

Mark M. Mattison

Povzetek novega pogleda na teologijo apostola Pavla

Trenutno stanje študij Pavlove teologije je ali vznemirljivo ali pa alarmantno, odvisno od perspektive posameznika. Tradicionalne interpretacije Pavlovih pisem se znova preučujejo, medtem ko učenjaki pridno in vztrajno delajo rekonstrukcijo Pavlovega zgodovinskega konteksta. Dejstvo, da nova raziskovanja morda ne krepijo tradicionalnih reformacijskih interpretacij, se lahko uporabi kot protiutež rastočemu konsenzu, ali pa za ponovni premislek o sodobnih pristopih k soteriologiji.

Kaj lahko vsebuje ta ponovni premislek? Ena glavnih značilnosti tradicionalne protestantske doktrine o opravičenju je poudarek na obvezi posameznika pred Bogom: posameznikovo iskanje pobožnosti brez konkretnih socialnih struktur. Kot je to napisal Howard Yoder v svojem klasičnem delu *Jezusova Politika*:

V skladu z osebnim pozivom, ki je bil tako pomemben del protestantske vere še iz časa Luthra ali časov pietizma ali pa od takrat, ko so se združili protestantski eksistencializem in sodoben sekularni personalizem – še posebej pa od takrat, ko sta Freud in Jung vsakomur v naši kulturi vsilila pogled na človeka kot na organizem, ki deluje in reagira egocentrično – se zdi precej očitno, da je primarno Jezusovo sporočilo bilo pravzaprav vabilo poslušalcu, ki ga je najlažje sprejemal posameznik, na nekaj, kar lahko uresniči le posameznik sam. Ne glede, ali je to kakšno nenavadno junaško etično ravnanje, kot je npr. ljubezen do sovražnikov, ali pa je to reakcija bolj spodobna navadnemu človeku, kot je npr. obžalovanje grehov, je to odgovor, ki ga vsak posameznik lahko da sam zase. To nima nič opraviti s strukturami v družbi.¹

Posledično, ponovni zgodovinski pregled Pavlove doktrine o opravičenju lahko pomaga ne samo priskrbeti trdnější temelj za aplikacijo vere v zadevah družbe, temveč tudi jača nadaljnji razvoj ekumenskega dialoga.

Ključna vprašanja vključujejo Pavlov(e) pogled(e) na postavo ter kakšen je pomen spora, s katerim se Pavel spopada. Pavel močno zagovarja idejo, da smo "opravičeni po veri v Kristusa in ne po delih postave"*

* Vsa svetopisemska besedila so iz Slovenskega Standardnega prevoda, če ni označeno drugače. (op. ur.)

1 John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co.), 1972, str. 135,136.

(Gal. 2,16b). Od časa Martina Luthra pa naprej je bilo to besedilo razumljeno kot obtožba legalističnih poskusov za pridobitev Božje naklonjenosti. Pravzaprav je judovstvo na splošno postalo predstavljeno kot sama antiteza krščanstvu. Judovstvo je zemeljsko, meseno, ponosno; krščanstvo je nebeško, duhovno, ponižno. Dejstvo, da so vse judovstvo začeli percipirati v kontekstu najhujših pregreh institucionalne cerkve 16. stoletja, je tragična ironija.

Ko je judovstvo na ta način vrženo v vlogo srednjeveške cerkve, Pavlovi protesti postanejo zelo luteranski in tradicionalna protestantska teologija je znova utrjena v vseh svojih pogledih, skupaj s svojimi omejitvami. Zato, v hermenevtičnem smislu, zgodovinski kontekst Pavlove debate tiči v samem jedru doktrine o opravičenju v cerkvi.

Očitno je, da poglobljena analiza zbirke Pavlovih del ter njenega mesta v kontekstu judovstva iz 1. stoletja daleč presega obseg tega kratkega članka. Kljub temu lahko hitro pregledamo topografijo Pavlovega konteksta in misli, posebej kakršna nastaja skozi novejša raziskave, in opazili bomo nekatere ključne točke, ki se lahko uporabijo kot temelj za obnovljeno soteriologijo.

Legalistično judovstvo: začetek in zlom paradigme

Tradicionalna protestantska soteriologija, takšna, kot je, fokusirana na obvezo z zavestjo obremenjenega posameznika pred svetim Bogom, mora biti izklesana iz skale (kamna) človeške pretencioznosti, da bi sploh lahko bila tehtna. Zato ni naključje, da so reformatorji goreče teme iz Pavlovega časa interpretirali v kontekstu svojega boja zoper legalizem. "Reformacijska interpretacija Pavlove teologije", piše Krister Stendahl, "počiva na preučevanju Pavlovih izjav o veri in delih, postavi in evangelijih, Judih in poganih, v okviru pozne srednjeveške pobožnosti. Postava, Tora s svojimi natančnimi zahtevami pri obrezovanju in prehrani postane splošen princip "legalizma" pri verskih vprašanjih."²

Takšno karikaturu judovstva so podprli učenjaki, kot je Ferdinand Weber, ki je oblikoval sistematično predstavitev rabinske literature.³ Weberjeva knjiga je preskrbela bogat vir judovske literature, organizirane na način, ki prikazuje judovstvo kot legalistično religijo. Emil Schürer, Wilhelm Bousset in drugi so bili pod močnim vplivom Weberjevega dela.⁴ Z druge strani so ti učenjaki tudi sami bili precej vplivni. Rudolf Bultmann se

2 "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," v *The Writings of St. Paul*, ed. Wayne A. Meeks (New York, NY: W. W. Norton & Company, Inc.), 1972, str. 426.

3 Cf. Frank Thielman, *Paul & The Law* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press), 1994, str. 25; E. P. Sanders, Paul and *Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress Press), 1977, str. 33.

4 Thielman, *Paul*, str. 26; Sanders, *Judaism*, str. 33.

je denimo zanašal prav na Schürerja in Bousseta pri svojem razumevanje judovstva iz 1. stoletja.⁵

Toda Weberjevo tolmačenje judovstva ni bilo brez opozicije. Judovski teolog Claude G. Montefiore⁶ je poudaril, da se Weber rabinske literature ni lotil z zadostno občutljivostjo do njene narave in raznovrstnosti. Weber je vsilil sistematičen kalup za rabinsko literaturo in tolmačil odlomke besedil zunaj njihovega konteksta. Postava v judovstvu ni bila breme, ki je povzročalo samo-pravičnost. Ravno nasprotno, sama postava je bila dar usmiljenega in odpuščajočega Boga.

Druga kritika je prišla od nejudovskega učenjaka Geoga Foota Moora.⁷ Njegova obravnava Webrovih idej je bila še bolj uničevalna kot Montefiorejeva. Moore je jasno demonstriral Webrovo pomanjkanje poznavanja rabinske literature iz prve roke ter dejstvo, da je večino svojih citatov pravzaprav povzel iz zgodnjekrščanskih del, naperjenih zoper judovstvo. Prikazal je tudi Schürerjevo in Boussetovo zanašanje na Webra, ter poudaril, kot je to storil Montefiore, da rabinsko judovstvo ni bilo legalistična religija.

Vendar, kritika ni bila splošno sprejeta vse do izzida knjige *Pavel in palestinsko judovstvo* E. P. Sandersa leta 1977. Kot novozavezni teolog z dobrim razumevanjem rabinske literature je Sanders zabil zadnji in najtrdnejši žebelj v krsto tradicionalne krščanske karikature judovstva. Sandersove obširne raziskave tanaitске literature, zvitkov iz Mrtvega morja ter apokrifov in psevdopigrafov so imele namen, tako kot pri Montefioreju in Mooru, opisati in določiti palestinsko judovstvo v lastnem kontekstu, ne pa kot refleksijo ali odsev krščanstva. Za razliko od Montefioreja in Moora je bil Sanders izjemno uspešen v prepričevanju novozaveznih teologov. Da bi opisal karakter palestinskega judovstva iz prvega stoletja, je Sanders skoval zdaj že dobro znano frazo "zavezni nomizem". Pomen "zaveznega nomizma" je v tem, da se človeška poslušnost ne tolmači kot sredstvo vstopa v zavezo z Bogom. To je nekaj kar se ne da zaslužiti; vključitev v zavezni odnos je po Božji milosti. Poslušnost je pravzaprav sredstvo vzdrževanja statusa posameznika v zavezi. S svojim poudarkom na božanski milosti in odpuščanju, judovstvo nikoli ni bilo legalistična religija.

Krister Stendahl: Pavlova "robustna vest"

Bolj ko upoštevamo Pavlovo pisanje v njegovem kontekstu, manj je opazna akutna psihološka dilema, značilnost celotne avguštinsko-lutranske interpretacije. Krister Stendahl poglobljeno raziskuje to vprašanje v

5 Thielman, *Paul*, str. 26; Sanders, *Judaism*, str. 39,42-47.

6 Thielman, *Paul*, str. 27.

7 Thielman, *Paul*, str. 28; Sanders, *Judaism*, str. 33,34.

svojem članku *Apostol Pavel in introspektivna zavest Zahoda*. Pavel se je zagotovo zavedal svojih pomanjkljivosti, vendar Stendahl sprašuje, "ali kjerkoli nakazuje, da se zaveda kakršnih koli lastnih grehov, ki bremenijo njegovo vest? Pravzaprav je lažje najti trditve, ki kažejo nasprotno. Ton besedila v Apostolskih delih 23,1, ki pravi 'Bratje! Vse do današnjega dne sem živel pred Bogom s čisto vestjo' (cf. 24,16) prevladuje skozi vsa njegova pisma."⁸ Daleč od tega, da je "hkrati grešnik in svetnik" (*simul iustus et peccator*), Pavel priča o svoji čisti vesti: "Naš ponos je pričevanje naše vesti, in sicer: v svetu in še posebno pri vas smo živeli v preprostosti in Božji iskrenosti" (2. Kor. 1,12a). Pavel se je zavedal, da še ni "dosegel" (Fil. 3,12–14) in da se še vedno bojuje zoper meso, vendarle je bil prepričan v vrednost svojih prizadevanj (1. Kor. 9,27). Veselil se je dneva, ko "se bomo namreč morali pojaviti pred Kristusovim sodnim stolom, da bo vsak prejel plačilo za to, kar je v zemeljskem življenju delal, dobro ali slabo" (2. Kor. 5,10), in pričakoval je pozitivno sodbo (v. 11). Priznal je, da njegova čista vest ne zagotavlja takšne sodbe (1. Kor. 4,4), toda kljub temu je bil prepričan v pozitiven izid. Težko si je predstavljati, da bi ta prepričanja pripadala nekomu, ki namerava v celoti zaupati zaslugam tuje pravičnosti, pripisane njemu.

Temu lahko zoperstavimo dejstvo, da je Pavel imel sebe za zadnjega med apostoli (1. Kor. 15,9a; Ef. 3,8) ter tudi prvega med grešniki (1. Tim. 1,15). Toda to ni paradigmatičen izraz ponižnosti in skesanosti, kot da bi vsak kristjan moral imeti samega sebe za grešnejšega, kot je nekdo drug. Pavlov glavni greh je bil nasilno preganjanje cerkve (1. Kor. 15,9b; 1. Tim. 1,13–16). To priznanje je očitno stvarno in zgodovinsko – ne pa subjektivno, eksistencialno in splošno primerljivo z izkušnjami vsakega posameznika. V vsakem primeru je Pavel pustil vse to za seboj in poplačal za svojo umazano preteklost (1. Kor. 15,10); on ni koprnел v krivdi. Iz tega, kar se da razbrati iz njegovih razpoložljivih zapisov, se ne zdi, da bi Pavel doživel rigorozno introspekcijo, ki je postala tako značilna za zahodno kulturo po Avguštinu. Tega v svojem času in kulturi tudi ni bil zmožen, s čimer se strinjajo številni zgodovinarji.⁹

Vse to se zdi skregano z besedilom v sedmem poglavju Pisma Rimljanom, kjer Pavel piše: "Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem" (v. 19). Mar ni to brezupen krik (ne glede na to, ali je pred ali po spreobrnitvi) osebe, ki jo je napadla lastna spokorjena vest? Stendahl nas spominja, da je ta odlomek del širše Pavlove razprave o postavi. Pavel pripisuje krivdo grehu in mesu z namenom, da zaščiti sve-

8 Stendahl, "Paul," str. 429.

9 Cf. Stanley Stowers, *A Rereading of Romans* (New Haven & London: Yale University Press), 1994, str. 6: "Več kot posameznik zve in razume o svetu iz časov rimskega imperija, in o Judih na vzhodu Grčije, vedno težje postane v tem svetu predstavljati si Pavla kot si ga predstavlja sodobna znanost. Zdi se, da je Pavel tradicionalne teološke razprave padel neposredno iz nebes."

tost postave. Toda, Pavel ne identificira ego z grehom in mesom. 19. vrstica ne vodi direktno v 24. vrstico kot vpitje iz obupa, temveč v 20. vrstico, ki pravzaprav ravno nasprotno razbremenjuje ego in krivi načelo greha. Pavlova enostavna opazka, da oseba pogosto naredi to, kar ve, da je narobe, ima namen ohraniti svetost in vrednost Postave. Stendahl piše:

“Pavel je izrazil ta podporni argument na tako dober način, da se je to, kar je zanj in za njegove sodobnike bila zdravorazumska opazka, poznejšim interpretom zdelo kot najbolj bistroumen vpogled v naravo greha. To se je lahko zgodilo takrat, ko problem glede narave in namere Božje postave ni bil več tako relevanten na način, kot se je s tem spoprijemal Pavel. Vprašanje glede Postave je postalo naključen okvir okoli zlate resnice Pavlove antropologije. To se zgodi, ko se posameznik loti Pavla z zahodnjaškim vprašanjem o introspektivni vesti. Zahodna interpretacija doživlja svoj vrhunec, ko postane jasno da je tudi, ali pa predvsem, človeška volja središč izprijenosti. A vendarle je Pavel v Rimljanom 7 napisal o tej volji: “Kajti dobro hoteti je sicer v moji moči...” (v. 18).¹⁰

Naraščajoči konsenz glede narave palestinskega judovstva iz 1. stoletja ter soglasnost da judovstvo nikoli ni bilo legalistična religija, ponavadi spremlja opažanje, da, čemur koli je že Pavel oporekal, ni oporekal samo-pravičnim¹¹ naporom, da se zasluži Božja naklonjenost. Tudi z zahodnim vprašanjem introspektivne vesti se Pavel ni spoprijemal.

Plima mnenj se je jasno obrnila zoper luteransko-webrovske interpretacije vloge in funkcije postave znotraj judovstva. Protestantje ne smejo več domnevati, da je Pavel nastopal proti legalističnemu judovstvu, ki naj bi učilo, da je zveličanje treba “zaslužiti” ali “pridobiti” z zanašanjem nase. Prav tako Pavlovi nasprotniki niso bili zoper vero, milost in odpuščanje. Prelomno točko pri tem boju zoper judovstvo je treba poiskati drugje.

Če Pavel v pismih Galačanom in Rimljanom ni protestiral zoper legalizem, zoper kaj je potem protestiral? Če so Judje ter judaizirajoči kristjani verjeli v vero in milost, čemu je potem Pavel ugovarjal? Ta vprašanja so se izkazala kot zahtevna za raziskovalce. Montefiore je predlagal, da se Pavel ni boril s palestinskim judovstvom, ki se je kasneje razvilo v rabinski judovstvo, temveč s hladnejšim in bolj pesimističnim helenističnim judovstvom

10 Stendahl, “Paul,” str. 432. Rad bi dodal, da namesto začenjanja pri zelo simboličnem sedmem poglavju Rimljanom raje vzamem jasnejše in manj enigmatično tretje poglavje Filipljanom kot moje nadzorno besedilo pri interpetiranju Pavlovega izkustva s postavo in deli v Rimljanom 7 in drugih besedilih. Ko vzamemo Filipljane 3 kot začetno točko, dobimo precej drugačno sliko.

11 Fraze »s svojo pravičnostjo« (Flp 3,9) in »svojo pravičnost« (Rim 10,3) se nanašajo, ne na samo-pravičnost temveč na posebej označeno pravičnost Izraela v nasprotju s poganskimi narodi. Glej James D.G. Dunn, *Romans* (Word Biblical Commentary 38; Dallas, TX: Word Publishing), 1988, 2.587,595; N.T. Wright, *What St. Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?*, (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co.), 1997, str. 124.

diaspore v katerem je bil Bog bolj oddaljen in manj obziren.¹² Vendar poznejše raziskave niso podprle te teze. Večina učenjakov se danes strinja, da razlike med helenističnim in palestinskim judovstvom, čeprav so obstajale, niso bile tako velike, kot bi to zahtevale Montefiorejeve domneve.

E. P. Sanders: Terminologija transferja

Druge rešitve so še manj prepričljive. Za nekatere, kot je Heikki Räisänen,¹³ Pavlove kritike postavne niso le netočne, temveč tudi kontradiktorne. Kritike ni treba razumeti kot skrbno formulirano doktrino, temveč kot pomožne argumente, izvlečene iz Pavlovega prepričanja, da je Kristus rešitelj sveta. Podobno temu, E. P. Sanders sklepa, da je Pavel pravzaprav delal v nasprotni smeri: od rešitve h grešnemu stanju, in ne od grešnega stanja k rešitvi. Če zveličanje pride za vse, Jude in pogane, skozi Kristusa, potemtakem ne more priti skozi postavo.

Takšen pristop zagotovo daje več poudarka naravi spora o pojudenju kot problemu med Judi in pogani, kot pa filozofski debati o človeški naravi in božanski suverenosti. Kot primer, Sanders piše:

“Razprava v Galačanom ni o ‘delovanju’ kot takšnem. Niti ni opozicija videla zahteve po ‘delovanju’ kot zanikanje vere. Ko Pavel postavlja zahteve pred svoje spreobrnjence, on ne misli, da je zanikal vero, in zato ni razloga verjeti, da so judovski kristjani, ki so specifičirali drugačne zahteve, zanikali vero. Predpostavljene konflikt med ‘deli’ in ‘vero’ kot takšnimi enostavno ni prisoten v Galačanom. Kar je bilo v igri, ni način življenja, povzet z besedo ‘zaupanje’, zoper ‘način življenja, povzet z besedo ‘zahteve’, temveč: ali pogoj za članstvo v Božjem Izraelu rezultira v tem, da ni več “ne Juda ne Grka”, ali pa ne. ... Ni bilo razprave o nujnosti zaupanja v Boga in vere v Jezusa. Razprava je bila o tem, ali je posameznik moral biti Jud.”¹⁴

¹² Thielman, *Paul*, str. 31-33.

¹³ Thielman, *Paul*, str. 37-39.

¹⁴ *Paul, the Law, and the Jewish People* (Minneapolis, MN: Fortress Press), 1983, str. 159. Podobno piše George Howard o »verovanju, da se Pavel ukvarja z dihotomijo med deli in vero. Pri tem dela domnevno implicirajo na sistem zaslug, po katerem je človek opravičen tako, da se drži postave. Vera, na drugi strani, pa domnevno izključuje dela po definiciji in pripada sistemu milosti. Vera in dela sta tako razumljena kot dva nasprotujoči si poti v pravičnost in sta dejansko nezdružljivi. Kot je nekdo tako jasno izrazil: »Celotna zadeva je sedaj na drugem nivoju: ‘verovati namesto dosegati’... Toda soobstoj del postave in vere v Kristusa v judovskem krščanstvu kaže na to, da to dvoje ni absolutno nezdružljivo s stališča zgodnjega krščanstva. Dokazovati, da je postava ukinjena ker je zahtevala nemogočo nalogo legalne čistosti, in da je sprejetje obreze pomenilo tudi sprejetje te obveze izpolniti nemogočo nalogo in izničiti učinek vere v Kristusa, je v neskladju z dejstvi. Če je judovsko krščanstvo prakticiralo postavno in hkrati sprejemalo vero v Kristusa Jezusa kot poti odrešenja, kako lahko kdo trdi, da je zgodnja cerkev, vključno s Pavlom, razumela to dvoje kot medsebojno izključujoča načela življenja? (*Paul: Crisis in Galatia* [Cambridge University Press], 1979, druga izdaja 1990, str. 51,52.)

Za Sandersa je jezik opravičenja “terminologija transferja”. Biti opravičen pomeni pristopiti k zaveznemu ljudstvu. Razlika med “vstopiti” in “ostati v” je v tem kontekstu pomembna. Razprava med “vero” in “deli”, piše, je razprava o vstopnih pogojih, ne pa o življenju, ki sledi spreobrnjenju. Postava je izključena kot pogoj za vstop v skupnost tistih, ki bodo zveličani; vstop mora biti le po veri, ločen od postave. Ko so pogani enkrat “noter”, se morajo vesti primerno in izpolniti postavo, da bi obdržali svoj status. Tudi elemente postave, ki so ustvarjali družbeno distinkcijo med Judi in pogani – obrezovanje, spoštovanje sabata (sobote), pravila o prehrani – je treba zavreči, čeprav Pavel nikoli ni iskal racionalne razlage za takšno selektivno uporabo postave.

Potemtakem je Sandersovo stališče, da Pavlova pisma ne ponujajo konsistentnega pogleda na postavo. Pavlovo osrednje prepričanje – univerzalni vidiki kristologije, soteriologije in krščanskega vedenja – so pripeljali Pavla do tega, da je dal različne odgovore o postavi, odvisno od vprašanja. “Ko se spremeni tema, se spremeni tudi to, kar [Pavel] pove o postavi.”¹⁵ Ko so tema pogoji vstopa, je postava izključena. Ko je tema vedenje, se mora postava izpolniti. Argumenti, ki jih Pavel ponuja pri zagovarjanju teh vprašanj, pa so predstavljeni kot še manj konsistentni.

James D. G. Dunn: Dela postave

Na tej točki postaneta popravek in delo James D. G. Dunna ključna za dojetje vrednosti Sandersove rekonstrukcije palestinskega judovstva in istočasno za razumevanje Pavla.¹⁶ Pravzaprav je bil Dunn ta, ki je skoval termin “nov pogled na Pavla” v svojem razpoznavnem Manson Memorial predavanju iz leta 1982.¹⁷

Dunn ponazori dejstvo, da jezik opravičenja ni samo “terminologija transferja”. Obstajajo še trajajoči in prihodnji elementi opravičenja, kot tudi prvoten akt sprejemanja. “Biti opravičen” pri Pavlu se ne more obravnavati samo kot vstopna ali sprejemna formula; niti ni možno potegniti jasne črte distinkcije med Pavlovo uporabo ter tipično judovsko zavezno uporabo tega pojma. Kot lahko opazimo, se Pavel izkaže za precej manj idiosinkratičnega in arbitrarnega, kot to trdi Sanders.¹⁸

V nasprotju s Sandersom, zagotavlja Dunn koherenten okvir tako za Pavlove pozitivne izjave glede postave, kot tudi za negativne. To, kar je Pavel kritiziral, ni bil sama postava, temveč njegova zloraba kot socialne

15 Sanders, *Paul*, str. 143.

16 Glej. *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press), 1990; *Romans; The Epistle to the Galatians* (Black's New Testament Commentary; Peabody, MA: Hendrickson Publishers), 1993.

17 Ponovno izdano kot sedmo poglavje v *Jesus, Paul, and the Law*.

18 *Jesus*, str. 190.

ločnice. S svojo izjavo “dela postave”, Pavel pravzaprav misli na njeno zlorabo:

“’Dela postave’ niso nikjer, niti od njegovih judovskih bralcev niti od samega Pavla, pojmovana kot dejanja, ki prislužijo Božjo naklonjenost oz. obredi, ki kopičijo zaslugo. Namesto tega so dela videna kot znamenja: dela so tisto, kar članstvo v zaveznem ljudstvu vključuje, tisto, kar določa Jude kot Božje ljudstvo; ... z drugimi besedami, Pavel ima v mislih prav to, kar Sanders imenuje ‘zavezni nomizem’. To, kar zanika, je dejstvo, da je Božje opravičenje odvisno do ‘zaveznega nomizma’, da se Božja milost nanaša le na tiste, ki nosijo znamenje zaveze.¹⁹

“Znamenja” oz. “dela”, ki so bila posebej v ospredju, sta obrezovanje in pravila o prehrani, ne pa človeški napor delati dobro. Posledice tega opažanja so za tradicionalni protestantizem daljnosežne:

“Bolj pomemben za reformacijsko egzegezo je sklep, da ‘dela postave’ ne pomenijo ‘dobrih del’ na splošno, ali pa ‘dobrih del’ v smislu pomena, ki je bil zavržen od Luthrovih naslednikov, dela v smislu dosežka ... Skratka, Pavel se spet vedno manj zdi kot Evropejec iz šestnajstega stoletja, temveč mnogo bolj kot oseba, ki razume realnost judovstva iz prvega stoletja.²⁰ “

Tudi Dunn poudarja daljnoročne posledice tradicionalne dihotomije med vero in deli:

“Ne smemo dovoliti, da naše razumevanje Pavlovega dokazovanja pade nazaj v staro distinkcijo med vero in deli na sploh, med vero in ‘dobrimi deli’. Pavel tukaj ne propagira koncepta vere, ki je popolnoma pasivna, ker se boji postati ‘dejanje’. Kar Pavel zanika, je zahteva po točno določenem dejanju kot nujnem izrazu vere.²¹

19 Ibid., str. 194.

20 Ibid., str. 194, 195.

21 Ibid., str. 198. Ne preseneča, da so Dunna na tej točki kritizirali, najbolj glasno Stephen Westerholm (*Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co.], 1988), ki se osredotoča na Rim 4,1-5 z namenom, da ohrani tradicionalno distinkcijo med vero in »deli« kot človeškimi napori nasploh. Dunnov odgovor je, da ima Pavel v Rim 4,1-5 v mislih se vedno »zavezni monizem« (v skladu s kontekstom) in da Pavlove igre besed ni treba razumeti tako, kot da namiguje, da so njegovi nasprotniki verovali v »dela, ki poplačajo« (*Jesus*, str. 238,239; *Romans* 1.228,229). Za drugačno pojasnitev četrtega poglavja Rimljanom, prav tako iz novega pogleda, glej *Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe*).

N. T. Wright: Božja pravičnost

Novejši je pomemben prispevek N. T. Wrighta v njegovi kratki knjigi *What Saint Paul Really Said*.²² Wrightov fokus je evangelij in doktrina o opravičenju. S prodorno jasnostjo demonstrira, da jedro Pavlovega evangelija ni opravičenje po veri, temveč Kristusova smrt in vstajenje ter povijanje Njega kot Gospoda.²³ Oznanjevanje evangelija je bilo oznanjevanje Jezusa kot Gospoda, Mesije, ki je izpolnil Izraelova upanja. Rimljanom 1,3,4 in ne Rimljanom 1,16,17 je središče Pavlovega sporočila Rimljanom, kar je v nasprotju s tradicionalnim načinom razmišljanja.²⁴ Opravičenje ni center Pavlove misli, temveč izpeljava iz le-te:

“Doktrina o opravičenju po veri ni to, kar je Pavel mislil z ‘evangelijem’. Evangelij vsebuje doktrino o opravičenju; ko je evangelij oznanjan, ljudje pristopajo k veri in so na ta način sprejeti od Boga kot del njegovega ljudstva. Toda ‘evangelij’ ni račun, po katerem se ljudje rešujejo. Evangelij je, kot smo videli v prejšnjem poglavju, oznanjevanje gospostva Jezusa Kristusa ... Bodimo dovolj jasni. ‘Evangelij’ je objava Jezusovega gospostva, ki deluje z močjo, da pripelje ljudi v Abrahamovo družino, ki je sedaj redefinirana okrog Jezusa Kristusa in je karakterizirana z vero vanj. ‘Opravičenje’ pa je doktrina, ki insistira, da so na temelju tega – in ničesar drugega – vsi, ki imajo to vero, polnopravni člani te družine.”²⁵

Wright nas pripelje do te točke s tem, da pokaže, kaj je ‘opravičenje’ pomenilo v Pavlovem judovskem kontekstu, zapakirano v pravosodno terminologijo, eshatologijo in Božjo zvestobo njegovi zavezi.

Bolj podrobno, Wright odpravi z mitom, da je predkrščanski Savel bil pobožen, proto-pelagijski moralist, ki je iskal načine, kako bi si zaslužil svojo individualno pot v nebesa. Wright temelji na Pavlovem avtobiografskem priznanju tako, da oriše predstavo gorečega judovskega nacionalista, ki mu je bila gonilna skrb počistiti Izrael od poganov in Judov, ki so imeli popustljivo (medlo) stališče do Tore. Kljub tveganju anahronizma, Wright pokaže na sodobno verzijo predkrščanskega Savla: Yigala Almir, goreč Tori vdan Jud, ki je izvršil atentat na premiera Icaka Rabina, ker je slednji zamenjal izraelsko ozemlje za mir. Wright piše:

“Judje, kot je bil Savel iz Tarza, niso bili zainteresirani za abstrakten nezdgovinski sistem zveličanja. Primarno niso bili zainteresirani tudi za, kot mi rečemo, ‘oditi v nebesa, ko umrejo’. (Verovali so v vstajenje, pri katerem jih bo Bog vse obudil, da uživajo življenje v obljubljenem prenovljenem Izraelu in prenovljenem svetu; toda to se

22 (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co.), 1997.

23 Ibid., str. 45,88,113,114,151.

24 Ibid., str. 52-54,126.

25 Ibid., str. 132,133.

precej razlikuje od normalne zahodnjaške vizije 'nebes'.) Bili so zainteresirani za zveličanje, ki ga je, kakor so verovali, edini pravi Bog obljubil svojemu ljudstvu Izraelu.²⁶

Ko je Savel postal kristjan, sklepa Wright, je obdržal judovsko obliko svoje doktrine, vendar jo je napolnil z novo vsebino. Gorečnost Savla Farizeja je sedaj postala gorečnost Pavla Apostola; Božja zvestost zavezi (pravičnost) glede na zavezno ljudstvo pa je bila resnično izpolnjena v smrti in vstajenju Jezusa Mesije.

Wright vztraja, da je Pavel kot kristjan nadaljeval z izzivanjem poganstva s svojim visoko moralnim stališčem stvarjenjskega monoteista. Doktrina o opravičenju ni bila glavna točka Pavlovega evangelijskega sporočila; temveč je bila "stvar, ki jo njegovi spreobrnjanci morajo vedeti, da bi bili prepričani, da so resnično del Božjega ljudstva"²⁷ potem, ko so že odgovorili na evangelijsko sporočilo.

Medtem ko je oznanjal evangelij poganom, je Pavel hkrati nadaljeval s kritiko judovstva "od znotraj", tako kot je to počel kot goreč farizej. Vendar, medtem ko je bil njegov prejšnji namen izkoreniniti tiste s slabim odnosom do Tore, je bila sedaj njegova misija demonstrirati, da je Božja zvestost zavezi (pravičnost) že razodeta v Jezusu Kristusu.

Na tej točki Wright pozorno dokumentira Pavlovo uporabo kontroverzne fraze 'Božja pravičnost' in izpelje njene implikacije glede na ozadje judovskega koncepta opravičenja. Ne smemo zamenjevati Božje pravičnosti in pravičnosti nekoga, ki je "opravičen", ker ima izraz različne konotacije za sodnika, kot jih ima za tožnika oz. obtoženca. Sodnik je "pravičen", če je njegova presoja poštena in nepristranska; tožnik oz. obtoženec je "pravičen", če sodnik presodi v njegovo/njeno korist. Zato:

Če uporabljamo jezik pravnega sodišča, potem je sploh nesmiselno reči, da sodnik pripisuje, podeljuje, zapušča, izroča, ali na kakršenkoli način prenaša svojo pravičnost na tožnika oziroma obtoženca. Pravičnost ni predmet, substanca ali plin, ki se jo se lahko prenaša po sodišču. Da je sodnik pravičen, ne pomeni, da je sodišče presodilo v njegovo korist. Da je tožnik oziroma obtoženec pravičen, ne pomeni, da je on ali ona presodil(a) primer pošteno in nepristransko. Predstavljati si, da obtoženec nekako prejema sodnikovo pravičnost, je enostavno kategorična napaka. Jezik ne funkcioniira na takšen način.²⁸

Vendarle, Wright oblikuje pomembno opažanje, da tudi s forenzično metaforo Pavlova teologija ne govori toliko o sodišču, kolikor o Božji

26 Ibid., str. 32,33.

27 Ibid., str. 94.

28 Ibid., str. 98.

ljubezni.²⁹ Wright nato nadaljuje z razčlenjevanjem doktrine o opravičenju v pismih Galačanom, Filipljanom in Rimljanom. "Dela postave" niso protopelagijska prizadevanja, da se zasluži zveličanja, temveč "[spoštovanje] sabata, pravila o prehrani, obrezovanje".³⁰ Glede na spor v Galaciji je Wright zapisal:

Kljub dolgi tradiciji, ki pravi nasprotno, problem, ki ga Pavel rešuje v Galačanom, ni vprašanje, kako točno nekdo postane kristjan, ali kako naj človek obdrži svoj odnos z Bogom ... Problem, ki ga rešuje, je: ali se morajo njegovi poganski spreobrnjenci obrezovati ali ne? To vprašanje pa nima nič opraviti z vprašanji, ki sta jih reševala Avguštin in Pelagij ali pa Luther in Erazem. Kdorkoli bere besedilo, še posebej v kontekstu prvega stoletja, mu je jasno, da se besedilo ukvarja z vprašanji, kako določiti Božje ljudstvo: je ljudstvo definirano s kakšnim znamenjem judovskega naroda, ali na kakšen drug način? Obrezovanje ni 'moralno' vprašanje; nič nima opraviti z moralnimi napori ali s pridobivanjem zveličanja skozi dobra dela. Prav tako ne moremo obrezovanja obravnavati le kot verski obred, in potem označiti vse verske obrede kot kriptopelagijska dobra dela ter navezadnje na ta način vtihotapiti Pelagija kot pra-nasprotnika v Pismo Galačanom. Judovska in krščanska misel iz prvega stoletja enostavno ne deluje tako...

*Razprava zoper Toro v Pismu Galačanom enostavno nima smila, če jo spremenimo v polemiko zoper goli moralizem samo-pomoči, ali zoper bolj subtilne pasti 'legalizma', kot so to nekateri predlagali. Besedila o postavi imajo delujejo le – pod 'delovanjem' mislim predvsem da imajo popoln smisel v svojem kontekstu, kar v končni analizi edino šteje – ko jih upoštevamo, kot da se nanašajo na judovsko postavo, Toro, kot nacionalno ustanovno listino judovskega naroda.*³¹

Razprava o opravičenju "ni toliko o soteriologiji, kot o ekleziologiji; ne toliko o zveličanju, kot o cerkvi."³²

Medtem ko prevaja doktrino o opravičenju v sodobni jezik, Wright z ironijo pripomni, da je bila doktrina, ki se dejansko ukvarja predvsem z enotnostjo in sprejemanjem v Kristusovo telo ne glede na socialne ovire, ena najbolj razdvajajočih doktrin v zgodovini krščanstva, zlasti med katoliki in protestanti, ki so jo tradicionalno tolmačili kot vprašanje, kako točno pridobiti zveličanje.³³

²⁹ Ibid., str. 110.

³⁰ Ibid., str. 132.

³¹ Ibid., str. 120-122.

³² Ibid., str. 119.

³³ Ibid., str. 158,159.

Poudarja tudi socialne implikacije evangelija v katerem je Jezus razglašen kot Gospodar nad vsem (vključujoč "politiko"³⁴) in ne dovoljuje robatega individualizma. "Evangelij ustvarja skupnost, ne pa množico individualnih kristjanov. Če prevzamete staro pot umeščanja opravičenja v tradicionalnem pomenu v središče vaše teologije, boste venomer v nevarnosti ohranjanja individualizma neke vrste."³⁵ Na ta način Wright odstranjuje umetno razliko med duhovno pobožnostjo in socialno usmerjenostjo.

Sklep

Glede na vedno bolj fragmentirano stanje bibličnih študij danes ne preseneča, da nekateri raziskovalci Pavla niso zainteresirani za sintezo svojih ugotovitev s sodobno teologijo. Tako Stowers denimo piše: "Če dam zgodovinsko točnost nekaterih standardnih interpretacij pisma [Rimljanom] pod vprašaj, to ne pomeni, da imam namen očrniti prispevke njegovih velikih komentatorjev. Toda, moj namen kot zgodovinarja zgodnje krščanske literature se razlikuje od namena teologov in duhovnikov."³⁶ Vendar tisti, ki si želimo, da je naša teologija hkrati kredibilna in svetopisemska, ne moremo sprejeti takšnega pristopa. Namesto tega se moramo spraševati o tem, kako je lahko Pavlov izvorni pomen v svojem zgodovinskem kontekstu prilagojen sodobni teologiji. S takšnim ravnanjem potrjujemo, da je novozavezna teologija še kako živa in obranljiva zadeva v 21. stoletju; da je svetopisemski kanon še naprej relevanten in avtoritativen vodnik pri vprašanih krščanske vere.

Spor o judaiziranju in Pavlova doktrina o opravičenju, ki je nastala iz njega, sta relevantna tudi danes. Vendar moramo to relevantnost spoznati skozi analogijo. Uporabljati Pavlovo polemiko zoper judaiziranje, kot da se nanaša na katerokoli dobro delo (ali na vsa) ni pravilna interpretacija Pavlovih nauk. Kolikor resnično je dejstvo, da si nihče ne more "prislužiti" zveličanja pred Bogom, to ni tisto, kar je Pavel hotel povedati. Uporaba njegovega jezika na ta način pogosto vključuje neželene posledice.³⁷

Da je novozavezni tekst treba razumeti in upoštevati v svojem kontekstu, preden se uporabi v kontekstu interpretata, je hermenevtični truizem. Pismo Rimljanom je bilo ohranjeno v korist cerkve, toda napisano je bilo kristjanom v Rimu v 1. stoletju. V tem času je bila enotnost cerkve ogrožena z etničnimi in socialnimi spori. Predmeti tedanje razprave – obrezovanje, prazniki in sveti dnevi, meso žrtvovano poganskim idolom – niso več

34 Ibid., str. 153-157,164.

35 Ibid., str. 157,158.

36 Romans, str. 4.

37 Cf. Wrightova izjava da »ustaljen (protestantski, op. prev.) pogled na 'opravičenje z vero' sicer ni popolnoma zavajajoč, toda ne obravnava celovito bogastva in natančnosti Pavlove doktrine in dejansko popači določene točke le-te... Rečeno kratko in neposredno: če začneš pri ustaljenem pogledu na opravičenje, lahko celo izgubiš pogled na samo srce Pavlovega evangelija [t.j., Jezusova smrt in vstajenje]; medtem ko, če začneš s Pavlovim evangelijem, dobiš zraven tudi opravičenje v vsem svojem sijaju.« (Paul, str. 113).

predmet razprave v cerkvi danes. Zato je potrebno zastaviti vprašanje, ali trenutno obstajajo primerljiva sporna vprašanja. Naš odgovor mora biti pozitiven. Ne spopadamo se več glede obrezovanja, toda spopadamo se glede oblike bogoslužja in še s celo kopico drugih stvari. Tudi danes je krščanstvo zmedeno glede kulture in veliko jih je, ki so nesposobni razlikovati med bistvenim in postranskim. Pavel govori o vseh teh zadevah z zatrjevanjem, da so vse kulturološke in etnične skupine enake pred Bogom in da nismo opravičeni na temelju perifernih vprašanj. V tej luči ima Pavlova doktrina o opravičenju manj opraviti z individualnim prizadevanjem po pravičnosti, in več s sociološkim »ličilom« skupnosti verujočih.

Pri tem je pomembno poudariti, česa takšna sodobna doktrina ne bi smela vsebovati. Prvič, takšna doktrina ne sme biti interpertrirana kot doktrina o legalizmu, ki obremenjuje kristjane s sezname arbitrarnih zahtev in jasno določenih standardov ravnanja in ki izsiljuje poslušnost z grožnjo pekla. Tako bomo lahko tudi reformacijsko sporočilo v današnji cerkvi resnično cenili. Ne glede na vsa njegova eksegetska spregledovanja in pretirane doktrinarne reakcije so bili protesti Martina Luthra zoper pokoro, odpustke in druge zlorabe popolnoma upravičeni. Dobri kristjani z obremenjeno vestjo lahko v Luthrovem sporočilu iščejo ponovno potrditev, da so sprejeti kot posamezniki pred Bogom ne glede na zunajsvetopisemske zahteve eklesiastičnih hierarhij.³⁸ Skratka, družbeno odgovorna doktrina o opravičenju ne sme biti okarakterizirana z idejo "pridobivanja" Božje naklonjenosti. Zgolj dejstvo, da Pavel ni govoril direktno zoper te ideje, ne pomeni, da so sprejemljive.³⁹

Drugič, krščanske doktrine o opravičenju ne moremo ponovno pretehtati, ne da bi se spoprijeli s pomenom "pravičnosti". Povedano je že bilo, da pravičnost ni samo pripisana zasluga nekoga drugega. Toda, naša kritika tradicionalnih pristopov mora iti dlje. Dunn razpravlja zoper grško mišljenje, da je pravičnost neosebna, abstrakten standard, palica za merjenje ali tehtnica. Pravičnost, argumentira, v kontekstu Svetega pisma nastaja iz zaveznega odnosa.⁴⁰ Odpuščamo, ker nam je bilo odpuščeno (Mat. 18,21–35); "Mi ljubimo, ker nas je" Bog "prvi vzljubil" (1. Janez 4,19). To je pomen družbeno odgovorne in ekumenske doktrine o opravičenju po veri.

Prevedel Davor Mišković

Mark M. Mattison je urednik spletne strani, posvečene novim perspektivam na apostola Pavla <http://www.thepaulpage.com>, avtor teoloških člankov in pridruženi član Društva za biblično literaturo.

*Prevod besedila Summary of the New Perspectives on Paul, objavljenega na <http://www.thepaulpage.com/Summary.html>
Prevedeno in objavljeno z avtorjevim dovoljenjem.*

38 Cf. Dunn and Suggate, Justice, str. 8.

39 Cf. Wright, Paul, str. 116.

40 Cf. Dunn, Galatians, str. 134-135; Dunn and Suggate, Justice, str. 32ff.