nikada ne izjalovljuje, ne zakazuje.

Značajan dio Izraela odbacio je ponudu evanđelja u ime vjernosti Mojsijevu Savezu i Zakonu, ali to nije dokaz neučinkovitosti Božje riječi, Božje nemoći. Pavao to dokazuje pojmom Božjega izbora, odnosno razlikujući Ostatak izabran po milosti od tjelesnog Abrahamova potomstva. Takvo je razlikovanje u Božjemu planu prisutno od početka. Kada Pavao govori o svojim sunarodnjacima po tijelu, nabrajajući njihove privilegije³⁷, nije spomenuo Božji izbor (9,4-5a). To je upravo zato jer je izbor, izabranost vezana za Božju riječ i obećanje, a ne za tjelesnost.

I Židovi, međutim, priznaju i govore o Božjemu izboru, i za njih su pravi Izraelci potomci Jakovljevi, a ne Ezavovi. Niz pozvanih i nepozvanih osoba Pavao i zaključuje zato s Jakovom (9,13). Ipak pomoću Iz 10,22-23 pokazuje da se svi Jakovljevi sinovi ne mogu identificirati s izabranima, s Ostatom. I Židovi su dopuštali pristup narodu Saveza i poganima ali po Zakonu i obrezanju, jer su vjerovali u Boga otaca. Pavao samo više od njih inzistira na potpunoj nezasluženiosti Božjega izbora. Princip Božjih izbora je sami Bog, a ne ljudski odgovori. Poziv i izbor su povezani, a to znači da Bog može i pogane pozvati i izabrati nezasluženo, što se i događa ponudom evanđelja. Bog je dosljedan u svojim izborima. Oni su posve slobodni i nezasluženi, što znači da i neizbori ulaze u plan njegovih milo-

³⁷ Ima ih osam: Izraelci su, njihovo je posinstvo, Slava, savezi, zakonodavstvo, bogoštovlje, obećanja, oci. Posljednja je privilegija ili blagoslov, koju Židovi doduše ne prihvaćaju, da je i Krist porijeklom Židov. Premda ta tvrdnja nema glagola, očito je da je riječ o trajnom stanju. Krist jest i ostaje po tijelu, po etničkoj i kulturnoj pripadnosti Židov. Budući da je ona za Pavla vrhunac privilegija, možemo reći da su sve privilegije koje ovdje nabraja vezane uz tjelesnost.

srđnih izbora. Spominjući faraona (Rim 9,17), Pavao je već naznačio da i neizbor, paradoksalno, ima svrhu izbora.

Božji poziv, odnosno izbor trajan je i stabilan. Pavao nikada ne kaže da Izrael više nije izabran, ali mu je stalo do toga da izbor poveže s pozivom jer će ga na taj način dovesti u svezu s evanđeljem. Evanđelje je naime poziv Božji i na njega su odgovorili samo oni Izraelci koje je Bog izabrao. Bog je od samih početaka svoj plan spasenja provodio na isti način: izborom i pozivom. U takvom planu i neizbor ima mjesto, jer omogućuje da Božji plan polako dozrijeva prema spasenju svih na isti način i pod istim uvjetima. Božji izbori uvijek prethode ljudsku reakciju, pa i negativnu, kao što su grijeh i odbacivanje, na neki način ih unaprijed opravdavaju, omogućujući u konačnici da svi budu privedeni spasenju po nezasluženom pozivu.

U ovoj prvoj fazi argumentacije Pavao se pozabavio ulogom Izraela u Božjemu planu. Polazi od konstatacije da je Izrael odbacio evanđelje, ali to odbacivanje, po njemu, ne dovodi u pitanje Božji plan koji će u svakom slučaju polučiti rezultate. Da bi to pokazao, Pavao uvodi razliku unutar Izraela. Najprije oslobađa pojam Izraela od potpune identifikacije s tjelesnim Abrahamovim potomcima da bi, u drugom koraku, u njega uključio i pogane. Ali to uključenje nipošto ne znači da je Izrael u potpunosti zamijenjen poganima.³⁸ Sinovi su Božji sinovi obećanja Abrahamu, a ne tjelesnoga porijekla od Abrahama. Među njima se nalaze i članovi povijesnoga Izraela i oni koji to nisu. Božji nezasluženi i milosrdni izbori su to očitovali tijekom cijele povijesti Izraela, kako je opisana u Pismu. Bog je uvijek rezervirao sebi vjerni Ostatak da bi osigurao konačni uspjeh svojih planova. »Ako je svjesno Božje odabiranje od početka uključivalo proces odvajanja i odabiranja čak u okviru samog izabranog naroda, onda sadašnja nevjera mnogih Židova nije dokaz o promašaju Božjega plana nego se može shvatiti kao dio provedbe tog plana.«³⁹

Budući da je razdvojio tjelesnost i obećanje, Pavao je uspio pokazati da je sinovstvo Božje jedino plod Božje riječi, obećanja, izbora, od početka (od patrijarha) do kraja (poziva pogana i spasenja Ostatka Izraela). I pogani se dakle mogu zvati sinovima Božjim (9,26). To je sinovstvo od početka u Božjim planovima, u Božjem obećanju i riječi, a Božja riječ je trajna i postojana, ne zakazuje.

³⁸ Takve tvrdnje možemo naći kod komentatora. Primjerice, C. K. BARRET (*A Commentary on the Epistle to the Romans*, London, 1975.) tvrdi da je Crkva novi Izrael u Kristu koji nadomješta stari Izrael. Tomu se izravno suprotstavlja C. E. B. CRANFIELD (*nav. dj.*, str. 448), dodajući: »Ja sa stidom priznajem da sam također pisao više nego jednom zgodom ovakvim jezikom prema kojemu je Crkva zamijenila Izrael.«

³⁹ C. E. B. Cranfield, *nav. dj.*, str. 474.

2.2. Druga faza argumentacije (9,30 – 10,21)

U Rim 9,1-29 (a tako će biti i u 11,1-32) Pavao promatra stanje Izraela s teološke točke gledišta, s točke gledišta Božje riječi i Božjih izbora, a u 9,30 – 10,21 promatra Izraela s točke gledišta njegova kontrasta s drugim narodima.

Premda postoje snažni pokazatelji koncentrične strukture⁴⁰ ovoga središnjega dijela Pavlove argumentacije u Rim 9 – 11, ipak, ako se pažljivo promotri Rim 10,1, onda se taj redak pojavljuje kao zapreka takvoj strukturi. Naime, u 9,32-33 Pavao počinje davati određene odgovore, a u 10,1, čini se, započinje s nečim novim, ne prosljeđuje s odgovorima. Mnogi izričaji u 10,1-4 preuzimaju ili čak, više ili manje, ponavljaju izričaje iz 9,30-33:

Tražeci neki zakon pravednosti (9,31a) // tražeci uspostaviti svoju pravednost (10,3b);
Izrael nije ostvario Zakon (9,31b) // pravednosti se Božjoj nisu podložili (10,3c);
Kamen spoticanja (9,32b), sablazni (9,33a) // Krist (10,4a);
Tko u nj vjeruje neće se postidjeti (9,33b) // na opravdanje svakome tko vjeruje (10,4b).

Znači li to da 9,30-33 i 10,1-3 pripadaju istoj logičkoj cjelini? Retorika⁴¹ ovdje prepoznaje značajne karakteristike *exordiuma*. Nakon aluzivnog i sumarnog spominjanja objektivnih razloga, Pavao donosi i neke subjektivne, utječući se retoričkom *pathosu* (10,1) i *ethosu* (10,2). U 10,1-3 su preuzeti elementi iz 9,30-33, ali na drugoj razini, čime je stvoren uvod u argumentativnu cjelinu 9,33 – 10,21. Tek u 10,4 Pavao formulira propoziciju koju će argumentativno tumačiti: τέλος γὰρ νομοῦ Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι. Imamo tako sljedeću retoričku strukturu:

9,30 – 10,3 = exordium, uvod
10,4-17 = propozicija (10,4) + probacija (10,5-17)
10,18-21 = peroracija

⁴⁰ A = 9, 30 – 10,3: Izrael je odbacio put spasenja

B = 10,4-13: Tora i evanđelje

A' = 10,14-21: Izrael nastavlja odbacivati put Božjega spasenja.

Okvir koncentrične strukture tvori tema odbacivanja puta spasenja sa strane Izraela. Ipak, prvotna funkcija odsjeka 10,14-21 nije Izraelova neposlušnost, nego inzistiranje na vezi između vjere i navještaja (usp. parove πιστεύω + ἀκούω, πίστις + ἀκοή u 10,14.16.17), što je tematika o kojoj Pavao govori već u 10,8. Pitanje je, nadalje, je li moguće odvojiti rr. 14-17 od rr. 4-13 u 10. poglavlju, kada je kristološka obojenost obaju cjelina očita. Različiti elementi u 9,30 – 10,3 i 10,18-21 savršeno korespondiraju. To pak ne znači da nema napretka u argumentaciji jer gorljivost kojom se Izrael drži svoje pravednosti najprije je prikazana kao neodgovorna, ne grješna, zbog neznanja (A), dok je kasnije kvalificirana kao neposluh i pobuna (A').

⁴¹ Retoričku strukturu predlaže J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, str. 119–124.

Kao koncizna i kratka rečenica nakon koje slijedi njezino opravdanje i tumačenje, redak 4. u Rim 10 posve zaslužuje da bude shvaćen kao propozicija. Rim 10,2 je protumačen u 10,3, a 10,3 u 10,4. Samo 10,4 nije protumačen jednim retkom i kao takav generira probaciju u 10,5-17. Sve što je rečeno u 10,4 bit će pojašnjeno: kraj Zakona (r. 5) je Krist (rr. 6-9), jer je pravednost (r. 10) udijeljena (rr. 11-13) svakome tko vjeruje (rr. 14-17).

Pavao dopušta dvjema pravednostima da se predstave, naglašavajući spasi-
teljsko značenje čina vjere, njegove maksimalne proširenosti po poslanicima koji
dovode svakoga do priznanja Isusa Gospodinom, ističući kako ekonomija vjere ne
zavisi o opsluživanju, nego o slušanju.

Samo se termin τέλος iz 10,4 ne tumači. Pitanje je kako Pavao pokazuje da je
Krist kraj Zakona?

Samim suprotstavljanjem 10,5 s 10,6-9⁴² Pavao pokazuje kako je Krist učinio
neučinkovitim ekonomiju Zakona, odnosno da nije potrebno biti podvrgnut Za-
konu da bi se dobila pravednost. Izabire tekst iz Lev 18,5 kao reprezentativan za
sustav Zakona i suprotstavlja ga sustavu vjere, parafrazirajući Pnz 30,11-14⁴³:

10,5b	10,6-9
tko vrši	vjerovati
ove (zapovijedi)	da je Isus Gospodin
živjet će po njima	(da bi) bili spašeni

Ove opozicije preuzimaju i specificiraju one iz uvoda, između pravednosti
po djelima i pravednosti po vjeri (9,32a), između pravednosti za koju Židov kaže
da je pozvan na nju i pravednosti Božje (10,3b). Za Pavla su takve opozicije izraz
kraja jednoga puta koji se sada našao u pravcu koji je suprotan volji Božjoj.

Navodeći Lev 18,5, Pavao ne želi reći da sami Zakon govori o svojoj neko-
risnosti u pogledu postizanja spasenja, nego na temelju iskustva pravednosti koju
Bog nudi nezasluzeno u Kristu on može rezonirati o nekorisnosti Zakona. To svo-

⁴² Rim 10,5 = Lev 18,5
pravednost koja dolazi od Zakona
(pravednost Židova)
sačinjena za Židove
pisati
izvršavati zapovijedi
živjeti po njima

Rim 10,6-9 (usp. Pnz 30,11-14)
pravednost koja dolazi od vjere
(pravednost Božja)
ponuđena svima koji vjeruju
reći
vjerovati da je Isus Gospodin
biti spašen

⁴³ Zanimljivo je da se Pavao odlučuje za parafraziranje teksta Pnz. Kada bi naveo tekst, onda bi
morao spomenuti i vršenje riječi o kojoj Deuteronomist govori. Budući da mu je nakana suprot-
staviti vjeru Zakonu, on selektivno pristupa tekstu i govori samo o riječi, o njezinoj blizini, što
mu omogućava povezati je s navještajem Krista, odnosno s vjerom kao jedinim putem spasenja.

je rezoniranje formulira načinom pešerskog midraša⁴⁴ u 10,6-8. Za onoga tko živi u Kristu, očite su granice i nadilaženje Lev 18,5.

Takvo nadilaženje ne rješava sva pitanja. Ako se prihvati da Židovi, vezujući se uz Zakon, idu protiv Božjeg plana, koji je oduvijek smjerao povezivanju pravednosti i vjere u Isusu Kristu, što je onda s vremenom prije Kristova dolaska? Je li Zakon bio pravi put spasenja do Krista?

U uvodu u ovaj dio Pavao je istaknuo židovsko gledište da je Zakon bio i ostaje put opravdanja i spasenja, zbog čega i odbacuju evanđelje (9,31; 10,3), ali sam Pavao to ne prihvaća. On govori o Kristu kao kraju⁴⁵ Zakona (10,4), što se može protumačiti i kao priznanje da je Zakon omogućavao opravdanje. Čemu inače govoriti o njegovu kraju? U Rim 7,7-25 Pavao je pokazao da Kristova smrt označava kraj dominacije Zakona nad vjernicima, ali to ne znači da priznaje da je prije Krista Zakon bio sredstvo opravdanja. U 10,5-9 Pavao ne govori ni o kakvoj isključivosti ili separaciji vjernika i Zakona, nego obje ekonomije promatra zasebno. Manjkavost ekonomije Zakona vidi u njezinu funkcioniranju, u uspostavi nužnoga odnosa između 'činiti' i 'živjeti', dok ekonomija vjere nudi povezanost između 'vjerovati' i 'biti spašen'.

Sustav Zakona koji Pavao izlaže, posežući za Lev 18,5 u kojem se govori o pravednosti po Zakonu, samo je izraz židovskoga gledišta, a Pavao će svoje gledište izložiti u Rim 10,6-9: sustav vjere bez Mojsijeva zakona. Sustav zakona omogućuje život (ζῆσαι, 10,5), bez obzira radi li se o zemaljskom životu ili životu budućega vijeka, a sustav vjere spasenje (σωθήση, 10,9). Spasenje je cilj Božje ekonomije, Božjega povijesnoga djelovanja. Po njemu se očituje Božja pravednost, Božja vjernost i dosljednost u svim etapama povijesnoga djelovanja.

Ako Zakon, po Pavlu, nije nikada tvorio pravu ekonomiju spasenja, čemu onda govori o Kristu kao njegovu kraju? Odgovor se može izvući iz paralelizma Pavlova argumentiranja. Zakon gubi gospodstvo nad vjernikom, a to ne znači, kako je Pavao pokazao u Rim 6, da se vjernik može ponašati kako mu drago. Pavlovu propoziciju u 10,4 treba tumačiti iz probacije u 10,5-17. Isto tako početak probacije (10,6-9) ne može se shvatiti bez Lev 18,5, bez židovskoga gledišta, bez njihove gorljivosti za Zakon, kojoj Pavao suprotstavlja vjeru. Osnovno je pravilo retoričkog modela argumentiranja da svi izričaji nemaju istu važnost.

⁴⁴ Dva su elementa konstitutivna za midraš: 1) priziv na određeni broj biblijskih odlomaka u izlaganju i objašnjenju predložene teze; 2) određene riječi koje dopuštaju ukrštanje raznih odlomaka. Neki drugi elementi su prigodni i sekundarni za midraško izlaganje: uvodne formule za navođenje biblijskih tekstova, objekcije ili pogrešni zaključci.

⁴⁵ Pojam »kraj« ne izražava samo dovršetak u vremenskom smislu nego i kraj u smislu ispunjenja, osmišljenja, svrhe Zakona. Usp. M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, P. I. B., Rim, ³1988., str. 482: τέλος end as both »termination« and »end in view, goal«.

Oni su hijerarhizirani, ovisno o tomu nalaze li se u propoziciji ili probaciji. Ako Pavao tu i tamo priznaje da je Zakon bio put spasenja za Židove prije Krista, to je zato što želi rastaviti u židovstvu nerazdvojivu povezanost između Saveza i Zakona.

U uvodu u ovu cjelinu (9,30 – 10,3) Pavao predbacuje Židovima što traže pravednost i spasenje u opsluživanju odredbi Mojsijeva zakona, a ne u vjeri u Isusa Krista. Za Židova je Zakon izraz Božje volje te je i opsluživanje Zakona izraz vjere, oslonjenosti na Boga. Međutim, i Židov priznaje Božje oprostjenje, a time i nezasluženu spasenja. Nije li se onda Pavao prevario u procjeni Židovstva?

Iz midraškoga načina argumentiranja očito je da Pavao dobro poznaje židovstvo i njegove vrednote. Njegov stav može biti plod drukčijeg percipiranja Mojsijeva zakonodavstva, percipiranja koje je plod iskustva Isusa Krista, plod iskustva jedne druge strukture.⁴⁶ Ako se vjerom u Isusa Krista postiže spasenje, ako je pravednost Božja očitovana i ponuđena u njemu, znači da vjernik ne mora nužno biti podvrgnut Zakonu da bi ostao u Savezu s Bogom i primio život. To za Pavla znači ponovno podvrgavanje ropstvu. Evanđelje nudi drugi ključ opravdanja, jedini put spasenja. Odbaciti taj ključ i put znači odbiti spasenje. Nema alternative za spasenje u Isusu Kristu. Odbiti tu mogućnost i to u ime navezanost na Zakon, znači živjeti u iluziji s obzirom na zadnji razlog Zakona: nezaslužena ponuda Božjega milosrđa i oprostjenja u Isusu Kristu. Premda je Židov, uvjeren u Božje milosrđe i oprostjenje, Pavao je uvjeren da to ne koristi, ako se ne prihvati oprostjenje koje je ponuđeno jedino u Isusu Kristu. Židovima je naviješteno takvo oprostjenje (usp. 10,14-17), ali ga oni u ime Zakona odbijaju.

U Rim Pavao najčešće promatra Zakon u odnosu na ekonomiju vjere i zato su njegovi izričaji o Zakonu negativni. Bog je oduvijek opravdavao nezasluženo, po vjeri bez Zakona, što znači da Zakon ne može biti na strani spasenja. Zakon omogućuje spoznaju grijeha i rađa Božju srdžbu.⁴⁷ Pavao relativizira Zakon u ime vjere, ne samo njegove ceremonijalne ili dijetetske odredbe, nego i etičke. Upravo na toj razini on vidi povezanost Zakona s grijehom (usp. 3,20; 7,7-25). To ne znači da Zakon nema i jednu fundamentalno pozitivnu ulogu jer, zahvaljujući Zakonu,

⁴⁶ Tako, E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London, 1977., str. 496.

⁴⁷ Zanimljivo je uočiti da se pojam »srdžba« (ὀργή) u autentičnim Pavlovim poslanicama pojavljuje samo u 1 Sol (1,10; 2,16; 5,9) i u Rim (1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9; 9,22bis; 12,19; 13,4.5). U prvom slučaju Pavlovo je gledište misionarsko, naime, Božja srdžba je reakcija na židovsku opoziciju kršćanskom navještaju. U drugom slučaju, međutim, gledište mu je povijesno-spasenjsko, odnosno promatra židovsku nevjeru i Božju reakciju na nju u svjetlu njihova mogućega obraćenja i konačnoga spasenja. U tom svjetlu Božja srdžba nije ništa drugo nego povijesno ostvarenje Izraelova otpora evanđelju, odnosno njome Bog očituje predispozicije eshatološkog uništenja.

grijež se pojavio u pravomu svjetlu, Zakon ga je raskrinkao u onome što on jest (usp. 7,13).

U ovoj drugoj fazi argumentacije Pavao promatra odgovornost Izraela zbog situacije u kojoj se našao odbacivši evanđelje. Izrael je odgovoran za svoje stanje, jer se sam postavio izvan igre, izvan Božjega plana koji je uvijek bio univerzalno otvoren spašavanju svih bez razlike, samo po obećanju i vjeri koja se oslanja na obećanje. Vjera dolazi po poruci, koju je Izrael mogao čuti, što Pavao dokazuje nizom starozavjetnih navoda. Najprije se u Rim 10,8 poziva na Pnz 30,14 o blizini Božje riječi. Zatim u Rim 10,15 navodi Iz 52,7 o blagovjesnicima, čija je riječ naišla na neprihvatanje (navod Iz 53,1 u Rim 10,16). Pri kraju u Rim 10,18 tu riječ povezuje s Kristovom porukom preko Ps 19,5, da bi zaključio s navodom Pnz 32,21⁴⁸ u Rim 10,19 i Iz 65,1-2 u Rim 10,20-21, kojima potvrđuje prihvaćenost riječi od onih koji nisu Izrael. U zaključnim navodima otvara perspektivu budućnosti u kojoj će i Izrael prihvatiti riječ poruke preko onih koji su je već prihvatili (navod iz Pnz 32,21). Izrael je odgovoran za svoje sadašnje stanje, ali ono nije beznadno. Redosljed spasenja je zamijenjen, jer u zajednicu spašenih po vjeri najprije ulaze pogani, a po njima će i Izrael. S tim navodom Pavao otvara treću fazu argumentacije u Rim 11. Zbog takvoga argumentiranja, možemo se složiti s R. B. Haysom koji tvrdi: »Pnz 32 sadrži Poslanicu Rimljanima 'in nuce'.«⁴⁹ Našavši se pred otvrdnulim srcem najvećega dijela svoga naroda, čini se da je Pavao u Pnz 32 vidio tekst koji, nadilazeći sadašnjost suda, upućuje na nadu za budućnost.

2.3. Treća faza argumentacije (11,1-32)

Jedanaesto poglavlje Poslanice Rimljanima je najkontroverznije poglavlje u povijesti egzezeze.

Istraživanje rječnika u Rim 11 usmjeruje nas prema koncentričnoj strukturi ABA':

A = rr. 1-15: Izrael (rr. 2.7), izabranje (rr. 5.7), milost (rr. 5-6), biti otvrdnut (r. 7), pogani (rr. 11.12.13), punina (r. 25), spasenje, spasiti (rr. 11.14).

B = rr. 16-24: zemljoradnički rječnik (maslina, korijen, grane, ucijepiti, odsjeći).

A' = rr. 25-32: Izrael (rr. 25-26), izabranje (r. 28), milosni darovi (r. 29), otvrdnuće (r. 25), pogani (r. 25), punina (r. 25), biti spašen (r. 26).

⁴⁸ »Ništavnim me bogom na ljubomor potakoše, razdražiše me ništavilima svojim, i ja ću njih ljubomornim učiniti, pukom ništavnim, razdražit ću ih glupim nekim narodom.«

⁴⁹ R. B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University, New Haven, 1989., str. 164.

Unatoč toj rječničkoj podudarnosti koja sugerira koncentričnu strukturu, u r. 11 se može uočiti napredak u argumentaciji. Pavao počinje govoriti o pozitivnoj sudbini otvrdnuloga Izraela: prihvaćanju i reintegraciji. Tumači razloge zbog kojih je Izrael posrnuo: da bi pogani mogli povjerovati evanđelju, odnosno zauzeti, barem privremeno, mjesto onih koji su otpali (rr. 12 i 19). U rr. 2-10 Pavao se poziva na Pismo midraškim tehnikama, a u rr. 11-15 (i rr. 16-24) nema nijednoga pi-samskoga navoda, nego se koristi argumentacijom *a fortiori*. Takva argumentacija, koja se u židovskoj egzegezi naziva *gal wahomer*, smjera isticanju pozitivnoga vida određenoga stanja.⁵⁰ U r. 12 Pavao još uvijek ne primjenjuje tu argumentaciju na Izraela. To će učiniti tek u r. 24, ali je njome jasno naznačena promjena stanja za Izraelce i njezine posljedice.

Ako na 11. poglavlje primijenimo retoričku strukturu⁵¹, onda je vrlo jasno da rr. 33-36 tvore peroraciju Rim 9-11, u kojoj nalazimo isključivo teološki naboj. Propoziciju nalazimo u 11,1a, a rr. 1b-32 tvore probaciju teze najavljene na početku poglavlja.

Propozicija određuje perspektivu onoga što generira, a ne etape razvoja i njegov sadržaj. »Je li Bog odbacio svoj narod?«, pita se Pavao, i odmah odgovara: »Nemoguće!« (11,1a). U r. 2a ponavlja propoziciju, ali ne upitno nego izjavno, a u r. 11a ponavlja je drugim riječima: »Jesu li posrnuli da propadnu? Nipošto!« Napredak u ponavljanju je očit. Na početku je riječ o čitavomu narodu koji nije odbačen zbog Ostatka. U ponavljanju propozicije u r. 11a riječ je o pitanju definitivnog otpada onih koji ne pripadaju Ostatku. I tu je odgovor na postavljeno pitanje negativan: zbog Božje dobrote i moći.

Pavao argumentira u etapama. Najprije isključuje odbačenje⁵² svega naroda zbog Ostatka, čime se nadovezuje na Rim 9,29, ali ne daje odgovor na pitanje o sudbini onih koji su odbacili Isusa Krista. U r. 11a napreduje u argumentaciji dvama argumentima *a fortiori*: rr. 16-24 pokazuju zemljoradničkim rječnikom da odbacivanje nije definitivno. Kao što je Bog ucijepio divljaku u plemenito stablo, još više može ponovno ucijepiti plemenite grane na plemenito stablo. Premda se rječnički razlikuju, rr. 11-15 i 16-24 tvore retoričku cjelinu koja tumači napredak u argumentaciji naznačen u r. 11a.

Osim spomenutih propozicija u rr. 1a, 2a i 11a, postoji i treća u r. 25: »Ne bih htio, braćo, da ne znate ovo otajstvo ...: djelomično je otvrdnuće zadesilo Izraela

⁵⁰ Takva je uloga argumentacije *a fortiori* prisutna i drugdje u Rim (usp. 5,9.10.15.17; 11,12.24), a i u drugim Pavlovim spisima (usp. 1 Kor 12,22; 2 Kor 3,8.9.11; Fil 1,23; 2,12).

⁵¹ Usp. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est il juste?*, str. 179–182.

⁵² Isključiti odbačenost naroda nije jednako značajno njegovu spasenju, ali ima veze sa spasenjem. Takvim se govorom spasenje Izraela pojavljuje na horizontu Pavlova razmišljanja.

dok punina pogana ne uđe.« Na temelju propozicija i subpropozicija možemo reći da Pavao u 11. poglavlju argumentira u tri etape:

- a) Nema potpunoga odbacivanja naroda, jer postoji Ostatak.
- b) Nema definitivnoga odbacivanja onih koji nisu dio Ostatka.
- c) Njihovo otvrdnuće ima pozitivan učinak: potpuni ulaz pogana.

Prva propozicija: »Pitam dakle: Zar je Bog odbacio narod svoj? Nipošto!« (11,1a) nosiva je za sve ostale. One samo ekspliciraju njezine učinke s gledišta prošlosti i budućnosti.

U ovoj zadnjoj fazi argumentacije u Rim 9 – 11, koja korespondira s prvom fazom, Pavao ponovno promatra Izraela u Božjemu planu spasenja, zaključujući da će Bog za čovjeka neistraživim putovima spasiti Izraela, unatoč njegove objektivne nevjernosti. I ta nevjernost ima pozitivnu ulogu u Božjemu planu spašavanja. Kada bi Izrael zbog svoje nevjere u Krista bio definitivno odbačen od Boga, tada bi sve što je Pavao govorio o očitovanju Božje pravednosti u Isusu Kristu u poglavljima 1 – 8 palo u vodu.⁵³

2.4. Povezanost argumentacije u tri faze

U zadnjem dijelu probacije, onom koji započinje subpropozicijom u 25. retku, nalazimo velik broj pojmova koji nas vraćaju na sve tri faze argumentacije u poglavljima 9 – 11.⁵⁴ Govori se o otvrdnuću (πώρωσις, r. 25), Jakovu (r. 26), ocima (r. 28) i izabranju (r. 28), ljubljenima (ἀγαπητοί, r. 28), pozivu (r. 29), korištenju milosrđa i milosrđu (rr. 30.31.32), o svemu Izraelu koji će biti spašen (r. 26). To sve ima paralelu u 9. poglavlju: otvrdnuće (σκληρύνει, r. 18), Jakov (r. 13), (Izak) naš otac (r. 10), izabranje (r. 11), ljubljena (ἠγαπημένην, r. 25), pozvati/bititi pozvan (passim), koristiti milosrđe i milosrđe (rr. 15.16.18.23), (Ostatak) koji će biti spašen (r. 27).

Slične rječničke paralelizme nalazimo i s Rim 9,30 – 10,21:

9,30 – 10,21	11,25-32
Sion 9,30	Sion 11,26
evangelje 10,16	evangelje 11,28
neposlušan/pobunjenik 10,21	neposluh/neslušati 11,30.31.32

⁵³ Usp. M. RESE, »Die Rettung der Juden nach Römer 11«, u: A. VANHOYE (ur.), *L'Apotre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, University Press, Leuven, 1986., str. 422–430, ovdje 423.

⁵⁴ U odnosu na paralelizme koje ovdje iznosimo usp. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, str. 183.

Paralele nalazimo i s onim što prethodi u 11. poglavlju:

11,1-10	11,11-15	11,25-32
Izrael rr. 2.7		Izrael rr. 25.26
biti otvrdnut r. 7		otvrdnuće r. 25
izabranje rr. 5.7		izabranje r. 28
milost rr. 5.6		milosti r. 29
	pogani rr. 11.12.13	pogani r. 25
	spasenje (pogana) r. 11	sav Izrael bit će spašen r. 26
	cjelina (Izraela) r. 12	cjelina pogana r. 25

Na temelju tih podudarnosti očito je da u Rim 11,25-32 Pavao sažima argumentaciju ovih triju poglavlja: od izbora po milosti do definitivnoga spasenja Izraela i pogana, preko neposluha. Ipak, nije riječ samo o sažetku.⁵⁵ Ovi nas redci informiraju o definitivnoj budućoj sudbini i o privremenoj marginaciji Izraela. Pavao postupno pokazuje da spasenje ne isključuje nikoga, ni Izraela ni pogane, štoviše, budućnost jednih zavisi o budućnosti drugih.

Napredovanje u argumentaciji može se lako uočiti. Od početka do kraja Pavlova argumentiranja uvijek je Bog uzrok raznih otvrdnuća, ali na početku, u 9. poglavlju, govori se samo o otvrdnuću faraona koji ne pripada izabranom narodu s ciljem očitovanja Božje moći, slave, dakle s teološkim ciljem, dok se na kraju govori i o otvrdnuću velikog dijela Izraela⁵⁶ koje omogućuje prihvaćanje evanđelja od strane pogana, dakle sa soteriološkim ciljem. Napredak je očit u tumačenju razloga otvrdnuća/neposluha, odnosno u obrazloženju Božje slave. Bog se ne proslavljuje time što ponižava ljude, što neke zatvara u otvrdnuće, kako bi se moglo zaključiti iz govora o faraonu (9,17), nego time što, zatvorivši sve u neposluh, svima očituje svoje milosrđe (11,32).⁵⁷ Milosrđe je konstanta Božjega nepristranoga postupanja.

⁵⁵ Tako ove retke tumači M. A. GETTY, »Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9 – 11«, u: *CBQ* 50 (1988.), str. 456–469, ovdje 457.

⁵⁶ Zanimljivo je da i Pavao, tumačeći otvrdnuće jednog dijela Izraela, u Rim 11,8 poseže za poznatim logionom otvrdnuća iz Iz 6,9s, koji ne navodi (usp. Mt 13,13-15; Mk 4,11-12; Lk 8,9-10; Iv 12,39-41; Dj 28,26,27) nego ga parafrazira. Već je Izaija predbacio Izraelu njegovu okorjelost, štoviše, protumačio je kao sudački čin Božji: sam Bog bio bi začetnik te okorjelosti. »Polazno Izaijino pitanje je bilo: kako treba misliti o suverenitetu Jahvinu naočigled (tobožnjeg) neuspjeha njegova proroka, odbijanja naroda. Kršćani su se pitali kako treba misliti o suverenosti Božjoj naočigled (tobožnjeg) sloma njegova Mesije, odbijanja Mesije od strane njegova vlastita naroda. Za analogni se problem pokazala Izaijina riječ od pomoći kako u idejnom tako i u govornom nadvladavanju problema. Budući da se izvorna situacija Izaijine riječi ponovno vratila u novim koordinatama, postao je izvorni Izaijin tekst ponovno plodan.« K. J. KUSCHEL, *Spor oko Abrahama*. Što Židove, kršćane i muslimane dijeli – a što ih ujedinjuje, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2000., str. 110. Izraelovu zatvorenost pred evanđeljem Pavao pokušava teološki riješiti.

⁵⁷ Usp. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, str. 248s.

Nadalje, u Rim 9,24 govori se o pozivu pogana, ne naznačujući razloge tomu pozivu, jer se o otpadu Izraela kao eventualnom razlogu govori tek u 9,33, a u Rim 11 prihvata pogana izričito povezuje s činjenicom što je Izrael odbacio evanđelje. Dakle, poziv je evanđelje pred kojim je Izrael zakazao u ime oslonjenosti na Zakon.

Još se jedna tema progresivno razrađuje, tema milosrđa. U Rim 9 Pavao je pokazao Božji plan spasenja kao izravno oslonjen na Božje milosrđe, koje nikako ne ovisi o grijehu ili zakazivanju Izraela, nego je usmjeren pozivu pogana, a u Rim 11,25-32 potvrđuje svoju analizu iz 9. poglavlja: posljednja je riječ 11. poglavlja, prije definitivne peroracije himanskog karaktera (rr. 33-36)⁵⁸, termin 'milosrđe' (r. 32: ἐλεῆση). Njime je izražena cjelina Božjega, za čovjeka paradoksalnoga, spasenjskoga plana.

Napredak u argumentaciji daje i odgovor na koherentnost izjava. Tako se u Rim 9,27 tvrdi da će samo Ostatak biti spašen, a u Rim 11,25 da će sav Izrael biti spašen. U oba se slučaja radi o eshatološkom spasenju i tu, na razini (ne)eshatologije, ne treba tražiti rješenje (ne)koherentnosti, kao da u prvom slučaju ne bi govorio o eshatološkom spasenju, a u drugomu bi. Rješenje je na razini progresije u argumentaciji. Govor o spasenju Ostatka potvrđuje propoziciju iz 9,6a o tome da Božja riječ nije promašila. Barem Ostatak svjedoči vjernost Božje moći i istinitost njegove riječi. U zaključku se Pavao vrti oko nečuvnosti Božjega plana koji preko Ostatka, koji tvore kršćani židovskoga porijekla, spašava sve ostale, svega Izraela. Na prvi mah nije baš jasno tko je ili što Pavao misli kada kaže »sav Izrael«?

Nakon što je pokazao postojanje Ostatka koji potvrđuje vjernost Božje riječi, Pavao ide dalje. Želi nadići sablazan odbacivanja Mesije zbog vjernosti Tori. Dvije su kategorije Izraelaca: Ostatak koji je povjerovao u Isusa Krista (9,27) i Izraelci koji su odbacili evanđelje, zbog vjernosti Tori (9,30 – 10,21). I jedne i druge Pavao uključuje u sintagmu »sav Izrael« (11.26a). Naime, on ovdje promatra Izraela⁵⁹ kao onoga koji je Toru preferirao u odnosu na Krista, a činjenica da ne govori o onima koji ne žive vjernost Tori ne znači da ih isključuje iz Izraela.

⁵⁸ »Rim 11,33-36, očito himanskim stilom i temama, priznanje je neistražive Božje mudrosti: tu nalazimo sve oznake peroracije. Ako od čitave argumentacije peroracija ne drži ni do čega drugoga nego do nečuvne Božje mudrosti, toliko moćne da izvlači pozitivnost iz posrtanja i pogana i Židova, spašavajući ih sve, to je zato što ovaj dio Poslanice ne inzistira toliko na odgovornosti ili pobuni Izraela: poanta je teološka. U dinamici argumentacije sve vodi prema ovom završnom pokliku koji je pun čudenja i hvale«; J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, str. 147s.

⁵⁹ Naziv »Izraelac/ci« je uvijek časn naziv u Rim 9 – 11. Usp. M. RESE, » Die Vorzüge Israels in Röm. 9,4f. und Eph. 2,12«, u: *Theol. Zeitschr*, 31 (1975.), 211–222.

Kako se sav Izrael spašava? Po Kristu? Činjenica je da veliki dio argumentacije naglašava važnost vjere u Krista. Njezino je odbacivanje uzrok Izraelova odvajanja od spasenja (9,30 – 10,21). Isto tako, u 11,23 Pavao tvrdi da će otvrdnuli Židovi biti ucijepljeni u sveti korijen »ako ne ostanu nevjerni«, ako povjeruju, što znači da nakon 10. poglavlja Pavao očito smjera na Krista kao posrednika spasenja Izraela. Ali Pavao ne spominje izričito Isusa kao eshatološkoga spasitelja sviju, Izraela i pogana (11,25-32). Nije li to razlog za tvrdnju da Pavao vidi dva odvojena puta spasenja: prvi, po Kristu Isusu za pogane (Rim 10), a drugi bez njega za Izraela (Rim 11)?⁶⁰ Možda se na to pitanje može odgovoriti razlikovanjem Pavlovih nakana u 9. i 11. poglavlju, s jedne strane, i 10. poglavlju, s druge. Dok u ona dva poglavlja govori o mogućnosti spasenja, u 10. poglavlju govori o njegovim modalitetima. Važno je uočiti da u 10. poglavlju spasenje po vjeri u Isusa Krista nije rezervirano samo za ne-Židove. Svi, bez izuzetka, mogu prihvatiti evanđelje u kojem je naviješteno spasenje (10,12). Očito je dakle da se u 11,25 ne govori o spasenju Izraela neovisno o Isusu Kristu, jer se tvrdnje ovoga poglavlja baziraju na tvrdnjama prethodnih poglavlja. Osim toga, u 11,25-32 Pavao inzistira prije svega na naslovnicima spasenja, a gledašte mu je da je otvrdnuće Izraela privremeno⁶¹, odnosno da naslovnici – Izrael i pogani – imaju svoju posebnu ulogu u spasenju koje je dano drugome.

2.5. Argumentacija u Rim 9 – 11 u sklopu cijele Poslanice

Promatramo li Rim 9 – 11 u kontekstu glavne propozicije iz Rim 1,16-17, onda moramo odgovoriti da se i ovdje iznosi na vidjelo jedan značajan vid evanđelja i njegove snage. U svim odlomcima Poslanice Pavao je to naglašavao, progredirajući u argumentaciji preko subpropozicija. U Rim 9 – 11 progresija je očita na razini odnosa Izraela i pogana s gledišta vremena: prošlost, sadašnjost, budućnost. Pavao je uvjeren u Božji milosrdni plan spasenja i u Božju vjernost svojoj riječi i to izvrsno izražava na kraju 11. poglavlja.

⁶⁰ U novije vrijeme sve se više govori o posebnom putu spasenja (»Sonderweg«) za otvrdnulo i nevjernog Izraela. Usp. F. MUSSNER, »Ganz Israel wird gerettet werden (Röm. 11,26)«, u: *Kairos*, 18 (1976.), str. 241–255; ISTL, »Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs«, u: *Kairos*, 23 (1981.), str. 207–214; E. GRÄSSER, »Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche«, u: P. G. MÜLLER – W. STENGER (ur.), *Kontinuität und Einheit. Für Franz Mußner*, Freiburg, 1981., str. 411–429; R. SCHMITT, *Gottesgerechtigkeit – Heilsgeschichte – Israel in der Theologie des Paulus*, Frankfurt a. M. – Bern – New York – Nancy, 1984.; M. RESE, »Die Rettung der Juden nach Römer 11«, u: A. VANHOYE (ur.), *L'Apotre Paul*, str. 422–430.

⁶¹ Otvrdnuće jednoga dijela Izraela (= »ostalih« iz r. 7) je vremenski ograničeno. Usp. O. KUSS, *Der Römerbrief, Dritte Lieferung (RNT)*, Regensburg, 1978., str. 811; F. W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9 – 11*, Münster, 1929., str. 140, bilješka 12.

Pavlu je na srcu pokazati spasenje svih i pod istim uvjetima. Pri tome se služi egzegezom Pisma i argumentacijom koja postupno napreduje, s puno »oklijevanja« koje respektira Božje postupanje u povijesti. Poslanica Rimljanima je stoga nešto više od spisa koji zavisi o povijesnim okolnostima. Ona s pravom nosi naslov »traktat o evanđelju«.

Središte Pavlove argumentacije u Rim 9 – 11 nije Izrael⁶², nego Bog. U igri je njegova riječ, njegova moć, pravednost, dosljednost njegova spasenjskoga plana. Izraelovo stanje stavlja i samoga Boga u teškoće i zahtijeva brižnu i točnu pisamsku egzegezu.⁶³ Mnogi problemi u Poslanici imaju vrlo značajne teološke implikacije. Pavao je vrlo pozoran na njih i pokušava ponuditi rješenja.

⁶² Statistika uporabe termina može nas zavarati u tomu smislu. Točno je, kako tvrdi R. PENNA (»L'Evolution de l'attitude de Paul envers les Juifs«, u: A. VANHOYE, *L'Apôtre Paul.*, str. 413, bilješka 69) da se u ovom dijelu Poslanice često koristi termin *Israelites* (9,4; 11,1) i termin *Israel* (11x: 9,6bis.27bis.31; 10,19,21; 11,2.7.25.26); točno je i to da Pavao ovdje češće poseže za navodima iz SZ, ali to ne znači *ipso facto* da je to glavni objekt njegova interesa. Retorička struktura otkriva Boga i Božju pravednost kao glavni objekt njegova zanimanja.

⁶³ Židovsko tumačenje Pisma je arheološko, polazi i počiva na *arché*, na izvorima, počecima. Kršćansko čitanje je teleološko, iščitava cjelinu Pisma u funkciji *telosa*, kraja, svrhe. Pavlova egzegeza i argumentacija u Poslanici Rimljanima usmjerena je ozbiljnim i nezaobilaznim problemima: priznanju pravoga Boga, njegovih putova, njegove srđžbe, pravednosti, drugim riječima, očituje na koji način Bog ostvaruje svoju pravednost u povijesti. Božja pravednost je u bitnoj povezanost s evanđeljem kao snagom Božjom na spasenje svakomu tko vjeruje.

Premda se često koristi Pismom i prizivanjima na njega, Pavao ne postupa strogo midraški. Puno je elemenata midraša, ali Pavao ne želi tumačiti Pismo u smislu redak po redak, nego postavlja svoju tezu, a u njezinu dokazivanju obilno se koristi pisamskom argumentacijom. Vrlo vješto izabire tekstove koje koristi. Ako promatramo samo Rim 9, nakon teza (rr. 6a.6b.14) imamo obilje pisamskih navoda. Prvi navod je u r. 7 iz Post 21,12. Poslije toga imamo čitavi niz navoda: u r. 9 iz Post 18,10.14; u r. 12 iz Post 25,23; u r. 13 iz Mal 1,2-3; u r. 15 iz Izl 33,19; u r. 17 iz Izl 8,16; u r. 25 iz Hoš 2,23 LXX; u r. 26 iz Hoš 1,10 LXX; u rr. 27-28 iz Iz 10,22-23; u rr. 27-29 iz Iz 1,9 o potomstvu.

Pavao koristi rabinske tehnike, posebice tehniku *gezerah šawah* koja mu omogućuje približavanje raznih tekstova Pisma na temelju jedne riječi. U Rim 9,25-26 navodi Hoš 2,1 i primjenjuje ga na pogane, premda tekst govori o Izraelu. To mu omogućuje povezivanje s Iz 10,22. Čini se da Pismom ide protiv Pisma, a želi dokazivati koherentnost i stabilnost Božje riječi. Međutim, upravo postavljena teza o vjernosti Božjoj riječi (9,6a), koju počinje razvijati tvrdnjom da nisu svi tjelesni potomci Izraela i pravi Izraelci (9,6b), zahtijeva navod iz Iz 10,22-23, jer se tu govori o malom broju izabranika koji su spašeni. Taj mali broj potvrđuje i vjernost Božje riječi i razliku u pripadnosti Izraelu. Pavlu je međutim na srcu nezasluženi poziv pogana, dokazivanje da i taj poziv ulazi u Božji plan. Za to treba drugi biblijski navod, gdje se govori o spasenju onih koji nisu početno bili izabrani i pozvani. Taj odlomak nalazi u Hoš 1 – 2.

Ne-ljubljena ili Ne-narod iz Hoš 1,2, budući da su sinovi iz prostitucije, nisu članovi naroda Božjega, savezničkog Izraela, što pokazuje i njihovo ime. Njihov je identitet jednak identitetu pogana. Hošein tekst pokazuje da će i oni biti pozvani, da će postati »ljubljeni« i »moj narod«, ali ne zato što su tjelesno porijeklom od Izraela, nego zbog Božje dobrote, milosrđa koje Bog bezuvjetno aktivira. Bog dakle može pozvati koga hoće i kada hoće. U tomu smislu Hoš 1 – 2 prefigurira poziv pogana, koji su isto tako pozvani Božjim milosrđem. Poziv pogana na sinovstvo

U prva četiri poglavlja Pavao je pokazao odnos između Božje reakcije na ljudsku nepravdu, koju naziva srdžba (1,18 – 3,20), i Božjega milosrđa kojim Bog na temelju vjere pristupa grješnicima (3,21 – 4,25). U kompleksnosti progresije ovih poglavlja, Pavao je pokušao riješiti odnos Božje pravednosti i uloge Zakona.⁶⁴ U druga četiri poglavlja (5 – 8) kristološkim terminima rješava identitet vjernika, ali opet pod vidom odnosa s Božjom pravednošću. Naslove i privilegije, za koje su Židovi bili uvjereni da pripadaju njima, Pavao je primijenio na kršćane. Takav postupak izaziva opet određena pitanja. Ako je vjernik u Kristu slobodan od Zakona, može li živjeti bez ikakve norme? Je li život pod milošću Božjom očitovanom u Kristu jednak slobodarstvu? Pavao na ta pitanja odgovara negativno, tvrdeći da je Bog oslobodio od ropstva Zakonu slanjem svoga Sina. Takve tvrdnje rađaju nova pitanja s obzirom na Božji dar Zakona: zašto ga je Bog uopće dao? Je li Bog pravedan, ako najprije podvrgava ropstvu da bi se pokazao pravednim? Koja je sada uloga Izraela? Je li on još uvijek sin ili njegovo sinovstvo pripada samo prošlosti? Kakva mu je budućnost? Je li Izrael u svemu zamijenjen od Crkve?⁶⁵ U Rim 9 – 11 Pavao odgovara na ta pitanja, tumači Božju pravednost, ali u drukčijim terminima od onoga kako ju je protumačio u Rim 1,18 – 4,25. Više ne promatra Božju pravednost kao odgovor na ljudska djela, nego kao izraz Božjih izbora, odnosno kao pravednost koja prethodi bilo kojem ljudskom odgovoru. Postupno, preko Božjih odluka u povijesti spasenja dovodi do shvaćanja Božjega otajstva, njegova spasiteljskoga plana (11,25-32) koji je nošen milosrđem. Božji plan, paradoksalno, i preko ljudskoga neposluga pokazuje svoju dosljednost u

ima svoju anticipaciju koja pokazuje Božju koherentnost. Pavlove pretpostavke, teze, određuju iščitavanje Pisma.

U Rim 10,4-8 pristup Pismu je drukčiji. Najprije dopušta da se predstavi Božja pravednost koju Izrael priželjkuje navodom iz Lev 18,5 u Rim 10,5: pravednost na temelju djela Zakona. Takvoj pravednosti suprotstavlja pravednost po vjeri, aludirajući na Pnz 30,11-14 u Rim 19,6-8.

⁶⁴ Pavao je minimalizirao razlike između Židova i ne-Židova, tvrdeći da, ako je Bog pravedan, ne može u prosudbi ljudi voditi računa o njihovom obrezanju, o posjedovanju Mojsijeva zakona, nego treba nepristrano nagrađivati ljude na temelju ponašanja njihova srca. To je pokazao i Abrahamom: njegovo opravdanje nije vezano uz Zakon, nego uz vjeru, a abrahamovsko sinovstvo je plod vjere, a ne genealogije i obrezanja. Da bi bili opravdani, i Židovi trebaju vjerovati vjerom kojom je vjerovao Abraham prije obrezanja. Takav Pavlov govor nužno izaziva neka pitanja koja na ovoj razini argumentacije nisu riješena: ako je dovoljno vjerovati, ako Zakon nije nužan za ulazak u Božju obitelj, kakva je onda korist od toga što je netko Židov? Koja je prednost Židova (3,9) ili što Židovi imaju više (3,1) u odnosu na ne-Židove? Gdje je židovski ponos, hvala (*kau-hesis*, 3,27-30)? Je li Bog samo Bog Židova? Nije li on Bog i pogana? Ta i slična pitanja dobivaju svoj odgovor tek u Rim 9 – 11. Usp. J.-N. ALETTI, »Israele in Romani«, u: S. CIPRIANI (ur.), *La lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna, 1995., str. 107–123, ovdje 109s. O problematičnosti Pavlovih izjava u 3,1 i 3,9 vidjeti A. FEUILLET, »La situation privilégiée des Juifs d'après Rom 3,9. Comparaison avec Rom 1,16 et 3,1-2«, u: *NRTh* 105 (1983.), str. 33–46.

⁶⁵ Usp. J.-N. ALETTI, »Israele in Romani«, str. 109–113.

pružanju milosti i oprostjenja svima jednako i pod istim uvjetima, samo na temelju vjerničke otvorenosti Bogu. Božja pravednost nije dokinuta ni izborima ni otvrdnućima nekih (Izraela) tijekom povijesti, nego je tako njegov način postupanja, njegova vječna mudrost povijesno očitovala milosrdnu ponudu spasenja svima, od prvopozvanoga Abrahama do zadnjega čovjeka.

U svim fazama argumentacije koju Pavao razvija u Poslanici Rimljanima u igri je priznanje pravoga Boga, njegovih putova, njegove srdžbe i njegove pravednosti, u igri je, drukčije rečeno, način Božjeg očitovanja i realiziranja njegove pravednosti u povijesti. Pavao argumentira arheološki, što je karakteristika židovske egzegeze, ali i teleološki, što je karakteristika kršćanske egzegeze. Zanimaju ga počeci/izvori (ἀρχή) Božjega plana, ali još više njihova svrha (τέλος). Upravo to gledanje na svrhu omogućuje mu izraziti postupno i u manjim cjelinama, retoričkom procedurom, konstantu Božjega postupanja u povijesti. Od početka, od prvoga patrijarha Abrahama, oca svih vjernika, Bog je opravdavao na isti način: po vjeri; njegova riječ nikada nije došla na manje, nikada nije zakazala, njegov je plan uvijek bio isti, i onda kada je ljudima ostajao i ostaje skriven i kada nisu sposobni u njega proniknuti.

Pitanje Izraela u Poslanici Rimljanima nije prioritarno, nego samo posljedično. Na temelju tvrdnji u Rim 1 – 8 Pavao ga mora riješiti, ukoliko želi pokazati Božju pravednost, a to mu je prvotni interes. Bog je pravedan, zapravo dosljedan svojoj riječi, svojoj moći, svom milosrđu i svome spasenjskom planu,⁶⁶ premda bi se iz konkretnoga stanja Izraela moglo drukčije zaključivati. I spasenje Izraela jednako kao i spasenje pogana zavisi samo o Božjoj inicijativi i nezasluženom Božjem milosrđu. To Pavao pokazuje i dokazuje u Rim 9 – 11.

3. Odnos Izrael–pogani u Božjemu planu

Čini se da je glavna Pavlova briga u Poslanici Rimljanima pokazati odnos Izraela i pogana u Božjem spasenjskom planu. Što se tiče toga odnosa, na temelju retoričke analize Poslanice očito je da Pavao sve snažnije miješa konačnu sudbinu Izraela sa sudbinom pogana. Alegorija o maslini (11,17-24) spada u njegovu *a fortiori* argumentaciju.⁶⁷ Nema u njoj nikakve nedosljednosti.⁶⁸ Uloga joj je

⁶⁶ Usp. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste?*, str. 155.202–203.

⁶⁷ To je jasno potvrđeno izričajem u r. 24: ποσῶ μᾶλλον (= koliko više).

⁶⁸ Mnogi se tumači hvataju nepravilnosti u ovoj alegoriji. Pavao govori o ucjepljenju divljake na pitomo stablo, a u agrikulturi se događa suprotno. Razlog takvom govoru traže u Pavlovu nepoznavanju agrikulture, što, kada se uzme u obzir činjenica načina Pavlova pisanja (sa suradnicima), ne odgovara istini. Pavlova je alegorija paradoksalna upravo zbog paradoksalnosti ostvarenja Božjega spasenjskoga plana. Ona doista spada u argumentaciju *a fortiori*.

istaknuti pozitivnu buduću situaciju otvrdnuloga Izraela.⁶⁹ Bog koji je bio sposoban integrirati pogane – divlju granu – u plemeniti i plodni korijen (patrijarsi), još više i lakše može reintegrirati Izraela koji je privremeno odbio evanđelje. To odbacivanje za Boga, koji je sposoban reintegrirati, nije definitivno. Ako je Bog uspješno izveo operaciju protiv prirode, ucijepio divljaku na pitomo stablo, dakle, ako je učinio nemoguće, ne može mu se zaniijekati i moć da može ucijepiti izvornu granu na sveti korijen.

Uloga ove alegorije o maslini je heuristička: omogućiti shvaćanje da reintegracija Izraela treba biti ozbiljno uzeta u obzir. Pavao dijatribski dopušta fiktivnom sugovorniku objekcije protiv takve reintegracije i na njih odgovara alegorijom. Nakon govora o Ostatku kojim dokazuje da Bog nije odbacio sav narod, Pavao priprema proročki navještaj definitivnoga spasenja Izraela, koji je privremeno odbačen (11,25-27), utvrđujući mogućnost takvoga spasenja i ulogu odbacivanja (rr. 11-24). U središnjem dijelu 11. poglavlja jasno se ističe da je poziv pogana shvatljiv samo u odnosu na Izraela, bez obzira radi li se o Izraelu koji je odsječen ili o onomu kojega Pavao naziva sveti korijen.

Božju dosljednost i pravednost u provedbi svoga spasenjskoga plana Pavao primjenjuje i na odnos Izrael – pogani. Važno je uočiti kako to uspijeva. Jesu li za Pavla pogani uključeni u povijest Izraelova izabranja⁷⁰ ili je on proširio poimanje Izraela da može uključiti pogane?⁷¹ Tumačenje o inkorporaciji pogana može se oslanjati na sintagmu »sav Izrael« iz 11,26a, koja uključuje i stari Izrael i judeo-kršćane koji su prihvatili evanđelje. Protiv takvoga tumačenja imamo dvije indikacije. Pavao nastavlja zvati svoje naslovnike »vi, pogani« (11,13) i ne prenosi naziv »Izrael« na kršćane, barem ne u Poslanici Rimljanima. Osim toga, sintagma »sav Izrael« koju susrećemo u 11,26 sažima datosti iz Rim 9 i 11,2-10, gdje je Izrael predstavljen kao Ostatak, i iz Rim 10, gdje je riječ o Izraelu koji u ime vjernosti Zakonu odbacuje evanđelje.

»Sav Izrael« ne može označavati samo pogane inkorporirane u Izrael nego zajednicu koja je formirana od vjernika, kako iz poganstva, tako i iz židovstva, koja je zavisna, ali istodobno i različita od Izraela. Ako je dovoljno ispovijedati Isusa Krista za spasenje, kako Pavao tvrdi u Rim 10, zašto pogani ne mogu posto-

⁶⁹ Ne isključujemo i druge uloge ove alegorije, primjerice onu parenetsku: Pavao želi upozoriti pogano-kršćane da se ne uzohole zbog nevjere većine Izraela jer, ako je Bog mogao odbaciti pitome grane, zar to neće učiniti i s divljim granama koje su ucijepljene na pitomi korijen, ako ne ostanu u dobroti Božjoj.

⁷⁰ Tako G. LOHFINK, *L'Eglise que voulait Jésus*, Cerf, Pariz, 1985., str. 88.

⁷¹ Tako M. A. GETTY, »Paul and the Salvation of Israel. A Perspective on Romans 9 – 11«, str. 456–469, posebice 457.

jati bez Izraela? Moglo bi se odgovoriti zato jer postoji Ostatak⁷². Ako u Crkvi ne bi bilo vjernika koji su porijeklom iz židovstva, ako ne bi bilo Ostatka, ne bi li to bio dokaz da je Božja riječ promašila? Ipak, Pavao ne rezonira tako, ne uzima za polazište Crkvu,⁷³ nego stabilnost Božjih planova.

Istina je da Pavao u Rim 11,17-24 inzistira na povezanosti vjernika iz poganstva sa svetim korijenom, ali ne precizira zašto se ne mogu odijeliti od Židova. Očito, odijeljivanjem bi im morao zaniijekati blagoslove koji dolaze od obećanja. Ipak, odgovor na tu šutnju treba tražiti u Pavlovu tumačenju čina vjere u Rim 4. Tamo Pavao naglašava povezanost između vjere i identiteta i između vjere i spasenja. Kad je Abraham povjerovao primio je identitet oca, koji je neodvojiv od njegovih potomaka, od budućih sinova. Upućivanje na korijene označava vjeru kao dinamiku, kao povijesni proces. Kršćani iz poganstva mogu živjeti dar milosti samo u kontekstu duge povijesti izabranoga naroda, jer jedino tako mogu prepoznati paradoksalne putove Božje vjernosti. Ako se otkinu od toga korijena, ako ga zaniječu, izgubili bi povijest svoga poziva, dakle memoriju i vlastiti identitet. Premda to ne kaže izričito, za Pavla adoptivno sinovstvo i potomstvo Abrahamovo ne postoje jedno bez drugoga. Dakle, kršćani ne mogu postojati bez Izraela.

Rada se sada još jedno pitanje: mogu li kršćani postojati bez Izraela koji je proglašen nevjernim? Činjenica je da je na temelju Rim 11,19 i 30 otvrdnuće velikog djela Izraela⁷⁴ – premda je teško reći je li ono nužno za širenje evanđelja – omogućilo poganima vjeru u evanđelje, ali pitanje je ima li takvo stanje budućnost, odnosno je li i u budućnosti prihvaćanje evanđelja vezano uz otpad većine Židova? Rim 11,25 dopušta pretpostaviti pozitivan odgovor na to pitanje, ali je teško ili gotovo nemoguće reći nešto više, jer Pavao ne razvija nijednu kategoriju trajanja,⁷⁵ što je jasan znak da ne misli na neko dugo ili vremenski neodređeno trajanje za reintegraciju Izraela. Štoviše, Pavao se trudi naglasiti da vrijeme otvrdnuća ima ograničeno trajanje. Izjava da će Izrael biti spašen, podrazumijeva da će povjerovati u Isusa, (svoga) Mesiju. Kao što je

⁷² U 11,7 »Ostatak« predstavlja judeokršćane (= ἑκλογή), koji su različiti od »ostalih« (οἱ δὲ λοιποί), od većine Izraela. Käsemann (*Römer*, str. 287) i Wilckens (*Römer*, str. 238), za razliku od većine tumača, u ἑκλογή iz 7. retka vide judeokršćane, a ne poganokršćane kao u 9,30.

⁷³ To će učiniti u tekstovima u kojima progovara o Crkvi kao tijelu Kristovu. Krist je iznad svake pojedinačno i iznad zbira svih religioznih tradicija.

⁷⁴ Činjenica je da u 11,7, gdje govori o otvrdnuću, Pavao pravi razliku između »izabranih« u Izraelu (ἡ ἑκλογή) i »ostalih« (οἱ λοιποὶ δὲ ἐπωρώθησαν).

⁷⁵ U 11,11 – 13.15 sve su rečenice nominalne, što otežava uočiti vrijeme, trajanje. Izraz ἀπὸ μέρους u 11,25 može imati vremensko značenje (= otvrdnuće Izraela je »ograničeno«, »privremeno«, dakle ne trajno), ali ne određuje trajanje vremena nego ima funkcionalnu ulogu: »dok ne uđe punina pogana«. U 11,30-32 susrećemo opoziciju između ποτε (= nekada) i νῦν (= sada), ali ni ona nije toliko izraz za vrijeme koliko za dva različita stanja.

otvrdnuće Izraela imalo pozitivnu ulogu u navještanju spasenja za pogane (usp. 11,12.15.17.28.30), tako će i obraćenje pogana, Pavao to naglašava, imati pozitivnu ulogu u reintegraciji »otvrdnulih« (usp. 11,11.13-14.31). Ako Crkva treba Izraela, može se reći i obrnuto: Izrael treba Crkvu.⁷⁶ Drugo je pitanje je li spasenje otvrdnule većine Židova izravno vezano, tj. je li mu pretpostavka spasenje pogana? Možemo reći da je njihovo spasenje izravno vezano uz prestanak nevjere (r. 23a), uz Božju moć (r. 23b).⁷⁷ Naime, kao što je Bog bio subjekt njihova otvrdnuća (11,7-10), tako će biti i njegova dokidanja. To je očit znak da on nije odbacio svoj narod. Ipak, ostajući u kontekstu, njihovo je spasenje neizravno vezano uz poslanje poganima.

U 10. poglavlju obiluje govor o navještanju evanđelja, Židovima i drugima. Moguće je zaključivati da se, ako su ga Židovi odbacili, potrebno navještanjem obratiti isključivo drugima. Ali Pavao u Rim 9 – 11 pretpostavlja da će zajednica vjernika uvijek biti sastavljena od dvije grupacije, od Židova, koji formiraju sveti Ostatak, i od nežidova, odnosno pogano-kršćana. A kako će se to događati ako se Židove potpuno isključi iz navještanja? Tripud u Rim 9 – 11 Pavao tvrdi da će prihvaćanje evanđelja sa strane pogana izazvati ljubomoru (ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ’ οὐκ ἔνευ, 10,19; 11,11.14) kod Židova. Ljubomora je pozitivno vrednovana kao način nadilaženja otvrdnuća. Zašto obraćenje pogana pravomu Bogu, njihovo služenje Bogu koje je vidljivo iz promjene etičkoga ponašanja, ne bi moglo biti poticajno za Židove? Ako su Kristovi vjernici svjedoci Božjega milosrđa i biblijskoga monoteizma, nije li to zato što im se Bog očitovao po Židovima? Pavao smatra da Židovi trebaju Crkvu kako bi priznali Božje milosrđe koje se očitovalo svima i definitivno, bez ikakve diskriminacije. Crkva usmjerava židovstvo na bezgranično Božje milosrđe koje se bezuvjetno očitovalo onima koji nisu poznavali Boga. To Božje milosrđe koje se očituje svima bezuvjetno uzrok je »ljubomore« Židova, a onda i njihova spasenja.

Trajnim i progresivnim umrežavanjem sudbine Izraela sa sudbinom pogana Pavao pokazuje da poziv pogana ne čini suvišnim i nadidešenim poziv i izabranje Izraela, jer od Izraela vjernici dobivaju svoju memoriju, svoju povijest sinova i baštinka. Isto tako, izabranje je ciljalo milosrđu prema svima bez uvjeta. Izabiru-

⁷⁶ O odnosu Crkve i Izraela u Pavlovom razmišljanju mogu se vidjeti M. THEOBALD, »Kirche und Israel nach Röm 9 – 11«, u: *Kairos*, 29 (1987.), str. 1–22; M. RESE, »Israel und Kirche in Römer 9«, u: *NTS* 34 (1988.), str. 208–217; F. MUSSNER, »Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9 – 11«, u: K. KERTELGE i dr. (ur.), *Christus bezeugen*. Für Wolfgang Trilling, Freiburg i dr. 1990., str. 67–72.

⁷⁷ Premda su u 11,28 Židovi nekršćani definirani »neprijateljima«, treba uočiti da je to teološka, a ne sociološka kvalifikacija. Naime, logički kontekst i strogi paralelizam sa sljedećim izrazom ἀγαπῆτοί govori u prilog odnosa koji postoji ne između Židova i kršćana, nego između nevjernih Židova i Boga (usp. 9,13; 11,21a). Usp. CRANFIELD, II, str. 580; KÄSEMANN, str. 305; WILCKENS, II, str. 257, br. 1160; SCHLIER, str. 341s. Samo Schlier shvaća pojam »neprijatelji« u aktivnom smislu.

ći pojedinca, obitelj, narod, Bog nije odbacivao ostale, nego ih je povijesno pripremao za poziv, kada dostignu zrelost. Svrhu Božje vjernosti i strpljivosti (Rim 9) Pavao je pokazao u Rim 11: iskazati milosrđe svima. Pavlova postupnost u argumentaciji, s efektima oklijevanja, pokazuje Božju postupnost u povijesti. To je najbolji dokaz da je i forma izričaja nosiva za stvarnost.

Unatoč svoje nevjernosti, Izrael ostaje sveti narod, jer su se obratile njegove prvine (11,16), i jer su Izraelovi patrijarsi sveti korijen na koji su ucijepljeni i pogani koji su povjerovali (11,17-24). Dakle, ni pogani nemaju razloga za hvalu (11,18-20).

Značajno je pitanje kako Pavao vidi mogućnost spasenja svega Izraela. Hoće li to spasenje ostvariti sami Bog i koju ulogu u njemu ima Krist? U pisamskom navodu u 11,26b-27 Pavao spominje »otkupitelja« (ὁ ρυόμενος), ali nije jasno tko je on, Bog ili Krist. Iz neposrednoga konteksta (r. 32), kao i u cjelini 11. poglavlja, trebalo bi se raditi o Bogu, ali u cjelini Pavlove misli otkupitelj je uvijek Krist. Teško je jednoznačno odgovoriti vidi li Pavao spasenje Izraela vezano uz Krista ili uočava neki posebni put kojim će Bog spasiti nevjernoga i otvrdnuloga Izraela. Budući da u 11. poglavlju inzistira na Božjem djelovanju, nije isključeno da misli na taj poseban put,⁷⁸ ali on u cjelini Pavlove misli nije odvojen od Kristove osobe i uloge.⁷⁹

4. Abraham u Rim 9 – 11

U ova tri poglavlja Pavao samo dvaput spominje Abrahama: u 9,7 i 11,1. Na oba mjesta Abraham je vezan uz pojam njegova potomstva (σπέρμα). Njegovim likom Pavao započinje prvu i zadnju fazu argumentacije, odnosno dokazivanje dosljednosti i učinkovitosti Božje riječi i Božjih planova i dokazivanje pozitivne uloge Izraela i njegova otvrdnuća u njima.

U prvom koraku (9,6b-13) prve faze argumentiranja o postojanosti i vjernosti Božje riječi (9,6a), Pavao se služi Abrahamom da bi pokazao i dokazao kako svi tjelesni Abrahamovi potomci nisu njegovi sinovi, jer sinovstvo ne određuje tjelesna pripadnost nego Božja riječ, Božji izbor. Bog se u povijesno-spasenjskom djelovanju uvijek služio izborima, koji nipošto nisu očitovali slabost, nego su potvrđivali učinkovitost njegove riječi. Njegovi izbori nisu motivirani ljudskim zaslugama, nego slobodom, koja nikako ne oduzima pravednost Božjemu postupanju. Izbor jednih, a odbacivanje ili otvrdnuće drugih treba promatrati iz perspektive svrhovitosti, još bolje iz retrospektive. Takvo Božje postupanje moguće je ispravno vrednovati tek na temelju uočavanja onoga do čega je dovelo/dovelo.

⁷⁸ Tako, M. RESE, »Di Rettung der Juden«, str. 430.

⁷⁹ Tako, E. P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, 1983., str. 194; F. REFOULÉ, »... Et ainsi tout Israel sera sauvé«: *Romanis 11,25-32, LD 117*, Pariz, 1984.

Na temelju Post 21,12 LXX, gdje Bog obećava Abrahamu da će u Izaku biti blagoslovljeno njegovo potomstvo, Pavao uspijeva pokazati da Abrahamovo potomstvo nije vezano uz tjelesno porijeklo od Abrahama, nego uz Božje obećanje. Nisu dakle svi tjelesni potomci Abrahama njegovi sinovi, nego su njegovi sinovi potomci po Izaku, djetetu obećanja. U r. 9 Pavao navodi to obećanje prema Post 18,10.14, kojim je u Rim 4,18ss pokazao i dokazao Abrahamovu vjeru. Obećanje i vjera idu skupa, a ne obećanje i Zakon. Izak je kao ostvareno Božje obećanje preferiran u odnosu na Jišmaela, naravnog Abrahamovog potomka po Hagari. Takvo preferiranje moglo bi se protumačiti činjenicom što je Izak sin Abrahamove žene Sare, a ne, kao Jišmael, ropkinje. U tomu slučaju Božje bi obećanje bilo određeno nekakvim zakonom, nekakvim zaslugama. Naime, Bog bi izborom Izaka poštivao obiteljsko pravo. Ipak, već u sljedećem koraku Pavao odbacuje takva tumačenja i blokira mogućnost takvih objeckija. Naime, već u sljedećem naraštaju, u Izakovima sinovima Ezavu i Jakovu takav se prigovor ne može uputiti Bogu. Obojica su od iste žene, od Rebeke, štoviše Ezav je prvorodenac, ali Bog ne poštuje prednosti. Preferira Jakova, a Ezava ostavlja po strani ili, kako Pavao, izražavajući se semitizmom, odnosno navodeći Mal 1,2s LXX, kaže: »zamrzio sam« (ἐμίσησα, 9,13). Sada bi se moglo prigovoriti da je Jakov svojim lukavstvom uzurpirao prvorodstvo i blagoslov koji je bio rezerviran Ezavu i da je Bog uvažio to lukavstvo. Ali Pavao odbacuje i takvu objeckiju, tvrdeći da Bog izabrao Jakova puno prije nego je do izražaja došla njegova lukavost: μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φάλλον (r. 11). Očito je stoga da Pavao Abrahamom i njegovim potomstvom pokazuje i dokazuje Božju slobodu izbora koja izokreće privilegije i ljudska prava i očekivanja.

Tu slobodu Božjih izbora još više naglašava u susljednim redcima, služeći se kategorijom otvrdnuća. Faraonovim otvrdnućem Bog spašava jedan narod, odnosno ne izabire prve, moćne i snažne u provođenju svoga plana spasenja. Bog se opredjeljuje za slabije, nemoćnije, ne zato što su mu oni potrebni da bi očitovao svoju moć, nego zato što je slabost i nemoć, za Pavla, izraz povjerenja i vjere, nemogućnosti oslanjanja na vlastite sile. Božji izbori su uvijek bili nošeni anticipacijom vjere s ljudske strane, koja je u funkciji Božje slave i spasenja svijui. I odbacivanja, otvrdnuća nekih kao izraz Božje anticipacije ljudske slobode integrirana su u Božji plan. Inicijativa je uvijek Božja. Faraon je otvrdnut kao pojedinac da se očituje slava Božja (11,17), a na kraju Pavao tvrdi da je čitavo čovječanstvo zatvoreno u neposluh (= otvrdnuće) da se Bog svima smiluje (11,32). Božje je postupanje spasiteljsko. Bog nalazi svoju slavu ne u ponižavanju čovjeka, nego u milosrdnom pristupanju svima. Pavao navodi Izl 33,19 LXX kao dokaz Božjega milosrđa i kao odbacivanje prigovora o Božjoj nepravdi zbog slobodnih izbora: τῷ Μωυσεῖ γὰρ λέγει· ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ καὶ οἰκτιρήσω ὃν ἂν οἰκτίρω. Božja su veličina i pravda u njegovu milosrđu, a milosrđe je izraz Božje slobode, kao i

nepristrane Božje pravednosti. Usmjerenost je, naime svima, bez izuzetka. Bez toga Bog ne bi bio dostojan svoga imena.

Ističući Božje izbore kao povijesni izraz Božjega milosrđa, Pavao ističe jednu istinu koja je često i brzo zaboravljena: Bog izabire neke, ne jer to zaslužuju, nego da bi ih stavio u službu drugima, da bi po njima otvorio put spasenja i onima koji su tomu putu početno zatvoreni. Božji su izbori usmjereni očitovanju univerzalnoga Božjega milosrđa. Bog slobodno raspolaže svojim milosrđem i svojim izborima, poziva sve, ne samo iz židovstva, nego i iz poganstva, a Pavao i jedne i druge objedinjuje zamjenicom prvoga lica množine ἡμᾶς, bez ikakva razlikovanja (9,24). U lancu starozavjetnih navoda (9,25-29: iz Hošee i Izaije), što je vrhunac prve faze njegove argumentacije, pokazuje da je poziv pogana predviđen, planiran, da nije rezultat nečije (Izraelove) pogreške ili slučaja, te da je u spašavanju Ostatka Izraelaca Bog ostao vjeran i dosljedan svojoj riječi obećanja.

Pošavši od Božje pravednosti koja je vezana uz nagradu, pravednosti koja slijedi ljudsko djelovanje, i od Božje nepristranosti⁸⁰ koja ju prati, Pavao je polako došao do očitovanja da se tu pravednost treba shvatiti kao onu koja prethodi svakom ljudskom djelovanju, kao nepristranu u planovima (univerzalno opravdanje) i modalitetima ostvarenja (po vjeri).

Pavao želi uporno pokazati da nema milosrđa bez pravde, da je tek milosrđe koje je svima ponuđeno na isti način, nepristrano, pravedno. Milosrđe je izraz Božje nepristrane pravednosti. Pavao ne želi definirati Božju pravednost. To nigdje i ne čini nego, očitujući njezine modalitete realiziranja, pokazuje što ona uistinu jest. Božja pravednost respektira poznate i prihvaćene modalitete retribucije po djelima (1,18 – 3,20), ali i nečuvene modalitete (3,21 – 4,25 i 9,6 – 11,32) vjere, koji upravo omogućuju da ju se prepozna i prizna pravednošću.

Abrahamov lik Pavlu je zoran primjer Božjih izbora. Čini se na prvi mah da izbor kontradiciira teološkom aksiomu Božje nepristranosti, jer uključuje i odbacivanje. Izabrati nekoga znači odbaciti nekoga drugoga. Pavao odgovara na takav prigovor sumarno: inzistira na globalnosti i svrhovitosti Božjih izbora, ističe Božji plan u kojem i odbacivanje i ne-poziv nisu zadnja Božja riječ. S Abrahamom Bog započinje očitovanje svoje paradoksalne pravednosti, integriranja poziva i ne-poziva u plan spašavanja svijetu, u nezasluženo i milosno opravdanje svijetu.

Pavao se u svim fazama argumentacije polako i progresivno udaljava od pozicija judaizma kako bi predstavio modalitete Božje pravednosti koji su definitivno očitovani i potvrđeni u događaju Isusa Krista. Već Abrahamovim izborom, a i svim ostalim kasnijim izborima, Bog je očitovao važnost svoga nezasluženog milosrđa koje je pravedno, jednako prema svima, kojemu je cilj spašavanje svih na

⁸⁰ Ta je tema dobro obrađena kod J. M. BASSLER, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, SBL DS 59, Chico CA, 1982.

isti način i pod istim uvjetima. Ako postoji neka radosna vijest, onda je upravo to Radosna vijest koju treba razglašavati. Naime, u Isusu Kristu, u njegovu križu, u nezasluženoj ponudi milosrđa svima, što i jest Pavlovo evanđelje, Bog je očitovao snagu svoga pravednoga milosrđa na spasenje svakomu tko vjeruje, bez razlike. Božji plan spasenja u luku se proteže od Abrahama do Krista, stabilan je, postojan, ne izjalovljuje se. U njemu je uvijek, od početka do kraja uz glavnoga aktera Boga prisutan i Ostatak, izabranici koji su znak i koji su u službi Božjega milosrdnoga spašavanja svijuu.

Gotovo je redovito da obećanja dana nekom kolektivitetu završe samo na jednom njegovom dijelu, na »Ostatku«. U tomu Ostatku Pavao nalazi i sebe, »Izraelca, iz potomstva Abrahamova, iz plemena Benjaminova« (11,1), što mu je dokaz da Bog nipošto nije odbacio svoga naroda, da njegovo posmrćuće nije na propast, nego na spasenje onima koji mu nisu pripadali, a preko njih i onima koji su posrnuli. Bog nudi spasenje svima i pod istim uvjetima. Njegova nepristrana pravednost, njegovo milosrđe prema svima prihvaća se samo vjerom, otvorenošću njegovoj mudrosti i neistraživim putovima, čemu je Abraham zoran primjer i uzor. Bez takvoga postupanja koje je očitovao već u Abrahamu Bog ne bi bio dostojan da ga se prizna Bogom. Drugim spominjanjem Abrahama, odnosno sebe kao Abrahamova potomka, Pavao dokazuje da Bog ostaje vjeran sebi, svojoj riječi i obećanju, svojim izborima, da izbor Abrahama nije izgubio na važnosti, da nije prestao vrijediti, da je on solidan temelj i pokazatelj Božje nepristranosti, Božjega pravednog milosrđa koje integrira u svoje spasenjske planove i posmrćuće onih koji su ga privremeno odbacili. Bog je u Abrahamu započeo spašavanje čovječanstva svojim milosrdem. To je njegov plan kojega se ne odriče i kojemu želi privesti sve i po njemu sve spasiti.

Abrahamov lik, zaključimo, služi Pavlu u argumentiranju Božje nepristrane pravednosti, Božjega milosrđa, Božje dosljednosti sebi i svojoj riječi u spašavanju svih na isti način i pod istim uvjetima: vjerničkom oslonjenošću na obećanje koje Bog nezasluženo nudi svima. Unatoč otvrdnuća pred porukom evanđelja, pred Božjom ponudom svoga milosrđa svima, unatoč protivljenja koje ima svoju svrhu (»poradi vas«), Izrael se i dalje u pogledu izabranja smije smatrati kao »od Boga ljubljen poradi otaca. Ta neopozivi su dari i poziv Božji« (11,28s). Abraham je garancija neopozivosti i dosljednosti Božje u ponudi i modalitetima spašavanja svega čovječanstva. On je dokaz Božje slobode u izboru nositelja obećanja i Božje vjernosti koja omogućuje kontinuitet povijesti spasenja. Njegovim likom Pavao uspijeva izraziti umreženost spasenja svijuu kao Božju volju, kao Božji plan koji u povijesnoj realizaciji ima različite etape, čiji je vrhunac nepristrano milosrdna ponuda spasenja u Isusu Kristu.

Summary

ABRAHAM IN THE ROMANS 9 – 11

God's Consistency in the Offer and Mode of Salvation for all of Mankind

Beginning with the structural problems of these three chapters in the Epistle to the Romans, the author shows, first of all, how well they are weaved into the Epistle by giving a rhetorical analysis of the text. He tries to show and prove that these chapters, are only well inserted in the entire Epistle, but that they in fact, represent its dogmatic culmination. Namely, many questions that appear in Paul's argumentations and lectures in the first eight chapters have not been solved and the author attempts here to do so. Based on everything that the Apostle Paul said in the text to the eighth chapter, it seems that a problem of the role of Israel in the God's concept of salvation has appeared, that is, the problem of God's salvational actions towards mankind. Paul, the Apostle solves this problem gradually in three argued steps: firstly, proving that God is true to his word and keeps his promise, secondly, the present condition in which Israel is now due to having refused God's offer which had been given through Christ, and thirdly, the mysterious ways in which God will bring salvation even to Israel as it is. Paul's arguments are quite complex and full of holy biblical themes from the Old Testament. Where he manages, by means of slight variations and interpretation that is illuminated by faith in Christ, showing that God is consistent in offering salvation to everyone and under the same conditions. The author tries to trace the Apostle's arguments and conveys the logic of his explication.

Supporting his thesis, Paul the Apostle refers particularly to the figure of Abraham: in 9:7 and 11:1. In the both texts Abraham is closely connected with the notion of his descendants (σπέρμα). It is with his figure that Paul starts the first and the last phase of argumentation. This is proof of the consistence and effectiveness of God's word and God's plans and proof of Israel's positive role on the one side and its hardening on the other. Having chosen Abraham, as well as in other choices he has made, God declared the importance of his unmerited mercy, which is justly and reasonably applied to everyone equally, and the aim of which is to save everyone in the same way and under the same conditions. If there is any joyful news at all, than this must be it and as such, it absolutely needs to be announced. Namely, it is in Jesus Christ, in his cross in fact – which is really the Gospel according to Paul – that God has shown the strength of his impartial mercy to save everyone who believes, without distinction. Thus God's plan of salvation forms an arch stretching from Abraham to Christ and it has always been stable, and consistent and never diminishes. Besides God, who has always been the leading protagonist in it there have always been others beside him. They are the chosen people who serve God to accomplish his goal of merciful salvation for everyone. Choosing Abraham, whose physical descendants include Paul, is proof of divine mercy towards all the mankind, his consistence and guarantee of his universal will to save mankind, God relies upon Abraham's physical descendents, who regardless of temporary hardening will not be excluded from God's salvation despite not being of the chosen people.

In these chapters Paul uses the figure of Abraham to prove God's impartial fairness, his mercy, and his consistence in his promise to save everyone in the same way and under the same conditions. Namely, it can be obtained if believers rely on God's promise unde-

servedly offered to everyone even before any move from their side has been made. Abraham is proof of the fact that God neither has refused nor can refuse his chosen people. The salvation of that people depends on how much they confide in God's offer and promise. Through Abraham and his descendants Paul shows and justifies God's freedom of choice, which alters privileges and human rights and expectations. According to Paul the Apostle, Abraham carries a guarantee of irrevocability of God's plan, a guarantee of a binding promise as well as his consistency in his offer and mode of salvation for all of mankind.

Key word: *Abraham, Israel, Paul, Epistle to the Romans.*