

Apostol Pavel o vstajenju telesa (1 Kor 15)

Vprašanje vstajenja je bilo eno izmed mnogih, ki so jih korintski kristjani zapisali Pavlu v svojem pismu. O tem pričuje sam apostol (prim. 1 Kor 7,1). Očitno je, da so nekateri člani skupnosti zanikali vstajenje, saj Pavel pravi: »Kako morejo nekateri izmed vas govoriti, da ni vstajenja mrtvih?« (1 Kor 15,12), in še bolj, da je apostol razumel, da mora v pismu razložiti, kaj je bistvo krščanskega oznanila o vstajenju.

Za grški svet je bila vera v vstajenje telesa nesmiselna, bodisi zaradi vpliva platonskega dualizma bodisi zaradi materialističnega pogleda na svet, ki so ga zagovarjali epikurejci (prim. Robertson, Plummer 1975: 347). Za platonike je bilo telo ječa duše, iz katere je le-ta ob smrti končno rešena (prim. *Fajdros* 70 A). V skladu s tem prepričanjem vstajenje telesa pomeni vrnitev v ječo, torej degradacijo, ne pa odrešenje človeka. Za epikurejce pa človek s smrtjo bodisi popolnoma izgine bodisi postane podoben senci in ga skoraj ni, zato ne more biti govora niti o večnem življenju duše niti o vstajenju telesa. Vera v vstajenje je bila postavljena pod vprašaj tudi zaradi vpliva neke kristologije slave in iz nje izhajajoče soteriologije, ki sta se razvili v Korintu in ki ju Pavel v pismu že predhodno zavrača s tem, ko vztraja, da mora biti sleherno govorjenje o Bogu utemeljeno na Kristusovem križu.

Za Korinčane je Kristus, ki živi v Cerkvi, namreč novo bitje, ki nima nič skupnega z zgodovinskim Jezusom, ponižanim do smrti na križu. Kristus je zanje odet v zmagovito veličastvo in slavo. Zato so tudi kristjani, ki

so zedinjeni z njim preko zakramentov krsta in evharistije sprejeti v nebesni red in osvobojeni od vsega zemeljskega in zgodovinskega, torej od vsega materialnega in telesnega (prim. Barbaglio 1980: 200). Po zakramentih so deležni njegovega nebesnega bitja, postanejo meščani njegovega nebeškega sveta. Znamenja takšnega novega življenja so karizme, dar jezikov, spoznanje Božjih skrivnosti (prim. 4,8.10). Takšno gledanje popolnoma ustreza grškemu razumevanju odrešenja. *Sotería* pomeni globoko spoznanje Božjih skrivnosti, človeka in sveta, ki je dostopno le nekaterim izbrancem, eliti, tistim, ki v svojem mislečem in zavestnem »jazu«, v očiščeni duši kot v zrcalu vidijo vso resničnost. Za vse druge pa je odrešenje praktično nemogoče. Od tod se razume tudi razdeljenost v skupnosti, o kateri govori Pavel in ki jo označuje kot posvetno in meseno, ker išče odrešenja v človeških silah in močeh (prim. Barbaglio 1980: 190).

Duhovno izkustvo zakramentov in duhovnih darov je torej Korinčane tako navdušilo, da so bili prepričani, da je njihova notranjost, torej duhovna razsežnost življenja, že odrešena in jim ni potrebna nobena dopolnitev. Duhovno so se počutili že osvobojene od materialnega sveta, ki je tako ali drugače negativen, območje zla. Večno življenje v telesu, pa čeprav v spremenjenem, bolj popolnem, ki ne bi bilo več podvrženo propadljivosti, se jim je zdelo nesmiselno (prim. Barbaglio 1980: 197). Tako osvobojeni morejo govoriti: »Vse mi je dovoljeno!«. Že so dosegli *éschaton* – zadnjo, dokončno resničnost, in *télos* – po-

polno resničnost. Ničesar več ni treba pričakovati, oni niso potujoče Božje ljudstvo, ampak nebeški Jeruzalem, zato jim tudi nič ne more več škoditi, za vedno imajo zagotovljeno odrešenje. V takem prepričanju in drži vidimo na eni strani zanikanje večnega življenja v telesu, na drugi pa diskreditacijo prihodnosti na račun sedanjosti, in torej nesmiselnost vere v vstajenje.

1. Zgradba 1 Kor 15

15. poglavje Prvega pisma Korinčanom je razdeljeno na tri dele. V prvem delu Pavel govori, da je Kristusovo vstajenje temeljna resnica evangelija (vv. 1-11). V drugem zatrjuje, da če je vstal Kristus, bodo vstali tudi tisti, ki so umrli v Kristusu (vv. 12-34). Zaključek prvih dveh delov poglavja je nasled-

nji: resničnost vstajenja je temeljna za krščanstvo (prim. Robertson, Plummer 1975: 330). V tretjem delu Pavel govori o naravi vstalega telesa (vv. 35-58).

2. Kristološki temelj vstajenja (vv. 1-11)

Pavel v prvem delu poglavja trdi, da je krščansko upanje neločljivo povezano z vero v Kristusovo vstajenje, kar utemeljuje s pomočjo treh korakov: pojasnjuje vero, ki jo je sam izročil Korinčanom (vv. 1-4); navaja pričevanja uradnih prič: Kefa, dvanajsterih, 500 bratov, Jakoba in apostolov, samega sebe (vv. 5-8); govori o dogovoru med njim in apostoli glede oznanila o vstajenju (vv. 9-11).

Vprašanje vstajenja apostol rešuje na osnovi evangelija, ki povzema tako preteklost kot sedanjost in prihodnost Korinčanov, kar



Eugène Delacroix, *Sardanapalusova smrt (detajl)*, 1827, olje na platnu, Musée du Louvre, Pariz.

je izraženo z glagoli v treh različnih časih. Gre namreč za evangelij, ki so ga sprejeli (*parelábete*) – aorist oz. oddaljeni preteklik; v katerem stojijo trdni (*hestékate*) – perfekt oz. bližnji preteklik; in po katerem so na poti rešitve (*sóizesthe*) – sedanjik (prim. Robertson, Plummer 1975: 331). Evangelij je izročilo, ki oznanja odrešenje. To odrešenje je zagotovljeno tudi Korinčanom, če »se trdno držijo besede, ki jim jo je oznanil« apostol (v. 2), sicer niso razumeli, kaj jim je bilo oznanjeno. Evangelij se ne more utelešati poljubno, pa čeprav v kulturnem okolju, ki se razlikuje od okolja svojega nastanka. Zato jim je tudi Pavel dejansko oznanil to, kar je tudi sam prejel (prim. v. 3a).

V vv. 3b-5 Pavel izraža bistvo evangelija:

»Kristus je umrl za naše grehe,

kakor je v Pismih.

Pokopan je bil

in tretji dan je bil obujen,

kakor je v Pismih.

Prikazal se je Kefu, nato dvanajsterim.«

Verjetno gre za zelo staro formulo izpovedi vere prvih kristjanov iz Antiohije (Van Iersel 1961: 433-441), ki poudarja, da je temeljno oznanilo evangelija smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. Izpoved navaja tri dokaze za Kristusovo vstajenje: njegov pokop (*kai hóti etáphe*), sklicevanje na Staro zavezo, srečanje s Petrom in dvanajsterimi. Pokop ima pomembno vlogo za vero v vstajenje v vseh štirih evangelijih, saj ob tem dejstvu prazen grob kaže na resnico vstajenja. Sklicevanje na Pisma, tj. na Staro zavezo, govori o tem, da Kristusovo vstajenje ni bilo slučajno, ampak del odrešenjskega načrta, ki so ga napovedovali že preroki (prim. posebej *Iz* 53; *Oz* 6,2) (prim. Barbaglio 1980: 522-523). Izjava, da se je Kristus po vstajenju prikazal Petru in dvanajsterim, pa še potrjuje resničnost vstajenja, tako da v v. 11 apostol povzema bistvo krščanskega oznanila z naslednjimi besedami: »Naj bom torej jaz ali oni (dvanajsteri, apostoli),

tako oznanjamo in tako ste sprejeli vero,« namreč s središčnostjo oznanila o vstajenju.

3. Antropološki temelj vstajenja (vv. 12-34)

Tudi drugi del poglavja je razdeljen na tri dele: posledica zanikanja Kristusovega vstajenja je, da tudi človek ne more biti obujen (vv. 12-19); posledica sprejetja Kristusovega vstajenja pa je možnost vstajenja ljudi (vv. 20-28); argumenti na podlagi izkušnje življenja (vv. 29-34).

Pavel zatrjuje, da zanikanje vstajenja od mrtvih zanika tudi Kristusovo vstajenje, kljub temu da dvanajsteri na čelu s Petrom, vsi apostoli in skupnost pričajo o njegovem vstajenju: »Če ni vstajenja mrtvih, potem tudi Kristus ni bil obujen ... Če torej mrtvi ne morejo biti obujeni, tudi Kristus ni bil obujen« (vv. 13,16). Če namreč predpostavljamo, da Kristus ni vstal, potem se motijo tako apostoli kot skupnost: »Če pa Kristus ni bil obujen, je tudi naše oznanilo brez smisla (*kenón*) in brez učinka (*kené*) tudi vaša vera« (v. 14), tj. brez odrešenjske vsebine ne daje osvoboditve od greha. Iz tega je še enkrat jasno vidno, da vstajenje ni neka fakultativna resnica vere, ki jo je mogoče bodisi sprejeti bodisi zavreči, ampak središče evangelija. Da je temu tako, Pavel potrjuje še enkrat v v. 17: »Če pa Kristus ni bil obujen, je nekoristna (*mataía*) vaša vera in ste še v svojih grehih«. Gre za vero v večno življenje s Kristusom in v Kristusu, s katero so nekateri zaspali v njem (*hoi koimethéntes en Christôi*). Konec koncev to pomeni tudi, da so vsi obsojeni na večno smrt, da nimajo nobene perspektive za prihodnost, kajti le Kristus more opravičiti, osvoboditi človeka od kazni za greh, tj. od smrti. In opravičiti jih more le, če sam ni podvržen oblasti smrti. Če torej Kristus ni vstal, so verniki najbolj nesrečni, ker so se zaradi iluzornega upanja odpovedali radostim tega sveta (prim. v. 19) (prim. Barbaglio 1980: 526-27). Zanikanje

vstajenja priča o nesmiselnosti navora in trpljenja vsakdanjega življenja, priznanje njegovega vstajenja pa potrjuje možnost odrešenja.

Zato Pavel v v. 20a zatrjuje: »Toda Kristus je vstal od mrtvih«. Z opredelitvijo »od mrtvih« (*ek nekrôn*) apostol poudari, da gre za vstajenje telesa, kajti Kristus, ki je bil brez greha, ni mogel umreti drugače kot telesno (prim. Robertson, Plummer 1975: 351). Duhovna smrt je namreč za Pavla odpad od odrešenja, zaprtost Kristusovemu odrešenjskemu delu (prim. Rim 5,12-21). Potem pa nadaljuje, z namenom podčrtati povezanost med kristološkim in antropološkim dejstvom, »prvenec (*aparchê*) tistih, ki so zaspali« (v. 20b). Pojem »prvenec« nakazuje občnost narave. Prvi snop, ki so ga Judje darovali v templju, je bil prav tak kot vsi ostali, zato je bil neke vrste posvečenje vsega pridelka. Prav tako prvorojenec živali. Podobno je tudi Kristus kot prvenec predstavnik vsega obujenega človeštva (prim. Robertson, Plummer 1975: 351-352). V njem ima sleherni možnost vstajenja.

Vendar Kristus ni le kronološko prvi vstali, ampak tudi aktivno načelo vstajenja vseh mrtvih, in sicer po načelu solidarnosti, občnosti narave in možnosti deležnosti milosti. To pomeni, da obstaja razlika med Kristusom in kristjani, med njegovo in našo človeško naravo: Kristus je v moči svojega vstajenja, popolne odprtosti vseh razsežnosti svojega človeškega bitja Svetemu Duhu, »oživljajoči Duh«, on podeljuje življenje in Duha kristjanom, le-ti pa so ju deležni (prim. Plevnik 1997: 164). Za Pavla Kristusovo vstajenje ni poseben primer splošnega zakona, ampak vir Božje moči, učinki katere se razprostirajo na vse člene njegovega Telesa.

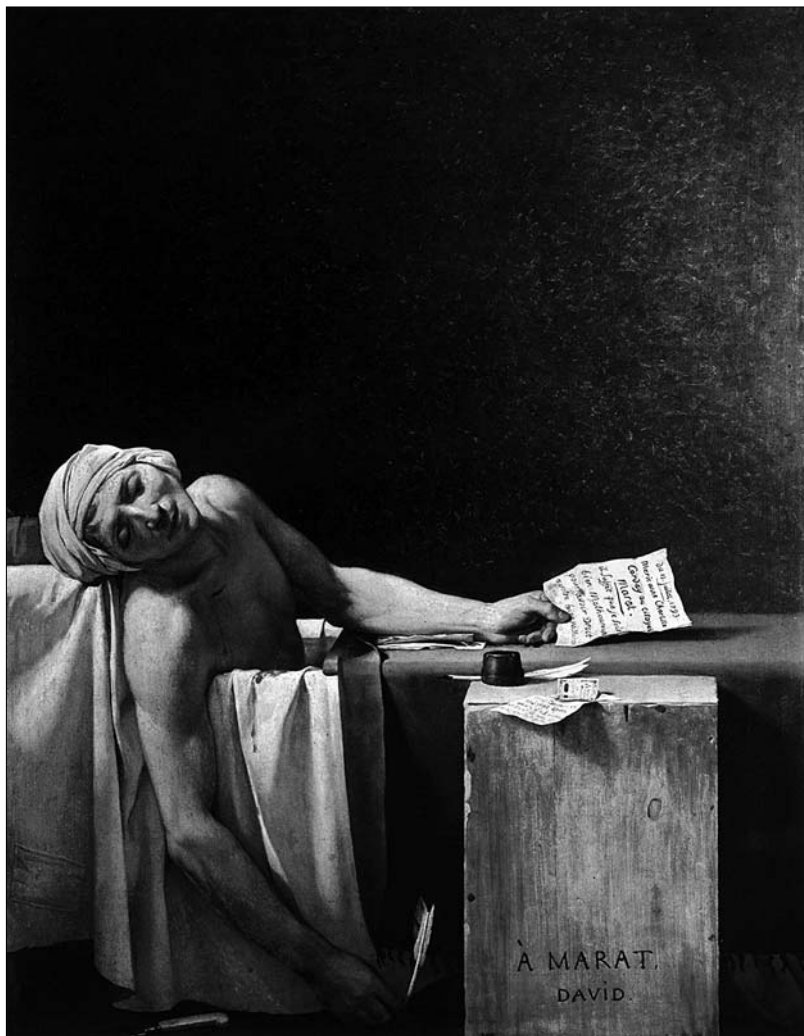
Da bi razložil to pozitivno solidarnost, apostol uporablja znano tipologijo oz. primerjavo med Adamom in Kristusom, med negativno in pozitivno solidarnostjo. Adam in Kristus nista dva izvira, ampak dve sredstvi, preko katerih se udejanja solidarnost.¹ To

dejstvo je vidno iz rabe predloga: po, preko (*diá*) človeka (Adama) je smrt in ne iz (*ek*) človeka, in po, preko človeka (Kristusa) vstajenje in ne iz njega. Vir smrti je zlo, vir vstajenja pa Bog Oče.

V. 22 je pomembna, ker uvaja razločevanje glede učinkov solidarnosti, in tako še bolj razlaga tipologijo: »Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu tudi vsi oživljeni«. Sleherni človek je kot potomec Adama deležen človeške narave, ki je sama po sebi smrtna, in je zato smrten. Odrešen, oživljen pa bo le tisti, ki je v Kristusu (*en tōi Christōi*), ki se svobodno odloči zanj, ki se odpre njegovi odrešenjski milosti. Vstajenje je torej razširitev Kristusovega vstajenja ne na vse ljudi, ampak na vse tiste, ki verujejo vanj.

Tukaj Pavel uvaja nov pogled na vstajenje oz. reinterpretira judovsko vero v vstajenje kot dokončno manifestacijo Božje pravičnosti v krščanski luči. Judje so verjeli, da bo ob koncu časov vstal sleherni človek, torej v neko vseobče vstajenje, ki bo imelo različne posledice: pravični bodo prejeli večno življenje, grešniki pa zasluženno trpljenje. Pričevanje o takem prepričanju najdemo v Danielovi knjigi: »Mnogi izmed teh, ki spijo v prahu zemlje, se bodo prebudili; nekateri za večno življenje, drugi pa za sramoto in večno gnusobo« (*Dan* 12,2). O isti veri priča tudi Janezov evangelij: »In tisti, ki so delali dobro, bodo odšli v vstajenje življenja, tisti pa, ki so delali hudo, v vstajenje obsodbe« (*Jn* 5,29). Takšne predstave so posledica semitske celostne antropologije, ki človeka ne deli na dušo in telo, ampak gleda nanj kot na celoto, zato ne more biti govora o neki usodi po smrti, ki bi zadevala le dušo. Končno in večno plačilo se mora nanašati tudi na telo.

Apostol Pavel, ki sprejema tako eshatologijo, tukaj vseeno misli le na »vstajenje življenja«. To vstajenje je predmet krščanskega upanja in je pripravljeno tistim, ki živijo in umirajo v Kristusu. Kristus je prvenec teh



Jacques-Louis David, *Maratova smrt*, 1793, olje na platnu, 162 x 128 cm, Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruselj.

vstalih in samo teh. In ti bodo vstali »ob njegovem prihodu« (*en têi parousiai autoû*), torej ob koncu časov. Apostol v vv. 24-28 utemeljuje, zakaj je tako. Namreč Kristusovo kraljestvo ne more biti uresničeno, dokler niso uničene vse sile, ki nasprotujejo Bogu, vključno s silo smrti. Uničenje smrti, ki jo Pavel tukaj, tako kot sicer večkrat, pooseblja (prim. *Rim* 5,12.14.17; 6,9; 8,2), zmaga nad njo, je prav vstajenje, tj. spremenjenje propadljivega

zemeljskega telesa v nepropadljivo, večno telo (prim. Plevnik 1997: 123-124). To bo dokončno uresničenje odrešenja. To pa pomeni, da je sedanje življenje v Kristusu in z njim šele začetek procesa, ki se bo dopolnil ob koncu časov, ob njegovem drugem prihodu.

V nadaljevanju svojega razmišljanja apostol utemeljuje resničnost vstajenja še z dvema argumentoma: z neko prakso krsta za umrle, ki je sicer ne priporoča, pa tudi ne za-

vrača, utemeljeno na veri v moč molitve za umrle,² še bolj pa s prepričanjem, da je napor za resnično krščansko življenje, ki zavrača evforično vero Korinčanov, da so že dosegli vstajenje, in je poln žrtve in nevarnosti, sicer absurden. Pravi namreč: »Čemu se tudi mi vsak dan izpostavljam nevarnosti? ... bratje prisegam, da dan za dnem umiram ... Če mrtvi ne morejo biti obujeni, jejmo in pijmo, saj bomo jutri umrli« (vv. 30.31.32). To je najbolj logičen zaključek, ki pa ga ne more sprejeti noben kristjan, ker se s tem odreka tudi veri v odpuščanje grehov, veri v odrešenje, kajti brez Kristusove smrti in njegovega vstajenja ni odpuščanja, ni odrešenja (prim. Robertson, Plummer 1975: 363).

4. Način vstajenja (vv. 35-58)

Tudi tretji del je razdeljen na tri dele: odgovor iz narave in iz Svetega pisma (vv. 35-49); zmaga nad smrtjo (vv. 50-57); praktični napotki (v. 58).

Da Pavel v tem tretjem delu poglavja govori o načinu vstajenja, priča dvakratna ponovitev vprašalnice *kako (pôs)*,³ s *kakšnim telesom (potoi dč sômati)*.⁴ Da gre dejansko za ponovitev vprašanja, nakazuje členek *dé* (prim. Thiselton 2000: 1262). Glagol *prihajajo (érchontai)* dopušča misel, da ne gre za vrnitev, ampak za novo pojavitev (prim. Robertson, Plummer 1975: 369). Da bi odgovoril na gornji vprašani, Pavel uporablja nekaj primerov oz. metafor iz vsakdanjega življenja, ki so po eni strani razumljive vsem, po drugi pa so tesno in neposredno povezane z bibličnim izročilom stvarjenja. Gre za primer iz poljedelstva, primer iz živalskega sveta in primer iz astronomije. Ker apostol v zvezi z vero v vstajenje telesa navaja primere, ki se nanašajo na pripoved o stvarjenju, moremo v tej izbiri videti namig na tesno zvezo med obema Božjima deloma, namreč Bog daje tako telo v stvarjenju kot telo v vstajenju (prim. Collins 1999: 564).

Prvi je primer semena: »To, kar vseješ, ni telo, ki bo nastalo, ampak golo zrno, bodisi pšenice ali česa drugega. Bog pa mu da telo, kakor je določil, in sicer vsakemu semenu lastno telo« (37-38). Tukaj hoče apostol poudariti kakovostno razliko med tem, kar se seje, in tem, kar se rodi. Med njima stoji dramatična izkušnja smrti. To, kar se rodi po njej, je pogojno neke vrste novo stvarjenje, avtor katerega je Bog, on namreč da telo. Pogojno pa zato, ker gre, in to je pomembno, tudi za istovetnost obeh teles, saj je seme vstalega telesa zdajšnje, torej zemeljsko telo. Različnost in istovetnost torej nista neuskladjivi, čeprav na skrivnost in le Bogu znan način, ki ga je on sam položil v stvarjenjski red. Podobno kot sejalec seje pšenična zrna in ne more vplivati na njihovo rast, pričakuje pa, da bo žel pšenico, tako tudi človek ne more vplivati na svoje vstajenje po smrti, lahko pa pričakuje, da bo vstal s telesom, ki je umrlo.

Drugi je primer različnosti mesa živih bitij: človeka in živali. Z njim želi Pavel poudariti, da je razlika med zemeljskim in vstalim telesom večja, kot je razlika med mesom človeka ali ribe, ki je med mesom živih bitij v svetopisemskem pojmovanju najmanj popolno.⁵

Tretji primer je primer zemeljskih in nebesnih teles in odseva Božje delo četrtega dne stvarjenja. Zemeljska telesa (telesa rib, ptic, živali, človeka) so primerna za življenje na zemlji, nebesna telesa (sonce, luna in zvezde)⁶ pa za življenje v nebesih. Kaj misli Pavel z nebesnimi telesi, je težko reči. Nebesna telesa (*sômata epouránia*) v grščini lahko pomenijo preprosto telesa v raju, tj. v območju Kristusa oz. Boga, lahko pa so istovetna ali podobna materiji sonca, lune in zvezd (prim. v. 41), ali pa gre celo za nekakšna angelska telesa. Thiselton meni, da ima Pavel v mislih prav ta (2000: 1268-1269), ni pa takšna razlaga obvezna, še posebej če upoštevamo, da apostol skuša pojasniti Korinčanom vprašanje vstajenja, izhajajoč iz nji-

hove izkušnje. Korinčani pa prav gotovo nimajo nikakršne izkušnje angelov (prim. Robertson, Plummer 1975: 371).

Če je do sedaj apostol odgovarjal posredno, v v. 42 začenja govoriti naravnost. Vstalo telo je nepropadljivo, veličastno, močno in duhovno. Prav zadnja oznaka vstalega telesa opozarja, da je potrebno pojasniti, kaj ima Pavel v mislih, ko govori o telesu, saj je telo običajno razumljeno kot nekaj materialnega, kot to, kar je različno od duha.

4.1 Telo

Apostol Pavel pojmuje telo podobno kot Stara zaveza. V starozaveznih besedilih sicer ne najdemo termina, ki bi popolnoma ustrezal novozaveznemu *sōma* - telo. Beseda, ki najpogostejše označuje zunanost človeka, je *basar*.⁷ *Basar* ni v dualističnem nasprotju z *nefesh* (duša), s tem, kar danes pojmuje kot psihološko, duhovno resničnost človeka, saj v skladu z biblično antropologijo človek ne more živeti brez ali zunaj telesa.⁸ Le v knjigah, napisanih v grščini, kot npr. v *Mdr* 8,9-20; 9,15, kjer je govor o tem, da je človek sestavljen iz telesa in duše, se vsiljuje misel o sledih grškega dualizma. Podobno velja za rabinsko literaturo, v kateri se pojavlja neka dihotomija med dušo in telesom, ki pa se nikoli ne razvije v koherenten dualističen nauk, saj je bil vpliv starozaveznih antropoloških predstav, ki gledajo na človeka ne izhajajoč iz narave, ampak iz njegovega razmerja z Bogom, močnejši od sočasnega helenističnega.⁹ V skladu z bibličnim gledanjem je človek, ustvarjeno bitje, sicer krhko in slabotno, vendar če se obrne na Boga, če se mu odpre, od nje prejme moč in življenje. Tudi apostol Pavel razmišlja na tak način.

Pavel med vsemi antropološkimi termini najbolj pogosto uporablja prav pojem *sōma*.¹⁰ V Pismu Rimljanom ga najdemo 13-krat, v obeh pismih, napisanih skupnosti v Korintu, pa kar 56-krat. Schweitzer opo-

zarja, da apostol nikoli, razen v 1 *Tes* 5,23, ne govori o telesu kot o razsežnosti človeka, ki je komplementarna duši (*psychē*).¹¹ Iz pisem je mogoče razbrati bodisi Pavlovo vero v odrešenje telesa (prim. 1 *Kor* 15,35-54; *Rim* 8,23) bodisi željo, da bi bil osvobojen od telesa (prim. 2 *Kor* 5,8; *Rim* 7,25),¹² kot tudi globoko prepričanje, da brez telesa človek ni več človek, ne zdaj ne v večnem življenju. Če je namreč zemeljsko telo mogoče primerjati s hišo, nas tudi v nebesih čaka bivališče, ki ga je pripravil Bog (prim. 2 *Kor* 5,1), torej telo. Pavel je namreč prepričan, da je prav telo prostor, in to edini, kjer se lahko razodene odrešenje, zato pravi, ko govori o službi apostolov: »Vedno nosimo v svojem telesu Jezusovo umiranje, da bi se v našem telesu razodelo tudi Jezusovo življenje« (2 *Kor* 4,10). Iz tega je razumljivo tudi, zakaj apostol vztraja, da je življenje v telesu tako odgovorno. Sodba ob koncu časov bo zadevala namreč prav to, kar smo storili dobrega ali slabega v telesu (prim. 2 *Kor* 5,10).

Najvišje ovrednotenje telesa je vidno v prepričanju, da je telo tempelj Svetega Duha (prim. 1 *Kor* 6,19). Pavel pred tem govori, da je telo za Gospoda in Gospod za telo (v. 13), in s tem poudarja povezanost med stvarjenjem in odrešenjem: Gospod je Stvarnik telesa in njegov Odrešenik, zato mu le-to upravičeno pripada.¹³ Še več, prav telo je tisto, ki dopušča popolno pripadnost Kristusu (prim. *Flp* 3,21; *Gal* 2,19-20), saj more biti ta dokončno le telesna in jo apostol na nek način sam že doživlja v svojem telesu (prim. *Gal* 6,17). Schweitzer trdi: »Za Pavla je torej bistveno, da se njegova vera dopolnjuje ne na čisto intelektualnem in emocionalnem področju, ampak v celoti utelešenega življenja, kateremu pripadajo tudi misli in čustva ... Darovati se v telesu je najbolj popolna možnost služenja.«¹⁴ To daje telesu resnično in posebno evharistično razsežnost, kar je hkrati še en in dokončen dokaz,



Hugo van der Goes, *Smrt Device*, 1480, olje na lesu,
147,8 x 122,5 cm, Groeninge Museum, Bruges.

da telo ni le viden ali zunanji vidik človekovega življenja, saj le-to ne more biti razdeljeno na bolj intimen del, ki pripada duši, razumu, čustvom, in zunanji, lasten telesu.¹⁵

Thiselton pravi, da telo potrjuje biblično izročilo pozitivnega odnosa do materialnega kot pogoja za okušanje polnosti življenja, hkrati pa tudi presega vlogo tvarnega, ko gre za družbeno razsežnost zemeljskega življenja, torej za razsežnost odnosov: »Zato je primer-no gledati na vstalo telo kot na način bivanja celotne osebe, vključujoč vse ravni medosebne izkušnje komunikacije, ki zagotavlja tako kontinuiteto osebne istovetnosti kot tudi nespremenjeno izkušnjo skupnosti, kar olajšuje te-sno zedinjenje z Bogom v Kristusu in z različnimi »bližnjimi«, ki so prav tako deležni

tega zedinjenja« (Thiselton 2000: 1279). Telo je torej psihofizična celota človeka, ki tako tu-kaj in zdaj kot v večnem življenju dopušča in omogoča odnose z Bogom in bližnjimi, zato vstalo telo ne more biti le obleka za dušo, ki je ostala gola po smrti, ampak nova celota, ki je ohranila pozitivnost utelešenja odnosov v zemeljskem življenju. Po drugi strani pa je res tudi, da noben človek ne more napoveda-ti, kako bo izgledalo vstalo telo, to ve le Bog (prim. Thiselton 2000: 1265). Vera v vstajenje tako govori prav o tem, da krščansko upanje zajema človeka v celoti.

4.2 Meso

V v. 39 Pavel ne govori več o telesu (*sôma*), ampak o mesu (*sárx*): »Niso vsa živa bitja iz

istega mesa«. Očitno je, da gre za meso, iz katerega so zemeljska telesa, saj v nadaljevanju našteva ljudi, živino, ptice in ribe. Postavlja se vprašanje: apostol razlikuje *sárx* od *sôma*, meso od telesa? V Stari zavezi se za meso uporablja isti izraz kot za telo – *basar*. Srečamo ga 273-krat. Veliko bolj redek je termin *šeer*, najdemo ga le 17-krat. *Basar* ne označuje dela človeka, ampak celotno osebo, njeno ustvarjenost in s tem povezano krhkost, pa tudi grešnost oz. nezadostno poznanje Božje volje. Nikjer ni govora o tem, da bi se meso borilo z duhom.¹⁶

Jewett trdi, da Pavel uporablja pojem *sárx* v sedmih različnih pomenih (1971: 63). Med njimi je najpomembnejši: *sárx* kot sinonim za *sôma*, vključujoč tudi duhovne moči človeka (1 Kor 6,16; 7,28). Lahko pa pomeni le njegovo vidno razsežnost, kot v odlomku, v katerem govori o trnju v mesu (2 Kor 12,7), ali v 1 Kor 15,39. Le redko, kot v 1 Kor 15,39, meso označuje snov, ki obdaja kosti človeka in živali, običajno apostol to resnično izraža z besedo *kreás* (prim. Rim 14,21; 1 Kor 8,13) (Robinson 1977: 17-18). Pojem *sárx* torej predstavlja večinoma človekovo ustvarjenost, zemeljskost, tj. omejenost (prim. 2 Kor 4,11).¹⁷

Poseben problem predstavlja besedna zveza »meso in kri« (*sárx kai haíma*). V hebrejskih besedilih pomeni človeka v smislu narave, ki sam po sebi, brez Božjega posega, nikakor ne more doseči nebes (prim. Jeremias 1955-1965: 151-159). Pri Pavlu najdemo formulo v Gal 1,16 in na koncu poglavja, ki ga raziskujemo (prim. 1 Kor 15,50). Prvi citat razlagajo kot sinonim za človeka, drugi pa je verjetno vzporedno mesto propadljivosti (*phthorá*). Pojem *phthorá* pomeni zmanjševanje sposobnosti in povečevanje slabosti. V hebrejščini srečamo dva ustreznika *šahat* – pokvarjenost, sprevrženost v moralnem smislu; *hebel* – praznina, ničevost, to, kar ne prinaša sadov (prim. Iz 49,4). Če je vstalo telo spremenjeno glede na zemeljsko, torej ni le nepropadljivo, ampak

predvsem napolnjeno z življenjem, trdno (prim. Thiselton 2000: 1272). Nepropadljivo vstalo telo tako ni le statično stanje nerazpadljivosti, ampak dinamičen proces polnosti življenja. Takšno gledanje najdemo tudi v nekanonični apokaliptiki Pavlovega časa. 4 Ezra in 2 Baruh, napisana kmalu po uničenju drugega templja,¹⁸ trdita, da bo sedanja doba propadljivosti ob koncu časov prešla, izginilo bo tudi vse propadljivo. Nastala bo nova doba, ko vse tisto, kar je vstopilo vanjo, ne bo moglo biti več vrnjeno v dobo propadljivosti. Te nove dobe bodo deležni pravični, nastopila pa bo kmalu (prim. Plevnik 1997: 157-158).

Pavel po vsej verjetnosti uporablja formulo »meso in kri« v smislu judovske apokaliptike (prim. 4 Ezr 7,31.112; 2 Bar 44,9), ki vztraja na radikalni neuskladljivosti med sedanjim in vstajenskim stanjem. Po mnenju Jeremiasa naj bi se prvi del v. 50 nanašal prav na žive (»Meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva«); drugi pa na že umrle (»tudi propadljivost ne podeduje nepropadljivosti«) (Jeremias 1955-1965: 155). Za vstajenje je potrebno ne le spremenjenje od slabosti k moči, ampak neko novo stvarjenje v smislu popolne osvoboditve od greha za razpoložljivost za svetost, saj lahko le čist in svet človek prebiva v navzočnosti Boga (Thiselton 2000: 1291). Collins pa je prepričan, da gre bolj za sinonimni paralelizem, za neke vrste semitsko retoriko *repetitio*: propadljivost je helenistični ustreznik semitskega »meso in kri«. Na tak način Pavel naredi prehod od judovske apokaliptike k helenistični filozofiji in retoriki (1999: 579).

Meso je tako tukaj tisto, kar loči zemeljsko telo od nebeškega. V nebesih bo človek nedvomno prejel telo, toda le-to ne bo iz mesa in krvi, tj. propadljivo, ampak spremenjeno na način, ki je sedaj človeku nedoumljiv. V tem smislu tudi v 1 Kor 15,50 besedna zveza »meso in kri« pomeni vsega človeka v njegovi zemeljski razsežnosti.¹⁹ Takšno interpretacijo potrjuje

tudi v. 40, kjer Pavel napravi prehod, in sicer ne govori več o *sárx*, ampak spet o *sôma* v povezavi s slavo (*dóxa*) in nebesnim (*epourânios*). Mnogi eksegeti se zato strinjajo, da naj bi *sárx* označeval živa bitja na zemlji, *sôma* pa bitja v območju nebeškega. Meso je to, kar je skupno živim bitjem (umrljivost, propadljivost, slabost), in to, kar jih ločuje med seboj, obstaja namreč različnost mesa (prim. Plevnik 1997: 163). Thiselton pa trdi, da pojem *sárx* kaže na različnost snovi sedanjega in vstalega telesa, pojem *sôma* pa na različnost njegove oblike in značaja (2000: 1267).

4.3 Duševno in duhovno telo

Kako torej razumeti pridevnika »duševno telo« (*sôma psychikón*) in »duhovno telo« (*sôma pneumatikón*), o katerem govori Pavel v 1 Kor 15,44 in s katerima označuje razliko med zemeljskim in vstalim telesom? Par duševno-duhovno telo zaključuje serijo štirih primerjav v vv. 42-44 tega, kar se seje (propadljivost, nečast, slabost), in tega, kar vstaja (nepropadljivost, veličastvo, moč). Ker Pavel želi vse primerjave pripeljati prav k četrti, se v njej spremeni slovnična struktura: uporablja sicer glagola »sejati« in »vstajati«, vendar dodaja osebek, ki smo ga do sedaj lahko le predvidevali, namreč telo: seje se duševno telo, vstaja pa duhovno (Collins 1999: 567).

Barbaglio meni, da je telo »"duševno" v stanju umrljivosti in podvrženosti grehu in smrti in "duhovno" v prihodnjem vstajenskem redu. Pojem "telo" je bodisi strukturna bodisi ontološka opredelitev človeka kot subjekta, ki je odprt in v odnosu z Bogom, z bližnjimi, s svetom, in samo po sebi še ne izraža bivanjske uresničitve le-tega. Ta je lahko pozitivna ali negativna, glede na to ali je podvržena suženjstvu grehu in smrti ali pa je osvobodjena po daru Duha« (1980: 539-540). Glede na to, da Pavel gleda na smrt v teološkem smislu kot na večno smrt in je prepričan, da je smrt posledica greha (prim. Rim

5,12), bi bila razlika med duševnim in duhovnim telesom moralna in ne ontološka. Taka razlaga je mogoča, če izhajamo iz 1 Kor 2,10-16. V 2,14 apostol govori o *psychikòs anthròpos* v smislu človeka, ki živi v skladu s čisto človeškim načinom mišljenja, duhovni človek pa je tisti, ki ima Kristusov um (*noûs Christou*), o katerem govori v v. 16 (Thiselton 2000: 1275). Podobno situacijo vidimo v 1 Kor 3,1, kjer Pavel govori, da je človek lahko duhoven (*pneumatikòs*) ali pa mesen (*sarkikòs*), slednji »ravna zgolj po človeško (*katà anthròpon peripateite*)« (3,3), prvi pa je popolnoma prežet z Duhom Vstalega (15,45) (prim. Thiselton 2000: 1279).

Dahl daje bolj ontološko interpretacijo, in sicer pravi, da je duševno telo ves človek, ki je sposoben večnega življenja, medtem ko je duhovno telo tudi ves človek, odrešen preko izlitja Svetega Duha in deležen večnega življenja.²⁰ Drugače, vstalo telo, prežeto s Svetim Duhom, je več kot fizično telo, vendar ne manj, tj. nima manj zaznavnih in čutnih sposobnosti. Vstalo telo je isto telo, ki ga je človek prejel pri stvarjenju, vendar spremenjeno.

Nekateri eksegeti menijo, da je duhovno telo podobno materiji zvezd oz. nebesnih teles. Dejansko tako razglabljanje nima pomena, ker Pavel ne govori o tem, iz česa so sestavljena duševna in duhovna telesa, ampak o tem, na kakšen način bivajo oz. kaj je zanje značilno (propadljivost, nečast, slabost). Za to govori predlog »v« (*en*) v vv. 42-43 in končnice pridevnikov »propadljiv«, »nečasten«, »slaboten« -*ikos*. V grščini se namreč za označevanje sestavin uporabljajo pridevniki s končnicami -*inos* (Thiselton 2000: 1276).

V nadaljevanju Pavel še pogloblja razumevanje duševnega, zemeljskega in duhovnega, vstalega telesa, in sicer spet preko primerjave prvega in poslednjega Adama, ki je »oživljajoči Duh«. Apostol hoče tukaj vzpostaviti eshatološko paradigmo, in sicer preko nasprotja



Johann König, *Smrt Niobejinih otrok*, olje na platnu, 80 x 97 cm, zasebna zbirka.

med prvim in poslednjim. Prvi Adam je človek na splošno. Števniki prvi pomeni, da je prvi v seriji drugih; poslednji pa je absolutno zadnji, dokončni in ni opredeljen z imenom. Dokončni bo torej drugačen od prvega; eshatološko bitje bo drugačno od stvarjenskega, zemeljskega (Collins 1999: 568-569).

»Prvi človek je iz prsti, zemeljski, drugi človek pa je iz nebes« (v. 47). V tej vrstici je zanimiva predvsem besedan zveza *ek gēs choikós*. Pojem *choikós* (dobesedno iz prahu) je apostolov neologizem, izpeljan iz 1 Mz 2,7 in ga v Svetem pismu najdemo le v 15. poglavju Prvega pisma Korinčanom. Septaguinta prevaja 1 Mz 2,7 z: *éplasen ho theòs tòn ánthropon choûn apò tês gês*, torej uporablja samostalniško obliko *choûs* (prah, suha zemlja). Pavel skuša z besedno zvezo *ek gēs choikós* poudariti nekaj resnic: zemeljski človek je implicitno v nasprotju s pripadnostjo Svetemu Duhu, torej z nebeškim; prah govori o tem, da gre za telo podvrženo smrti in se razgra-

juje. Samostalni *gê* (zemlja) in pridevnik *choikós* (iz prahu) s predlogom *ek* in roditeljskim izvora ali tvornega vzroka izraža kontrast med dvema načinoma bivanja: zemeljskim (*choikós*) in nebesnim (*epouránias*) (Thiselton 2000: 1286).

Drugače bi lahko rekli, prvi, zemeljski človek je propadljiv; drugi pa je iz nebes (*ex ouranoû*). Iz nebes je le vstali Kristus, ker je le on šel v nebo. To je Pavlova osebna izkušnja. Vstali Gospod se mu je prikazal iz nebes (Robertson, Plummer 1975: 374). »In kakor smo nosili podobo zemeljskega, bomo nosili (*phorésomen*) tudi podobo nebeškega« (v. 49). Drugi del navedene vrstice bi bilo mogoče prevesti tudi z – »bi si nadel tudi podobo nebeškega«. Oblika glagola »nositi« (*phoréo*) v tem delu je bodisi prihodnjik bodisi aoristni konjunktiv. Sodobni eksegeti se v veliki večini nagibajo k prihodnjiku »bomo nosili«, cerkveni očetje pa z redkimi izjemami h konjunktivu »bi nosili«, ki vsekakor pomeni *lectio*

difficilior. Collins se nagiba k zadnji možnosti, ki jo utemeljuje s tem, da Pavel zaključuje slehernega izmed svojih dokazov z vzpodbudo (prim. Collins 1999: 572). Pomen vrstice je torej bodisi konstatacija dejstva, uresničitve Božje obljube, bodisi namig, da je takšno uresničenje mogoče ob izpolnitvi določenih pogojev, tj. ob resničnem deleženju Kristusovega življenja (prim. Thiselton 2000: 1288-1289). Ali drugače: kakor so vsi, ki deležijo življenje prvega človeka, Adama, propadljivi, tako bodo tudi vsi, ki so resnično združeni s Kristusom, z njegovim življenjem, poveljčani, postali bodo duhovni, tj. njihovo telo bo popolnoma podvrženo moči Duha in ne več razpadanja.

4.4 Istovetnost zemeljskega in vstalega telesa

Kako pa je mogoča kontinuiteta zemeljskega telesa, ki se je razgradilo, in vstalega? Na to vprašanje Pavel odgovarja v vv. 50-58, ki jih je mogoče razdeliti na dva dela: vv. 50-53 in vv. 54-58. Taka struktura še potrjuje neuskladjivost sedanjega telesa in vstajenskega, večnega bivanja in poudarja obvezno spremenjenje (prim. Collins 1999: 573).

Pavel v odgovor na gornje vprašanje v vv. 50-57 zatrjuje, da, paradoksalno, brez take razgraditve ni mogoče vstajenje, kajti prav razgrajevanje osvobodi telo za nov, nepropadljiv, vstajenski način bivanja. To apostol izraža s formulo: »Meso in kri ne moreta podedovati Božjega kraljestva, pa tudi propadljivost ne podeduje nepropadljivosti« (v. 50). Če namreč živo zemeljsko telo, ki je razpadljivo, ne more podedovati Božjega kraljestva, ga more še manj razpadlo, mrtvo telo. Torej telo, kot ga poznamo in izkušnjo katerega imamo, ni primerno za kraljestvo in mora biti spremenjeno (prim. Robertson, Plummer 1975: 375-376). Mesto je zelo podobno *Flp* 3,21. Gre za precejšnjo novost glede na tradicionalno judovsko prepričanje. V

spremenjeno vstalo telo so sicer verjeli nekateri farizeji, namig nanj najdemo tudi v nekanonični apokaliptiki (prim. 1 *Enoh* 90,37-38), večina Judov pa je vseeno menila, da bo vstalo telo sestavljeno iz istih elementov in bo prav takšne oblike, kot je bilo položeno v zemljo (prim. 2 *Bar* 50,1-2) (prim. Thiselton 2000: 1262). Novo je tudi prepričanje, da bo vstalo telo upodobljeno telesu Sina človekovega ali Mesija. V 4 *Ezd* 7,29-30 je celo rečeno, da bo ob koncu umrl tudi Mesija (prim. Plevnik 1997: 153-154).

O tem spremenjenju Pavel govori kot o skrivnosti (*mysterion*). Pri apostolu najdemo dvojno rabo pojma skrivnost: to, kar je bilo nekdaj skrito, zdaj pa se je odkrilo preko razodetja. Tak pogled najdemo že v Stari zavezi. Po drugi strani pa Pavel ne more in ne pravi nič več o naravi spremenjenja, kot je tisto, kar poznamo iz Kristusovega vstajenja. Zato skrivnost, čeprav odkrita, izrečena, ostaja skrivnost. O Kristusu vemo, da je njegovo vstajenje, njegovo spremenjeno telo, model našega vstajenja (prim. *Flp* 3,20-21) (prim. Thiselton 2000: 1295). In ne samo to, naše vstajenje dejansko pomeni tudi biti vedno z Gospodom, deležiti njegovo slavo, kar presega vsakršno človeško izkušnjo in poznanje. Tako prepričanje Pavel pogosto izraža tudi drugje (prim. 1 *Tes* 4,17; *Rim* 8,16-17).

Skrivnost torej zadeva Božji načrt spremenjenja telesa ob koncu časov. Spremenjenje pomeni, da vstajenje ni novo stvarjenje, čeprav je tako kot stvarjenje izključno del Boga. Spremenjenje nadalje po Pavlovem prepričanju zadeva vse in slehernega – tistih, ki bodo v trenutku Kristusovega drugega prihoda še živi, in tistih, ki bodo že zaspali –, zgodilo se bo v trenutku, hipoma (*en atómoi*), kar še poudarja primerjava »kakor bi trenil z očesom« (v. 52). Metafora »glas poslednje trobente« pa govori o tem, da se bo to zgodilo po Božjem ukazu.²¹ Mrtvi bodo vstali nepropadljivi, pa tudi tisti, ki bodo tedaj še živi, bodo spremenjeni.

Apostol s tem posredno reče, da skrivnost spremenjenja zadeva zemeljsko telo, kajti prav ono je tukaj in zdaj propadljivo.

Spremenjenje in ne neko novo stvarjenje iz nič, upodobljenje po Kristusovem poveljanem telesu, hkrati pomeni istovetnost zemeljskega in vstalega telesa, ki je izražena preko štirikratne ponovitve kazalnega zaimka »to« (*toûto*) srednjega spola, ki se zato gotovo nanaša na telo (*sôma*): »Kajti *to*, kar je propadljivo, si mora obleči nepropadljivost, in *to*, kar je umrljivo, obleči neumrljivost. Ko pa si bo *to*, kar je propadljivo, obleklo nepropadljivost, in *to*, kar je umrljivo, obleklo neumrljivost, tedaj se bo izpolnila beseda, ki je zapisana: Smrt je použita v zmagi« (vv. 53-54). Z drugimi besedami: prepoznavna in razločna istovetnost telesa bo radikalno spremenjena, popolnoma bo osvobodjena od smrti, saj bi bila v nasprotnem primeru še vedno podvržena propadljivosti, vendar bo hkrati ostala to ustvarjeno bitje v svoji celostnosti, ki si bo nadelo (*endýsasthai*) novo, nesmrtno in nepropadljivo obleko.

Zmaga nad smrtjo, sovražnikom življenja (prim. v. 26), je izpolnitev starozaveznih pričakovanj (prim. *Iz* 25,8; *Oz* 13,14), oprostitev od kazni, ki je v Adamu zadela vse ljudi. V vstajenju bo smrt uničena in Bog bo »vse v vsem« (v. 28). Ta zmaga je dosežena po Jezusu Kristusu, z njegovo močjo je premagan greh (prim. še 2 *Kor* 12,9; *Rim* 8,37) (prim. Robertson, Plummer 1975: 378-379).

5. Sklep

Pavlovo razmišljanje v 15. poglavju 1. Pisma Korinčanom bi lahko povzeli v štiri temeljne ugotovitve.

Najprej, da je vstajenje Kristusa in človeka bistvena prvina krščanske vere in oznanila. Upanje in vera v vstajenje sta utemeljena na vstajenju Kristusa kot prvenca, zato bosta uresničena po podobi njegovega vstajenja. Poleg tega Pavel trdi, da je Kristusovo vstajenje

več kot model našega vstajenja, je namreč tudi aktivni princip našega vstajenja, saj je preko svoje zmage nad smrtjo Kristus postal »oživljajoči Duh«, torej tisti, ki more podariti življenje bratom.

Samo vstajenje telesa more biti dokončno ovrednotenje življenja prežetega z naporom, trpljenjem, neprestanim umiranjem, torej odrešenje vsega človeka. Za Pavla telo ni le materialna, vidna antropološka razsežnost, ampak možnost uresničenja človekove odnossne narave tako v razmerju do Boga kot tudi do bližnjih, do družbe. Če odrešenje pomeni popolno realizacijo odnosne narave tako v individualnem kot v socialnem smislu, ne moremo govoriti o njem brez in mimo telesa.

Nadalje je apostol prepričan, da je vstajenje dopolnitev stvarjenja, in to preko tesne, sicer implicitne povezave med svojim utemeljevanjem vstajenja in pripovedjo o stvarjenju v 1 *Mz* 1. Dejansko sta tako stvarjenje kot vstajenje izključno Božji deli. Vstajenje telesa je dokončna potrditev stvarjenja in Božje ljubezni, saj v njem človek, ki ga je Bog hotel iz ljubezni in ki to ljubezen v Kristusu svobodno sprejme, doseže svojo dokončno, večno istovetnost.

To se zgodi preko skrivnostnega spreminjenja, ki na eni strani ohrani stvarjenski red, tj. istovetnost zemeljskega in vstajenjskega telesa, na drugi pa mu prida neminljivost in s tem neizrekljivo novost, ki ne zanika, ampak potrjuje istovetnost, ki jo je človek dosegel v svojem življenju, ko se je oblikoval preko uresničevanja, utelešanja odnosov ljubezni z Bogom in bližnjimi.

Literatura:
Barbaglio, G. 1980: *Le lettere di Paolo*, traduzione e commento di G. Barbaglio. Roma.
Collins, R. F. 1999: *First Corinthians. Sacra Pagina*. Collegeville.
Jeremias, J. 1955-1965: *Flash and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God* (1 *Cor* 15,50). *NTS* 2, 151-159.

- Jewett 1971: *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*. AGAJU 10. Leiden.
- Käsemann 1969: Zur paulinischen Anthropologie. V: *Paulinische Perspektiven*. Tübingen.
- Plevnik, J. 1997: *Paul and the Parousia. An Exegetical and Theological Investigation*. Massachusetts.
- Robertson, A., A. Plummer 1975: *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*. Edinburgh.
- Robinson, J. A. T. 1977: *The Body: A Study in Pauline Theology*. London.
- Rossi, B.: Cristo nuovo Adamo (Rm 5,12-21). V: *Lettere paoline e altre lettere, Logos*, vol. 6.
- Thiselton, A. C. 2000: *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. Cambridge: NIGTC.
- Van Iersel, B. 1961: Saint Paul et la prédication de l'Église primitive. *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus I*, 1961, 433-441.
1. Pavel podrobno razvija to tipologijo v *Rim* 5,12-21, kjer govori na eni strani o analogiji med postopkom Adama in Kristusa, na drugi pa kaže na veliko neproporcionalnost med padcem Adama, po katerem prihaja v svet smrt, in med milostjo v Kristusu, ki odpira v življenje. To, kar je storil Kristus, presega Adamov greh, tako kar zadeva način, kot kar zadeva učinke. Pri tem je pomembno, da gre v Kristusu za ovrdenotenje človeka kot dejavnega subjekta: »V Adamu je človeštvo (*hoi polloí*) slovnični subjekt, v kolikor verjame, da je ustvarjalec, subjekt svoje dejavnosti (v. 15b), v resnici pa je le predmet, nad katerim se izvaja nasilje, ker vsa oblast pripada smrti (v. 17b). Položaj tistih, ki so v odnosu s Kristusom, pa je ravno nasproten: le-ti so predmet Božje dobrote (prim. v. 15e), še več, postali so dejavni subjekti sprejetja milosti in daru (prim. v. 17: *hoi ... lambánontes*). Na eni strani vidimo suženjstvo in smrt, na drugi pa svobodo in življenje« (Rossi 6, 473).
 2. Verjetno je šlo za krst za umrle katehumene, sorodnike ali prijatelje Korinčanov. Iz komentarja Prvega pisma Korinčanom Janeza Krizostoma (prim. *Hom.* 40. *PG* 61, 347) je razvidno, da je šlo le za prakso korintske Cerkve, in še to ne za splošno, ampak za sporadičen pojav. Nekateri eksegeti pa menijo, da je šlo za krst umirajočih bolnikov ali otrok (prim. Collins 1999: 556-557).
 3. Thiselton (2000: 1261) pravi, da ne gre za način, ampak za izraz začudenja: kako je mogoče, da torej izraz služi kot del retoričnega vprašanja.
 4. Za nekatere avtorje je to ključna beseda v odlomku, za druge pa trditev: »*Bog pa mu da telo, kakor je zahotel*« (v. 38). Posebej aorist *ethélesen* po njihovem mnenju priča, da je prihodnje telo odvisno od svobodne in dokončne volje Boga (prim. Thiselton 2000: 1259 in 1264). V tem primeru je pod vprašajem identičnost zdajšnjega in vstalega telesa.
 5. V *1 Mz* 1,20-27 vidimo rast v popolnosti: najprej se pojavijo ribe, potem ptice, živali, ki živijo na zemlji, in končno človek. Pavel pa tukaj uporablja nasproten vrstni red: ljudje, živina, ptice, ribe (prim. Robertson, Plummer 1975: 370).
 6. Pavel našteva ista nebesna telesa, kot jih najdemo v *1 Mz* 1 četrtri dan.
 7. Prim. N. P. Bratsiotis, »*basar*«, *TWAT*, vol. I, 859.
 8. Prim. E. Jacob, »*psyché*«, *TWNT*, vol. IX, 515-616.
 9. Prim. R. Meyer, »*sárx*«, in *TWNT*, vol. VII, 116-118.
 10. Posebno vprašanje predstavlja izraz »*sôma Christou*«, ki ima predvsem eklesiološki pomen in ga zato tukaj ne obravnavamo.
 11. Prim. »*sôma*«, *TWNT*, vol. VII, 1056.
 12. Murphy-O'Connor trdi, da *2 Kor* 5,8 izraža mnenje Pavlovih nasprotnikov. Apostol je namreč prepričan: »Duhovni darovi se morejo razodeli le v telesu in preko telesa« (»Being at Home in the Body we are in Exile from the Lord (2 Cor. 5:6b)«, *RB* (1986) 221).
 13. Käsemann (1969: 43) piše: »Naša telesnost je tista svetna naravnost in ustvarjenost našega bivanja, h kateri mora težiti Vladar vesolja, če želi uresničiti kraljestvo nad njim, v skladu z obljubo v *1 Kor* 15,25sl.«
 14. »*sôma*«, *TWNT*, vol. VII, 1060-1061.
 15. Prim. *ibid.*, 1064.
 16. Prim. R. Meyer, »*sárx*«, 109-116.
 17. Prim. E. Schweizer, »*sárx*«, *TWNT*, vol. VII, 124-125.
 18. Prim. M. Rist, »Baruch, Apocalypse of«, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 1, 362; »Apocrypha«, *The Jerome Biblical Commentary*, 1062-1063.
 19. Prim. E. Schweizer, »*sárx*«, 128.
 20. Prim. *Resurrection of the Body*, 126.
 21. Prihod Boga je tako v Stari (prim. *2 Mz* 19,16; *Zah* 9,14) kot v Novi zavezi (prim. *1 Tes* 4,16) povezan z glasom trobente. V apokaliptični literaturi pa označuje nov začetek, ki ga je določil Bog (prim. Thiselton 2000: 1296).