



Izvirni znanstveni članek *Original scientific paper (1.01)*
Besedilo prejeto Received: 14. 11. 2025; Sprejeto Accepted: 5. 12. 2025

UDK UDC: 27-277-248.44

DOI: 10.34291/Edinost/80/02/Matjaz

© 2025 Matjaz CC BY 4.0

Maksimilijan Matjaž

Pavlovo preseganje judovstva in helenizma v razumevanju telesa in svobode. Transformacija védenja v Prvem pismu Korinčanom

*Paul's Transcending of Judaism and
Hellenism in the Understanding of Body and
Freedom: The Transformation of Knowledge
in the First Letter to the Corinthians*

Izvleček: Pavlovo oznanilo evangelija je nekaj radikalno novega. Takšno trditev je mogoče zagovarjati na osnovi treh ključnih konceptov, ki jih je razvil v svojih pismih: soteriologija in teologija križa, odrešenje – novo življenje preko krsta v Svetem Duhu, koncept svobode v Kristusu – življenje v Njem. Pavlova teologija svobode in telesa ni le etično-normativna, temveč spoznavna in ontološka. Pavel spremeni sistem védenja, saj spoznanje Boga ni več utemeljeno v racionalni spekulaciji ali v postavi, temveč v udeležbi pri Kristusu. Vendar je Pavel kot apostol narodov, ki je širil evangelij, izhajal tudi iz judovstva, ki je vplivalo na njegov teološki pogled, in iz helenizma kot prevladujoče kulture tistega časa. Ta dvojna pogojenost ga je zaznamovala tako v njegovem mišljenju kot tudi ravnanju. Toda v Prvem pismu Korinčanom lahko odkrijemo Pavlovo distanco do judovsko-helenistične identitete in temeljne nastavke novih teoloških konceptov, ki jih je oblikoval na osnovi Kristusovega evangelija.

Ključne besede: sistem védenja (*Wissenssystem*), judovstvo, postava (*tóra, nomos*), helenizem, stoiki, epikurejci, svoboda, suženjstvo, telo, Duh, odrešenje, modrost

Abstract: *Paul's proclamation of the Gospel is radically new. This claim is supported by three key concepts developed in his letters: soteriology and the theology of the cross; salvation and new life through baptism in the Holy Spirit; and the concept of freedom in Christ – life in Him. Paul's theology of freedom and of the body is not only ethical and normative, but also epistemological and ontological. Paul transforms the system of knowledge, as the knowledge of God is no longer grounded in rational speculation or the Law, but in participation in Christ. Yet Paul, as the apostle to the nations who spread the Gospel, also drew from Judaism, which influenced his theological perspective, and from Hellenism, the dominant culture of his time. This dual conditioning shaped both his thinking and his actions. However, in the First Letter to the Corinthians, we can detect Paul's distance from the Jewish-Hellenistic identity and the foundational elements of the new theological concepts he shaped on the basis of Christ's Gospel.*

Keywords: *system of knowledge* (Wissenssystem), *Judaism*, *Law* (tóra, nomos), *Hellenism*, *Stoics*, *Epicureans*, *freedom*, *slavery*, *body*, *Spirit*, *salvation*, *wisdom*

Uvod

Dogodek pred Damaskom, kot ga opisujejo Apostolska dela (Apd 9,1-19; 22,6-16; 26,12-18), predstavlja prelomnico v življenju Pavla iz Tarza. Ob tem se postavljajo temeljna vprašanja: kakšen pomen je imel ta dogodek za njegovo identiteto? Kakšna sprememba je nastala v njegovem teološkem mišljenju? Kako se je soočil z znanstveno miselnostjo takratne družbe? Ali je ostal Jud, ki se je tudi po tem prelomnem dogodku navdihoval v postavi (tóra), ali pa se je njegova identiteta transformirala, ko je sprejel Kristusov evangelij? Skratka, kako ga je po eni strani v oznanjevanju evangelija pogojevala njegova verska dediščina in kako se je po drugi strani soočil s prevladujočo kulturo tistega časa, ki jo na splošno označujemo kot helenizem?¹

Kot ena od možnih razlag se ponuja teza, da se je Pavel v svojem teološkem mišljenju in pri oznanjevanju prilagajal družbenemu okolju, kar poimenujemo *adaptability*. Pavel je bil namreč Jud po rodu, Grk po kulturi in jeziku ter Rimljan po državljanstvu (Glad 2003, 25–35). Vendar je v zadnjem obdobju treba upoštevati tudi novo teorijo, ki se je oblikovala znotraj eksegetske šole *The New Perspective on Paul* in se imenuje *Paul within Judaism Perspective*. (Matjaž 2020, 53–57; Nanos 2017; Zetterholm 2015) Ne gre le za to, da ta eksegetska smer izpostavlja, kako Pavel izhaja iz farizejske struje judovstva in kako je bil vnet za očetna izročila (Gal 1,13-14; Flp 3,5-6; Apd 22,3; 23,6), ampak predvsem trdi, da je za razumevanje Pavlove osebnosti bistveno, da nikoli ni prenehal biti Jud in je vseskozi sledil postavi.²

1 Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0262 *Vrednote v judovski-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

2 »Paul within Judaism Perspective« je nadaljevanje teorije 'New Perspective', lahko pa bi jo označili tudi kot njeno radikalizacijo. Glavni predstavniki te raziskovalne smeri so Mark D. Nanos, *Reading Paul within Judaism*, 2017–2018, Magnus Zetterholm, ur. *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, 2015, in Pamela Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian*, 2009. Medtem ko zagovorniki 'New Perspective' na različne načine večinoma še naprej izhajajo iz predpostavke, da je Pavel samega sebe razumel kot kristjana, ki izhaja iz Izraela in je z njim povezan, je temeljna teza 'Paul within Judaism Perspective', da je Pavel ostal Jud, ki se ravna po tóri. Pavel je bil Jud in je to v polnem pomenu besede ostal tudi po Damasku. Podoba Pavla spreobrnjenca srečamo izrazito le v Apostolskih delih. Njegovi polemični zapisi o tóri so namenjeni izključno kristjanom, ki so prihajali iz drugih narodov, ne pa Judom. Predvsem se je zoperstavil tistim oznanjevalcem evangelija,



Tako tezi, da se je Pavel prilagodil verskim, kulturnim in družbenim tokomom (*adaptability*), kot tudi tezi, da je vse življenje ostal zvest tóri (*Paul within Judaism*), Schnelle postavi nasproti novo tezo, v kateri trdi, da je Pavel ustvaril nov sistem védenja, ko zapiše: »Zgodnje krščanstvo je antičnemu svetu prineslo nov sistem védenja, kar velja predvsem za področje metafizike in etike. Gre za temeljna vprašanja o smislu življenja: kako misliti Boga? Kdo je človek, kdo sem jaz? Od kod prihajam in kam grem? Kako naj ravnam? Zgodnje krščanstvo prinaša novo védenje o Bogu in njegovem odrešilnem delovanju v Jezusu Kristusu.« (Schnelle 2020, 148–149)

Čeprav Pavel uporablja v svojih tekstih pojme, ki so bistveno zaznamovali grško filozofsko misel, npr. *telos*, *autarkes*, *agathon* (Engberg-Pedersen 2004, 270), in se po drugi strani vedno znova vrača k judovski teološki misli, kot je oblikovana in utemeljena v tóri, pa Schnelle postavi tezo, da je Pavel zasnoval nov miselni sistem, ki presega tako judovstvo kot helenizem, čeprav imajo njegovi bistveni koncepti – npr. pravičnost, svoboda, postava, vera – svoje korenine tako v judovstvu kot v helenizmu. (Schnelle 2020, 150–155)

Schnelle uvede izraz »Wissenssystem«, kar lahko opišemo kot sistem znanja oz. védenja. S tem je mišljen miselni okvir, znotraj katerega so urejene in sistematizirane vsebine znanja, ki določajo človeka v njegovi intelektualni usmeritvi. Ko primerjamo Pavlov sistem z judovskim, ki ga predstavlja postava (*nomos*), in helenističnim (epikurejci in stoiki), ni v ospredju vprašanje, kaj je pravilno in kaj napačno, ampak gre za vprašanje, v čem Pavlov miselni sistem prinaša alternativo drugima dvema. Četudi je Pavel po eni strani pogojen z judovsko teološko-pravno tradicijo in se po drugi strani v oznanjevanju evangelija sooča s helenistično mislijo, do obeh vzpostavi kritično distanco in oblikuje nov sistem, ki oba modela preseže, in v tem smislu lahko govorimo o transformaciji judovskega in helenističnega miselnega sistema in oblikovanju novega védenja.³

ki so hoteli pogane obrezati. V tem smislu je njegovo naklonjenost drugim narodom treba razumeti kot določeno obliko judovstva, in sicer v okviru pluralnosti judovstev, nikakor pa ne kot odvrnitev od judovstva.« (Schnelle 2020, 126–127)

3 O tem, kako se interpretativni modeli spreminjajo in kako različni zgodovinsko-teološki okviri oblikujejo načine razumevanja svetopisemskega besedila, gl. *Ravnika-Zupanov pozabljeni prevod Pentatevha*, kjer je pokazano, da so prevodne in hermenevitične paradigme neločljivo povezane z nastajanjem novih teoloških konceptov (Skralovnik in Ditmajer 2023, 285–335).



V Prvem pismu Korinčanom imamo dva tematska sklopa, ki na najboljši način pomagata pojasniti transformacijo judovskega in helenističnega miselnega sveta v nov sistem védenja, ki ga je oblikoval Pavel. Po eni strani je to motiv teles (*sōma*), ki se pojavlja skozi celotno pismo. Po drugi strani je za človekovo bivanje bistveno vprašanje svobode in suženjstva, se pravi, kaj pomeni biti svoboden (*eleutheros*). (Martin 1995)

To razpravo bo usmerjala teza, da je bil Pavel v svojem mišljenju in delovanju pogojen z judovsko tradicijo ter da se je v oznanjevanju evangelija moral soočiti s helenističnimi miselnimi vzorci (epikurejci in stoicizem). Vendar je svojo identiteto oblikoval tako, da je obstoječa modela znanja presegel in ustvaril nov sistem védenja, kar je najbolj razvidno iz dveh tematskih sklopov omenjenega pisma: pojem svobode (*eleutheria*) in razumevanje telesa (*sōma*). Na podlagi konceptualne analize teh dveh pojmov bo postalo razvidno, v čem je Pavlov sistem védenja nekaj povsem novega.

1 Helenizem in judovstvo

1.1 Helenizem

Besedo helenizem je kot pojem v 19. stoletju skoval nemški zgodovinar Johann Gustav Droysen v svojem znamenitem delu *Geschichte des Hellenismus* in obsega obdobje od nastopa Aleksandra Velikega leta 336 pr. Kr. do leta 30 pr. Kr., ko je bil Egipt kot zadnja helenistična entiteta priključen rimskemu imperiju. Danes sicer klasični kronološki okvir helenizma ni edini, ki ga sodobna znanost uporablja pri njegovi definiciji. Številni raziskovalci razumejo helenizem ne toliko kot omejeno zgodovinsko epoho, temveč kot trajni kulturno-miselni proces, ki presega leto 30 pr. Kr.⁴ Za naše razmišljanje je zanimivo predvsem vprašanje, kakšen je bil duhovni in miselni okvir helenizma, ki je zaznamoval socialno in kulturno

4 Tako npr. Erich Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (1998), poudarja, da je helenizem kot kulturni proces dejaven tudi po vključitvi Egipta v rimski imperij, torej še globoko v rimsko obdobje; Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (1973), razume helenizem ne kot natančno časovno zamejeno obdobje, temveč kot kulturno matrico, ki zaznamuje celotno judijsko zgodovino od Aleksandra Velikega naprej – s tem pa tudi judovsko okolje Pavlovega časa; Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (1990), obravnava helenizem kot miselni, filozofski in izobraževalni okvir, katerega vpliv v retoriki, filozofiji in verskih praksah vztraja še v 4.–5. stoletju po Kr.



sfero Pavlovega časa. Pri tem je treba dodati, da je šlo za različne kulture in jezike, kar bi v sodobnem jeziku lahko poimenovali multikulturnost. Gledano z moderne sociološke perspektive, pa je bil helenizem »velik kulturni talilni lonec« (Kobel 2019, 39).

Za naše raziskovalno vprašanje je predvsem pomembno, da Apostolska dela omenjajo dve filozofski šoli, ob kateri je Pavel trčil pri svojem oznanjevanju. Tako beremo: »Tudi nekaj epikurejskih in stoiških filozofov je razpravljalo z njim.« (Apd 17,18) Oba izraza – *Epikoureioi kai Stoikoi philosophoi* – se pojavita le na tem mestu, vendar nam lahko služita kot argument, da sta bili v takratnem helenističnem miselnem svetu to prevladujoči filozofski smeri, s katerima se je soočal Pavel. Po drugi strani pa ne izvemo ničesar o imenih filozofov, zato je smiselno predstaviti le bistvene elemente epikurejstva in stoicizma. Na tej podlagi je mogoče njune idejne značilnosti primerjati s Pavlovim miselnim sistemom, ki se po eni strani nanje navezuje, po drugi pa jih presega.

Z izrazom *Epikoureioi kai Stoikoi* so mišljeni epikurejci. Gre za filozofsko šolo, ki je ime dobilo po Epikurju (341–270 pr. Kr.). Pri raziskovanju njegovih tekstov smo omejeni. »Njegovi spisi so se ohranili deloma s prepisi rokopisov in deloma s fragmenti na papirusu.« (Sharples 2000, 18) Zato je toliko bolj dragocen Diogen Laertski, ki je v svoje delo *Življenja in misli znamenitih filozofov* vključil tudi Epikurjevo *Pismo Herodotu* (Diog. Laert. 10.35–83) in *Pismo Menojkeju* (Diog. Laert. 10.122–135; slov. izd. 2015, 595.621). Če je prvo »nekakšen povzetek celotnega Epikurjevega sistema«, pa se drugo »ukvarja z etiko« (Sharples 2000, 18).

Pri tem ne smemo spregledati njegove filozofije religije, ki je ambivalentna: zanika možnost božje previdnosti, ne zanika pa obstoja bogov, ker da so »vidni z razumom« (Diog. Laert. 10.123; slov. prev. 2015, 627).⁵ Nato navaja še druge glavne misli Epikurja:

Smrt za nas ne pomeni nič; kar se namreč razpusti, nima čutne zaznave; kar pa nima čutne zaznave, za nas nima pomena. Meja

5 »Epikurejci v svojem sklepanju ne izključujejo obstoja bogov; še več, celo sprejemajo jih. Vendar pa ni mogoče trditi, da so, gledano sistematično, pomembni za človekov način življenja ali da so človeku v pomoč pri doseganju najvišjega cilja (τέλος).« (Dienstbeck 2015, 273)



velikosti ugodja je odprava vsake bolečine. Kjer je namreč prisotno ugodje, ni, dokler je tam, ničesar, kar bi bolelo, žalostilo ali oboje. [...] Prijetno življenje ni mogoče, ne da bi živeli preudarno, dobro in pravično, niti ni mogoče živeti preudarno, dobro in pravično, ne da bi živeli tudi prijetno. (10.139–140; slov. prev. 2015, 627–628)

Ho thanatos ouden pros hēmas: to gar dialuthen anaisthētei: to d' anaisthētoun oudepros hēmas Horos tou megethous tōn hēdonōn hē pantos tou algountos hupexairesis. hopou d' an to hēdomenon enē, kath' hon an khronon ē, ouk esti to algoun ē to lupoumenon ēto sunamphoteron. [...] Ouk estin hēdeōs zēn aneu tou phronimōs kai kalōs kai dikaiōs, oude phronimōs kai kalōs kai dikaiōs aneu tou hēdeōs. (10.139–140; angl. izd. 1950).

Njegova filozofska misel torej poudarja, da je mogoče izpolniti svoje življenje s pomočjo užitkov, kar pa je mogoče doseči tako, da so ti intenzivni. Užitek oz. ugodje (*hēdonē*) mora biti pod racionalnim nadzorom, kar omogoča vrlina, imenovana preudarnost (*phronēsis*), in človek, ki se ravna po tej kreposti, se imenuje preudaren (*phronimos*). Vse to naj bi človeka vodilo k duševnemu miru in osvobojenosti od (telesne) bolečine oz. trpljenja (*algeō*). V tem kontekstu lahko govorimo o duševnem miru (*ataraxia*) in človekovi samozadostnosti (*autarkeia*).

Tudi v besedni zvezi *Stoikōn philosophōn* prepoznamo filozofsko gibanje, imenovano stoicizem. Beseda »stoa« pomeni stebrišče in s tem izrazom so poimenovali šolo, katere ustanovitelj je Zenon iz Kitija (333–264 pr. Kr.). Privrženec te šole pa so imenovali stoiki.

V središču njihove filozofske misli najdemo dva pojma: narava ali *physis* in razum ali *logos*. Pri tem je treba poudariti, da so *logos* pojmovali v najširšem pomenu besede: lahko je to sposobnost govora (jezik), logično mišljenje, princip naravnih pojavov in tudi božji razum (oz. razumnost), ki različna področja povezuje v celoto. (Böhling in Forschner 2007) V tem kontekstu je za raziskovalno vprašanje pomembno, kako so stoiki pojmovali svobodo in v kakšni obliki so imeli vpliv na Pavlov koncept svobodnega človeka, o čemer bo govor v tretjem poglavju.



1.2 Judovstvo in postava

Judovstvo se po svojem bistvu definira na podlagi postave (*tóra*). Zato tudi Pavlova oznaka samega sebe, da je *Ioudaios* (1 Kor 9,20), daje slutiti, da judovska dediščina ni mogla ostati brez vpliva na njegov teološki nauk. Pavlova refleksija judovstva in postave v odnosu do helenistične kulture in iskanje odgovora na vprašanja, kako je presegel nekdanjo versko identiteto, se osvobodil takratne kulture (helenizma) in oblikoval nov sistem, je najbolj strnjena v 1 Kor 9,19-23:

Čeprav sem osvobojen vseh, sem vendar postal služabnik vseh, da bi jih čim več pridobil. Judom sem postal kakor Jud, da bi pridobil Jude; tistim, ki so pod postavo, kakor bi bil pod postavo, čeprav sam nisem pod postavo, da bi pridobil tiste, ki so pod postavo. Tistim, ki so brez postave, kakor bi bil sam brez postave, čeprav nisem brez Božje postave, ampak sem pod Kristusovo postavo, da bi pridobil tiste brez postave. Slabotnim sem postal slaboten, da bi pridobil slabotne. Vsem sem postal vse, da bi jih nekaj zagotovo rešil. Vse delam zaradi evangelija, da bi bil tudi sam deležen njegovih obljub. (Matjaž 2015, 104–106)

Raziskovalci Pavlovih besedil se razhajajo pri vprašanju, kako interpretirati vrstici 20 in 21, kjer Pavel opiše svoj odnos do judovstva, predvsem do *tóre*. Na splošno velja prepričanje, da Pavel v tej samorefleksiji nakaže, da ga ni mogoče več označiti za Juda (*Ioudaios*), ki je zvest postavi. S takim pogledom se npr. ne strinja Rudolph, ki v svoji obsežni monografiji iz leta 2011, *A Jew to the Jews*, opozarja, da Pavlovo »postajanje Jud Judom« ne pomeni razveljavitve judovske identitete, temveč predstavlja prefinjeno in misijonsko pogojeno obliko judovske prilagodljivosti, ki je zasidrana v njegovi lastni judovski samorazumevnosti.⁶

6 Rudolph je mnenja, da tisti raziskovalci, ki v vrsticah 19-23 vidijo nedvoumen dokaz, da se je Pavel odpovedal zvestobi postavi, to presojajo preveč enostransko. Tako med temi interpreti odkrije tri vrste argumentov, s katerimi skušajo dokazati, da je Pavel prelomil s postavo. Sklop argumentov tistih raziskovalcev, ki utemeljujejo svojo tezo predvsem na nekaterih Pavlovih pismih in na Apostolskih delih, imenuje »medbesedilni« (*intertextual*). Drugi sklop se navezuje na 1 Kor 9,19-23 in poudarja Pavlovo svobodomiselnost glede uživanja malikom darovanega mesa, kar ni v skladu s postavo, in tak argument označi kot »kontekstualni« (*contextual*). Nato pa določi še tretji sklop argumentov in jih poimenuje »besedilni« (*textual*). Tako v interpretaciji 1 Kor 9,19-23 opozarjajo predvsem na Pavlov jezik, ko se močno osredotoča na besedo »nomos«. Na osnovi tega sklepajo, da Pavel ne upošteva judovskih navad in da se je oddaljil od *tóre*. (Rudolph 2011, 1-12)



Po drugi strani Kobel v tem kontekstu zagovarja tezo, da je Pavel bikulturna osebnost. »To zahteva sposobnost, da v različnih kontekstih prevzame različne vloge, da se vključi v kulturni kontekst okolja, kjer živi – ali z njegovimi besedami: da postane tak, kot so drugi. Prepričan je, da na podlagi svoje identitete kot Ἰουδαῖος in v svoji vlogi kot ἀπόστολος deluje v Kristusovem imenu in prispeva k uresničevanju Božjega načrta za njegovo ljudstvo. Njegova prilagodljivost do kulturnega okolja ne pomeni prekinitve z njegovim poreklom, niti popolne spremembe lastne identitete ali ogrožanja njegove integritete. Zato je smiselno Pavla [...] opisati kot bikulturno osebnost.« (2019, 177) Vendar v tej analizi ni mogoče zaznati ideje, da je Pavel ustvaril nov sistem znanja in s tem transformiral svojo bikulturnost v nekaj povsem novega, zato ostaja pri argumentu dveh kultur.

Kljub kontroverzam, ki jih sprožajo Pavlove refleksije, misli v 1 Kor 9,19-23 nakazujejo, da je Pavel iz korenin judovstva in helenizma, iz katerih izhaja, oblikoval nov sistem védenja, pri čemer je na novo definiral tudi svojo identiteto – tako v odnosu do judovstva kot tudi helenizma. Naš argument pri eksegetski analizi ne bo ne medbesedilni ne kontekstualni ne besedilni, ampak konceptualni in se izraža v pojmu *eleútheros*. Nahaja se na začetku omenjenega besedila, kjer Pavel trdi, da je »svoboden od vseh« (*eleútheros gar ōn ek pantōn*, 9,19), pri čemer pojasni, na kakšen način je svoboden: namreč tako, da je »vsem postal suženj« (*pasin emauton edoulōsa*, 9,19). V tej logiki je »Judom kot Jud« (*Ioudaiois hōs Ioudaios*, 9,20). Toda nato nadaljuje, da je kakor tisti, ki so »pod postavo« (*tois hypo nomon*, 9,20), in kakor tisti, ki so »brez postave« (*hypo nomon mē*, 9,20). Iz tega bi lahko sklepali, da je Pavel Jud, vendar kot Jud v razmerju do tistih, ki so pod postavo (v tem smislu upošteva *nomos*); po drugi strani sebe razume kot Jud, ko določa svoje razmerje do tistih, ki so brez postave, se pravi ljudje različnih narodnosti in kultur, ki so bili del helenistične družbe.

Izhodišče Pavlove misli je tako svoboda, ki je ključ za razumevanje njegove identitete. Kako je bil Pavel lahko Judom kot Jud in tistim, ki so brez postave, se pravi helenistom, kot helenist? Odgovor se glasi: ker je ustvaril nov sistem razumevanja realnosti, v katerega je bil vpet bodisi kot Jud ali kot helenist. Čeprav je izhajala iz obeh kulturnih oz. verskih sistemov, je oba presegel, in sicer na osnovi svobode. Zato je mogoče Pavla razumeti, da je bil hkrati Jud in helenist.



Takšna osebna identiteta je možna na osnovi svobode. Ker je bil svoboden, je lahko postal, kakor bi bil pod postavo, čeprav sam ni bil pod postavo. V tem kontekst se je Pavel osvobodil postave, se pravi, da ni bil več vezan na njene principe oz. zahteve. Po drugi strani je do tistih, ki so brez postave, pristopil tako, kakor bi bil sam brez postave, vendar je bil pod postavo, in sicer pod Kristusovo postavo. Tako Pavel po eni strani razveljavi *tóro*, kajti v odnosu do Judov nastopa kot tisti, ki je osvobojen postave, po drugi strani pa tistim, ki postave ne poznajo, prinaša Kristusovo postavo.

Njegovo misel lahko interpretiramo tako, da je Pavel Jud, vendar osvobojen judovstva, in sicer v tem smislu, da je Judom postal suženj. Prav tako je Pavel osvobojen helenizma, in sicer tako, da je helenistom postal suženj. V tem smislu je več kot človek z bikulturno identiteto. Njegova bikulturnost je dejansko že nova kultura – navezuje se na dva kulturno-teološka modela, pri čemer gre pri Pavlu za transformacijo obeh. V tem kontekstu se Pavlova osvobojenost od judovstva in helenizma lahko razume tudi v širšem družbeno-kulturnem smislu. Horsley namreč pokaže, da Pavlova svoboda od obeh okvirov pomeni kritično distanco do struktur moči in identitete, ki določajo antični svet (2000). Podobno Rowe opozarja, da Pavlova drža ni le bikulturna, temveč oblikuje novo kulturo, ki transformira obstoječe modele in ustvarja »preobrnjeni svet« (2009). Njegovo suženjstvo je v svoji pravi naravi svoboda in tako je presegel judovstvo in helenizem. V 1 Kor 7, 20-24 bo dialektika med suženjstvom in svobodo bolj natančno pojasnjena.

2 Pojmovanje svobode

Moderno razumevanje svobode se razlikuje od antičnega koncepta. Novodobna misleca, kot sta Rousseau in Kant, razumeta svobodo kot avtonomijo, se pravi, da se človek pokori zakonu, ki si ga sam postavi, in tako ostane svoboden (Kant 1968, IV 447). V antičnem času pa je bilo razumevanje svobode vezano na koncept suženjstva. Ko so v filozofskih debatah skušali določiti pojem svobode oz. odgovoriti na vprašanje, kdo je svoboden človek, so izhajali iz koncepta sužnosti oz. pojma suženj. Najbolj nazorno pojem svobode kot temeljne značilnosti človeka opredeli Aristotel, ki v *Metafiziki* (982b25–27, slov. prevod 1999) svobodnega človeka določi



kot tistega, »ki biva zaradi samega sebe, in ne zaradi nekoga drugega«. ⁷ S tem Aristotel izpostavi razsežnost notranje avtonomije, ki predstavlja enega od osrednjih temeljev njegove etične in politične misli. Kajti kdor ni pripadal sebi, ampak nekomu drugemu, je bil suženj. Zato je bilo svobodo mogoče opredeliti in definirati le v razmerju do suženjstva, s katerim je mišljena temeljna oblika odvisnosti, ki vključuje ekonomsko, socialno in intelektualno dimenzijo. V tem kontekstu tudi Pavlovo razumevanje svobode izhaja iz antične delitve na svobodne in sužnje, kar integrira v svojo teološko misel. Hkrati pa preseže helenistično razumevanje svobode, in sicer tako, da preseže mejo med sužnjem in svobodnim.

2.1 Konfliktna svoboda

Po branju celotnega Prvega pisma Korinčanom si bralec lahko ustvari določeno predstavo, kaj konkretno je Pavel imel v mislih, ko je govoril o različnih skupinah. Zdi se, da so tisti, ki so se sklicevali na Pavla, imeli bolj svobodomiselnih nazore. Ko so slišali za Pavlovo oznanilo o svobodi kristjanov (1 Kor 9,1; 9,19), o tem, da je vse dovoljeno (1 Kor 10,23), namreč niso razumeli, kaj pomeni biti Kristusov suženj (1 Kor 7,22), kaj pomeni ne iskati svojega (1 Kor 10,23), zato so si oznanilo razlagali po svoje. Judje so namreč Pavlu očitali, da oznanja krščanstvo brez Mojzesove postave, kar pomeni odpad. Ti t. i. libertinci med verniki so verjetno tudi druge prepričevali, naj si ne delajo skrbi zaradi javne nemorale (1 Kor 5,1-13), saj telo nima nobene duhovne vrednosti. Vendar je bil to le en vidik svobode, s katerim se je Pavel srečeval v Korintu. Veliko bolj kompleksno je bilo vprašanje, kako pristopiti k delitvi na svobodne in sužnje.

2.2 Svoboda in suženjstvo v helenizmu

Pavel se je moral v helenističnem okolju soočiti z vprašanjem suženjstva. V družbi je obstajala delitev na svobodne in sužnje. Takšno razlikovanje je imelo socialno-ekonomsko ozadje in oznanjevalec evangelija je moral preseči tudi takšno delitev. Vendar že pri stoikih najdemo kritike suženjskega sistema. To so skušali dokazati s trditvijo, »da je status sužnja ali

7 »Anthrōpos, phamen, eleutheros ho hautou heneka kai mē allou ὄν.« (Aristoteles, *Met.* 982b25–27, angl. izdaja 1924)

svobodne osebe nepomemben za resnično svobodo, ki jo poseduje le modrec, ne glede na dejanske okoliščine; celo suženj je lahko vrl. Toda le modra oseba je lahko svobodna [...] in bo takšna tudi, če je suženj [...] Toda stoiki [...] zatrjujejo [...] da se vse, kar se zgodi v zunanjem svetu, kamor spada tudi zaslužnjevanje nekaterih prej kot drugih, dogodi kot rezultat božje pre-vidnosti.« (Sharples 2000, 148–149)

Ko Diogen Laertski v sedmi knjigi govori o Zenonu (Diog. Laert., 7.121–122) in predstavi filozofski nauk stoicizma, bralec tudi izve, kako so stoiki pojmovali svobodo in suženjstvo:

Samo modrec je svoboden, slabiči pa so sužnji; svoboda je namreč zmožnost samostojnega delovanja, sužnost pa je izguba le-te. Je pa še druga vrsta sužnosti, ki obstaja v podrejenosti, in tretja, ki obstaja tako v posedovanju sužnja kot v njegovi podrejenosti, čemur odgovarja despotizem, ki pa je tudi sam zlo. Modri možje pa niso le svobodni, ampak so tudi kralji. (Diog. Laert., 7.121–122, slov. prevod 2015, 435)

Monon t' eleutheron, tous de phaulous doulous: einai gar tēn eleutherian exousian autopragias, tēn de douleian sterēsīn autopragias. einai de kai allēn douleian tēn en hupotaxeī kai tritēn tēn en ktēsei te kai hupotaxeī, hē antitithetai hē despoteia, phaulē ousa kai hautē. ou monon d' eleutheros einai tous sophous, alla kai basileas. (Diog. Laert., 7.121–122, angl. izdaja 1950)

Iz besedila lahko razberemo, da stoiki razlikujejo svobodnega človeka (*eleutheros*) od sužnja (*doulos*). Za prvega je značilno, da je moder (*sophos*), za drugega, da je slaboten (*phaulos*), kar je v tem kontekstu bolj smiselno prevajati kot nerazsoden. S tem je mišljeno nasprotje modrosti oz. védenju. Stoiki so sledili Aristotelovi misli, da sužnju za razliko od svobodnega primanjkuje modrosti oz. tiste racionalne sposobnosti, ki človeku omogoča predvideti oz. presoјati življenjske dogodke, kar zaznamuje svobodnega in ga naredi modrega. Prav tako se srečamo z determinizmom stoikov, ki pogojuje človekovo svobodno voljo. »Za stoike je namreč vsako naše dejanje enako kot katerikoli vnaprej določeni drugi dogodek del univerzalnega vzročnega neksusa, ki je usoda, pre-vidnost ali Bog.«



(Sharples 2000, 93) S tem pa se odpre vprašanje človekove odgovornosti, predvsem kako presojudati njegova slaba ravnanja.

2.3 Pavlovo razumevanje svobode

Raziskovalno vprašanje bomo konkretizirali prav na vprašanju svobode. Pavel svoj koncept svobode razvije tako, da se po eni strani distancira od postave, ki lahko v določenem smislu zaslužuje, ko človeku razodeva njegovo nemoč (prim. Gal 3,23), vendar pa ima po drugi strani postava tudi pozitivno in pedagoško vlogo vzgojiteljice, ki vodi h Kristusu (Gal 3,24) in človeku razkrije njegovo nemoč in greh, čeprav ga ne zmore osvoboditi grešnosti (prim. Rim 3,20; 7,7). Kot večpomenski pojem postava doseže svoj smisel v Kristusu (Rim 10,4; Räisänen 1983; Celarc 2019). Prav zato Pavel postavo postavi v antitezo z delovanjem Duha, saj je svoboden tisti, ki se da voditi Duhu (Gal 5,18; prim. Gal 3,23; 5,18). Svoboden je torej tisti, ki se je osvobodil norm in predpisov postave. Po drugi strani v Kristusovi perspektivi preseže helenistično pojmovanje svobode (predvsem stoicizem), ki sta ga zaznamovala dva temeljna pogleda. Prvič, suženjstvo je bilo povsem sprejemljiv družbeni model, kjer je veljala delitev na svobodne in sužnje. Se pravi, da je bil svoboden tisti, ki je pripadal samemu sebi, suženj pa je bil tisti, ki je pripadal gospodarju. Pavel s svojim pojmovanjem preseže tak model, ker odpravi mejo med sužnjem in svobodnim. Drugič, Pavel preseže tudi stoični determinizem, ki je na suženjstvo gledal kot na nekaj, kar je vključeno v celoto kozmosa in ga določa božja previdnost.

V tem smislu se Pavlov koncept svobode, ki presega oba modela, kaže na dva načina. Po eni strani vključi oz. vnese vidik ljubezni, ki presega tako kozmološko kot tudi socialno-ekonomsko determiniranost: človek ne pripada niti sebi niti gospodarju – ampak Kristusu, in sicer po ljubezni, kar je izpostavljeno predvsem v Pismu Galačanom (Gal 5,1,13), na kar opozori tudi Schnelle (2020, 148). Po drugi strani je človek udeležen pri Kristusovem telesu, ki ga osvobaja suženjstva, ki mu ga nalaga družbeni sistem. Prav tako pa svoboden človek ne pripada več sebi – to je glavna lastnost svobode pri Aristotelu in tudi stoiki so bili podobnega mnenja. Po Pavlu pa človek pripada Bogu (1 Kor 6,19; 12,13). Opredelitev ljubezni kot »glavne lastnosti svobode« (Schnelle 2020, 148) tako potrebuje dopolnitev z vidikom ontološke pripadnosti Kristusu, ki je za Pavla prav tako bistven in določa svobodo ne le etično (kot delovanje v ljubezni),



temveč tudi ontološko, kot pripadnost Gospodu, ki človeka po Duhu iztrga iz vsake druge oblike suženjstva (1 Kor 12,13).

Paradoks Pavlovega razumevanja svobode je v tem, da za svoje teoretično izhodišče vzame razmerje med svobodnim in sužnjem, kar je povsem identično s helenističnim miselnim svetom. Se pravi, da je temeljni aspekt antičnega filozofskega pojmovanja svobode zaznamoval tudi Pavlov koncept svobode v 1 Kor 7,20-24: »Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican. Si bil suženj, ko si bil poklican? Nič ne maraj za to. Če pa lahko postaneš svoboden, izkoristi priložnost. Suženj, ki je poklican v Gospodu, je namreč Gospodov osvobojenec, in prav tako je tisti, ki je poklican kot svobodnjak, Kristusov suženj. Za visoko ceno ste bili odkupljeni; ne postanite sužnji ljudem. Bratje, vsak naj ostane pred Bogom v tistem stanu, v katerem je bil poklican.«

Najprej se ustavimo ob vrstici 1 Kor 7,21, ki na bralca lahko deluje moteče, saj vzbuja vtis, kot da Pavel opravičuje suženjstvo: »Si bil suženj, ko si bil poklican? Nič ne maraj za to. Če pa lahko postaneš svoboden, izkoristi priložnost.« Harrill se sprašuje, kakšna misel se skriva za besedno zvezo »izkoristi priložnost« (*mallon chrēsai*): ali s tem hoče povedati, naj ostanejo sužnji? Ali pa je mišljeno ravno nasprotno, namreč, naj se osvobodijo? Tako bi v prvem primeru Pavel sporočal, naj ostanejo sužnji, kar bi jim končno onemogočilo osvoboditev. V drugem primeru pa bi to pomenilo, da Pavel sužnje poziva k svobodi, kar je ravno nasprotno od prvega. (Harrill 2003, 586)⁸

Naš interpretativni pristop temelji na tezi, da je Pavel presegel judovsko in helenistično pojmovanje tako suženjstva kot tudi svobode. Najprej je treba upoštevati, da postava ne more osvoboditi človeka; nasprotno,

8 Rešitev za to dilemo Harrill išče s pomočjo slovnice in sintakse, ki govorita v prid razlagi, naj suženj »vzame svobodo«. V stavku najdemo »dve pogojenosti, ki izražata različni situaciji. Prva pogojenost se glasi: 'Si bil suženj, ko si bil poklican?' Glede na tako stanje Pavel svetuje sužnju, naj nič ne mara za to. Druga pogojenost prinaša novo situacijo: 'Če pa lahko postaneš svoboden, izkoristi priložnost.' Glede na novo stanje tudi Pavel spremeni nasvet in predlaga, naj suženj 'vzame svobodo'. Za takšno obliko slovnice zgradbe – najprej opis enega stanja, nakar sledi navodilo, nato opis drugega stanja, nakar sledi novo navodilo: 'izkoristi priložnost' (*mallon chrēsai*) – najdemo vzporednice pri številnih grških avtorjih. Ti namreč uporabljajo iste grške besede kot Pavel. Tako imamo opravka s shemo. Pavel v prvi premisi (bodi suženj) spodbuja k določenemu ravnanju (ne skrbi). V naknadni premisi (če lahko postaneš svoboden) poziva k drugačnemu ravnanju (zadeva njega, zato naj to vzame).« (Harrill 2003, 587)



celo zaslužnjuje ga. Zato Pavel zapiše: »[Z]a visoko ceno ste bili odkupljeni; ne postanite sužnji ljudem.« (1 Kor 7,23) Motiv odkupljenja (*agorazō*) spominja na tržno menjavo, ko se lastništvo prenese s prodajalca na kupca. Kot da je Bog odkupil človeka, ki je bil suženj, da je lahko postal svoboden. Zato naj se v Bogu preroden človek ne vrača k postavi – v tem primeru bi ljudje ponovno postali »sužnji ljudem« (*douloi anthrōpōn*).

V čem je Pavlovo pojmovanje svobode in suženjstva drugačno kot pri stoikih? Če Pavel trdi, da je vsem postal suženj (1 Kor 9,19), potem tega ne smemo interpretirati v smislu stoikov, ki so sužnja označili kot *phaulos*, se pravi kot nekoga, ki ni bil moder (*sophos*). Poudarjena je misel, da Pavel svojo svobodo zamenja za suženjstvo – z namenom pridobiti za Kristusov evangelij tako sužnje kot tudi svobodne. Tak status so namreč imeli na podlagi družbene determiniranosti ali ker so bili odvisni od postave, ki jih je zaslužnjevala. Njegovo suženjstvo je treba razumeti v teološki perspektivi.

Pavel, ki pripada samemu sebi, postane odvisen od Judov in helenistov, da bi jih prepričal o svobodi, ki jo lahko najdejo šele v Kristusu. Se pravi, da gre za kristološko perspektivo: kakor je bil Kristus svoboden in je postal suženj, da odreši človeka, lahko nekaj podobnega rečemo za Pavla: tudi on je postal suženj, da bi lahko Judi in helenisti postali Kristusovi.

Pavlov odziv na antični suženjski sistem oz. njegov odgovor stoičnemu pojmovanju suženjstva je treba interpretirati v perspektivi njegovega dialektičnega mišljenja. Če sta bila v antičnem sistemu tako suženj kot svobodni determinirana – se pravi, da svojega družbenega statusa nista mogla spremeniti – pa Pavel takšno determiniranost preseže. Sebe najprej označi za svobodnega – mar nisem svoboden (1 Kor 9,1) – nato on, ki je svoboden, sebe označi za sužnja, kar je svojevrsten paradoks in to lahko razumemo tako, da čeprav ne more spremeniti družbenih norm oz. sistema, sebe razglasi za sužnja, da bi približal evangelij človeku, ki ga socialno okolje šteje za sužnja.

Na prvi pogled je mogoče med Pavlovim in stoičnim razumevanjem svobode in suženjstva potegniti vzporednice. Kajti stoiki so svobodnega (*eleutheros*) označili za modrega (*sophos*). Tudi Pavel izhaja iz modrosti (*sophia*), pri čemer se zaveda, da je »modrost tega sveta [...] pri Bogu norost« (1 Kor 3,19). Resnično modrost prepozna v Kristusu, »ki je za nas



postal modrost od Boga« (1 Kor 1,30). Zato se Pavel obrača k sužnju, ki ga ne more osvoboditi na družbeni ravni, vendar lahko postane svoboden na eksistencialni ravni: ko je v Kristusu, se pravi, ko sprejme njegovo modrost, preseže svoj socialno-ekonomski status in postane svoboden.⁹ Vendar takšno preseganje ne velja le za sužnje, ampak tudi za svobodne, ki morajo prav tako sprejeti Kristusa. »Tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, je Mesija, Božja moč in Božja modrost.« (1 Kor 1,24) V tem smislu lahko parafraziramo s Pavlom: poklicani so sužnji in svobodni, obojim pa je Mesija resnična modrost. Kajti božja modrost je tista, ki človeku – sužnju in svobodnemu – omogoči spoznanje o njegovem odrešenju, ne glede na njegovo socialno-ekonomsko ali intelektualno determiniranost. Tako Pavel nasproti človeški modrosti postavi Božjo norost, ki se je razodela v Kristusovem križu. »Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi.« (1 Kor 1,25; Matjaž 2019b, 930–933)

3 Koncept telesa

Ko govorimo o telesu (*sōma*), ne gre le za teološko kategorijo, ampak vključuje tudi človekovo biološko danost, ki ga pogojuje v njegovi eksistenci. V tem smislu telo predstavlja enega od bistvenih elementov človekove narave. Pavlove interprete to postavlja pred temeljne dileme in jih sooča z notranjimi nasprotji, ker Pavel v svojih besedilih, ki govorijo o naravi človeka, ni bil dovolj sistematičen in je bil v svojih trditvah tudi nedosleden (Aune 2004, 298). Kljub teoretičnim razhajanjem med Pavlovimi interpreti lahko tezo o transformaciji védenja apliciramo tudi na koncept telesa. V tem smislu korenine njegovega razumevanja telesa segajo v judovstvo. Upoštevati je treba tudi njegovo soočenje s helenistično kulturo. Se pravi, da je Pavel po eni strani pojmovno vezan na judovsko razumevanje telesa, kot ga razumeva postava, vendar ga presega oz. mu v Kristusovi perspektivi daje nov pomen. Hkrati polemizira z epikurejskimi pogledi na telo. Pri tem je pomemben tudi vidik svobode, ki zanje pomeni predvsem odsotnost bolečine in trpljenja, in v tem kontekstu ima svoje mesto tudi *ataraksija* kot ideal duševnega miru.

9 Eksistencialna sprememba, o kateri govori besedilo, ima pri Pavlu pogosto tudi ontološke razsežnosti, saj kristjan vstopi v novo stanje biti: »Če je kdo v Kristusu, je nova stvaritev.« (2 Kor 5,17)



3.1 Telo v judovstvu in helenizmu

Helenistično pojmovanje telesa (*sōma*) je pri epikurejcih in stoikih hkrati podobno in različno. Tako Sharples ugotavlja, da jim je bilo skupno »prepričanje, da je realnost, v širšem smislu, istovetna s tem, kar je telesno ali snovno. Lahko bi torej rekli, da gre za materialno realnost [...] Toda razlage, ki jih dajeta [epikurejski in stoiški] sistem o naravi teles, so v določenih pogledih med sabo diametralno nasprotne.« (2000, 48) V ozadju se skriva vprašanje odnosa med materialno in duševno dimenzijo tega, kar imenujemo realnost. V tem kontekstu so stoiki in epikurejci »trdili, da le tisto, kar je telesno, zmore doseči neki učinek, tako da bo moralo biti vse, pri čemer je duša zraven, razumljeno kot snovno« (Sharples 2000, 49).

Na tej podlagi je razumljiv Epikurjev pogled, ko je zapisal:

[T]isti, ki pravijo, da je duša breztelesna, kvasijo neumnosti. Če bi bila namreč takšna, ne bi bila zmožna ne delovati ne utrpevati, tako pa se duše vidno držita ti dve lastnosti. (Diog. Laert., 10.67, slov. prevod 2015, 604)

[H]ōste hoi legontes asōmaton einai tēn psukhēn mataizousin. outhen gar an edunato poiein oute paskhein, ei ēn toiautē: nun d' enargōs amphotera tauta dialambanetai peri tēn psukhēn ta sumptōmata. (Diog. Laert., 10.67, angl. izdaja 1950)

Vprašanje telesa je za stoike in epikurejce metafizično vprašanje: kaj je realno oz. kaj biva? Toda če je za epikurejce resničnost vedno snovna, se pravi, da izpostavijo materialno realnost, pa so stoiki menili, da je vsaka stvar v univerzumu »povzročena z delovanjem aktivnega načela, Boga, na pasivno načelo, tj. materijo. [...] Obe načeli bosta morali biti telesni, če naj delujeta v prvem primeru in če naj trpita delovanje v drugem.« (Sharples 2000, 59) To je temeljna misel stoiškega panteizma. »Za stoike je Bog navzoč v celotnem univerzumu; celo več, ker vsakemu njegovemu delu podeljuje svoj ton, bi lahko v nekem smislu rekli, da je on univerzum. [...] In Bog nadzoruje celoten svet, podobno kot vaša duša nadzoruje vaše telo.« (62)

3.2 Pavlovo razumevanje telesa

Že Epikurejci so poudarjali, da mora idealno življenje, imenovali so ga prijetno življenje (*hēdeōs zēn*), biti tudi pravično (*dikaíos*) (Diog. Laert., 10.138–139, slov. prevod 2015, 628). To je tudi eden od osrednjih Pavlovih pojmov, vendar Pavel dodaja, da človek postane pravičen z odrešenjem. Dalje, če se je antična filozofska misel delila ob vprašanju, ali je duša materialna ali nematerialna oz. ali mora ideja dobrega oz. pravičnega biti telesna, če hoče biti realna, pa Pavel to delitev preseže tako, da trdi, da je vprašanje realnosti in s tem tudi bivanja presežno, ker je človekovo »telo tempelj Svetega Duha«, ki je v človeku in ga ima od Boga (1 Kor 6,19). Da je telo (*sōma*) tempelj Svetega Duha, kaže na odmik tako od judovstva kot od helenizma.

Najprej moramo poudariti, da se motiv telesa (*sōma*) v Prvem pismu Korinčanom pojavlja v najrazličnejših pomenih. Tako je na začetku predstavljen križani Kristus kot tisto telo, ki je na paradoksalni način temelj, na katerem verniki gradijo svojo poklicanost, in povezuje vse v eno občestvo Cerkve. Vsak razdor med njimi je zato najmanj pohujšanje in norost, v resnici pa odpad od vira življenja (1 Kor 1–4). V nadaljevanju spregovori o skrunjenju telesa, ki se dogaja v različnih oblikah nečistosti in nemoralnosti (1 Kor 5–6). Človeško telo ni predmet brez posebne vrednosti, s katerim bi lahko počeli karkoli in pri tem ne bi zaznamovali celotnega človeka, tako njegove duševne kakor duhovne resničnosti. Po učlovečenju in odrešenju je telo postalo Božja materija, po kateri človeka povezuje z Bogom in Boga s človekom. Pavel tako oznanja za helenistično kulturo nezaslišano novost, da je resnično svetišče, v katerem doseže človek stik z Božjim, človeško telo, da je telo že človek, da je posvečeno z Božjo besedo in delom, s Kristusovim križem in vstajenjem. Telo že ima prvine novega življenja in zato si bo lahko ob smrti minljivega »nadelo neminljivost« (1 Kor 15,54). Zato je delitev na *sōma psychikon* in *sōma pneumatikon* sestavni del novega razumevanja, ko Pavel zapiše: »Seje se duševno telo, vstaja duhovno telo. Če obstaja duševno telo, obstaja tudi duhovno.« (1 Kor 15,44) Izrazoslovje spominja na stoike, ki so dušo (*pneuma*) razumevali kot nekaj fizičnega, kot aktivni princip, ki napolnjuje telo in izvira iz božjega ognja. Zato so že t. i. zemeljska telesa sveta, Božji templji, v katerem človek živi v Bogu (1 Kor 6,19–20). Tako Pavel človekov pogled



usmerja v novo realnost, ki se oblikuje na temelju Kristusovega odrešenja in vstajenja. (Matjaž 2015, 159)

V telesu je mogoče živeti poročeno ali samsko. V vsakem stanu je odraz Božjega načrta za človeka. Najpomembnejše pri tem je, da živi zvesto svoji poklicanosti in raste v predanosti Gospodu (1 Kor 7). Dalje spregovori o potrebi telesa po hrani in konkretnih dobrinah (1 Kor 8–9). Nič, kar je ustvarjenega, ni greh in nečisto samo po sebi, ampak stvari onečašča človekov namen. Če bodo imeli pravo spoznanje, to je ljubezen, ki gradi (1 Kor 8,1), lahko uživajo vse in bodo ostali svobodni. Pavel še posebej opozori na možno zlorabo obredov in gostij, ki se lahko spremenijo v malikovanje (1 Kor 10–11). Vse je sicer dovoljeno, a ne koristi vse (1 Kor 10,23). Zavedati se morajo, da se v njihova telesa vtisne vse, kar počnejo: če jejo z Gospodove mize, postajajo Gospodovi, če z miz malikov, postajajo maliki (1 Kor 10,18–21). Človek jé in pije svojo sodbo (1 Kor 11,29). Zato je v tem kontekstu mogoče tudi ponazoriti, kako Pavel med seboj poveže greh (*hamartēma*) in telo (*sōma*), kar izenači s smrtjo. Nasproti pa postavi odrešenje (*apolýtrōsis*) telesa. Croasmun v tem kontekstu razlikuje med telesom greha in Kristusovim telesom. Ta delitev se navezuje tudi na razliko med dvema svetovoma, med katerima se mora odločiti človek: med svetom, v katerem živi svoje življenje v telesu, in svetom, ki je prišel med ljudi (1 Kor 10,11). »Če se odločimo za Kristusovo telo, se odločimo za svet, ki ima v sebi življenje in odrešenje.« (Croasmun 2014, 154)

Pavlovo oznanilo o telesu doseže svoj vrh s poročilom o tisti noči, ko se je Gospod izročil v telo, ki ga lahko človek jé in pije (1 Kor 11,23–27). Evharistična miza tako postane središče občestva, ki je tako trdno povezano med seboj, kakor so med seboj povezani in odvisni posamezni udje v človeškem telesu (1 Kor 12–14). Verniki postajajo otipljivo Kristusovo telo (1 Kor 12,27), obdarjeni z različnimi darovi milosti ali karizmami, ki jih Gospod po Duhu daje v službo drug drugemu, da se gradi nova skupnost – Cerkev. Na koncu spregovori še o koncu (*telos*), tj. o cilju in smislu človeškega telesa (1 Kor 15). Ker je Božji Sin živel v telesu in je v telesu umrl in vstal, bodo tudi človeška telesa rešena umrljivosti in bodo dobila podobo neumrljivega. Takrat se bo dokončno uresničila obljuba o novem – neminljivem življenju (1 Kor 15,54–55).

4 Medsebojna pogojenost svobode in telesa

4.1 Povezanost svobode in telesa v Pavlovi misli

Razmerje med svobodo (*eleutheria*) in telesom (*sōma*) v Pavlovem teološkem mišljenju tvori enega izmed najglobljih sklopov njegove antropologije. Svoboda se v njegovem razumevanju ne nanaša na avtonomno neodvisnost človeka, ampak na pripadnost Kristusu, ki človeka osvobaja od zakona in greha. To se ne dogaja v abstraktni, duhovni sferi, ampak v realni, telesni eksistenci. Pavel svobodo pojmuje kot dar, ki se konkretno uresničuje v človeškem telesu, zato telo ni več prostor suženjstva, temveč prostor svobode v Duhu. V tem smislu svoboda in telo nista dve ločeni razsežnosti, temveč medsebojno pogojeni vidiki odrešenega človeka.

Pavlovo razumevanje svobode presega tako judovsko kot helenistično pojmovanje. Judovstvo je človekovo svobodo opredeljevalo znotraj postave (*nomos*), ki je določala, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano. Helenizem pa je svobodo razumel bodisi kot notranjo neodvisnost (stoiki) bodisi kot stanje brez bolečine (epikurejci). Pavel obe predstavi preoblikuje v novo razumevanje svobode, ki se ne meri po zunanjih merilih, temveč po notranji preobrazbi človeka v Kristusu. V tem kontekstu Schnelle izpostavlja novosti v Pavlovi teologiji, kar je posledično vodilo k spremembi sistema vrednot in zasnovalo alternativne poglede: »Bog in zamisel izvoljenosti sta mišljena kot nekaj univerzalnega, razlike [...] med bogatimi in revnimi, moškimi in žensko, sužnji in svobodnimi so bile odpravljene. S tem se je bistveno spremenilo razmerje med uveljavljenimi kulturnimi vrednotami in novimi pogledi oz. nazori.« (2020, 149)

Telo ima v tem kontekstu osrednjo vlogo. V 1 Kor 6,19 Pavel zapiše: »Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi.« Grški izraz *naos* označuje svetišče, kar pomeni, da je človeško telo postalo prostor Božje navzočnosti. S tem se razveljavi helenistična delitev med duhovnim in telesnim. Judovsko pojmovanje človeka pa ne pozna dualizma med dušo in telesom. Izrazi, kot so *bāšār* (krhko telo), *gūf* (telesna struktura) in *nefesh* (živa oseba), opisujejo človeka kot celoto, ki je krhka, od Boga odvisna in k Njemu usmerjena. Kategorija ritualne nečistosti ne pomeni, da je telo samo po sebi nečisto, temveč označuje prehodno kultno stanje. (Green 2008) Zato Pavlova



trditev, da je telo *naos*, tempelj Svetega Duha (1 Kor 6,19), ne razveljavlja judovske antropologije, temveč jo poglobi: človeško telo postane prostor Božje navzočnosti, kar obenem presega helenistično dihotomijo med duhovnim in telesnim (Papeška biblična komisija 2024, čl. 20–21). Telo postane svetišče Duha in s tem prostor, v katerem se uresničuje svoboda. Človek je svoboden, kolikor ne pripada sebi, temveč Bogu. Pavlova svoboda je torej relacijska: človek je svoboden, ko je v odnosu z Bogom, ne pa, ko deluje iz sebe.

Pavel to razumevanje konkretizira tudi v 1 Kor 9,27, kjer pravi: »Trdo ravnaj s svojim telesom in ga usužnjujem, da ne bi bil sam zavržen, ko oznanjam drugim.« Telo je tu hkrati prostor discipline in prostor služenja. V antičnem svetu je »suženjstvo« (*douleia*) znano kot izraz popolne pripadnosti. Pavel to retoriko obrne: ko se človek »zasužnji« Kristusu, s tem preneha biti suženj drugih sil – postave, strasti, idolov, družbenih hierarhij. Pavlova svoboda ni negacija telesa, ampak zahteva telesno zvestobo, ki omogoča, da telo postane orodje evangelija.¹⁰ V tem paradoksu – da svobodni postane suženj, da bi drugi postali svobodni – se uresničuje bistvo njegovega pojmovanja svobode. Paradoks je rešen, ko razumemo, da svoboda v Kristusu ni avtonomija, ampak zmožnost darovanja, torej svobodnega razpolaganja s seboj v ljubezni. To je opazna novost glede na stoike, za katere je svoboda odsotnost strasti; pri Pavlu je svoboda zmožnost ljubečega dejanja, tudi telesnega. Tako Schnelle zapiše: »Svoboda ni človekova individualna moč, ampak dar, ki ga daje Bog [...] Pavel je bil prvi v judovski in grško-rimski intelektualni zgodovini, ki je svobodo in ljubezen med seboj programsko povezal.« (2020, 147) Ljubezen postane notranji zakon svobode in prevzame mesto postave.

V 1 Kor 12,13 se razmerje med svobodo in telesom uresniči v ekleziološki razsežnosti: »V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha.« S tem Pavel preseže vse družbene in verske delitve. Telo Kristusovo je prostor, kjer se svoboda udejanja kot skupnostna realnost. Gre za pnevmatološko razsežnost svobode, v kateri posameznikova svoboda ni ločena od telesa

10 To pojasnjuje James C. Baker (*Paul and Slavery*, 2013), ko pokaže, da Pavel preobrazi suženjstvo iz realnosti nadvlade v metaforo pripadnosti, ki daje dostojanstvo.

občestva. Tako Croasmun poudarja, da v tem Pavlovem razumevanju »udeležba v Kristusu pomeni prehod iz starega kozmičnega reda v novi kozmos« (2014, 152). Udeležba v Kristusovem telesu torej pomeni udeležbo v novi realnosti, kjer ni več razlike med sužnjem in svobodnim, med moškim in žensko, med Judom in Grkom.

4.2 Teološki pomen in razsežnost svobode v telesu

Medsebojna pogojenost svobode in telesa v Pavlovi misli pomeni prelom z obema sistemoma, ki sta določala njegovo okolje. Judovstvo je svobodo razumelo v okviru zvestobe postavi, helenizem pa v okviru človekove notranje samozadostnosti. Pavel obe predstavi preseže s tem, da svobodo poveže z ljubeznijo in jo uresniči v telesu, ki je Božje svetišče. V tej novi sintezi se razodeva nov sistem védenja, v katerem je svoboda opredeljena kot dar, in ne kot pravica, telo pa kot prostor Božje navzočnosti, in ne kot vir omejitve.

Pavlovo pojmovanje svobode se navezuje na judovsko tradicijo, vendar presega njene meje, ker jo na novo razume v Kristusu. V njem postava ne izgubi pomena, temveč se uresniči v ljubezni. Svoboda ni več nasprotje zakonu, ampak njegova dovršitev v Duhu. Ko Pavel v 1 Kor 9,19 zapiše, da je »vsem postal vse, da bi jih nekaj zagotovo rešil«, to nakazuje nov miselni sistem, ki presega kulturne in verske meje. Njegova svoboda je svoboda služenja in telesnega udejstvovanja. Telo, ki je bilo nekoč predmet zaslužjenosti, postane zdaj sredstvo odrešenja. V tej perspektivi se povežeta obe razsežnosti Pavlove teologije: svoboda kot dar Duha in telo kot prostor njegove prisotnosti.

Vse tri ključne besede – svoboda, telo in Duh – se tako zlivajo v enoten teološki horizont. Človek, ki je svoboden v Duhu, ne pripada več sebi, ampak Kristusu; njegovo telo je Božji tempelj, v katerem se izraža svoboda kot ljubezen. To je bistvo novega pogleda na človekovo bivanje, ki presega judovsko in helenistično shemo. V njem ni več prostora za dualizem med dušo in telesom, med postavo in milostjo, med svobodo in suženjstvom. Vse je zajeto v novo resničnost, ki se uresničuje v Kristusu in po Duhu.



Zaključek

Eksegetsko in teološko razmišljanje o Prvem pismu Korinčanom je pokazalo, da Pavlova misel presega tako judovski nomistični okvir kot helenistično filozofsko antropologijo. Njegova teologija se oblikuje na presečišču obeh svetov, vendar ne kot kompromis, ampak kot nova sinteza, ki jo Schnelle poimenuje *nov sistem védenja* (*ein neues Wissenssystem*). To védenje ni usmerjeno v tradicijo, ampak izhaja iz razodetja v Kristusu: »Pavlova misel se navdihuje pri Kristusu (1 Kor 3,11). To je zanj izhodišče, od koder razvija večplastno in inovativno teologijo, ki v svoji celovitosti [...] ni kompatibilna niti z judovstvom niti s helenizmom.« (Schnelle 2020, 150)

Pavlova inovacija se kaže v tem, da kategorije, kot sta svoboda in telo, preoblikuje iz znotrajverskih in filozofskih pojmov v eksistencialno in soteriološko razsežnost. V judovstvu je svoboda povezana s poslušnostjo postavi, v helenizmu s samozadostnostjo razuma; pri Pavlu pa postane izraz novega bivanjskega stanja človeka, ki živi »v Kristusu«. Telo, ki ga je judovska teologija razumela kot mesto omejitev in helenistična filozofija kot prehodno snov, postane po Pavlu prostor Božje navzočnosti – *naos tou Hagiou Pneumatou* (1 Kor 6,19). Človek, ki ne pripada več sebi, ampak Bogu, je resnično svoboden.

V tem kontekstu Pavlova svoboda ni abstraktna ideja, temveč realnost, ki se uresničuje v telesu in v občestvu. V 1 Kor 9,27 Pavel poudarja disciplino telesa, ki ni izraz suženjstva, temveč svobode, preoblikovane v ljubezen. Ljubezen postane notranji zakon, ki nadomešča postavo in določa delovanje svobodnega človeka. V 1 Kor 12,13 pa svoboda doseže svojo polnost v skupnosti, kjer so Judje in Grki, sužnji in svobodni združeni v enem telesu. S tem se ukinejo hierarhije, ki so določale antični svet, in nastane nova oblika človeške enakosti, ki je pnevmatološko utemeljena.

V primerjavi z grško miselnostjo, ki je svobodo pojmovala kot notranjo neodvisnost (*autarkeia*), Pavel svobodo razume kot dar, ki človeka zavezuje k ljubezni. V nasprotju z judovskim razumevanjem postave, ki je svobodo omejevalo z normo, Pavel postavo razume kot predhodno pedagogiko svobode, ki se dovrši v Kristusu. S tem Pavel ne zavrne ne judovske ne helenistične tradicije, temveč ju transformira. Njegova teologija svobode in telesa oblikuje novo spoznavno shemo, v kateri je človek opredeljen



znotraj odnosa do Boga, ne pa več znotraj zakonov ali naravnih struktur. To védenje je hkrati teološko in antropološko: svoboda in telo nista več nasprotujoči si razsežnosti, ampak združena v Duhu. Človek je svoboden, kolikor pripada Kristusu, in njegovo telo postane orodje in znamenje tega pripadanja. V tem se uresniči Pavlov prehod »onkraj judovstva in helenizma« – prehod, ki ni le kulturni ali verski, ampak epistemološki. V Kristusu se oblikuje nov način mišljenja Boga, človeka in sveta. Bog ni več razumljen kot oddaljeni zakonodajalec, ampak kot tisti, ki se v Duhu podarja človeku; človek ni več bitje, razpeto med telo in dušo, ampak celota, ki živi iz Božje prisotnosti; svet pa ni več prostor delitve med svetim in profanim, ampak polje odrešenja, ki ga prežema Duh.

Pavlova teologija svobode in telesa zato ni le etično-normativna, temveč spoznavna in ontološka. S tem ko telo postane tempelj Svetega Duha, se spremeni celoten sistem védenja: spoznanje Boga ni več utemeljeno v racionalni spekulaciji ali v zakonu, temveč v udeležbi pri Kristusu. Takšno védenje presega razlikovanje med filozofijo in teologijo, med helenistično *sophia* in judovsko *tóra*, ter vstopa v novo razsežnost, v kateri se resnica razodeva v ljubezni.

V tem smislu Pavlova misel predstavlja eno najglobljih transformacij zahodne duhovne zgodovine. V njej se razblini nasprotje med razumom in vero, med duhom in telesom, med svobodo in zakonom.¹¹ Kar je bilo v obeh svetovih ločeno, je v Kristusu združeno. Tako se v Pavlovi teologiji svoboda in telo ne izključujeta, temveč ustvarjata nov red védenja, ki ga določa Duh: »Kajti Gospod je Duh, in kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda.« (2 Kor 3,17) Pavel tako ne le nadaljuje hebrejsko holistično antropologijo, ampak jo kristološko poglobi. Človek je celota ne zgolj zato, ker tako pričuje hebrejska antropologija, temveč zato, ker je v Kristusu preobražena in odprta za delovanje Duha dosegla celovitost odrešenja (Rim 8). Pavlova integracija telesa, duha in svobode v 1 Kor 3,17 in 6,19 kaže, da telo

11 Da je Pavlova misel sposobna preseči tako judovski kakor helenistični dualistični vzorec, lahko dodatno potrdimo s temeljnim hebrejskim razumevanjem človeka kot celote. »In the Bible, a person is a unity. Body and soul or spirit are not opposite terms, but rather terms which supplement one another to describe aspects of the inseparable whole person.« (Skralovnik 2022, 187) Hebrejsko pojmovanje človeka kot nedeljive enote ustvarja antropološko ozadje, znotraj katerega postane Pavlova integracija telesa, duha in svobode (1 Kor 3,17) razumljiva. Prav ta holističnost omogoča Pavlovo preseganje tako judovske postave kot helenistične racionalnosti ter vzpostavlja »nov red védenja«, utemeljen v Duhu.



ni le objekt moralnega presojanja ali posvečenja, temveč prostor Božje navzočnosti, *naos* Svetega Duha. S tem Pavel presega tako helenistično dihotomijo, ki telesnost pogosto obravnava kot manjvredno, nečisto ali kot začasni ovoj duše, kakor tudi določene judovske interpretacije postave, ki lahko vodijo v fragmentarno razumevanje človeka, in vzpostavlja »nov red védenja«, utemeljen v Duhu, ali »kristološki model« človeka, kjer svoboda in ljubezen nista abstraktni duhovni kategoriji, temveč se udejanjata v telesu, ki je preobraženo z delovanjem Duha in pripadno Kristusu.

|

Za podporo tej raziskavi niso bili ustvarjeni ali analizirani nobeni novi podatki.
No new data were created or analysed in support of this research.



Krajšavi

Diog. Laert. Diogen Laertski
Met. Metafizika

Reference

- Aristoteles.** 1999. *Metafizika*. Prevod, uvo-
dno besedilo, opombe in glosarij
Valentin Kalan. Ljubljana: ZRC.
- – –. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. William
D. Ross, ur. Oxford: University Press.
- Aune, David E.** 2004. Human Nature and
Ethics in Hellenistic Philosophical
Traditions and Paul: Some Issues and
Problems. V: Troels Engberg-Pedersen,
ur. *Paul in his Hellenistic Context*,
291–312. London: T&T Clark.
- Baker, James C.** 2013. Paul and slavery:
A conflict of metaphor and reality.
Magistrsko delo. University of North
Texas.
- Böhlung, Frank, in Maximilian Forschner.** 2007.
Stoa; Stoizismus. V: Joachim Ritter,
Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel,
ur. *Historisches Wörterbuch der
Philosophie online*. Schabe AG. [https://
doi.org/10.24894/HWPPh.5461](https://doi.org/10.24894/HWPPh.5461).
- Celarc, Matjaž.** 2019. Christ as the Goal of
the Law (Rom 10,4): Christ as the
Converging Point in the History of
Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79/2:
441–456. [https://doi.org/10.34291/BV2019/02/
Celarc](https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Celarc).
- Croasmun, Matthew.** 2014. »Real Participation«
The Body of Christ & the Body of
Sin in Evolutionary Perspective. V:
Constantine R. Campbell, Michael J.
Thate and Kevin J. Vanhoozer, ur. »In
Christ« in Paul: *Explorations in Paul's
Theology of Union and Participation*,
127–156. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dienstbeck, Stefan.** 2015. *Die Theologie der
Stoa*. Berlin: De Gruyter.
- Diogen Laertski.** 2015. Življenja in misli zna-
menitih filozofov. Ljubljana: Beletrina.
- – –. 1950. *Lives of Eminent Philosophers*.
London: Heinemann.
- Engberg-Pedersen, Troels.** 2004. Stoicism
in Philippians. V: Troels Engberg-
Pedersen, ur. *Paul in his Hellenistic
Context*, 256–290. London, New York:
T&T Clark.
- Glad, Clarence E.** 2003. Paul and Adaptability.
V: J. Paul Sampley, ur. *Paul in the Greco-
Roman World: A Handbook*, 17–41.
Harrisburg: Trinity Press.
- Green, Joel B.** 2008. *Body, Soul, and Human
Life: The Nature of Humanity in the
Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Harrill, Albert J.** 2003. Paul and Slavery. V:
J. Paul Sampley, ur. *Paul in the Greco-
Roman World: A Handbook*, 575–607.
Harrisburg: Trinity Press.
- Horsley, Richard A.** 2000. *Paul and the
Roman Imperial Order*. London:
Trinity Press International.
- Kant, Immanuel.** 1968. *Kants Werke*.
Akademie-Textausgabe. Berlin: De
Gruyter.
- Kobel, Esther.** 2019. *Paulus als interkulturel-
ler Vermittler. Eine Studie zur kultu-
rellen Positionierung des Apostels der
Völker*. Paderborn: Brill.
- Malherbe, Abraham J.** 2004. Determinism and
Free Will in Paul: The Argument of 1
Corinthians 8 and 9. V: Troels Engberg-
Pedersen, ur. *Paul in his Hellenistic
Context*, 231–255. London: T&T Clark.
- Martin, Dale B.** 1995. *The Corinthian Body*.
New Haven: Yale University Press.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. *Klic v novo živ-
ljenje: Prevod in komentar Pavlovega
Prvega pisma Korinčanom*. Ljubljana:
TEOF UL.
- – –. 2019b. Uporaba Stare zaveze v re-
torični argumentaciji Prvega pisma
Korinčanom in njen pomen za ra-
zumevanje odrešenijske modrosti.
Bogoslovni vestnik 79/4: 923–935.



- . 2020. Pavlovo razumevanje postave in del postave v Pismu Galačanom: The New Perspective on Paul in nov pogled na Pavlov odnos do judovstva. *Edinost in dialog* 75/2: 51–71.
- Nanos, Mark D.** 2017. *Reading Paul within Judaism*. Vol. 1. Eugene, OR: Cascade Books.
- Papeška biblična komisija.** 2024. »Kaj je človek?« (Ps 8,5): Pot po svetopisemski antropologiji. CD 174. Ljubljana: Družina.
- Räsänen, Heikki.** 1983. *Paul and the Law*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rowe, C. Kavin.** 2009. *World Upside Down: Reading Acts in the Graeco-Roman Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Rudolph, David J.** 2011. *A Jew to the Jews Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schnelle, Udo.** 2020. Über Judentum und Hellenismus hinaus: Die paulinische Theologie als neues Wissenssystem. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 111: 124–155.
- Sharples, R. W.** 2000. *Stoiki, epikurejci in skeptiki: Uvod v helenistično filozofijo*. Šentilj: Aristej.
- Skralovnik, Samo.** 2022. *The Meaning and Interpretation of Desire in the Bible: The Semantic Study of hmd and 'wh Word Fields*. Lanham: Lexington Books.
- Skralovnik, Samo, in Nina Ditmajer.** 2023. Ravnikar-Zupanov pozabljeni prevod Pentatevha. *Edinost in dialog* 78/2: 285–335.
- Zetterholm, Magnus, ur.** 2015. *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress Press.

