

Ivan Lovrić

**BUDUĆNOST IZRAELA PREMA SV. PAVLU**

*The future of Israel according to St. Paul*

UDK: 001.18:(569.4)]Sv. Pavao

26-1:27-747

26+27-185.5

(27-46+2-175.25)

004.932.75+27-184

27-184.3:005.733

272:26-674

27-31:27-31-185.53](569.4)

217

Služba Božja 3123.

Izvorni znanstveni rad

Original scientific paper

Primljeno 9/2023

*Sažetak*

*Što će se dogoditi s izraelskim narodom nakon što je odbacio Isusa? Ovo pitanje od goleme važnosti nije ostavljalo na miru ni sv. Pavla ni Crkvu prvih stoljeća. Trajno otvrdnuće najvećeg dijela izraelskog naroda u pitanju prihvaćanja Isusa iz Nazareta kao židovskoga očekivanog Mesije, uzrokovalo je da se Pracrkva postupno distancira od sinagoge te da premisslja svoju ulogu u povijesti spasenja. Već u II. st. ovaj proces premissljanja rezultirao je potpunom supstitucijom sinagoge od Crkve unutar povijesno-spasenjskog okvira što je imalo i svoj nastavak kad je riječ o odnosu Crkve s povijesnim Izraelom koji se očitovao najprije u snažnom antisemitizmu crkvenih Otaca, te u kasnijim stoljećima kroz mnoštvo tužnih i ne manje tragičnih epizoda u povijesti odnosa Izraela i Crkve, ostavljajući dojam kao da je Pavlova teologija Izraela cijelo vrijeme bila nevidljiva.*

*Ova bremenita povijest odnosa kršćanstva i Izraela u naše vrijeme svjedoči ljekovitom približavanju i priznanju onog što je Pavlu od početka bilo jasno, a to je organska povezanost i kontinuitet koji kršćanstvo ima s Izraelom kao slikom Božjeg naroda u kojem se ostvaruju Božja obećanja. Promjenu paradigme od Crkve, u prvom redu, donosi Drugi vatikanski koncil deklaracijom Nostra aetate čiji se zaključci u pitanju židovstva u velikoj mjeri*

baziraju na ispravnom razumijevanju i egzegezi Rim 9–11, čime se u najvažnijim točkama bavi i ova studija. Ova točka singularnosti, kojoj su zasigurno prethodili tužni događaji Šoa ha nekoliko desetljeća prije, značila je prekretnicu u teološkom vrednovanju Izraela od Crkve. Revalorizacija položaja Izraela u povijesti spasenja nije ipak u Katoličkoj Crkvi otišla do ekstrema kao u nekim protestantskim krugovima u kojima se rodila teologija tzv. Sonderwega ili posebnog puta spasenja za Izrael neovisno o vjeri u Isusa Krista. Ovakva teologija čini jednaku nepravdu Pavlovoj teologiji Izraela kao i nekadašnje nijekanje Izraelova izabranja.

Danas se unutar Katoličke Crkve temi Izraela pristupa s velikim poštovanjem i oprezom, no uvijek sa sviješću da Isus Krist nije samo došao od Židova nego je došao i za Židove. Spasenje Izraela neodvojivo je od kristološke vjere, otajstveno je isprepletano s dinamikom spasenja pogana, a glavni zalog spasenja Židova jest vjerni Ostatak (Rim 11,1-5) koji uvijek mora postojati u krilu Crkve. Nužnost postojanja ovog Ostatka dok se otvrdnuće dijela Izraela ne ukloni, glavni je pokretač neke vrste navještaja evanđelja prema Izraelu. U naše vrijeme crkveno učiteljstvo taj misionarski impuls želi riješiti bilo kakvih natruha prozelitizma te čak zabranjuje institucionalnu misiju Crkve prema Izraelu.

Ključne riječi: *Crkva, Izrael, pogani, budućnost, spasenje, otajstvo, sv. Pavao.*

## 1. UVOD

Što će se dogoditi s izraelskim narodom nakon što je odbacio Isusa Krista? Ovo pitanje od goleme važnosti nije ostavljalo na miru ni sv. Pavla ni Crkvu prvih stoljeća. Trajno otvrdnuće najvećeg dijela izraelskog naroda u pitanju prihvaćanja Isusa iz Nazareta kao židovskoga očekivanog Mesije, uzrokovalo je da se Pracrkva postupno distancira od sinagoge te da premišlja svoju ulogu u povijesti spasenja. Već u II. st. ovaj proces premišljanja rezultirao je potpunom supstitucijom sinagoge od Crkve unutar povijesno-spasenjskog okvira, što se vrlo jasno iščitava iz spisa ranokršćanskog filozofa i mučenika sv. Justina. Pisamsku potvrdu za ovakav stav Justin pronalazi upravo kod sv. Pavla, u njegovoj znamenitoj sintagmi Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ – Izrael Božji (Gal 6,16), koja, po Justinu, opisuje kršćane (Crkvu) kao istinskog Izraela Božjeg: „[...] istinski izraelski rod, duhovni, onaj od Jude, od Jakova, Izaka i Abrahama [...], to smo mi ovdje, po Kristu

raspetome dovedeni Bogu [...].<sup>41</sup> Posljedično i židovska pisma ne mogu više pripadati starom nego novom narodu Božjem kako kaže Justin: „Ona [židovska pisma] nisu više vaša nego naša.“<sup>42</sup>

Ova očita zamjena uloga u povijesno-spasenjskom okviru u kojem novorođena Crkva sada preuzima ulogu Izraela sa zadatkom da bude svjetlost narodima (usp. Iz 49,6), imala je i svoj nastavak u pitanju odnosa Crkve s povijesnim Izraelom koji se očitovao u poprilično jasnome i radikalnom antisemitizmu kojega susrećemo u spisima Otaca<sup>3</sup>. Potvrdu za Božje odbacivanje izraelskog naroda te njihovo svođenje na razinu poganskog naroda, Oci su pronalazili u Pismu i u povijesnim događajima. Pisamske tradicije koje susrećemo npr. u Matejevu izvještaju o mucu (Mt 27,25), u sinoptičkim prisposodobama o vinogradarima ubojicama koje će gospodar pogubiti i dati vinograd drugima (Mk 12,1-12; Mt 22,33-46; Lk 20,9-19), u ivanovskoj eklezijalnoj slici o trsu i lozama koje sahnju i bivaju spaljene ako nisu na trsu (Iv 15,1-8), poslužile su kao potvrda da je Bog odbacio izraelski narod i da je sebi izabrao novi narod koji će donositi plodove. Sigurnost božanskog podrijetla ovoga novog naroda i garancija njegove istinitosti te ispunjenja proročanstava iz davne prošlosti počivala je poslije na dokazima utemeljenim na povijesnim zbivanjima. Počevši od Justina pa sve do srednjeg vijeka, Crkva je u događajima koji su se zbili najprije 70. god. kada je srušen jeruzalemski Hram i pre-stalo prinošenje žrtava, a zatim i 135. god. kada je u krvi ugušen

<sup>1</sup> JUSTIN, *Razgovor s Trifunom*, Split, 2011., 11.4-5; 135.3. Suvremena egzegeza sumnjičava je prema ovome tradicionalnom načinu interpretacije sintagme Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ, u prvom redu, zbog toga što Pavao nikada ne oslovljava Crkvu naslovom Izrael. „Izrael Božji“ stoga bi mogao označivati ili Pavlovu želju da blagoslovi svoj narod u cjelini s nadom da će se jednog dana obratiti Kristu (usp. Rim 11,26), ili vjerojatnije ovaj blagoslov pripada Ostatku ili onim Židovima koji su prihvatili Krista i postali istinski narod Božji (usp. Rim 9,6). Za više o ovoj raspravi usp. R. N. LONGENACKER, *Galatians*, WBC 41, 297–299; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, SOC 9, Bologna, 1996., 404–405; S. LEWIS JOHNSON, JR., „Paul and the ‘Israel of God’: An Exegetical and Eschatological Case-Study“, in S.D. TOUSSAINT – C.H. DYER, ed., *Essays in Honor of J. Dwight Pentecost*, Chicago (IL) 1986., 181–196.

<sup>2</sup> JUSTIN, *Razgovor s Trifunom*, 29.2.

<sup>3</sup> Najžešće izjave protiv sinagoge nalazimo u djelima sv. Ivana Zlatoustog, u njegovih VIII homilija *Κατὰ Ἰουδαίων (Adversus Judaeos)* (PG 48, 843–942). Tako npr. u prvoj kaže: „Sinagoga nije samo kazalište i mjesto prostitucije, nego je također špilja razbojnička i sklonište zvjeri. Zaista prorok kaže: ‘Vaš dom je postao jabinu hijenina’ (Jer 7,11) [...] Kažu da i oni štiju Gospodina. Daleko od nas da to kažemo: nijedan Židov ne štiju Boga [...] Ako nisu prepoznali Oca, ako su razapelili Sina, ako su odbacili pomoć Duha, tko će se usuditi držati da njihova sinagoga nije skrovište demona?“ (Id., *Homilije protiv Židova*, 1.3.1).

židovski ustanak pod vodstvom Bar Kohbe, a svi Židovi protjerani i predani u roblje, vidjela ultimativnu potvrdu odbačenja izraelskog naroda te inauguracije novoga izabranog Božjeg naroda.

Promatrajući ovakav razvoj odnosa Crkve prema Izraelu koji je vodio do tužnih i ne manje tragičnih epizoda u povijesti Izraela i Crkve, s pravom možemo reći da se teološka osnova koja je poslužila kao okvir odnosa Crkve i Izraela u prvim stoljećima razvijala kao da Pavlova vizija toga istog odnosa (Rim 9–11) uopće nije ni postojala.

## 2. PAVLOVA VIZIJA STATUSA IZRAELA

Već spomenuta poglavlja iz *Poslanice Rimljanima* zacijelo su najcjelovitiji prikaz Pavlova odnosa prema Izraelu, no ona nisu jedina mjesta na kojima se Pavao referira na ovu temu. Štoviše, u *homologoumenama* postoje mjesta koja na prvi pogled donose potpuno oprečan Pavlov sud o sunarodnjacima u odnosu na ono što čitamo u Rim 9–11. U tom smislu najkontroverzniji tekst nalazimo u 1 Sol 2,14–16. Ovi redci ponavljaju Isusovu tradiciju iz evanđelja da su Židovi ubili Gospodina (r. 15a) predviđajući dugu, ako ne i trajnu srdžbu nad njima („Ali sručio se na njih konačni gnjev.“ – 1 Sol 2,16b). Kontekst u kojem se redci nalaze sugerira, međutim, da ovdje nije riječ o teološkoj nego o povijesnoj perspektivi u sklopu misijske aktivnosti Crkve. Primjereno tomu Pavao ne donosi negativan sud nad većinom Izraela, nego ograničuje broj Židova nad koje zaziva Božji gnjev na protivnike evanđelja u Judeji te u drugim krajevima gdje su se Židovi prema Isusovim sljedbenicima ponašali slično kao i njihovi sunarodnjaci u Judeji. Drugim riječima, Pavao ne zaziva Božji gnjev nad izraelski narod nego nad Židove koji su progonili evanđelje<sup>4</sup>.

Tekst koji pak donosi ne samo povijesnu, nego i povijesno-teološku perspektivu Izraela, sličnu onoj koju nalazimo u Rim 9–11, jest 2 Kor 3,4–4,6. Taj tekst ima u vidu Izraela u njegovoj cjelini, ne samo u pojedinim njegovim dijelovima kao u 1 Sol 2, a zanima ga odnos Izraelova saveza s Bogom i novog saveza u Kristu. Veo koji je nekoć pokrивao Mojsijevo lice, sada pokriva srce Židova i ne dopušta im da vide, te im nije otkriveno da se

---

<sup>4</sup> Za opširniju raspravu o ovom pasusu usp. R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo, 1991., 363–366; J. A. D. WEIMA, *1-2 Thesalonians*, BECNT, Grand Rapids, 2014., 307.

veo u Kristu uklanja (r. 3,14). Iz ove činjenice za Židove ipak ne deriviraju posljedice teološkog karaktera jer se Pavao zadržava na prezentu slično kao u Rim 10<sup>5</sup>. Pavlov stav o budućnosti Izraela na ovome mjestu ne izriče se, iako u r. 4,3 kaže: „Ako je i zastrto evanđelje naše, u onima je zastrto koji propadaju (ἀπολλυμένοις).“ Particip prezenta kojeg Pavao upotrebljava ne upućuje, međutim, ni na jedan način na eshatološku propast cijelog Izraela<sup>6</sup>.

Dva ispred spomenuta teksta, koji donose ili konačno rješenje samo za jedan dio Židova ili se ne usuđuju izjasniti o konačnoj budućnosti cijelog naroda, ipak nisu sposobni odgovoriti na ono što je Pavla najviše zanimalo i što retorički pita u Rim 11,1a: „Zar je Bog odbacio narod svoj?“ Iskustvo koje je Pavao imao kao misionar, da sve više i više pogana pristupa evanđelju dok Židovi u najvećem dijelu ostaju tvrdi, nije ga ponukalo da se izjasni negativno glede budućeg spasenja svojih sunarodnjaka kao cjeline, tj. kao naroda. Štoviše, Pavla obuzima golema tuga kada promatra tvrdoću svoga naroda, toliko da bi i sam želio biti proklet zbog svojih sunarodnjaka (Rim 9,3). Ovu za njega neuralgičnu temu Pavao će sustavno razraditi kroz tri spomenuta poglavlja *Poslanice Rimljanima* u kojima nalazimo njegovu viziju prošlosti (Rim 9), sadašnjosti (Rim 10) i budućnosti (Rim 11) odnosa Boga sa svojim izabranim izraelskim narodom. Vrhunac je rasprave odgovor na pitanje o budućnosti izraelskog naroda koji će dati u Rim 11,25-26a što je i glavni interes ovog rada. Početna točka rasprave glede budućnosti Izraela za Pavla je jedna očita napetost koja se očituje u činjenici da, s jedne strane, većina Židova ne prihvaća evanđelje (Rim 11,7-10), te s druge strane, uvjerenje o neopozivosti božanskog izabranja (Rim 11,2.28-29). Ova napetost ponukala je Pavla da kroz Rim 9-11 na vrlo kompleksan način dotakne važne teološke teme poput poziva, izabranja, predestinacije, milosti, naroda Božjega, Izraela koje su međusobno često u napetosti i pojmovnoj nejasnoći koje je i sam Pavao svjestan te stoga ne čudi način na koji zaključuje ovaj blok o Izraelu pišući hvalospjev nedokučivoj Božjoj mudrosti koja beskonačno nadilazi ljudski razum i znanje (Rim 11,33-36).

Osim, dakle, ispred navedene napetosti prema kojoj kod Izraela postoji barem privremena koincidencija nevjere i izabran-

<sup>5</sup> Analognu izjavu onoj u 2 Kor 3,14 nalazimo u Rim 10,4: „Jer dovršetak je Zakona Krist – na opravdanje svakomu tko vjeruje.“

<sup>6</sup> Za više o ovoj raspravi usp. R. PENNA, *L'apostolo Paolo*, 342-366.

ja<sup>7</sup>, izjava o spasenju cijelog Izraela (rr. 11,25-26a), koja označuje vrhunac čitavog bloka Rim 9–11, jest u napetosti i s nekim drugim informacijama koje donosi taj tekstualni blok. U prvom redu, riječ je o očitijoj napetosti s onim što nalazimo u Rim 9. Tamo se kaže da je fizičko potomstvo patrijarha Jakova izgubilo privilegij pripadnosti narodu Božjem (Rim 9,24-26) dok istodobno Rim 11 predlaže Izraela kao cjeloviti narod koji će biti spašen. Drugim riječima, Rim 9 ističu eshatološki narod kao nositelja obećanja dok Rim 11 vjerojatno želi ponovno dodijeliti obećanja povijesnom Izraelu<sup>8</sup>. Ova napetost prisiljava egzegete na zaključak da Pavao u različitim dijelovima diskusije o Izraelu u *Poslanici Rimljanima* pravi bitnu razliku u sadržaju pojma Izrael. Sukob je možda najjasniji kada se promatraju rr. 9,6.27 u kojima se kaže da nisu Izrael/Ostatak svi koji potječu od Izraela i da će samo Ostatak biti spašen (r. 27), dok se, s druge strane, u Rim 11,26a naviješta spasenje „čitavog“ Izraela<sup>9</sup>.

Već smo spomenuli napetost koja izvire iz odnosa između izabranja i vjere, a koja do izražaja dolazi posebno u usporedbi sadržaja Rim 10 s kulminacijom cijeloga bloka na kraju Rim 11. U Rim 10,12-13 Pavao želi istaći da ne postoji razlika između Židova i Grka budući da je jedan Gospodin svih i tko god zazove njegovo ime, bit će spašen. U usporedbi s Rim 11,26a koji upućuje na spas cijelog Izraela kao povijesnog naroda, nužan je zaključak da unutar Izraela ne postoji podudarnost između vjere i izabranja budući da većina Izraela kuša otvrdnuće naspram vjere u Isusa, a to će otvrdnuće biti uklonjeno tek u eshatološkome momentu kada uđe punina pogana<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> O ovom ćemo više reći u sljedećem paragrafu. Na ovome mjestu dovoljno je posvijestiti da u smislu Rim 11,28-29, Pavao u poretku prioriteta stavlja Božju vjernost pozivu i darovima ispred privremene nevjere većine židovskog naroda. Cijeli ulog na koji Pavao igra u Rim 9–11 smjera obrani Božje pravednosti i vjernosti (r. 9,6a). Negirati izabranje Izraela kao duhovnog entiteta u cjelini značilo bi za Pavla negiranje Božje vjernosti vlastitim obećanjima. Stoga je u argumentaciji moguća koncepcija izabranja privremeno i bez vjere što je potpuno oprečno onomu što se kaže u Rim 4.

<sup>8</sup> Usp. E. DINKLER, „The Historical and the Eschatological Israel in Romans Chapters 9–11: A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility”, *JR* 36 (1956.), 111.126.

<sup>9</sup> Usp. A. PITTA, „La Scrittura nelle 4 *Hauptbriefe* di Paolo”, *EstB* 67 (2009.), 297.

<sup>10</sup> Usp. S. P. CARBONE, „Israele nella Lettera ai Romani”, *RivB* 41 (1993.), 139–140; D. J. MOO, „The Theology of Romans 9–11. A Response to E. Elisabeth Johnson“, in D. M. HAY – E. E. JOHNSON, ed., *Pauline Theology*, III. *Romans*, Minneapolis (MN)

Sve ove napetosti koje izviru iz kompleksnosti problema i složenosti načina na koji Pavao želi objasniti teologiju Izraela, u povijesti egzegeze iznjedrile su mnoštvo rješenja glede Pavlove vizije budućnosti Izraela. Sintagmi iz r. 11,26a – *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* stoga su kroz povijest proučavanja pripisivana različita tumačenja. Mi ćemo se u ovom radu fokusirati na stav koji danas dijeli većina egzegeta, a prema kojem *πᾶς Ἰσραὴλ* označuje povijesni izraelski narod u njegovoj većini, čije je spasenje tijesno vezano uz dinamiku propovijedanja poganima i „ulaska“ punine pogana u Crkvu.

### 3. PAVLOVA VIZIJA BUDUĆNOSTI IZRAELA

Ono što Pavao smjera reći o budućnosti svoga naroda Izraela kao povijesnog entiteta u njegovoj cjelini, prema većini egzegeta čitamo u Rim 11,25-26a:

<sup>25</sup>Ὁὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε [παρ'] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πῶρως ἀπὸ μέρους τῶ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ <sup>26</sup>καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται

Jer ne želim, braćo, da budete u neznanju glede ovog otajstva, da ne budete sami po sebi pametni: djelomično je otvrdnuće zadesilo Izraela dok punina pogana ne uđe. I tako će se cijeli Izrael spasiti. (prev. a.).

Ovi su redci tijekom povijesti istraživanja okupirali puno pozornosti različitih interpreata, počevši od Otaca Crkve pa sve do danas, budući da sadržavaju nekoliko vrlo diskutabilnih izričaja koje ćemo u ovom radu prodiskutirati na sažet način, a čija je interpretacija ključna za shvaćanje redaka u njihovoj cjelini. To je, prije svega, značenje riječi *μυστήριον* u r. 25, zatim značenje vremenske propozicije *ἄχρι οὗ* koja potencijalno stavlja granicu na djelomično otvrdnuće Izraela. Osim ovih, posebna će pozornost biti posvećena sintagmi *καὶ οὕτως* iz r. 26a, te ćemo na kraju prodiskutirati značenje najkontroverznije sintagme u ovim redcima *πᾶς Ἰσραὴλ*.

Za ispravno razumijevanje redaka svakako je potrebno pogledati i malo širi kontekst u kojima se nalaze, posebno retke koji neposredno prethode u Rim 11, budući da rr. 25-26a čine

1995, 251; F. REFOULÉ, „... et ainsi tout Israël sera sauvé»: Romains 11, 25-32, LD 117, Paris, 1984., 17-19.

vrhunac cijele Apostolove argumentacije u Rim 9–11<sup>11</sup>. Veznik γὰρ kojim se otvara r. 25 stavlja ga u direktan odnos s prethodnim dvama redcima u kojima je već naviještena mogućnost da se odrezane pitome grane masline / nevjerni Židovi ponovno naci-jepe na maslinu kojoj po prirodi pripadaju, ako ne ustraju u nevjeri. U cijelom 11. poglavlju Pavao daje naslutiti na nekoliko mjesta da Bog nije odbacio svoj narod čemu je on prvi svjedok (rr. 1-2). Izrael nije posrnuo da propadne (r. 11), nego je njihov posrtaj otvorio ministerij poganima s ciljem da ih se izazove na pozitivnu ljubomoru kada vide da su se obećanja patrijarsima ostvarila u Crkvi i da se milost Božja objavila svim narodima (r. 14). Usljedit će ponovno prihvaćanje Izraela koje je uspoređeno s „oživljenjem od mrtvih“ (r. 15), a svemu je garant vjerni Ostatak koji je prihvatio Krista kao Mesiju (rr. 3-6.16). Pavao u r. 25 ponavlja slušateljima upozorenje (ἴνα μὴ ᾗτε [παρ] ἑαυτοῖς φρόνιμοι) koje je puno eksplicitnije uputio u r. 20 u kojem kritizira arogantan stav rimskih pogano-kršćana prema Židovima. Namjerni veznik ἴνα iz r. 25a odaje Apostolovu nakanu da vjernici iz poganstva spoznaju da s Izraelom nije gotovo u Božjem povijesno-spasenjskom planu te da Izrael nije zamijenjen Crkvom sastavljenom od pogana<sup>12</sup>.

### 3.1. Sadržaj i značenje ‘otajstva’ – Rim 11,25b

Sama činjenica da Pavao zaodijeva u „otajstvo“ informaciju o Izraelovu spasenju otvara prostor za nejasnoće glede naravi i sadržaja toga istog otajstva koje zaslužuje pomniju analizu. Riječ μυστήριον nije strana Pavlovim autentičnim poslanicama. Pojavljuje se 8x, najviše u 1 Kor (6x), a način na koji je Pavao upotrebljava potpuno je na liniji LXX, odnosno knjige proroka Danijela gdje se jedino i upotrebljava koncepcija otajstva (ἔρ) sa značenjem božanske tajne koju samo Bog kroz posebnu objavu otkriva onomu kojemu hoće u prikladno vrijeme (Dan 2,28)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Od mnogih radova koji na ovaj način započinju diskusiju Rim 11,25-26a upućujemo na M. G. VANLANINGHAM, „Romans 11,25-27 and the Future of Israel in Paul’s Thought“, *TMSJ* 3/2 (1992.), 141-144.

<sup>12</sup> Usp. K. O. SANDERS, *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-understanding*, WUNT 2.43, Tübingen, 1991., 177.

<sup>13</sup> Cjelovite diskusije koje upućuju na Pavlovu ovisnost o starozavjetnoj i židovskoj intertestamentarnoj upotrebi pojma μυστήριον vidi u M. N. A. BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 2.36, Tübingen, 1990., 15-16.170-175.223-230; R. E. BROWN, „The Semitic Background of



Problematika upotrebe riječi *μυστήριον* u r. 25 kreće se oko kakvoće novosti informacije koju ova koncepcija u sebi sadržava. Postaje neizbježno pitanje sadržaja ovog otajstva kada se usporedi ono što Pavao kaže neposredno poslije, tj. da će pogani i cijeli Izrael biti spašeni, s onim što se na više mjesta unutar Rim 11 nagoviješta te ima razne paralele unutar starozavjetne literature. Konkretno, nije nikakva nova informacija da će pogani biti blagoslovljeni preko Abrahamova potomstva (Post 12,3), niti je nova informacija da Bog može otvrdnuti srca pripadnika svoga naroda što i Pavao obilno posvješćuje citirajući u Rim 11,8-9 Pnz 29,4; Iz 29,10; Ps 69,22-23. Problem je, međutim, očita nemogućnost Apostola da komunicira čitateljima određene istine koje su u SZ ili nejasno izrečene ili nisu uopće sadržane. Primijećeno je, naime, da se Pavao utječe instrumentu otajstva onda kada ne postoji izomorfna biblijska struktura za situaciju koju opisuje<sup>14</sup>. Nedostatak takve strukture nalazimo upravo u Rim 11,11-24 u kojem nema nijedan SZ citat, za razliku od prethodnog paragrafa (Rim 11,1-10) koji vrvi SZ referencama. U redcima neposredno ispred priziva na otajstvo susrećemo govor koji je pun implicitnih referenci. Pavao se trudi otkriti smisao otvrdnuća Izraela (rr. 11-12), pokazati prednosti otvrdnutog Izraela (rr. 16.23-24) ne donoseći ipak još konačni argument za ono što je izričito naviješteno u Rim 11,1.11. Za to je potrebno uteći se upravo otajstvu iza kojeg stoji božanski autoritet te također Pavlov apostolski autoritet kao garant istinitosti naviještenog.

No, ostaje i dalje neodgovoreno pitanje koje su to nove informacije koje otkriva *μυστήριον* u r. 25b. Pokušavajući odgovoriti na ovo pitanje, zadržat ćemo se samo na r. 25b, budući da informacija koju donosi r. 26a (spasenje čitavog Izraela) nije nikakva novost u apsolutnom smislu. Rečenica je to koja kondenzira jedno od osnovnih židovskih vjerovanja koje je u raznim oblicima izraženo na mnogim biblijskim mjestima. Postoji jedan broj bibličara koji novinu otajstva izrečenog u r. 25b vide u redosljedu spasenja koje je naviješteno: najprije punina pogana pa onda

---

the New Testament *mysterion* (I)”, *Bib* 39 (1958.), 426–448; J. COPPENS, „Le ‘mystère’ dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens”, in A. DESCAMPS – al., *Littérature et théologie pauliniennes*, RechBib 5, Bruges, 1960., 142–165; D. DEDEN, „Le ‘mystère’ paulinien”, *ETL* 13 (1936.), 405–442; R. PENNA, *Il „mysterion” paolino. Traiettorie e costituzione*, SRivB 10, Brescia, 1978., 17–21.

<sup>14</sup> Ovo genijalno zapažanje dugujemo J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, LD 173, Paris, 1998., 252.

cijeli Izrael<sup>15</sup>. Ovakva novost u strogom je smislu samo relativna novost budući da čitatelj doznaje analogne informacije čitajući Rim 11, posebno rr. 11ss koji informiraju da je spasenje pogana započeto nakon otvrdnuća Izraela. S druge strane, jedina apsolutna novina koja karakterizira ovo otajstvo jest vremensko ograničenje otvrdnuća Izraela koje ovisi o vremenu ulaska punine pogana<sup>16</sup>. Ovu informaciju Pavao nije nikad prije spomenuo niti je možemo naći u židovskim spisima. Unutar teksta označuje ju vremenska propozicija ἄχρι οὗ o kojoj se također jako diskutiralo kroz povijest istraživanja i koju ćemo i mi uzeti u razmatranje.

Vidimo, dakle, da μυστήριον otkriva sadržaj koji se ne nalazi u SZ pismima i da na određeni način daje kristološki hermeneutski ključ kako čitati ta pisma<sup>17</sup>. Posljedično, i tekst koji neposredno slijedi u r. 26a može se u širem smislu uključiti u sadržaj otajstva, iako izoliran ne kaže ništa novo kada obećava spasenje čitavog Izraela. No, kada se ovo spasenje stavi u odnos s prethodnim navještajem otajstva, doznajemo da će nastupiti nakon određenog vremena otvrdnuća Izraela i to neočekivanim redosljedom: najprije punina pogana pa zatim čitav Izrael.

### 3.2. Vremenski ograničeno otvrdnuće – ἄχρι οὗ

Kao što smo već spomenuli u prethodnom paragrafu, prava novina koju donosi otajstvo u r. 25 jest vremensko ograničenje otvrdnuća Izraela koje Pavao izražava skraćenom adverbijalnom propozicijom ἄχρι οὗ, a koja označuje vrijeme do kojeg će ući punina pogana što će označiti promjenu duhovnog stanja Izraela. Iako je ovaj način razumijevanja sintagme ἄχρι οὗ najlogičniji s obzirom na kontekst, ne manjka novozavjetnih primjera u kojima ista vremenska propozicija može imati značenje 'dok', 'tijekom'

<sup>15</sup> Usp. M. G. VANLANINGHAM, „Romans 11,25-27 and the Future of Israel“, 146–147; W. D. DAVIES, „Paul and the People of Israel“, *NTS* 24 (1977. – 1978.), 28.

<sup>16</sup> J. Jeremias ovu informaciju naziva „jedinim istinskim srcem“ otajstva u r. 25b. Usp. ID., „Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11.25-26“, in L. DE LORENZI, ed., *Die Israelfrage nach Röm 9–11*, Roma, 1977., 201. Slično argumentira i J. R. WAGNER, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul in „Concert“ in the Letter to the Romans*, *NT.S* 101, Leiden, 2002., 277.

<sup>17</sup> Ovo je jedna od glavnih funkcija koncepcije otajstva u Pavlovim *homologoumenama*. Za više usp. C. REYNIER, *Évangile et mystère: les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*, LD 149, Paris, 1992., 205–237; J.-N. ALETTI, „Sagesse et mystère chez Paul. Réflexions sur le rapprochement de deux champs lexicographiques“, in J. TRUBLET, ed., *La sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament. Actes du XVe Congrès de l'ACFEB (Paris, 1993)*, LD 160, Paris, 1995., 377.

ili čak 'iza'<sup>18</sup>, implicirajući mogućnost sličnog značenja i u našem slučaju. To bi značilo da otvrdnuće Izraela nema vremensko ograničenje, nego da će trajati i nakon ulaska punine pogana<sup>19</sup>. Posebno su indikativna dva primjera iz 1 Kor u kojima, isto kao i u Rim 11,25, iza vremenskog priloga ἄχρι οὗ slijedi konjunktiv aorista. U prvom tekstu iz 1 Kor 11,26 kaže se: „Doista, kad god jedete ovaj kruh i pijete čašu, smrt Gospodnju navješćujete dok (ἄχρι οὗ) on ne dođe (ἔλθῃ).“ Dolazak Gospodnji ne dokida slavljenje večere Gospodnje budući da će se prema Mt 26,29 najmanje još jednom slaviti nakon dolaska u Očevu kraljevstvu. Drugi je primjer 1 Kor 15,25: „Doista, on treba da kraljuje dok (ἄχρι οὗ) ne podloži (θῆ) sve neprijatelje pod noge svoje.“ Kristovo kraljevstvo ne prestaje nakon što podloži neprijatelje pod noge svoje, nego traje i poslije toga.

Interpreti koji se pozivaju na ove primjere, kao što su Merkle i Zoccali koje smo već spomenuli, žele prebaciti naglasak s momenta u kojem neka aktivnost prestaje na njezino eshatološko ispunjenje. Tako 1 Kor 11,26 ne želi odrediti moment do kojeg će se slaviti euharistija, nego je fokus na tome da će se euharistija slaviti do kraja vremena. Slično vrijedi i za 1 Kor 15,25 u kojem se ne želi odrediti moment poslije kojeg Krist više neće kraljevati, nego se kaže da njegovo kraljevstvo mora trajati dok ne skupi sve neprijatelje na eshatološki finalni sud. Na isti način treba čitati i Rim 11,25b u kojem Pavao ne želi sugerirati trenutak obrata nego eshatološko ispunjenje otvrdnuća.

Većina interpreta ide drugim putem u analizi ovih primjera želeći zadržati upravo vremensko ograničenje događaja o kojima tekstovi govore. Tako je za njih bitno primijetiti da se euharistija ipak neće slaviti nakon paruzije jer se nema smisla spominjati nekoga tko je već došao<sup>20</sup>. Isto vrijedi i za Kristovo kraljevanje.

<sup>18</sup> Tekstovi u kojima nalazimo ovakva značenja su npr. Heb 3,13; Dj 7,17-18; 27,33; Lk 21,24; Mt 24,38.

<sup>19</sup> Možemo slobodno reći da su na ovakav interpretativni izbor prisiljeni oni koji u frazi πᾶς Ἰσραὴλ (Rim 11,26a) žele vidjeti ili Crkvu sastavljenu od pogana i Židova ili samo židovski vjerni Ostatak, a ne židovski narod u njegovoj cjelini. U tom slučaju otvrdnuće velikog dijela Izraela treba trajati i nakon spasa „čitavog Izraela“, tj. mogućnost masovnog obraćenja većeg broja Židova nije predviđena. Usp. B.L. MERKLE, „Romans 11 and the Future of Ethnic Israel“, *JETS* 43 (2000.), 715; C. ZOCCALI, *Whom God Has Called: The Relationship of Church and Israel in Pauline Interpretation, 1920 to the Present*, Eugene (OR), 2010., 107.

<sup>20</sup> Ovo, naravno, sugerira da Pavlu nije bila poznata ili mu nije odgovarala tradicija koju čitamo u Mt 26,29. Općenito je poznato da je Pavao, glede euharistijske

Kada sve stvari preda Ocu (1 Kor 15,28) Kristova kraljevska i spasenjska uloga završit će jer će se i On podložiti Ocu<sup>21</sup>. Ovakav vid koji stavlja jasnu vremensku granicu među događaje preko sekvence ἄχρι οὗ + konjunktiv aorista najočitiji je u četvrtom primjeru iz *homologoumena*. Gal 3,19 kaže: „Čemu onda Zakon? Dometnut je poradi prekršaja dok ne dođe (ἄχρις οὗ ἔλθῃ) potomstvo komu je namijenjeno obećanje; sastavljen je po anđelima preko posrednika.” Pavao tu očito želi vremenski ograničiti valjanost Zakona koji prestaje biti mjerodavan dolaskom Krista<sup>22</sup>.

Uzimajući sve ove primjere zajedno i vodeći računa o neposrednom kontekstu u kojem se naš tekst nalazi, čini se najlogičnije postaviti vremensku granicu na otvrdnuće Izraela koje, kako ćemo vidjeti, ima svoj predviđeni kraj upravo u momentu paruzije ili neposredno prije toga. U suprotnom slučaju bila bi nemoguća interpretacija sintagme πᾶς Ἰσραὴλ u smislu povijesnoga židovskog naroda jer bi to značilo da će se spasiti kao narod bez uklanjanja otvrdnuća, tj. bez vjere u Krista. Za Pavla je kristološka vjera uvjet bez kojeg nema konačnog spasenja bilo komu (Rim 10,9-13) pa tako ni Izraelu.

### 3.3. *Kako će Izrael biti spašen – καὶ οὕτως*

U ovoj točki rasprave valja nam vidjeti na koji način Pavao uspostavlja odnos između u židovstvu općepoznate ideje o spasenju Izraela (r. 26a) i prethodnog otajstva koje otkriva čudan redosljed i vremensku prijelomnicu kada će se to spasenje dogoditi (r. 25a). Sintaktički izbor kojim se Pavao služi da objasni način na koji će Izrael biti spašen uvodna je sintagma u r. 26a καὶ οὕτως koja je u povijesti interpretacije okupirala mnogo mjes-ta<sup>23</sup>. Bibličari nude tri moguća objašnjenja ove konstrukcije: 1.

tradicije, na liniji Lk evanđelja koje naglasak stavlja na spomen-čin Kristove žrtve, dok Mt u prvi plan stavlja ekspijatorni karakter euharistije.

<sup>21</sup> Usp. J. A. FITZMYER, *First Corinthians*, AYB 32, New Haven, 2008., 574.

<sup>22</sup> Bitno je primijetiti da je Pavao vrlo oprezan u vrednovanju statusa Mojsijeve zakona nakon dolaska Krista. U *homologoumenama* ne kaže nigdje da je Zakon dokinut ili uništen. Tu ćemo izjavu naći tek u Ef 2,15 unutar konteksta realizirane eshatologije, dakle u post-paruzijskoj perspektivi. Za Pavla Zakon je vjerojatno neka unutarstvetska danost koju izjednačuje s nemoćnim i bijednim prirodnom silama kojima će se vratiti Galačani ako se povrate u ropstvo pod Zakonom (Gal 4,9.3). Te sile i počela imat će svoj kraj o ponovnom Kristovu dolasku (1 Kor 15,24).

<sup>23</sup> Brojni su komentari, monografije i članci koji donose sažetke povijesti interpretacije sintagme καὶ οὕτως u r. 26a. Usp. npr. R. HVALVIK, „A ‘Sonderweg’ for Israel.

vremenski smisao koji se prevodi s „i tada“; 2. logički smisao – „dakle; posljedično“; 3. modalni smisao okrenut prema onome što se kaže prije – „i na taj način“ koji se može shvatiti i s nijansom uzročnosti – „zato“. Valja primijetiti da je informacija o spasenju Izraela okrenuta prema načinu na koji se razvija otajstvo u r. 25b te da i ona sama, ako joj damo vremenski ili logički smisao, podrazumijeva konsekutivno-vremenski slijed. Vremenski smisao, koji jednodušno prihvaćaju Očevi Crkve, po sebi je moguć. I grčka klasična literatura i novozavjetni nepavlovski spisi (Dj 17,33) i Pavlove poslanice (1 Kor 11,28; 14,25; 1 Sol 4,17) donose mogući vremenski smisao priloga οὐτως<sup>24</sup>. Postoje, naravno, i oprečni glasovi koji kažu da reference u Pavlovim poslanicama mogu lako imati i ne-vremensko značenje. Štoviše, na mjestima gdje postoji ista sekvenca kao u Rim 11,26a (καὶ οὐτως), vremensko značenje fraza jako je problematično (Rim 5,12; 1 Kor 7,17,36; 11,28; 14,25; 15,11 itd.)<sup>25</sup>. Sveukupni način na koji Pavao upotrebljava konstrukciju καὶ οὐτως poziva, dakle, na oprez glede isključivo vremenskog značenja u r. 26a. U literaturi najprisutnija alternativa ovom vremenskom značenju jest modalni smisao koji odgovara na pitanje kako ili na koji je način Izrael spašen<sup>26</sup>. Primarna problematika ovog tumačenja jest što premješta naglasak s činjenice da će Izrael biti spašen, na način na koji će biti spašen. Ovakvo tumačenje ide kontra retoričke strategije Rim 11 u kojoj je tijekom cijele rasprave više puta natuknuta mogućnost spasenja Izraela. Čitatelj na vrhuncu rasprave očekuje informaciju o tome hoće li ili neće Izrael biti spašen, a tek u drugom koraku zanima ga način na koji će biti spašen. Taj način Pavao će izložiti služeći se kombiniranim SZ citatom (rr. 26b-27) kojim se kaže da će se Izrael spasiti kristološkom vjerom te u čemu je bit

A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11.25-27“, *JSNT* 38 (1990.), 96–97; D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids (MI), 1996., 719–720; F. REFOULÉ, „... et ainsi tout Israël sera sauvé“, 32–35; J. M. SCOTT, „And then all Israel will be saved“, in Id., ed., *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, J. S. J. S. 72, Leiden, 2001., 490–496.

<sup>24</sup> Za više o načinu upotrebe priloga οὐτως u raznim literaturama usp. P.W. van der HORST, „Only then will all Israel be saved: A Short Note on the Meaning of καὶ οὐτως in Romans 11:26“, *JBL* 119 (2000.), 521–525; J. M. SCOTT, „And then all Israel will be saved“, 491–492.

<sup>25</sup> Za opširniju raspravu vidi M. G. VANLANINGHAM, „Romans 11,25-27 and the Future of Israel“, 156–158.

<sup>26</sup> Ovako argumentira npr. E. P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis (MN), 1983., 193.

novog saveza koji Bog s njima sklapa. Modalno tumačenje fraze *καὶ οὕτως* ima još jedan sadržajni problem jer nije lako objasniti što točno taj način na koji se Izrael spašava donosi. U pravu je U. Luz kada kaže da modalno razumijevanje r. 26a znači da će se Izrael spasiti tako da će djelomično otvrdnuće Izraela trajati do ulaska punine pogana<sup>27</sup>. Problem je što ovi događaji ne govore o spasenju Izraela, nego o onome što mu prethodi.

Uzeti zajedno, argumenti koje smo ispred iznijeli upućuju na to da se u kontekst rr. 25-26a najbolje uklapa vremensko-logički smisao fraze *καὶ οὕτως*. Ova pozicija sve je više i više prihvaćena među bibličarima<sup>28</sup>.

### 3.4. *Tko će biti spašen – πᾶς Ἰσραὴλ*

Bez sumnje najdiskutiraniji dio ovih jako kompleksnih redaka jest sintagma *πᾶς Ἰσραὴλ* koja čitatelju stavlja pred oči grupu spašenih nakon ulaska punine pogana i prestanka otvrdnuća dijela Izraela, ali čiji sastav nipošto nije na prvi pogled očit ili nedvojbjen<sup>29</sup>. Razumijevanje ove sintagme jako je utjecalo na samorazumijevanje Crkve kroz povijest te još više na poimanje odnosa Crkve i Izraela<sup>30</sup>. Tijekom povijesti interpretacije kristalizirala su se tri glavna načina razumijevanja fraze *πᾶς Ἰσραὴλ*: 1. eklezijalno tumačenje ili istinski Izrael sastavljen od judeokršćana i pogano-kršćana; 2. Ostatak ili izabrani iz etničkog Izraela; 3. povijesni Izrael, potomak Izraela po tijelu, uzet u cjelini.

<sup>27</sup> Usp. U. LUZ, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, München, 1968., 294.

<sup>28</sup> Usp. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, II, Edinburgh, 1981., 574; J. A. FITZMYER, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 33, New York – London, 1993., 621; R. JEWETT, *Romans. A Commentary*, Minneapolis (MN), 2007., 699; D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 716; R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento, volume unico*, SOC 6, Bologna, 2010., 772; A. PRITTA, *Lettera ai Romani*, LBNT 6, Milano, 2001., 393–395.

<sup>29</sup> Legendaran je Origenov komentar u kojem kaže da samo Bog i njegov jedinorođeni Sin, te možda netko od njihovih dobrih prijatelja znaju što znači da će *πᾶς Ἰσραὴλ* biti spašen. Usp. ORIGENES, *Ad Romanos*, 8.12.

<sup>30</sup> Bezbrojna je literatura koja sadržava sažetke raznih tumačenja sintagme *πᾶς Ἰσραὴλ*. Ovdje donosimo samo neke primjere u kojima se na jednome mjestu mogu naći sažetci argumentacija i bibliografske reference različitih načina tumačenja. Usp. W. KELLER, *Gottes Treue – Israels Heil: Röm 11, 25-27. Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion*, SBB 40, Stuttgart, 1998., 223–241; B. L. MERKLE, „Romans 11 and the Future“, 709–711; M. NANOS, *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis (MN), 1996., 256–259; F. REFOULÉ, „... et ainsi tout Israël sera sauvé“, 36–45.

Prvo tumačenje ujedno je i najstarije u krilu Crkve, a pojavljuje se već kod crkvenih Otaca Teodora Mopsuestijskog i Augustina<sup>31</sup>. Većina drugih Otaca ili se ne osvrće na ovaj redak ili predviđa masovno obraćenje Židova na kršćanstvo<sup>32</sup>. Rijetki su moderni autori koji zastupaju ovo mišljenje, no ipak ni takvi glasovi još nisu potpuno utihnuli<sup>33</sup>. Glavni nedostatak ovakve argumentacije jest činjenica da Pavao rezervira pojam Izrael isključivo za povijesnog Izraela kao etničku danost. Već u r. 11,1 uz pojam Izraela veže pojam naroda Božjeg koji se poslije kroz poglavlje dijeli na dvije grupe: vjerni Ostatak i ostali – λοιποί (rr. 11,2-10) – koji su okrenuli leđa evanđelju. Spas Ostatka nije upitan ni u jednom trenutku sve od r. 9,27, međutim, nada u spasenje i otvrdnutog dijela nije toliko očita. Pavao je malo-pomalo gradi i nagoviješta u Rim 11,11ss, da bi je potpuno otvoreno objavio u otajstvu rr. 11,25-26a gdje se naviješta spas cijelog Izraela. Poprilično je jasno iz dinamike argumentacije Rim 11 da spas čitavog Izraela treba biti zbroj Ostatka i otvrdnutih. S druge strane, Pavao za pogane rezervira drukčiji naziv u Rim 11. Otvoreno ih zove ἔθνη (r. 13), a tijekom cijele argumentacije osjeća se da namjerno zadržava određenu dozu napetosti između Izraela i pogana. Bilo bi stoga jako čudno i zbunjujuće za čitatelja da te iste pogane odjednom ubroji u πᾶς Ἰσραήλ<sup>34</sup>.

Drugi način čitanja sintagme πᾶς Ἰσραήλ predviđa spasenje judeokršćana, vjernog Ostatka tijekom vremena Crkve. Ne predviđa nikakvo masovno obraćenje Židova, nego jednostavno

<sup>31</sup> Usp. THEODORUS MOPSUESTENUS, *Ad Romanos*, 11.25; AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistolarum classis III, Epistolae 124-231*, 149.19.

<sup>32</sup> Vrlo je zanimljivo primijetiti trag ovakve teologije Izraela u hrvatskom prijevodu NZ retka 2 Kor 3,16: „Ali kad se Izrael obrati Gospodinu, skinut će se prijevjes.“ Originalni grčki tekst uopće ne donosi riječ Izrael, te se najvjerojatnije odnosi na mogućnost pojedinca da vjerom u Krista ukloni otvrdnuće pameti koje simbolizira prijevjes (r. 3,14).

<sup>33</sup> Od brojnih djela N. T. Wrighta u kojima zastupa ovu poziciju s nekoliko nijansi u argumentaciji navodimo samo neka Id., *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh, 1991., 231-67; Id., „The Paul of History and the Apostle of Faith“, *TynBull* 29 (1978.), 83; Id., „Romans and the Theology of Paul“, in D. M. HAY – E. E. JOHNSON, ed., *Pauline Theology*, III. *Romans*, Minneapolis (MN), 1995., 56-62. Za vrlo dobru kritiku Wrightove pozicije usp. J. K. GOODRICH, „Until the Fullness of the Gentiles Comes In: A Critical Review of Recent Scholarship on the Salvation of ‘All Israel’ (Romans 11:26)“, *JSPL* 6.1 (2016), 6-15.

<sup>34</sup> Usp. J.-N. ALETTI, *Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, 253. Najviši naslov koji pogani mogu dobiti u Rim 9-11 jest naslov naroda Božjeg, ali i to u SZ citatu (rr. 9,25-26).

promatra proces obraćenja nekih otvrdnutih Židova koji će trajati sve do paruzije<sup>35</sup>. Argumenti zastupnika ove teze, u prvom redu, osvrću se na koherentnost onoga što Pavao kaže u Rim 9-11. Već smo prije spomenuli neke napetosti između Rim 9 i Rim 11. Istina je da u Rim 9-10 Pavao nigdje ne nagoviješta masovno obraćenje Židova. Istina je također da prema Rim 10,12 i Židovi i pogani imaju samo jednu soteriološku perspektivu, a to je vjera u Krista. Spasenje cijelog Izraela, ako je to etnička stvarnost, po njima bi nužno značila postuliranje nekoga posebnog puta spasenja za Židove, drukčijeg od onog za pogane. Drugi argument zastupnika ove teze jest da Pavao u Rim 11 ne iznosi buduću nego sadašnju perspektivu. Najjači tekstualni, ali tekstualno jako problematični dokaz jesu rr. 11,30-31 u kojima se pojavljuje trostruki „sada“ (v̄v) koji potencijalno označuje tri simultana procesa. Prije svega, valja uputiti na slabost argumentacije koja se oslanja na tekstualno problematični treći v̄v u r. 31b koji je ujedno i najvažniji za vremensko određenje spasenja čitavog Izraela. Urednici kritičkih izdanja grčkoga teksta NZ stavljaju u zagrade ovaj [v̄v] budući da postoje vjerodostojni i važni tekstualni svjedoci bilo za uključenje bilo za izostavljanje ovog priloga. Tako npr. važni kodeksi  $\mathfrak{N}$  i B uključuju [v̄v] u originalni tekst dok ga izostavljaju važni aleksandrijski (P<sup>46</sup>), zapadni (Vulgata, starolatinski tekst) i bizantski (inače imaju sklonost dodavanju, a ne izostavljanju) svjedoci. Snaga argumenta iz autoriteta tekstova u najmanju je ruku jednaka, ako ne i veća u korist izostavljanja trećeg [v̄v] na temelju geografske raznolikosti svjedoka<sup>36</sup>. Još je veći logički problem rr. 30-31, ako smatramo originalnim treći [v̄v]. U tom slučaju tekst bi upućivao na zaključak da je otvrdnuće Izraela (Židovi zatvoreni u neposlušnost – r.31a) i milost iskazana otvrdnutom Izraelu (r. 31b) istodoban proces, a ništa u redcima ne ukazuje na to da Pavao govori o pojedincima. Stoga je nužan zaključak da treći [v̄v] ukazuje na događaj koji je susljedan otvrdnuću Izraela, iako ne mora nužno označivati daleku budućnost.

Kao odgovor argumentima koji se pozivaju na nekoherentnost Rim 9-11 moramo, prije svega, uputiti na Pavlovu narativnu

<sup>35</sup> Ovakvo mišljenje zastupao je značajan broj protestantskih teologa u prošlom stoljeću, a i danas privlači interes nekih. Usp. F. REFOULE, „... *et ainsi tout Israël sera sauvé*“, 144-181; D. J. MOO, „The Theology of Romans 9-11“, 257-258; C. ZOCALI, *Whom God Has Called*, 91-117.

<sup>36</sup> Usp. A. J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, Grand Rapids 2011, 414-415.



i retoričku strategiju koja se odvija kroz tri vremena: prošlost – sadašnjost – budućnost Izraela. Pavao ne želi odmah objaviti čitatelju sve informacije, nego ga malo-pomalo vodi do kulminacije cijelog argumenta. To što se u prijašnjim poglavljima ne nagoviješta nikakva ozbiljna promjena židovskog otvrdnuća ne znači da će tako ostati do kraja. Vrlo je važno pristupiti Rim 9–11 kao cjelini koja ima svoju strategiju i želi polučiti određeni učinak kod čitatelja<sup>37</sup>. Zbog toga nije jasan razlog zašto bi čitanje koje u *πᾶς Ἰσραὴλ* vidi povijesnog Izraela zahtijevalo poseban put spasenja, ako se Rim 9–11 čitaju kao cjelina. Već u r. 11,23 Pavao nagoviješta mogućnost da i odrezane pitome grane budu ponovno ucijepljene na maslinu preko vjere u Krista. Dok god put spasenja uključuje kristološku vjeru, Pavao se ne zamara veličinom, vremenom ili etničkim dometom spasenja. Štoviše, kako smo rekli na prijašnjim stranicama, način na koji će biti spašen *πᾶς Ἰσραὴλ* upravo je preko kristološke vjere (rr. 26b-27)<sup>38</sup>.

Evaluacija argumenata i kontraargumenata iz prethodnih paragrafa dovodi nas do treće opcije čitanja sintagme *πᾶς Ἰσραὴλ* koja, po našem mišljenju, najbolje opisuje ono što je Apostol htio kazati<sup>39</sup>. Ovo tumačenje u literaturi se već naziva konvencionalnim, a u sintagmi *πᾶς Ἰσραὴλ* vidi povijesnog i etničkog Izraela koji će biti spašen u svojoj cjelini koja se može izjednačiti s narodom. U prilog ovomu mišljenju ide upotreba termina *πᾶς Ἰσραὴλ* u židovskoj literaturi u kojoj se uvijek susreće kolektivno značenje povijesnog i etničkog Izraela. Katkad je ovaj Izrael sastavljen od ukupnosti nekih drugih kolektiva, kao npr. dvanaest plemena, ali nikada se ne odnosi na zbroj individualnih pripadnika etničkog Izraela<sup>40</sup>. I retorička strategija Rim 11 upućuje na to da Pavao odmah u startu želi opisati Izraela kao narod (rr. 1-2), a ne kao zbroj individuuma. Taj narod u svojoj je cjelini baštinik

<sup>37</sup> Usp. C. E. B. CRANFIELD, *Romans II*, 447–448.

<sup>38</sup> Za opširniju evaluaciju argumenata ovog tipa usp. J. K. GOODRICH, „Until the Fullness of the Gentiles Comes In“, 22–27.

<sup>39</sup> Većina bibličara zastupa ovo mišljenje. Usp. C. E. B. CRANFIELD, *Romans II*, 576–577; J. D. G. DUNN, *Romans 9–16*, WBC 38B, Dallas (TX), 1988., 681; J. A. FITZMYER, *Romans*, 623; J. M. GUNDRY VOLF, *Paul and Perseverance. Staying In and Falling Away*, Louisville (KY), 1991., 183–184; E. KASEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tübingen, 1974., 303; D. J. MOO, *The Epistle to the Romans*, 722; A. PITTA, *Lettera ai Romani*, 396; W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*, StNT 7, Gütersloh, 1975., 404.

<sup>40</sup> Usp. C. PLAG, *Israels Wege zum Heil: eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, ATH 40, Stuttgart, 1969., 45–47.

izabranja, a Pavao ga kroz svoju argumentaciju dijeli na dva vjerna dijela, jedan vjeran evanđelju, a drugi vjeran Zakonu. Ta dva dijela čine *πᾶς Ἰσραὴλ* koji će na kraju biti spašen što, naravno, stavlja određena ograničenja na broj spašenih. Pripadnici Izraela koji nisu bili vjerni ni Zakonu ni evanđelju ispadaju iz ovog broja što je potpuno u skladu sa židovskom tradicijom<sup>41</sup>. Pavao se, dakle, terminom *πᾶς Ἰσραὴλ* želi najvjerojatnije referirati na sveukupnost dvanaest plemena Izraelovih koja zajedno tvore izraelski narod. *Πᾶς Ἰσραὴλ* jest u paralelnom odnosu sa sintagmom *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* iz r. 25 koja također ne uključuje svakoga pojedinog poganina nego najvjerojatnije ukupnost poganskih naroda<sup>42</sup>. Koristeći se na koncu kanonom kao šifrom koja kroz komunikaciju različitih NZ spisa može razjasniti pojedina nejasna mjesta kao što je ovo naše, upućujemo na nebesku viziju iz Otk 7,4.9: „I začujem broj opečaćenih – sto četrdeset i četiri tisuće opečaćenih iz svih plemena sinova Izraelovih [...] Nakon toga vidjeh: eno velikoga mnoštva, što ga nitko ne mogaše izbrojiti, iz svakoga naroda, i plemena, i puka, i jezika!“

### 3.5. *Kada će se sve to dogoditi?*

Kao završni korak u ovoj raspravi potrebno je pokušati osvijetliti vrijeme spasenja „čitavog“ Izraela koje je tijesno vezano s vremenom ulaska punine pogana i s prestankom otvrdnuća jednog dijela Izraela. Kriteriji za određivanje ovog vremena jesu, prije svega, implicitni ili eksplicitni tekstualni indikatori koje nalazimo u Rim 9–11, smješteni u kontekst dosadašnjih egzegetskih izbora koji sužavaju i određuju mogućnosti odgovora na postavljeno pitanje. U tom smislu, dosadašnji egzegetski izbori upućuju nas na jedan vremenski slijed kojim će se odvijati događaji opisani u otajstvu rr. 11,25.26a, a koji je u svome završnom koraku smješten u bližu ili dalju budućnost koju pisac najvjerojatnije ne vidi kao svoju i koja je jako blizu eshatološkim zbivanjima. Tekstualne reference koje upućuju na događaj u budućnosti koji bi se

---

<sup>41</sup> Kada se govori o ovoj temi, autori se najčešće referiraju na *m. Sanh.* 10,1-4 u kojoj se kaže da cijeli Izrael ima dijela u životu koji dolazi, a onda se nabraja duga lista iznimaka koja obuhvaća nevjerne predstavnike od vremena potopa do sadašnjih vremena.

<sup>42</sup> Za više o mogućim značenjima ove sintagme usp. P. GADENZ, *Called from the Jews and from the Gentiles. Pauline Ecclesiology in Romans 9–11*, WUNT 267, Tübingen, 2009., 243.

trebao zbiti ipak neko vrijeme prije paruzije jesu Rim 11,12.15 i 11,23<sup>43</sup>. Prvi tekst govori o tome da će ulazak punine Židova biti golemo obogaćenje za pogane i svijet čije se trajanje i promatranje treba zamisliti u nekom vremenu prije paruzije, a ne u samome momentu paruzije. Drugi tekst u r. 11,23 ističe vjeru kao sredstvo kojim Židovi mogu biti ponovno pricijepljeni na pitomu maslinu. Kontekst redaka koji neposredno slijede ne sugerira nužno da će ta vjera biti izazvana promatranjem paruzijskog Krista, nego je moguće da bude posljedica propovijedanja i slušanja navještaja kako je opisano u Rim 10<sup>44</sup>.

Argumenti koji smještaju prestanak otvrdnuća Izraela, ulazak punine pogana i spasenje cijelog Izraela u eshatološko vrijeme ipak su brojniji i, po našem mišljenju, uvjerljiviji. Prije svega, valja istaći da židovska apokaliptička literatura pretpostavlja da će eshaton uslijediti nakon pokajanja cijelog Izraela<sup>45</sup>. I glagol u pasivu futura *σωθήσεται* (11,26a), prema analizi F. Mussnera, ima uvijek značenje eshatološkog spasenja unutar bloka Rim 9–11, osim izaijanskog citata u r. 9,27 u kojem se preferira značenje originalnoga hebrejskoga glagola שׁוּב koji upućuje na obraćenje (Iz 10,12)<sup>46</sup>. Na isti način i part. prez. glagola *ῥύομαι* (11,26b), koji se unutar pavlovskog korpusa pojavljuje još samo u 1 Sol 1,10 sa značenjem eshatološkog Krista i tu najvjerojatnije ima isto značenje. Na koncu, fraza *ἐκ Σιών* (r. 11,26b), u kojoj se

<sup>43</sup> Treći tekstualni argument ovog tipa jesu već prije analizirani rr. 11,30-31. Budući da je riječ o argumentu baziranom na tekstualnim varijantama, njegova je snaga ograničena. Ponavljamo ono što smo već rekli na prijašnjim stranicama u vezi s trećim [νῦν] (r. 31b), koji i u slučaju da pripada originalnoj verziji teksta upućuje na budućnost, ne nužno daleku ni eshatološku, čiji je pak *modus operandi* propovijedanje evanđelja koje posljedično smješta spasenje Izraela u vrijeme prije paruzije. Za više usp. M. G. VANLANINGHAM, „Romans 11,25-27 and the Future of Israel“, 166–167.

<sup>44</sup> Cjelokupni kontekst bloka Rim 9–11 ipak teško može sugerirati prestanak otvrdnuća dijela Izraela kao posljedicu navještaja Crkve. Argumentacija koju Pavao započinje u Rim 9,6ss u prvi plan stavlja Božju inicijativu i njegov milosni izbor kao pokretače spasenja za ljude. Bog se objavio Izraelu kao onaj koji ga može spasiti od nevjere. Otvrdnuće Izraela Pavao vidi više kao Božju nedokučivu inicijativu preko koje je sve zatvorio u neposlušnost da se svima smiluje (Rim 11,32), te stoga i prestanak tog otvrdnuća treba ponajprije gledati u kontekstu u kojem je Bog glavni agent. Usp. M. THEOBALD, „Kirche und Israel (Röm 9–11) im Spiegel der Alten und Neuen Einheitsübersetzung“, *Bibel und Kirche* 2 (2017.), 137–138.

<sup>45</sup> Usp. *T. Dan* 6,4; *T. Sim* 6,2-7; *T. Jud* 23,5–24,2; *As. Mos* 1,18; *2Bar* 78,6-7; *Apoc. Abr* 31,1-2.

<sup>46</sup> Usp. F. MUSSNER, „‘Ganz Israel wird gerettet werden’ (Röm 11,26)“, *Kairos* 18 (1976.), 245–246.

uočava zamjena prijedloga ἔνεκεν iz originalnoga izajijanskog teksta (Iz 59,20) s ἐκ u pavlovskom tekstu, najvjerojatnije upućuje na Pavlovu nakanu da opiše dolazak Mesije s eshatološkog Siona koji spašava Izraela<sup>47</sup>.

Osim ovih direktnih tekstualnih referenci iz poglavlja Rim 9–11, postoje i neke indirektno NZ reference preko kojih se može koristiti kanon kao šifra čitanja našega teksta. Tako npr. Mt 10,23b („Zaista, kažem vam, nećete običi gradova izraelskih prije nego što dođe Sin Čovječji.“), sugerira obnovu Izraela kao cjeline u smislu konačnog događaja na kraju. Još je rječitiji primjer iz Mt 23,39: „Doista, kažem vam, odsada me nećete vidjeti dok ne reknete: Blagoslovljen Onaj koji dolazi u ime Gospodnje!“! Prema ovom tekstu, izgledni uvjet ponovnog Kristova dolaska jest Izraelovo priznanje Isusa kao Mesije ili, u terminima *Poslanice Rimljanima*, prestanak Izraelova otvrdnuća<sup>48</sup>.

Svi ovi tekstualni argumenti koje smo nabrojili upućuju na zaključak da je vrijeme u kojem će se odviti sekvenca događaja opisanih u otajstvu (rr. 11,25–26a), vrijeme koje pripada vremenu Crkve, ali koje je jako blisko, tj. neposredno prethodi drugom Kristovu dolasku. Prestanak otvrdnuća Izraela, štoviše, služi kao okidač za drugi Kristov dolazak, što nije eksplicitno naznačeno u tekstu poslanice. Bogatstvo koje će ulazak punine Židova biti za svijet (r. 11,12), sugerira ipak neko vrijeme promatranja prije samoga ponovnog Kristova dolaska.

#### 4. ZAKLJUČAK

Dvije tisuće godina duga i bremenita povijest odnosa kršćanstva i Izraela pokazala je začuđujuće oprečna lica i epohe ispunjene neuralgičnim točkama koje u naše vrijeme svjedoče ljekovitom približavanju i priznanju onog što je Pavlu od početka bilo jasno, a to je organska povezanost i kontinuitet koji kršćanstvo ima s Izraelom kao slikom Božjeg naroda u kojem se ostvaruju Božja obećanja. Geneza udaljavanja i međusobnog isključenja Crkve i Izraela temeljila se u svojim početcima na povijesnim danostima koje su uključivale odbijanje evanđelja od većine Židova i progon mlade Crkve koja je, zauzvrat, potvr-

---

<sup>47</sup> Usp. W. SCHMITHALS, *Der Römerbrief als historisches Problem*, StNT 7, 404.

<sup>48</sup> Vidi raspravu i moguće drugačije čitanje u M. G. VANLANINGHAM, „Romans 11,25–27 and the Future of Israel“, 170.

du vlastitog Božjeg izabranja i odbacivanja Židova našla među svojim tekstovima zapečaćenim povijesnim nesrećama koje su snašle židovstvo prvih stoljeća n. e. Promjenu ovakve vizije od Crkve, u prvom redu, donosi Drugi vatikanski koncil deklaracijom *Nostra aetate* čiji se zaključci u pitanju židovstva u velikoj mjeri baziraju na ispravnom razumijevanju i egzegezi Rim 9–11, što nije bio slučaj prvih stoljeća kršćanstva. Ova točka singularnosti, pokrenuta zasigurno tužnim događajima *Šoaha* nekoliko desetljeća prije, značila je prekretnicu u teološkom vrednovanju Izraela od Crkve. Revalorizacija položaja Izraela u povijesti spasenja nije ipak u Katoličkoj Crkvi otišla do ekstrema kao u nekim protestantskim krugovima u kojima se rodila teologija tzv. *Sonderwege* ili posebnog puta spasenja za Izrael neovisno o vjeri u Isusa Krista. Ovakva teologija čini jednaku nepravdu Pavlovoj teologiji Izraela kao i nekadašnje nijekanje Izraelova izabranja.

Danas se unutar Katoličke Crkve temi Izraela pristupa s velikim poštovanjem i oprezom, no uvijek sa sviješću da Isus Krist nije samo došao od Židova nego je došao i za Židove. Spasenje Izraela neodvojivo je od kristološke vjere, otajstveno je isprepletено s dinamikom spasenja pogana, a glavni zalog spasenja Židova jest vjerni Ostatak (Rim 11, 1-5) koji uvijek mora postojati u krilu Crkve. Nužnost postojanja ovog Ostatka dok se otvrdnuće dijela Izraela ne ukloni, glavni je pokretač neke vrste navještaja evanđelja prema Izraelu. U naše vrijeme crkveno učiteljstvo taj misionarski impuls želi riješiti bilo kakvih natruha prozelitizma te čak zabranjuje institucionalnu misiju Crkve prema Izraelu kako kaže jedan od najnovijih papinskih dokumenata:

„To konkretno znači da Katolička Crkva ne provodi niti potiče bilo kakvu institucionalnu misionarsku aktivnost namijenjenu posebno Židovima. Čvrsto držeći ovo odbijanje – iz principa – institucionalne misijske aktivnosti upravljene židovima, kršćani su pozvani dati svjedočanstvo vjere u Isusa Krista također pred Židovima; trebaju to ipak činiti s poniznošću i osjetljivošću, priznajući da su Židovi nositelji Riječi Božje i držeći pred očima veliku tragediju *Šoaha*.“ (prev. a.)<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> PAPSKA KOMISIJA ZA VJERSKE ODNOSI SA ŽIDOVSTVOM, „Ta neopozivi su dari i poziv Božji“ – Rim 11,29“, 40 [Dostupno na: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/relations-jews\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20151210\\_ebraismo-nostra-aetate\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_it.html). Pristup: 04.11.2019.]

## THE FUTURE OF ISRAEL ACCORDING TO ST. PAUL

### *Summary*

What will become of Israel after she rejected Jesus? This question, of enormous importance, didn't give rest to either Paul or the Church of the first centuries. The permanent hardening of the majority of Israel concerning the recognition of Jesus from Nazareth as the expected Jewish Messiah gradually led the early Church to distance itself from the synagogue and rethink its role in the history of salvation. Not long after the beginning of the 2nd century, this process of rethinking resulted, in terms of the history of salvation, in a complete substitution of the synagogue by the Church. This was subsequently reflected in the relationship of the Church with historic Israel, made clear primarily by the harsh antisemitism of the fathers of the Church. Later on, this perspective evolved into a multitude of sad and no less tragic events in the history of relations between Israel and the Church, leaving an impression that Paul's theology of Israel was invisible throughout the entire period.

This burdensome history of relations between Christianity and Israel in our time bears witness to some healing reconciliations and recognition of what was clear to Paul from the very beginning—namely, the organic interconnection and continuity that Christianity shares with Israel as an image of God's people in which God's promises came true. The shift of the paradigm inside the Church primarily brought forth the Council's *Nostri Aetate* with pronouncements concerning Judaism strongly based on a correct understanding and sound exegesis of Romans 9–11, which is also the main interest this study occupies with. This singular moment, most certainly preceded by the tragedy of the Shoah a few decades earlier, marked a turning point in the Church's theological evaluation of Israel. The reevaluation of the status of Israel within the history of salvation was not, however, pushed to the extreme in the Catholic Church as it was in some Protestant circles impregnated by the so-called *Sonderweg* theology or a special way of salvation for Israel, irrespective of faith in Jesus Christ. This kind of theology does the same injustice to Paul's theology of Israel as it does the former denial of Israel's election.

In our time, when approached as a theological topic, Israel has been dealt with great respect in the Catholic Church, always however bearing in mind that Jesus Christ did not come only from the Jews but also for the Jews. The salvation of Israel is inseparable from christological faith; it is mysteriously intertwined with the dynamics of salvation of the nations. The main pledge of salvation for the Jews is their faithful Remnant (Romans 11:1-5), always necessary within the Church. The indispensability of this Remnant, until the partial hardening of Israel has been removed, is the main driver of some kind of gospel announcement toward Israel. The Magisterium of the Church nowadays aims to purify this missionary impulse of any remnants of proselytism, even banning the institutional mission of the Church toward Israel.

*Key words:* Church, Israel, nations, future, salvation, mystery, St. Paul.