

Izvirni znanstveni članek (1.01)

Bogoslovni vestnik 75 (2015) 1, 65—78

UDK: 27-277.2-248.44

Besedilo prejeto: 1/2015; sprejeto: 3/2015

Maksimilijan Matjaž

Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike

Povzetek: Pavel v Prvem pismu Korinčanom na najbolj radikalen način sooči evangelijsko oznanilo z izzivi sodobne antične kulture. Stoji pred nalogo, kako sporočiti skrivnost božje modrosti in odrešenja, razodeto v Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in na pluralizem. Kljub nedvomni osebni retorični in teološki spretnosti se zaveda nemoči človeške besede pred skrivnostjo križa. Križ predstavi kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, kot ločnico med človeško in božjo hermenevtiko. Spoznavanje Boga ni nikoli samo dejanje teoretičnega (filozofskega) spoznanja, temveč zahteva celostno odločitev. Pri tem torej vedno govorimo tudi o dejanju hotenja, to je: o dejanju pokore in poslušnosti. Paradoks Kristusovega križ, božjega sestopa in smrti kot radikalnega razodetja božje ljubezni, postavi nov temelj vsakega spoznanja in razkrije problem človekovega *logosa*, ki nujno presega sebe samega. Pavel tako predstavi križ kot novo kategorijo krščanske modrosti in hermenevtike. Ob tem razvije načelo darovanja – ljubezni – kot osnovni princip resničnega človeškega razvoja, to pa pomeni radikalni preobrat sistema vrednot tedanjega okolja. Pavel nasproti človeški modrosti postavi božjo norost in nasproti malikovanju telesa njegovo svetost. Telo ni usmerjeno v potrošnjo, temveč prek ljubezni v preobrazbo po Kristusovem vstajenju. S tem začrta novo krščansko antropologijo in položi nov temelj krščanski hermenevtiki, dialogu in sožitju. Tako postavi Pavel v Prvem pismu Korinčanom nova načela, ki urejajo razmerje med krščanstvom in svetom na področju etike in hermenevtike.

Ključne besede: apostol Pavel, 1 Kor, logos, teologija križa, križ, modrost, beseda, krščanska hermenevtika, etika, kultura

Abstract: **The »Word on the Cross« by Paul in 1 Cor 1–2 as a Challenge of Christian Hermeneutics and Ethics**

In the First Letter to the Corinthians, Paul brings the Gospel message most radically face-to-face with the challenges of the contemporary hellenistic culture. He faces the task of bringing the message of the mystery of the wisdom and salvation of God that were revealed through the Cross of Jesus Christ into an environment of flourishing affluence that is aware of its own wisdom and power and swears to its freethinking and pluralism. In spite of his rhetorical skill and theological background he is aware of the powerlessness of human word

in the face of the mystery of the Cross. He presents the Cross as the fundamental criterion of our knowledge of God and as the divide between human and Divine hermeneutics. Knowing God is never an act of theoretical (philosophical) knowledge but requires a holistic decision; it is also an act of will, i.e., an act of penance and obedience. The paradox of the Cross of Christ, i.e., of the descent and death of God as the radical revelation of God's love, establishes a new foundation for every knowledge and unveils the problem of the human *logos*, which necessarily transcends itself. Paul thus presents the Cross as a new category of Christian wisdom and hermeneutics while developing the principle of offering – of love – as the basic principle of true human development, which radically turns the system of values of contemporary society upside down. Paul juxtaposes human wisdom against the foolishness of God and His Holiness against idolatry of the body. The body is not meant for consumption but for transformation by love through the Resurrection of Christ. He thus outlines a new Christian anthropology and gives a new foundation to Christian hermeneutics, dialog and symbiosis. In the First Letter to the Corinthians, Paul therefore lays out new principles that govern the relationship between Christianity and the world in the areas of ethics and hermeneutics.

Key words: Apostle Paul, 1 Cor, logos, theology of the Cross, the Cross, wisdom word, Christian hermeneutics, ethics, culture

Prvo pismo Korinčanom sodi danes med najbolj preučevane novozavezne tekste, saj postavlja vprašanja, ki jih odpira vstop evangelijskega oznanila v svet visoko razvite kulture in blagostanja in so aktualna tudi danes (Inkelaar 2011; Kammler 2013, 181–196; Mitchell 2010, 5–57; Pereira-Delgado 2014, 86–89; Schmeller 2013, 241–252; Tück 2013, 544–561; Vollenweider 2013, 3–7). Apostol je stal pred težko nalogo, kako skrivnost božjega odrešenjskega dela, razodeto v Jezusovem velikonočnem dogodku in bistveno zaznamovano z njegovo smrtjo na križu, sporočiti v okolje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti in je prisegalo na intelektualni premislek in na moč besede.

Korint je bil gospodarska in kulturna metropola sredozemskega sveta, zaznamovana z različnimi verskimi in filozofskimi tokovi, z blaginjo in potrošništvom v polnem pomenu besede. Svobodomiselnost vse do razvrata in religiozni pluralizem sta bila visoko cenjena. (Thiselton 2000, 1–16). V takšnih okoliščinah ni bilo lahko predstaviti in živeti alternativno evangelijsko oznanilo, ki vidi načelo darovanja kot temeljni princip resničnega človeškega razvoja in Kristusov križ kot najvišjo obliko božje modrosti in njegovega razodetja človeku. Čeprav se je Pavel kot veren Jud zavedal, da se Bog želi človeku razodeti, da sodi komunikacija s človekom k njegovemu bistvu, da se mu razodeva tako po besedi – *logos* –, ki odseva v stvarstvu, narejenem z njegovo besedo (Ps 33), kakor po besedi, ki jo govori prerokom in je zapisana v postavi, se hkrati zaveda nemoči besede, da bi izrazila vso božjo skrivnost, razodeto po Jezusu Kristusu. Mlada krščanska skupnost v Korintu je morala

vsak dan iskati načine in odgovore, kako živeti in kako izraziti novost svoje vere in z njo v starem okolju ustvarjati novo kulturo. Obstajala je nevarnost: obstoječi filozofski in religiozni tokovi bi mogli preoblikovati evangelijsko oznanilo, da bi ga naredili okolju sprejemljivejše. Pavel predstavi šokantno alternativo, ki lahko edina izrazi »božjo moč in božjo modrost«: »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), Judom spotiko, poganom norost, tistim pa, ki so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost (θεοῦ δυνάμιν καὶ θεοῦ σοφίαν).« (1,22–24) Zakaj se Pavel ni odločil za bolj uglasjeno oznanjevalno strategijo, če je hotel nagovoriti in spreobrniti tako zahtevno okolje? Zakaj tako močno izpostavlja Kristusov križ, če pa je bil prav križ tisti, ki je vzbujal največ odpora tako pri Judih kakor pri poganih? Kakšen je dejanski pomen njegovih besed in njegove strategije? Kaj je hotel z njo doseči? Odgovore na ta vprašanja bomo iskali s semantično-retorično analizo glavnega delo programskega začetka Prvega pisma Korinčanom (1,17–25). Pavel je tu na mojstrski način grške retorike in judovske eksegetske veščine predstavil ključne poteze praksičanske kerigme o Bogu, ki se je razodel v norosti Kristusovega križa. Kljub dokaj izčrpni argumentaciji, ki jo razvija v kontekstu osrednje izjave, ohranja ustvarjalno napetost med *besedo* in *križem* in s tem teologiji in njeni hermenevtiki začrta smernice, veljavne še danes.

1. »Beseda o križu« kot program oznanjevanja evangelija (1 Kor 1,17–25)

V enoti 1,17–25, ki postavlja teološki in hermenevtični horizont celotnemu pismu in je določeno z dvema nasprotjema – z nasprotje med Bogom in svetom in z nasprotjem med modrostjo in norostjo –, sooči Pavel križ in božjo modrost, ki govori po njem, s svetno modrostjo, to je z modrostjo okolja, v katerem živijo korintski kristjani. Obstaja temeljna alternativa med mišljenjem in oznanjevanjem zgolj z modrostjo besede (σοφία λόγου) in z mišljenjem in govorjenjem, ki izhajata iz logike križa (λόγος τοῦ σταυροῦ). Samo z »besedo o križu« je mogoče oznaniti božjo skrivnost, ki se je razodela v Jezusu Kristusu (17–18). V 1,18–25 Pavel intenzivno argumentira to svojo ključno tezo, kakor kažejo tudi številni argumentativni vezniki, ki odlomek povezujejo (γάρ (v. 18.19.21), ἐπειδὴ (v. 22), ὅτι (v. 25)).

Pavlova osnovna intuicija o novem načinu oznanjevanja božje skrivnosti, ki preveva celotno pismo Korinčanom, je izražena v 1 Kor 4,20: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἐν δυνάμει (božje kraljestvo namreč ni v besedi, temveč v moči). Moč in hkrati nemoč besede pri sporočanju božjega kraljestva – božje moči, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, izrazi Pavel morda najbolj povzeto s svojim izvirnim teološkim izrazom ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ (*beseda križa* ali *beseda o križu*), ki je njegov *hapax legomenon* in se najde samo v 1 Kor 1,18. To je ključno vprašanje ne samo Pavlove teologije križa, temveč teologije kot takšne, ki želi z *logosom* zgraditi neki razumljiv in prepričljiv – logičen – miselni koncept Boga in opisati njegovo aktivno

in formativno razodevanja človeku (Tück 2013, 544–547). »Beseda o križu« s svojo paradoksnostjo in z radikalnim prevrednotenjem nujno postavi pod vprašaj sleherni ustaljeni teološki miselni sistem (Vollenweider 2002, 43; Bühler 2002, 265–270). Če hočemo njene različne pomenske razsežnosti in njeno vlogo v Pavlovem teološko-kerigmatičnem konceptu pravilno razumeti, moramo upoštevati izhodišče Prvega pisma Korinčanom in še posebno semantiko, ki zaznamuje širši kontekst »besede o križu«. Povod za Pavlo razpravo o križu so bile po eni strani očitno vedno močnejše struje v skupnosti, ki so se sklicevale na svoje učitelje in s tem izgubljale povezavo s pravim središčem (1,10–12; 3,3–4), po drugi strani pa sta se krepili navdušenje nad modrostjo (σοφία, 1,17) in nad spoznanjem (γνώσις, 8,1.7) in zmotno prepričanje, da je to pravi način, s katerim bodo lahko uspešno oznanili evangelij v svojem okolju. Pavel spozna nevarnost teh fenomenov, ki so grozili, da se bo skupnost stopila z okoljem in bodo kristjani izgubili svojo identiteto. Temu se najodločneje zoperstavi prav z oznanilom križa, ki ga razvije v prvem delu pisma (1,18–4,21). (Konradt 2003, 181; Wolter 2009, 207–210)

1.1 Govorjenje, ki povzroča razdor in prepir

Pismo se začne s *paraklezo* (1,10–16) v obliki dramatičnega apela: »Pozivam (παράκαλῶ) pa vas, bratje, pri imenu našega Gospoda Jezusa Kristusa, da vsi *govorite isto* (ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες) in naj ne bo med vami *razdorov* (σχίσματα). Bodite pa izpopolnjeni v istem umevanju in istem mišljenju (ἐν τῇ αὐτῇ νοῖ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνώμῃ).« (v. 10) V tem pozivu je zajet glavni namen celotnega pisma (Schrage 137). To ni poziv k enotnosti v nekih vsakdanjih minornih zadevah, verjetno tudi ne poziv k uniformiranemu govorjenju, temveč k enotnosti v temeljih mišljenja in namenov. Pavel namreč uporabi močni izraz *σχίσμα* (*razdor*, *razkol*, *ločina*; *raztrganina*), ki drugače pri njem ne označuje nečesa krivoverskega, ima pa zagotovo negativno konotacijo (11,18; 12,25) in tudi tukaj kaže na akutnost obravnavanega problema v skupnosti. Korinški kristjani so se po vzoru grških religioznih skupnosti začeli močnejše identificirati z oznanjevalci evangelija in se med seboj ločevati na Pavlove, Kefove, Apolove in Kristusove. Ko Korinčani razpravljajo o svojih oznanjevalcih, jih obravnavajo kakor druge modrijane in učitelje, ki na način sveta oznanjajo človeško modrost.¹ Očitno Pavel z izpostavljeno stavčno konstrukcijo v v. 12 (λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει) označi prav takšno *govorjenje* kot izraz shizme, ki razdira skupnost. Pri sklicevanju na pripadnost različnim oznanjevalcem za Pavla očitno ni pomembno zgolj neko površno strankarsko vprašanje oziroma obstoj različnih skupin v skupnosti, ampak osnovno vprašanje o temelju in izvoru tako krščanske skupnosti kakor tudi posameznega vernika. Njihov izvor in temelj ni oznanjevalec, od katerega so prejeli vero in krst, temveč edino Gospod Jezus Kristus. Kaže pa, da so Korinčani krst dojemali bolj kot obred sprejetja v skupnost ali celo kot izraz pripadnosti nekemu učitelju in njegovemu nauku. Verjetno je Pavel tudi zaradi tega pozunanjenega in bolj sociološkega razumevanje krsta v

¹ Nekateri raziskovalci domnevajo, da so bili Korinčani pod vplivom helenističnih mističnih kultov ali mistične tradicije judovstva, to pa jim je omogočalo, da so svoje krstitelje povzdignili na raven mistagogov, katerih vloga je bila, učiti ezoterične modrosti (Brown 1995, 21–23; Vollenweider 2013, 4–7).

korintsem občestvu predstavil v Pismu Rimljanom krščanski krst kot vernikov vstop v Kristusovo smrt in vstajenje (6,2), ki pa se lahko zgodi samo po logiki križa, ne pa po logiki modrosti tega sveta. Sklepamo lahko, da izraz τὸ αὐτὸ v 1,10 (da vsi govorite *to isto*) velja za Pavlovo temeljno kristološko veroizpoved, ki jo zapiše ob koncu Pisma Korinčanom (Schrage 1991, 138): »Izročil sem vam namreč *najprej to* (ἐν πρώτοις), kar sem tudi prejel, da je Kristus umrl za naše grehe, kakor je v Pismih; in da je bil pokopan; in da je tretji dan vstal, kakor je v Pismih; in da se je prikazal Kefu, nato dvanajsterim.« (15,3–5). Kristus je torej edini Gospod (12,3) in temelj, na katerem je skupnost postavljena. Zagotovo ni naključje, da se sklep programske *parakleze* v 1,17sl. ujema s podobnim sklepom uvoda v Rim 1,16sl. V obeh primerih je predstavljen dejanski izvor odrešenjske moči evangelija, ki ga Pavel oznanja: v Rim 1,16 govori o »božji moči« (δύναμις θεοῦ), ki daje evangeliju odrešenjski pečat, v 1 Kor 1,17sl. pa je to »beseda o križu« (v. 18). (Gräbe 2000, 17–39; Merklein 1997, 85) Moč oznanjenega evangelija nikakor ni odvisna od oznanjevalčeve modrosti in od njegovih govornih sposobnosti, torej od »človeške modrosti« (σοφία ἀνθρώπων), temveč od evangelija samega, od »božje moči« (1 Kor 2,5). Človeška modrost lahko privede zgolj do razdorov in prepиров, oznanjevalec pa, ki pričuje za Kristusa križanega, gradi na božji modrosti, ki je za modre tega sveta resda »v skrivnosti in je prikrita«, božji Duh pa jo razodeva tistim, ki Boga ljubijo (1 Kor 2,7–10). Tako teologija križa v 1 Kor kakor teologija opravičenja v Rim in v Gal izpričujeta, da je centralna vsebina Pavlovega evangelija križani in vstali Jezus Kristus, po katerem se razodeva božja moč; to poskuša Pavel svoji helenistični skupnosti v Korintu predstaviti s soočanjem argumentov modrosti in norosti.

1.2 Modrost besede in Kristusov križ

V glavni tezi pisma se Pavel vrne k jedru korintske kontroverze: »Ni me namreč Kristus poslal krščeovat, ampak oznanjat evangelij (εὐαγγελίζεσθαι): pa ne z modrostjo besede (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), da se Kristusov križ ne izniči (ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ).« (v. 17) Z vzpostavitvijo kontrastnega paralelizma med Kristusovim križem in modrostjo besede je izražena osrednja misel ne samo aktualne korintske razprave, temveč celotne Pavlove teologije odrešenja. Genitivna konstrukcija σοφία λόγου dovoljuje resda dvojno razumevanje, kakor da bi Pavel polemiziral tako proti besedi kakor proti modrosti (Merklein 1992, 158; Schrage 1991, 159), vendar lahko iz paralelizma s ključno teološko-hermenevtično formulacijo ο λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ (v. 18) sklepamo, da je Pavlova kritika usmerjena na modrost kot *način* predstavljanja evangelija, ki bi lahko izničil pomen križa, in ne na kritiko *besede* oziroma retorike kot sredstva evangelizacije.

Za utrditev teze o premoči križa nad besedno modrostjo v evangelijski kerigmi je treba upoštevati kontekstualno in situacijsko umeščenost v. 17 v prvo veliko enoto Pisma Korinčanom (1,10–4,21); zamejena je z dvema pozivoma (παρακαλῶ) v 1,10 in 4,16. Tako očitna zamejitev daje ton celotni enoti pisma, ki deluje kot poziv Korinčanom k spremembi govorjenja in mišljenja (Brown 1995, 21; Gräbe 2000, 45–48; Thiselton 2000, 107–208). V prvem pozivu Pavel najprej argumentirano zavrne strankarsko razdeljenost v korintski skupnosti (1,10–17). Argumentacija v 1,18sl. ima

specifično pragmatično funkcijo, čeprav presenetljivo molči o konkretnih aktualnih problemih v skupnosti. V enoti 1,18–25 je predstavljen odnos med vero in človeško modrostjo, ki ga Pavel ilustrira s prikazom sociološkega stanja korintske skupnosti (1,26–31: »... ni veliko modrih po mesu ne veliko močnih ne veliko plemenitih ...«) in s kritičnim opisom svojega lastnega retoričnega stila (2,1–5: »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti, da bi vam oznanjal božjo skrivnost ...«). V 2,6–16 spregovori še o modrosti krščanskih oznanjevalcev, med katere šteje tudi sebe. Ta »božja modrost« je milostni dar Duha, ki je mogočnejši in modrijani tega sveta ne morejo spoznati. Ne posreduje se »v besedah, ki jih uči človeška modrost, ampak kakor jih uči Duh« (2,13). Duh pa bo v njih s svojo lastno močjo ustvarjal novo, »Kristusovo misel« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Enota 3,1–4, v kateri ponovno nagovori problem razdorov v korintski skupnosti, tvori inkluzijo z uvodnim pozivom (1,10–17). V osrednjem delu (1,18–2,16), v katerem je kritičen do človeške modrosti, direktno resda ne govori o strankarstvu v skupnosti, a z mojstrsko retorično figuro inkluzije je ta del predstavljen kot najmočnejša kritika človeške modrosti (Lampe 1990, 125). V 3,5–17 se Pavel ponovno direktno kritično sooči z vlogo oznanjevalca pri oznanjevanju (»... ni nič tisti, ki sadi, ne tisti, ki zaliva, ampak tisti, ki daje rast, Bog«; v. 7), v 3,18–23 poveže temi strankarstva in modrosti in tako sklene lok z uvodno tezo pisma v 1,17–18. Enoto konča z dramatičnim pozivom, naj postanejo Korinčani njegovi posnemovalci (*Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε*, 4,16), to pa odpira etično dimenzijo spremembe mišljenja, ki se ji posveča v naslednji veliki enoti pisma (5,1–14,19). Celotni prvi del Pisma Korinčanom (1,10–4,21) tako pomeni neposredni teološki in situacijski kontekst glavne teze pisma, ki govori o moči in o ključnem mestu »besede o križu« pri oznanjevanju evangelija in – nasprotno – o nemoči besed modrosti sveta pri tem (1,17–18).

Pavel torej kritizira Korinčane predvsem v tem, da so se veliko bolj kakor z vsebino evangelija oznanila ukvarjali z oznanjevalci. V njih so očitno prepoznavali nosilce neke posebne duhovne modrosti, vendar se ta modrost razkrije kot modrost tega sveta, ki izničuje križ. Korinčani zagotovo niso tajili Kristusove smrti na križu, niso pa križu dajali tako centralnega mesta v oznanjevanju, kakor bi ga po Pavlu moral imeti. Na križ se ne more gledati samo kot na neko temno, prehodno obdobje na Kristusovi poti poveličanja, ki bi ga lahko modrec s svojim oznanjevanjem razumsko razložil, utemeljil ali zadovoljivo razumel (Vollenweider 2002, 45). Apostol poskuša Korinčane prepričati, da mora križ ohraniti svoj realni pomen trpljenja in smrti in s tem vso škandaloznost, s katero izziva človekovo razmišljanje o Bogu. Samo s takšnim pogledom na križ bodo lahko oznanjevali (*εὐαγγελίζεσθαι*) in živeli pravi Kristusov evangelij. Pri tem se zaveda, da mora za sporočilo križa najti tudi ustrezne besede. Vsebina in način sporočanja Kristusovega evangelija sta neločljivo povezana (Voss 2002, 61).

1.3 Semantika »besede o križu«

Semantiko »besede o križu« določujeta najprej že sama neobičajna besedna zveza *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* (v. 18) in njen širši kontekst. To je konstrukcija objektivnega genitiva, ki jo tudi drugače najdemo zelo redko v Novi zavezi, njen prvi

člen navadno pomeni neki način ali idejo oziroma subjekt, drugi člen pa vsebino oziroma objekt besedne zveze. (Penna 2001, 464; Thiselton 2000, 153) Prvi člen *ὁ λόγος* tukaj zagotovo ni navadna beseda v leksikalnem pomenu in tudi ne beseda v smisli pripovedi ali zgodbe o križu. Pavel namreč ne pripoveduje o konkretnih zgodovinskih dogodkih Jezusovega križanja oziroma njegovega trpljenja. Termin *ὁ λόγος* je v tej povezavi očitno treba razumeti v osnovnem pomenu kot *govor*, *oznanjevanje* ali tudi kot *pričevanja* o križu, v abstraktnem pomenu pa kot *logiko* ali *način mišljenja*, ki ga določuje križ. V povezavi s paralelno strukturo in semantiko v Rim 1,16 lahko tudi tukaj *λόγος* razumemo kot *evangelij* o odrešenju po Jezusu Kristusu, ki vsebuje odrešensko *δύναμις θεοῦ*. Pavel uporablja termin *λόγος* v svojih pismih večinoma v tem pomenu (1 Tes 1,5; 2,13; 4,15; Gal 5,14; 6,6; Rim 9,6.9.28; 13,9; 14,12; 15,18; 2 Kor 2,17; 8,7; 10,10; 11,6; Flp 1,14; 2,16). Beseda ima aktivno *preoblikovalno moč*, ki »odzvanja« daleč (1 Tes 1,8), ki »deluje« v poslušalcih (1 Tes 2,13) in tako ustvarja proces apostolskega izročila (prim. Rim 10,17; 1 Kor 11,23; 15,1.3), ki daje življenje (Flp 2,16), ki opravlja božje delo sprave (2 Kor 5,19) in sodbe (Rim 9,28). Tudi v besedni zvezi *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* razodeva beseda božjo odrešensko moč, ki prek poslušanja vstopa v človeka in ustvarja dialog, to je odnos, ki vodi v odrešenje. Za Pavla vere ni brez poslušanja in pokorščine Kristusovi besedi (Rim 10,17). Božji odrešenski odnos s človekom se tako dogaja tudi po besedi, ne samo z močjo.

Tudi drugi del besedne zveze že z določnim členom *ὁ τοῦ σταυροῦ* kaže, da »križ« tukaj nima samo nekega dobrednega splošno realnega pomena kot Kristusov križ, temveč tudi prenesenega in metaforičnega. Iz pavlinskega korpusa je mogoče jasno razbrati, da je križ za Pavla Kristusova najpomembnejša karakteristika in označuje tako Križanega samega kakor njegovo odrešensko daritev. Hkrati pa ima tudi pomemben formativni vidik pri oblikovanju novega življenja vernikov (Brown 1995, 13–30; Voss 2002, 62). Sinhroni pregled semantike termina *σταυρός* pri Pavlu in v evangelijih kaže, da obstajajo med njimi razlike v razumevanju križa (Vouga 2002, 284–286). Evangelisti uporabljajo izraz *σταυρός* in glagol *σταυρώω* v dveh pomenih, in to v realno-zgodovinskem pomenu, ko opisujejo Jezusovo križanje in smrt na križu (Mt 27,35 vzp.) in v prenesenem moralno-antropološkem pomenu (Mt 10,38 par), ko označuje križ vsa tista prizadevanja, ki jih mora vzeti nase človek, če hoče biti Jezusov učenec. Te semantike križa pri Pavlu ne srečamo. Tako »križ« (1 Kor 1,17.18; Gal 5,11; 6,12.14; Flp 2,18; 3,18; Ef 2,16; Kol 1,20; 2,14) kakor »križanje« (Rim 6,6; 1 Kor 1,23; 2,2.8; 2 Kor 13,4; Gal 2,19; 3,1; 5,24; 6,14) veljata, razen v 1 Kor 1,13, vedno za Jezusa in za njegovo odrešensko daritev. Poleg tega je semantika križa v pismih vedno vpeta v polemični kontekst. Tako je v Rim, v Gal in v Flp križ povezana z vprašanjem opravičenja in odrešenja, ki je izključno sad Kristusove daritve in ne postave, medtem ko je treba v 1 Kor semantiko križa razumeti iz nasprotja med modrostjo in norostjo oziroma med močjo in slabostjo.

»Beseda o križu« (*λόγος τοῦ σταυροῦ*) se tako kaže kot najboljši simbolni povzetek Pavlove evangeljske kerigme in njegovega apostolovega poslanstva in hkrati njegov ključni kriterij. V 1,17 je namen tega poslanstva izrecno opredeljen s terminom *εὐαγγελίζεσθαι* in z distanco do krščevanja. Prakso krščevanja moramo

v kontekstu problematike korintske skupnosti razumeti tudi v službi organiziranja in delovanje struktur korintskega občestva. Pavlov prvi namen je, prepričljivo *ozniniti* bistvo evangeljskega oznanila. Kot model takšnega oznanjevanja predstavi prav »besedo o križu«. Ko se Pavel v nadaljevanju argumentacije »besede o križu« v 2,1–5 sklicuje tudi na svojo lastno apostolsko izkušnjo, priznava, da kljub veliki retorični in teološki spretnosti tudi sam izkuša nemoč človeške besede pred skrivnostjo Kristusovega križa. Korinčanom zagotavlja, da ne želi *vedeti* (οὐ γὰρ ἔκρινά) za nič drugega več »kakor samo za Jezusa Kristusa, in to križanega« (εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. 2,2). Neposredna povezava termina *κρίνω* (*soditi, presoјati, meniti, razločevati*) s semantiko križa kaže, da ima »beseda o križu« ključno kerigmatično in hermenevitično funkcijo v Pavlovi teologiji.

1.4 Škandal križa

Najbolj paradoksen vidik križa predstavi Pavel prav v središču odlomka 1,18–25, v katerem utemeljuje svojo izjavo o »besedi križa«: Križani Kristus je za Jude *σκάνδαλοι* (*spotika, škandal, pohujšanje*), za poganke Grke pa *μωρία* (*norost, nespamet, nesmisel*) (v. 23), tistim pa, ki so poklicani (*κλητοί*), je križ »božja moč in božja modrost« (v. 24). Za razumevanje prave ostrine te izjave se je treba zavedati vrednotenja smrti na križu tako v judovskem kakor v nejudovskem antičnem svetu. O nejudovskem antičnem svetu je ohranjenih veliko zanesljivih pričevanj (Hengel 1976, 125–184; Kuhn 1975, 1–46). Kristjane so grški in rimski intelektualci prav zaradi križa imeli za »norce« (*κακοδαίμονες*), ki jih ne moreš resno obravnavati, ker se pri njih vse vrti okoli Križanega. Tako je na primer Lukijan iz Samostate sredi 2. stoletja označil »potujočega filozofa Peregrinusa« kot nekoga, ki naj bi častil nekega »križanega sofista« (Wolter 2009, 197). Že Cicero v spisu iz leta 63 pr. Kr. govori o smrti na križu kot o nečem gnusnem in nedostojnem, na kaj takšnega svoboden rimski državljani niti pomisliti ne sme.² Za pogansko-rimski svet je zato križani Odrešenik ne samo norost in gnusoba, ampak tudi »divje, brezmejno praznoverje«, ki ga je treba zatreti.

Tudi za judovski religiozni in miselni svet je bil križani Mesija nekaj tujega in odvratnega. Križanje se je pripisovalo poganskemu svetu, čeprav so ga v času Hazmonejcev priložnostno uporabljali tudi Judje. Jožef Flavij poroča, da je Aleksander Janej leta 88 pr. Kr. dal križati osemsto farizejev, ki so proti njemu organizirali udar. V času od začetka rimske nadvlade leta 63 pr. Kr. do judovskega upora med leti 66 in 73 so po trditvah Jožefa Flavija vsa križanja v deželi opravili izključno Rimljani (JV 1, 97; JS 13, 380–383). Judom naj bi bilo izvajanje smrtne kazni v tem času – to je veljalo tudi za Herodovo vladanje – v praksi prepovedano (Kuhn 1975, 4). Kakor navaja Justin v dialogu z Judom Trifonom, je bilo za Jude križanje Mesija popolnoma nepredstavljivo, ker je postava to označevala za prekleto.³ Zanimivo pa je, da je kumranska skupnost predvidela križanje kot kazen za obrekovanje in za izdajo

² Govor *Pro Rabirio* 5,16 (v: Merklein 1997, 82).

³ »Dvomimo o tem, če je bil Mesija tudi tako podlo križan, kajti na podlagi postave je križani preklet ... Dokaži nam, da je bil (Mesija) tudi križan in da je tako sramotno in podlo umrl s smrtjo, ki je v postavi označena za prekleto. Kajti tega si sploh ne moremo predstavljati.« (v: Merklein 1997, 84)

ljudstva.⁴ Besedilo se močno navezuje na 5 Mz 21, ki govori o obešenju že mrtvega, s tem pa je usmrčeni izpostavljen splošni sramoti: »Če kdo naredi greh, ki zasluži smrtno kazen, in ga usmrtijo ter ga obesiš na drevo, naj njegovo truplo ne ostane na drevesu čez noč, ampak ga vsekakor pokoplji še isti dan! Kajti obešenec je preklet od Boga; ne skruni svoje zemlje, ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje v dediščino!« (v. 22–23) To tradicijo pozna tudi Pavel. Očitno pa so v Kumranu poznali še drugačno tradicijo, iz katere ni bilo nujno sklepati, da bi bil križani obravnavan kot preklet. Križanih je bilo namreč tudi veliko Judov, ki so bili zvesti postavi. Vsekakor je v judovskem svetu oznanjevanje križanega Mesija naletelo na nerazumevanje in upor, kjer pa je bilo živo Pavlovo razumevanje odlomka iz 5 Mz, je lahko bilo to oznanjevanje zatirano tudi kot bogokletje. (Merklein 1997, 84)

Z oznanilom Križanega Pavel tako doseže, da je moralo tako judovsko kakor grško-rimsko kulturno okolje pri iskanju temeljnih resnic svoj »normalni« vrednostni sistem postaviti na glavo. To pa kaže, da je imel križ v Pavlovi kerigmi tudi pomembno hermenevitično in transformativno funkcijo.

2. Kerigmatična funkcija »besede o križu«

Kerigmatična ali oznanjevalna funkcije »besede o križu« se kaže predvsem v polemičnih kontekstih, ko se Pavel v svojih skupnostih sooči z judovskimi dominantnimi oblikami vere in z grškim modrovanjem. Ker ti modeli na videz bolj ustrezajo človeški naravi kakor pa model Kristusovega križa, lahko sčasoma človeka zaslepijo in ohromijo, nikakor pa ga ne morejo privedi do pravega spoznanja Boga, ki opravičuje in odrešuje (Rim 1–3; 2 Kor 3–5; Gal 3; Flp 3; Söding 1992, 34). V 1 Kor 1,20 Pavel v precej zaostrnem tonu nadaljuje argumentacijo »besede o križu«. Z retorično figuro zastavi namišljenemu sogovornik štiri izzivajoča vprašanja (ποῦ... ποῦ... ποῦ... οὐχί), ki bi morale razumnika privedi do jasnega uvida, da samo s človeško modrostjo ni mogoče prodreti v skrivnosti Boga. Prav ob »besedi križa« se izkaže *vsako* človeško modrovanje razumnikov in duhovnih spoznavalcev, ki te besede ne upoštevajo, za »norost« (μωρία). Zadnje vprašanje (οὐχί ἐμώρηνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου;) razkriva, da je sam Bog tisti, ki je s Kristusovo smrtjo na križu povzročil radikalno krizo tako verskega in religioznega kakor tudi filozofskega razmišljanja o Bogu.⁵

Z antitetično semantiko in argumentacijo v v. 21 izpelje Pavel paradoks do konca, ko sooči nemoč modrosti sveta in božjo modrost: »Ker namreč svet (ὁ κόσμος)

⁴ V *Tempeljskem zvitku* piše: »Če kdo obrekuje svoje ljudstvo ali izda svoje ljudstvo tujemu narodu ali dela zlo proti svojemu ljudstvu, ga obesite na drevo in bo umrl. Na besedo dveh prič ali na besedo treh prič naj bo usmrčen in naj ga obesijo na drevo. Če se zgodi, da je kdo zagrešil smrtonosno kršitev in pobegne med narode in prekolne svoje ljudstvo in Izraelove sinove, ga tudi obesite na drevo in bo umrl. In njihova trupla naj ne preživijo noči na drevesu, temveč jih pokopljite še tisti dan, ker so tisti, ki visijo na drevesu, prekleti od Boga in človeka; tako ne boš oskrnil dežele, ki ti jo dajem v dediščino.« (11QT^a 64, 7–13a; *Kumranski rokopisi*, prev. Janez Zupet (Ljubljana: SDS, 2006))

⁵ Aktivna oblika gl. μωρίζω (*narediti koga norega*) v aoristu kaže na prav določeno enkratno dejanje Bog v preteklosti, ko se je paradokсно razodel v ponižanju in nemoči križa in s tem »izključil« argumente tako verskih kakor razumskih avtoritet (Merklein 1997, 86; Penna 2001, 469; Schrage 1991, 171–172; Voss 2002, 71).

Boga v božji modrosti ni spoznal prek modrosti (*διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν*) ...» (v. 21a) Zato božje odrešensko dejanje križa razglasi za norost: »... je Bog sklenil prek nespameti oznanila (*διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*) rešiti tiste, ki verujejo« (v. 21b). V v. 21a, v kateri je v ospredju človeško iskanje Boga z modrostjo, je Bog obravnavan kot objekt, medtem ko je v v. 21b Bog subjekt rešitve: človek s svojim iskanjem in spoznanjem ne more doseči in spoznati Boga, ampak mu Bog sam prihaja rešilno naproti z »nespametjo oznanila«.

S »svetom« Pavel ne misli na svet kot božjo stvaritev, temveč tukaj predvsem na grški in na judovski intelektualno-religiozni svet, ki je ponosen na svojo modrost in na versko pravičnost in praktično ne priznava višjih avtoritet. Takšno modrost opiše Pavl v 2,6 kot »modrost tega veka« (*σοφίαν τοῦ αἰῶνος*), »modrost voditeljev tega veka, ki minevajo«. Očitno je bilo namreč, da so bili kristjani v korintski skupnosti še vedno pod močnim vplivom »modrosti« ali kulture svojega okolja in so se ravnali po njenih normah. Tako jim Pavel očita, da se tožarijo pred poganskimi sodišči (6,1sl.) in se ponašajo drug pred drugim (4,6.18; 5,2), da se predajajo nemoralnosti in požrešnosti kakor pogani (5,1; 6,12sl.), da še vedno zahajajo v malikovalnice in darujejo jedilne daritve (8,10sl.). Očitno je torej, da takšna modrost oziroma spoznanje (*γνώσις*) ne gradi, ampak napihuje in hromi ter tako izničuje Kristusov križ (1,17b). Ker gradi samo ljubezen (8,1), Pavel svari pred golim človeškim intelektualnim spoznanjem: »Če kdo misli, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor je treba spoznati.« (8,2)

Človeška modrost se pri spoznavanju Boga nujno izkaže kot nespamet in nemoč. Pri tem se Pavel lahko sklicuje že na Izaijevo prerokbo, ko Bog napoveduje preseenečenje: »Zato bom, glej, še naprej presenečal to ljudstvo, presenetljivo presenečal, da bo izginila modrost njegovih modrih in se skrila razumnost njegovih razumnih.« (Iz 29,14) V 1,21a je izražena skrita obtožba človeštva: Ljudje, ki si so drugače obdarjeni z modrostjo in bi lahko spoznali Boga v njegovi modrosti, ga dejansko niso spoznali. Najboljši komentar k v. 21a ponuja Rim 1,18–3,20, ko Pavel izpeljuje, da so vsi, tako Judje kakor pogani, grešili in si s tem zaslužili božjo jezo, ker dejansko niso izpolnili postave in božjega načrta. Bog se jim je namreč razodel in bi ga lahko spoznali (Rim 1,19). Pavel jim kot njihov glavni greh očita, da »čeprav so Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali« (Rim 1,21; Gal 4,8).

Tudi v 1 Kor 1,22–24 kot osrednjem delu argumentacije moči križa nad modrostjo sveta izenači Pavel Jude in Grke: »Saj tudi Judje zahtevajo znamenja in Grki iščejo modrost, mi pa oznanjamo Kristusa, križanega, Judom v spotiko, poganom norost.« Že iz stavčne konstrukcije (*ἐπειδὴ καὶ ... καὶ*) izhaja, da Pavel med njimi ne vidi bistvene razlike, saj predstavljajo samo različno obliko enako napačnega odnosa, ki ga ima svet do Boga (Schrage 1991, 182; Voss 2002, 81). Prikaže jih kot simbolne predstavnike »sveta«, ki stojijo nasproti »poklicanim« (v. 24). Neposredni naslovljenci Pavlove kritike so dejansko korintski kristjani iz vrst tako Judov kakor poganov, ki še vztrajajo v starem mišljenju oziroma so se ga ponovno navzeli. V nadaljevanju Pavel konkretizira »modrost sveta« (*σοφία τοῦ κόσμου*), ki se zo-perstavlja »besedi o križu« in tako ostaja v logiki sveta, ki ne more razodeti pravega Boga in privedi k njemu. Želi jih prepričati, da je mogoče Boga spoznati samo po logiki križa, ne pa prek znamenj (*σημείων*) in modrosti (*σοφία*). A tej logiki se

upira tako judovska zahteva po znamenju kakor grško iskanje Boga prek modrosti.⁶ Čeprav končno govorimo tako pri Judih kakor pri Grkih o legitimni in najbolj vzvišeni človekovi želji po iskanju Boga, se za Pavla zdijo takšne zahteve in način mišljenja nesprejemljivi, saj so izraz sprevrženega človekovega teženja, da bi božje delovanje presojal po svojih lastnih merilih. Grška modrost namreč teži k urejanju vseh zaznavnih fenomenov v neki pregledni sistem, v katerem ima vsak element svojo mesto. To, kar modrost ne more razložiti, ne obstaja (Schrage 1991, 186–187). Tudi iskanje znamenj pri Judih je globoko zakoreninjeno v njihovi odrešitjski zgodovini. Jahveja so lahko namreč primarno prepoznavali prav po njegovem suverenem poseganju v zgodovino in ne toliko iz nekega kozmičnega sistema (Zumstein 2002, 36). Vendar se Bog ni nikoli prepustil njihovim rokam. Vsakokrat, ko so to poskušali, se je končalo s katastrofo (2 Mz 32). »Beseda o križu« razgali takšno modrost kot norost, zahtevo po znamenju pa kot nevero.

Hoče Pavel s tem reči, da sta vse človeško spoznanje in modrost nesmisel? Ali hoče reči, da so bili vsi poskusi človeškega spoznanja Boga – pred nastopom Jezusove smrti na križu in neodvisno od nje – nekoristni? Hoče Pavel reči, da v stvarstvu ni mogoče spoznati božje modrosti? Ali hoče celo trditi, da dosedanja judovska pot poslušnosti postavi ne vodi k Bogu? (Merklein 1997, 85) Čeprav si na podlagi semantika prvega dela Pisma Korinčanom takšna vprašanja lahko zastavljamo, je iz celotnega Pavlovega opusa povsem jasno, da ne zanika človekove naravne sposobnosti spoznanja Boga (Rim 1) in pozitivne vloge postave pri tem (Gal 3,19sl.). Ob upoštevanju retorično-kerigmatične narave neposrednega in širšega konteksta »besede o križu« se izkaže kerigmatična funkcija oznanila o križu kot Pavlov osrednji namen njene uporabe. Z njo želi korintske kristjane, ki izhajajo ali iz versko-judovske ali iz intelektualno-grške tradicije, izzvati k radikalnemu premisleku svojih lastnih verskih in miselnih predstav in tako doseči njihovo dejansko spreobrnjenje, ki jih bo odprlo za pravo vero.⁷ Tako spoznanje kakor tudi nespoznanje Boga nikakor ni le intelektualno dejanje niti ni že ontološko zasidrano v človeku, temveč je vedno tudi dejanje človekovega hotenja, njegove poslušnosti, pokorščine in končno vere. (Merklein 1997, 85)

3. »Beseda o križu« kot način preoblikovanja mišljenja sveta

Ob koncu analize besedne zveze križa *λόγος τοῦ σταυροῦ* v kontekstu uvodne enote Prvega pisma Korinčanom lahko povzamemo nekaj osnovnih ugotovitev o njeni vsebini in vlogi.

⁶ Zahteva po znamenju se zdi za pozno judovstvo nekaj običajnega, saj jo najdemo tudi v evangelijski tradiciji, ko Judje zahtevajo, da se Jezus z znamenjem legitimira, na primer Mr 8,11–13 vzp.; Mt 12,38 vzp.; Jn 2,18; prim. Schrage 1991,183.

⁷ Obstajala je nevarnost, da mlada skupnost zapade intelektualno-formalnemu razumevanju odnosa do Boga in do njegovih zahtev. To je moč razbrati, na primer, tudi iz različnih interpretacij pomena desete božje zapovedi glede poželenja tako v judovskem kakor v grškem okviru (Skravlovnik 2013, 62–63).

a) »Beseda o križu« ima osrednje mesto v 1,17–25, ki ima programsko vlogo v prvi enoti celotne kompozicije Pisma Koričanom (1,10–4,21). Apostol se sooča z nalogo, kako prepričljivo oznaniti odrešenjsko moč Kristusovega križa v okolju, ki se je vedno bolj navduševalo nad prepričljivostjo modrosti sveta in nad vzvišenostjo duhovnega spoznanja. Pavel piše članom skupnosti, »poklicanim in svetim« (1,2.24), ki jih je nekoč že pridobil za Kristusa. Preobrazba njihovega mišljenja se je že zgodila, a je bila nedokončana, saj se sedaj kažejo prepiri in delitve. Ker njihova vera slabi, jim z besedo o križu ponovno oznani bistvo evangelijske kerigme.

b) V enoti 1,10–4,21 razvije kerigmatično strategijo, da bi Korinčanom omogočil premik tujega in razdeljenega mišljenja (1,10–13) do poenotenega in spravljenega »Kristusovega mišljenja« (*νοῦς Χριστοῦ*, 2,16). Uporabi antitetično in paradokso argumentacijo, ko jih nagovarja s terminologijo religiozne tradicije, »modrosti« in »spoznanja«, ki jo spoštujejo ali vsaj poznajo. Tako postavlja na eno stran par izrazov »krščevati/oznanjevati«, na drugo stran pa par »modrost/izničenje«. V vsakem sporočilu, ki je izraženo v paru, izpostavi nekaj, kar Korinčani poveljujejo, proti nečemu, čemur se izogibajo. (Brown 1995, 27) Z antitetično uporabo ključnih terminov doseže pri poslušalcih pretres, dvom in ponovni premislek.

c) Z »besedo o križu« Pavel ne ugotavlja pomanjkanja človeškega teoretičnega spoznanja niti ne pojmuje stvarstva, kakor da bi bilo nezadostni izraz božje modrosti. Prav tako ceni judovsko tradicijo in pomen postave, a ugotavlja, da človeka ne more privedi k takšnemu spoznanju Boga, ki bi mu podarilo odrešenje. Pavel je prepričan, da božjo modrost, ki jo srečamo v stvarstvu in v postavi, zgrešimo, če jo obravnavamo z merili človeške modrosti. Ker torej niti človeška modrost niti judovska postava človeku nista mogli prav razodeti božje modrosti, je Bog izbral način »besede križa«, da se mu razodene. Ob tem pa se tudi pokaže, da je vitalnost krščanskega razmisleka o Bogu odvisna od napetosti med močjo in nemočjo besede, ki jo teologija ohranja ob izražanju božje skrivnosti. Brez teologije bi križ ostal nem, brez križa pa bi bila teologija gluha za resničnost, v katero mora sporočati svojo besedo.

d) Pavlova »beseda o križu« nosi apokaliptične prvine, ker opisuje radikalno delitev oziroma boj med dvema svetovoma – dvema miselnima konceptoma – kot apokaliptični dogodek (Pereira-Delgado 2014, 84–88). Izzove namreč krizo človeškega mišljenja in ga postavi pred radikalno izbiro med »potjo pogubljenja« in »potjo odrešenja« (v. 18). Križ spregovori dokončno sodbo o človeku in o Bogu s tem, ko postavi ločnico med človeškim in božjim: po eni strani pokaže mejo človeške modrosti, po drugi strani pa razkrije paradoksnost in človeku nerazumljivo božje razodetje po križu. Ker je križ predstavljen kot osnovni kriterij spoznavanja Boga, obrača vrednostni sistem sveta na glavo. Ni pa nujno, da bi apokaliptični govor samo opisoval stanje in predvideval uničenje; vzbuja namreč upanje, oblikuje nove podobe in navdihuje nove vizije. (Brown 1995, 15)

e) Oznanjevanje z »besedo križa« postavlja vsakega človeka pred radikalno odločitev, na koga ali kaj naj stavi, in tako ločuje med verujočimi in neverujočimi. Pavel očitno ne želi sprožiti ali nadaljevati nekega teoretskega razmišljanja o teoloških idejah, temveč postavi za predmet teološke refleksije konkretno življenjsko izkušnjo

(1,26–2,5). Oznanilo »besede o križu« sproži proces ločevanja, ki mora privedi do konkretne odločitve na teološkem in na etičnem področju. »Beseda o križu« – »nespamet oznanila« – ustvarja verujoče in s tem rešuje človeka iz pokvarjenosti, kamor ga zapeljuje zaslepljena »modrost sveta«. »Beseda o križu« s tem, ko trga človeka iz logike sveta, ustvarja verujoče, »ki so na poti odrešenja« (1 Kor 1,18).

f) »Beseda o križu« postavlja temelje novemu načinu razmišljanja in iskanja resnice, novi krščanski hermenevtiki – hermenevtiki križa (Mitchell 2010, 39–57). Ker se človeški modrosti se zdi norost, da lahko prek križa teče odrešensko dogajanje, je rešitev za človeka prav v odpovedi opredeljevanju Boga s človeško modrostjo in v poslušnosti Bogu, ki jo zahteva sprejetje »nepameti oznanila«. Ob križu se pokaže, ali se je človek pripravljen srečati z Bogom kot subjektom ali pa je zanj Bog zgolj predmet njegove religiozne in intelektualne dejavnost. Srečanje z njim se namreč ne more zgoditi z močjo logike človeške modrosti, ki bi se ji moral podvreči tudi Bog, temveč z logiko nemoči in norosti križa – v poslušnosti vere.

g) Končno pa »beseda o križu« nima le hermenevtične in pragmatične, to je: kritične funkcije, ki bi pri poslušalcu povzročila le neko določeno percepcijo, temveč ima tudi performativno moč (Brown 1995, 27; Martyn 1988, 1–4). Poslušalca usmerja k neki drugi resničnosti, k Bogu, ki je navzoč v dogodku križa in ki daje besedi dejavno moč preoblikovanja. »Beseda o križu« je namreč »božja moč« (1,18), ki se razodeva po Duhu (2,10). Podobno tezo razvije Pavel že v svojem Prvem pismu Tesaloničanom, v katerem predstavlja moč evangelija (= besede), ki »ni prišel med vas samo z besedo, ampak tudi z močjo in s Svetim Duhom ter s popolno zanesljivostjo« (1,5); »... besedo, ki ste jo slišali in prejeli od nas, ste sprejeli ne kot človeško besedo, ampak, kar resnično je, kot božjo besedo, ki tudi deluje v vas, kateri verujete« (2,13).

h) »Beseda o križu« v svoji odrešenski funkciji poslušajočega posameznika in skupnost poenoti in osvobaja.⁸ Usmerja ga k izvoru – Kristusu Jezusu, ki »nam je postal modrost od Boga, pravičnost ter posvečenje in odkupitev.« (1,30) »Beseda o križu« s tem, ko postavi križanega Kristusa nasproti religiozni in posvetni modrosti ter vsem oblikam shizmatične navezanosti (1,13), demitizira moči sveta. Tako pa ne samo zahteva, ampak tudi omogoča človekovo celostno odločitev za Boga.

Reference

Brown, Alexandra R. 1995. *The Cross and Human Transformation: Paul's Apocalyptic Word in 1 Corinthians*. Minneapolis: Fortress Press.

Gräbe, Petrus J. 2000. *The power of God in Paul's letters*. WUNT 2/123. Tübingen: Mohr Siebeck.

Haldimann, Konrad. 2002. Kreuz – Wort vom Kreuz – Kreuzestheologie: Zu einer Begriffs-differenzierung in der Paulusinterpretation. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 1–25. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.

⁸ Tukaj lahko opozorim na aktualno študijo o moči križa: »Človeštvo osvobaja mehanizmov grešnega kozla, ki je v arhaični družbi nadzoroval želje in tako obredno ohranjal red. Ta mehanizem temelji na slepilu, ki ga lahko imenujemo »naturalistično«: krivdo za zlo prenaša na nedolžne in nemočne žrtve ter tako ščiti in varuje prave krivce ... Nova zavest, ki jo je križ ustvaril, je prepoznala žrtev za nedolžno; nova kristična kultura je svoje poslanstvo našla prav v reševanju žrtev, nedolžnih.« (Petkovšek 2014, 587)

- Hengel, Martin.** 1976. Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz«. V: Johannes Friedrich, ur. *Rechtfertigung*, 125–184. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Inkelaar, Harm-Jan.** 2011. *Conflict over wisdom: the theme of 1 Corinthians 1-4 rooted in Scripture, Contributions to biblical exegesis and theology*. Leuven: Peeters.
- Kammler, Hans C.** 2013. Die Torheit des Kreuzes als die wahre und höchste Weisheit Gottes: Paulus in der Auseinandersetzung mit der korinthischen Weisheitstheologie (1. Korinther 1,18–2,16). *Theologischen Beiträge* 44:290–305.
- Konradt, Matthias.** 2003. Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz: Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 94:181–214.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang.** 1975. Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75:1–46.
- Lampe, Peter.** 1990. Theological Wisdom and the »Word About the Cross«: The Rhetorical Scheme in 1 Corinthians 1-4. *Interpretation* 44:117–131.
- Martyn, J. Louis.** 1988. Paul and his Jewish Christian Interpreters. *Union Seminary quarterly review* 42:1–16.
- Merklein, Helmut.** 1992. *Der erste Brief an die Korinther: Kapitel 1–4*. ÖTBK 7/1. Gütersloh, Würzburg: Gehrds Mohn, Echter Verlag.
- . 1997. Das paulinische Paradox des Kreuzes. *Trierer theologische Zeitschrift* 106:81–98.
- Mitchell, Margaret M.** 2010. *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*. Cambridge: University Press.
- Penna, Romano.** 2001. Logos Paolino della croce e sapienza umana (1 Kor 1,18–2,16). V: *Vangelo e inculturazione: Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, 461–483. Milano: Ed. San Paolo.
- Pereira-Delgado, Álvaro.** 2014. Tra retorica e apocalittica: due principi esegetici per introdursi nei misteri della 1 Corinzi. *Rivista biblica* 62:75–89.
- Pesch, Rudolf.** 1986. *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. EKK 5/2. Neukirchen: Benzinger-Neukirchner.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Schmeller, Thomas.** 2013. Kreuz und Kraft: Apostolisches Durchsetzungsvermögen nach 1 und 2 Kor. V: Wilfried Eisele idr., ur. *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum*, 241–263. Freiburg: Herder.
- Schrage, Wolfgang.** 1991. *Der Erste Brief an die Korinther (1Kor 1,1–6,11)*. EKK 7/1. Zürich, Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchner Verlag.
- Skrlovnik, Samo.** 2013. Interpretacija poželenja v deseti božji zapovedi. *Bogoslovni vestnik* 73:59–76.
- Söding, Thomas.** 1992. Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre. Zur Verbindung von Christologie und Soteriologie im Ersten Korintherbrief und im Galaterbrief. *Catholica* 46:31–60.
- Stuhlmacher, Peter.** 1976. Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie. V: Friedrich Johannes, ur. *Rechtfertigung*, 509–526. Tübingen, Göttingen: J.C.B. Mohr.
- Thiselton, Anthony C.** 2000. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Cambridge: Eerdmans.
- Tück, Jan H.** 2013. Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten: Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede. *Internationale katholische Zeitschrift* 42:544–561.
- Vollenweider, Samuel.** 2002. Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 43–58. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2013. Toren als Weise. V: Paul-Gerhard Klumbies idr., ur. *Paulus: Werke und Wirkung*, 3–20. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Voss, Florian.** 2002. *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft: Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vouga, François.** 2002. Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testament? V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 283–326. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein, ur. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wolter, Michael.** 2009. »Dumm und skandalös«: Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. V: Michael Wolter. *Theologie und Ethos im frühen Christentum: Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*, 197–218. WUNT 236. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zumstein, Jean.** 2002. Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie. V: *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, 27–41. Ur. Andreas Dettwiler in Jean Zumstein. WUNT 151. Tübingen: Mohr Siebeck.