



KARL BARTH

KRATKA RAZLAGA
PISMA RIMLJANOM

PREVEDEL MARKO URBANIJA
SPREMNA BESEDA MATJAŽ ČRNIVEC

kud
logos

Svetopisemsko besedilo je vzeto iz Slovenskega
standardnega prevoda Svetega pisma (SSP).
Copyright © 1996, 2002 Društvo Svetopisemska družba
Slovenije, z dovoljenjem. Vse pravice pridržane.

Slika na naslovnici:
Detajl starokrščanskega sarkofaga, Ravena

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2002
ISBN 961-90926-6-x



Karl Barth

KRATKA RAZLAGA
PISMA RIMLJANOM

Prevod *Marko Urbanija*

Spremna beseda *Matjaž Črnivec*

Strokovni pregled

Nenad Vitorović in Matjaž Črnivec

Ljubljana
2017

Elektronska knjižna zbirka



e-16

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Karl Barth

KRATKA RAZLAGA PISMA RIMLJANOM

Prevod *Marko Urbanija*

Spremna beseda *Matjaž Črnivec*

Strokovni pregled

Nenad Vitorović in Matjaž Črnivec

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snaj*

Ljubljana 2017

Elektronska izdaja e-16

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=290233088
ISBN 978-961-7011-31-9 (pdf)

VSEBINA

- 7 *Matjaž Črnivec* Barthovo pismo Rimljanom – katarza evropskega človeka v duhu evangelija

Karl Barth

KRATKA RAZLAGA PISMA RIMLJANOM

23		Predgovor
25		Uvod in pregled
31	1,1–17	Apostolska služba in evangelij
40	1,18–3,20	Evangelij kot Božja obsodba človeka
58	3,21–4,25	Evangelij kot Božja beseda, ki verujoče razglasi za pravične
71	5,1–21	Evangelij kot človekova sprava z Bogom
81	6,1–23	Evangelij kot človekova posvetitev
91	7,1–25	Evangelij kot človekova osvoboditev
105	8,1–39	Evangelij kot vzpostavitev Božje postave
127	9,1–11,36	Evangelij med Judi
164	12,1–15,13	Evangelij med kristjani
189	15,14–16,27	Apostol in krščanska skupnost

Karl Barth

KRATKA RAZLAGA PISMA RIMLJANOM

BARTHOVO PISMO RIMLJANOM - KATARZA EVROPSKEGA ČLOVEKA V DUHU EVANGELIJA

BARTHOVO ŽIVLJENJE IN DELO

Karl Barth je po mnenju mnogih najpomembnejši teolog dvajsetega stoletja ali vsaj nekdo, ki je imel ključno vlogo v razvoju teologije v tem stoletju. To priznavajo celo nekateri, ki zastopajo izrazito drugačna nazorska izhodišča. Zaradi tega je kratek uvod, kot je tale, lahko le približno in omejeno napotilo k spoznavanju s tem prodornim, radikalnim in v marsičem kontroverznim protestantskim mislecem. Za bralca, ki bi želel zvedeti več, naj omenim, da je v slovenskem prostoru Bartha že predstavil Marko Kerševan v svoji knjigi *Vstop v krščanstvo drugače*,¹ kjer najdemo tudi podrobnejšo predstavitev glavnih Barthovih besedil, v reviji Poligrafi pa je izšla Barthova pisemska polemika z Adolfom von Harnackom.² Sicer pa razen odlomkov doslej ni bilo prevedeno še nobeno daljše Barthovo delo.

Karl Barth se je rodil leta 1886 v Baslu v akademski krščanski družini. Študij je začel v Bernu, nadaljeval pa v Nemčiji. V Berlinu je študiral pod Adolfom von Harnackom, v Marburgu pa pod Wilhelmom Herrmannom – oba veljata za veliki imeni pozne liberalne teologije. Poleti leta 1911 se je kot petindvajsetletnik preselil nazaj v Švico, kjer je v industrijskem mestecu Safenwil začel s

1 Cankarjeva založba, Ljubljana 1992.

2 *Razodetje, Biblija, teologija: Polemika med Adolfom von Harnackom in Karlom Barthom*, Poligrafi 21/22, letnik 6, 2001, str. 131–153, Ljubljana.

pastorsko službo. To delo naj bi ga pripravilo na običajno strokovno kariero, namesto tega pa ga je pahnilo v globoko duhovno in intelektualno krizo.

V tem času se je Barth ob ponovnem, svežem branju svetopisemskih besedil radikalno odvrnil od liberalne teologije, ki je predstavljala vrhunec človeških religiozno-moralnih naprezanj, in začel odkrivati biblično teologijo, ki se osredotoča na Jezusovo osebo in pojem »Božjega kraljestva«.

Potem pa se je začela prva svetovna vojna. Evropske meščanske kulture, ki so se imele za vrhunec svetovne omike in ki jim je prav liberalna teologija priskrbela ideologijo, so se zapletle v medsebojni pokol, ki je po svoji barbarskosti presegel vse podobne žalostne dosežke človeške zgodovine. Začela se je globoka kriza »razsvetljenega« evropskega človeka, ki so je že nekaj desetletij prej napovedovali premiki v filozofiji, umetnosti in tudi teologiji.

Barth je opazoval, kako so njegovi spoštovani profesorji podpisali »Deklaracijo nemških intelektualcev«, v kateri so pozivali k zvestobi »Cesarju in očetnjavi«. Kako je bilo nekaj takega mogoče? Ta izkušnja je iz Bartha napravila teološkega iskalca, religioznega oporečnika in ga v političnem smislu do neke mere približala levičarskim idejam.

Leta 1918 je izšlo Barthovo *Pismo Rimljanom* in njegova druga, povsem predelana izdaja iz leta 1921 mu je prinesla splošen sloves (pri obeh izdajah gre za zgodnjo, daljšo razlago *Pisma Rimljanom*, ki se, kot bomo še videli, precej razlikuje od besedila, prevedenega v tej knjigi). To delo je povzročilo pravo malo revolucijo v nemški teologiji in postalo izhodiščna točka za novo generacijo nemških pastorjev in učiteljev.

Zaradi njegovega ugleda so Bartha že leta 1921 povabili v Göttingen, da bi predaval »reformirano« konfesionalno

teologijo, čeprav je odkrito priznal, da o njej ve le malo. Pozneje je bil povabljen v Münster, leta 1930 pa v Bonn. Tam so ga dogodki spet prehiteli, tako da je postal teološki voditelj gibanja »izpovedujočih« kristjanov, ki so se uprli Hitlerjevemu poskusu, da bi si podvrgel nemško evangeličansko cerkev. Barth je bil med glavnimi pisci »Barmenske deklaracije«,³ s katero je gibanje odločno pojasnilo svoja stališča. Posledica: leta 1935 mu je bilo prepovedano predavati v Nemčiji.

Vrnil se je v Švico, kjer so na univerzi v Baslu posebej zanj odprli profesorsko mesto, in ostal tam do konca svojega življenja. Tam je ustvaril svoje najpomembnejše delo, monumentalno *Cerkveno dogmatiko* in užival ugled najbolj znanega – ali pa najbolj razvpitega – teologa na svetu. 10. decembra 1968 ga je žena kakor ponavadi hotela zbuditi z zvoki Mozartove glasbe, a ji ni uspelo.

Med najpomembnejšimi dosežki Barthove misli velja omeniti, da je v svojih delih osnoval povsem nov, celovit miselni sistem, ki ga lahko imenujemo »kristološka metafizika«. V njegovi interpretaciji resničnosti, ki jo je najbolj dosledno in celostno razvil v svojem velikem delu *Cerkvena dogmatika*, je življenjska zgodovina enega človeškega bitja, Jezusa Kristusa, zavzela mesto, ki ga je imel v tradicionalni zahodni metafiziki pojem »temelj obstoja« oziroma pojem metafizičnega »absolutno bivajočega«. *Cerkvena dogmatika* je po zatonu heglovstva prvi veliki sistem zahodne metafizike, vendar popolnoma predrugačen. Odpira nam pogled na resničnost, ki je utemeljena v posamičnem časnem bitju, v Križanem in Vstalem. S tem se je Barth zoperstavil ustaljenemu aksiomu zahodne metafizike, po katerem naj bi bil »temelj

³ Prevod tega besedila je izšel pod naslovom *Teološka deklaracija barmenske sinode* v isti številki Poligrafov, na straneh 155–158.

obstoja« dosegljiv le prek abstrahiranja, ki izloči vse, kar je časno in s tem posamično (tako da je tudi Bog, če naj bi bil »temelj obstoja«, lahko pojmovan le še kot »Božansko«), in ki tako vlogo z vso odločnostjo odreka vsakršnemu časnemu bitju. To pojmovanje, utemeljeno v teologiji starogrške olimpske religije, ki pa v luči Kristusovega razodetja seveda ni več zavezujoče, Barth v knjigah *Cerkvene dogmatike* nadomesti z obsežno, fleksibilno in nadvse koherentno interpretacijo celotne realnosti. S tem ustvari prvo zahodno kristološko vizijo resničnosti, kakršno sicer poznamo v vzhodnem krščanstvu, na primer pri Gregorju iz Nazianza ali Maksimu Spoznavalcu.

Drugi pomemben dosežek Barthove misli je, da je nauk o Trojstvu, ki se je v preteklih stoletjih vedno bolj dozdeval kot nepotrebna navlaka iz preteklosti, ponovno postavil v ospredje in mu dejansko dal ključno mesto na vseh različnih področjih teologije. Namesto da bi mu predstavljal teološko uganko, ki jo je treba rešiti posebej, ga razume kot okvir, v katerem naj bi reševali sploh vse teološke uganke. Zato ta nauk najdemo že na samem začetku *Cerkvene dogmatike*, v prolegomenih, ki se ukvarjajo z vprašanjem možnosti teologije. Po Barthu je teologija možna le kot odziv na *to* razodetje, ki izhaja iz odrešenjske zgodovine, ta pa se odvija med Jezusom, njegovim Očetom in njunim Duhom. To je edino mogoče izhodišče prave teologije, ne pa neko abstrahirajoče mišljenje, ki odpira vrata popačenim predstavam o Bogu, ki so tuje biblijski pripovedi.

Med Barthovimi dosežki velja omeniti tudi njegov poseben odnos do družbe in političnih vprašanj, ki je zaradi svoje izvirnosti pogosto zbujal napačna razumevanja. Zaradi nasprotovanja meščanski ideologiji (ki je bila, kot že rečeno, eden glavnih povzročiteljev prve svetovne vojne) in nacističnemu totalitarizmu ter zaradi

Barthovih izjav, da obstaja med nacizmom in komunizmom bistvena razlika (ker pri slednjem obstaja vsaj dobra izhodiščna »ideja«), so ga mnogi – tako nasprotniki kakor občudovalci – razumeli kot levičarsko usmerjenega. Vendar nepristransko branje kaže, da celote Barthove misli nikakor ni mogoče razumeti kot revolucionarno, levičarsko ali celo marksistično. Zdi se, da je bolj ustrezno mnenje Vernerja Ellerja,⁴ ki Bartha pojmuje kot najpomembnejšega predhodnika t.i. »krščanskega anarhizma«. Eller izhaja iz Barthove razlage 13. poglavja *Pisma Rimljanom*, v katerem apostol Pavel govori o institucijah družbene oblasti. V njem Barth zastopa stališče, ki ostro nasprotuje tako *legitimizmu* (opravičevanju oblasti in njenemu poveljevanju), kakor *revoluciji* (nasilnemu rušenju oblasti).⁵ Eller ugotavlja, da takšno Barthovo izhodišče, ki se kaže tudi drugod v njegovem delu in življenju, najbolje ustreza stališčem poznejšega krščanskega anarhizma, ki – poenostavljeno rečeno – zaradi vere v Kristusa, ki je s svojo smrtjo in vstajenjem »razorožil vladarstva in oblasti« (*Kol 2,15*), pojmuje vsakršno oblast in ideologijo, tako desničarsko kakor levičarsko, kot minljiv in izpraznjen ostanek starega sveta, ki (še) ni Kristusovo kraljestvo in ki po bibličnem razodetju samo še čaka na svoj konec – zato se mu je nesmiselno in nepotrebno upirati, po drugi strani pa tudi ne moremo biti njegovi zagovorniki.

Celota Barthovega dela jasno kaže, da pri njem ne gre za nekakšno konzervativno prebujanje predmoderne teologije. Barth popolnoma upošteva moderno mišljenje, a ga tudi transformira. Barth nadaljuje moderno

4 V svoji knjigi *Christian Anarchy* (W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1987) posveti Barthu celo poglavje z naslovom *A Theology of Christian Anarchy* (str. 103–158).

5 Gre za »zgodnji« komentar *Pisma Rimljanom* iz leta 1921. V besedilu, ki je prevedeno v tej knjigi, se Barth le površno loteva omenjene tematike.

kritiko religije ter jo zaostri do skrajnosti. Razsvetljensko človeško avtonomijo Barth spremeni v avtonomijo enega človeka, Jezusa Kristusa. Vendar pa Barth moderno mišljenje tudi presega, njegovo teologijo lahko razumemo celo že kot »postmoderno«. Takšno mnenje naprimer zastopa Graham Ward, ki v svoji knjigi *Barth, Derrida in jezik teologije*⁶ ugotavlja, da je Barth v teološkem jeziku izrazil to, kar je Derrida pozneje ubesedil na področju filozofije. S tem je mogoče nakazal, da je čas Barthove misli, čas, v katerem ima takšna misel posebno relevantnost in vlogo, morda šele nastopil.⁷

ZGODNJA, DALJŠA RAZLAGA PISMA RIMLJANOM (1918 IN 1921)

Kot smo že povedali, je zgodnejša, daljša verzija Barthovega komentarja *Pisma Rimljanom* izšla ob izteku prve svetovne vojne – v prvi izdaji leta 1918 in v drugi, močno predelani izdaji leta 1921. To vsekakor ni naključje. Civilizacijska katastrofa svetovnega spopada pomeni jasno, zunanjo manifestacijo konca dolgega zgodovinskega razvoja, zgodovinskega *projekta*, ki se je začel v renesansi in dobil svoj polni zamah v razsvetljenstvu. Gre za projekt emancipacije človeka, v kateri človek postane neodvisen od kakršne koli zunanje omejitve in ostane zvest edinole še sebi. Sam sebi postane edino merilo in tudi edini cilj. Ta osamosvojitvev je seveda še posebej naperjena proti Božjemu razodetju in z njim Cerкви kot njegovi nosilki. Intelektualna, znanstvena naravnost razsvetljenstva,

⁶ *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press 1995.

⁷ Ta pregled Barthovega življenja in dela se v precejšnji meri opira na besedilo Roberta W. Jensa z naslovom *Karl Barth*, ki je izšlo v knjigi *The Modern Theologians*, ured. David F. Ford, Blackwell Publishers, Oxford ²1997, str. 21–35.

ki se kaže v kritičnosti do vseh »navideznih« oblik resnice, k tej negaciji še pripomore, saj se razsvetljencem zdi, da se je mogoče s tem načelom lotiti ne samo naravoslovnih predmetov (kjer se je omenjena drža nedvomno izkazala za ustrezno in učinkovito) ampak tudi bolj abstraktnih, filozofskih in teoloških vprašanj.

Ta drža je lepo vidna tudi v že omenjeni liberalni teologiji, ki se ji je Barth s tem besedilom postavil po robu. Liberalna teologija je bila na koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja v Nemčiji prevladujoča teološka smer. Izhajala je iz Kantovega pojmovanja religije kot notranje predpostavke za moralno delovanje in se obenem močno naslanjala na historično metodo, ki je bila posebna značilnost nemškega razsvetljenstva. Lahko bi rekli, da predstavlja liberalna teologija aplikacijo razsvetljenskih načel na področje teologije.

Prva svetovna vojna pa je pomenila dejanski neuspeh in sramotno protislovje razsvetljenskih, in s tem tudi liberalno teoloških teženj. Človek, ki naj bi ga ta stremjenja privedla do prave osvoboditve, razvoja in sreče, se je tako osvobojen tragično obrnil proti samemu sebi in uprizoril grozodejstvo, o katerem prejšnji rodovi ne bi mogli niti sanjati.

In prav to so tla, na katerih poganja Barthova misel. Barth se od človeške »znanstvenosti« liberalne teologije radikalno obrne k Božjemu razodetju, ki ga posreduje Sveto pismo. Ugotavlja, da je razodetje samo v sebi merilo resnice – lastne resnice in resnice vsega sveta – in zato ne potrebuje in ne more potrebovati človeškega preverjanja, ki lahko operira le s človeškimi merili, ne pa z Božjimi. Povedano drugače: Božje razodetje ima samo v sebi moč, da se človeku, ki ga posluša (in ki se mu torej *podredi*), izkaže in potrdi za resnično. Človekov »organ«, s katerim sprejema to resnico razodetja, je vera. Moč in

merilo te resnice sta vsebovana v samem razodetju, zato bomo to resnico gotovo zgrešili, če bomo skušali priti do nje po zunanji poti, po poti znanstveno-kritične metode, ki jo uporabljamo v naravoslovju. Dokler se razodetja lotevamo s takšnega »objektivno-kritičnega« stališča – kjer od svojega predmeta zahtevamo, da zadovolji *naše* kriterije in ovrže morebitne sume, ki jih navržemo *sami* – naša drža dejansko razodeva, da smo *mi*, s svojimi merili in zahtevami, poslednji kriterij resnice in zato tudi njen porok; s takšno držo si dejansko prilaščamo to, kar pripada edinole Bogu, in tako nasprotujemo bistvu razodetja. Zato se prav s tem popolnoma izključujemo od možnosti, da bi nas vsebina razodetja nagovorila, kajti ravno v razodetju se Bog z dokončno jasnostjo vzpostavlja kot *Bog*, in je zato človek (spet) zgolj človek – podrejen in v vseh pogledih odvisen od *Drugega*.⁸

Barth zato ugotavlja, da se resnica bibličnega razodetja v vseh pogledih kaže kot popolno nasprotje vsega človeškega, vseh človeških resnic, tudi – in še posebej – človeških moralnih in religioznih resnic. V tem besedilu se prvič z vso jasnostjo vzpostavi nasprotje med vero in religijo. Med vero, kot človekovim odgovorom na Božje razodetje, in religijo, kot človeškim poskusom, kako si z lastnimi močmi prisvojiti oziroma zaslužiti, doseči tisto *božje*. Zato je po Barthu ravno religija tisto največje nasprotje evangelijskega razodetja, hujše in pogubnejše od vseh ostalih, ker mu najbolj neposredno nasprotuje.

Tako se v tej zgodnji razlagi *Pisma Rimljanom* Barth z veliko vnemo in z neverjetnim uvidom loteva *kritike vsega človeškega*, znotraj tega pa še posebej religije, saj naj

8 Barth pozneje strne celoto razodetja v tale pomenljiv stavek: »*Bog* razodeva sebe. On se razodeva *skozi sebe*. On razodeva *sebe*.« (*Kirchliche Dogmatik*, I/1, str. 315) Bog je torej izvor razodetja, njegova vsebina in način, pa tudi njegov rezultat, njegova posledica v tistih, ki ga sprejemajo.

bi bila ta prav vrhunec vseh človekovih stremljenj. Z neprestanimi dialektičnimi zasuki korak za korakom spodkopava vsako oporo, ki bi bralcu lahko nudila zavetje, gotovost in samopotrditev. Z globoko pronicljivostjo podira vsakršne lažne upe, na katere se zanašamo, ter nas gole in nemočne postavlja pred veliko *tveganje*, ki edino preostane človeku: pred vero. Gre za naporno in nevarno branje. Z besedami Roberta Jenson: »*Pismo Rimljanom* je neposreden napad na bralca. Njegov cilj ni, da informira, ampak da transformira. Ko ga beremo, je glavna stvar, da *izkusimo* zasuk paradoksov in protivprašanj, tako da nam postane nelagodno v svoji religiji – in to nas osvobodi, da lahko poslušamo Pavla, kako nam govori o *Bogu*.«⁹ Cilj tega spisa je, da nas spravi *v krizo* – tudi v izvornem pomenu besede, *v sodbo* –, ta je po Barthu predpogoj in hkrati začetek, bistveni del pravega odrešenja.

Že v tem Barthovem spisu se pokaže naravnost, ki ji bo ostal zvest vse življenje in ki predstavlja eno temeljnih značilnosti njegove teologije: izrazita kristocentričnost. Obsodba vsega človeškega, *krisis*, ki smo jo omenili, ni neka abstraktna teološka postavka, ampak je utemeljena v samem bistvu evangelija. Kristusov križ, kjer umre »Sin človekov«, je popolno udejanjenje Božje sodbe nad vsemi; v njem Bog razodeva svojo jezo nad vsem, kar je človeško; sporočilo o križu je razglas o popolnem uničenju, o dokončni ukinitvi človeka, kakršen je. Podobno je kot popoln »anti-čudež« v tem spisu predstavljeno tudi Kristusovo vstajenje od mrtvih, saj s svojo nasprotnostjo vsemu, kar kot ljudje doživljamo, predstavlja tisto *povsem drugo, Božje*. Zato je tudi vera v to Božje dejanje opisana kot tveganje, saj se po njej odpiramo nečemu, kar nam je po naravi nasprotno in drugačno, nečemu, kar *nismo*.

9 Robert W. Jenson: *Karl Barth*, str. 26.

Najpomembnejši dosežek tega spisa je verjetno v tem, da Kristusa jasno loči od »krščanske« religije, ki si ga je skozi zgodovino nekako samoumevno, a po krivici, lastila. Po Barthu je namreč skrita tendenca vsakršne religije, da si hoče lastiti Boga oziroma tisto *Božje*. Še več, Jezus Kristus se v svojem razodetju izkazuje kot popoln nasprotnik religije, tudi tiste »krščanske«, kot nekdo, ki jo dokončno razkrinka v njeni bogokletni laži in (samo)prevari in ki je zato tudi njen sodnik. S tem je omogočen nov pogled na Kristusa, ki ni več »lokalno božanstvo« določenih ljudi (»religioznih«, »kristjanov«), ampak spet postaja to, kar je bil na začetku: živi Odgovor na eksistencialno stisko vseh ljudi – tudi tistih »religioznih«.

Čeprav je ta zgodnja razlaga *Pisma Rimljanom* prinesla Barthu širši sloves in okrog njega pod zastavo »dialektične teologije« zbrala skupino somišljenikov,¹⁰ so se kmalu pokazale njene šibke točke. Gledano v celoti gre pri njej predvsem za radikalno *kritiko*, za odločen prelom s preteklimi teološkimi stališči in smermi – še posebej z liberalno teologijo. Ta negacija pa je hkrati določila mejo temu mišljenju, saj sama v sebi ni ponudila nobene konstruktivne alternative. Teologijo *Pisma Rimljanom* lahko razumemo kot polemični moment, ki je bil nujno potreben za nastanek nečesa novega, vendar sam po sebi še ni bil to novo.

Pomanjkljivosti svojega pisanja se je zelo kmalu zavedal tudi avtor sam. Že v predgovoru k »četrti izdaji« iz leta 1924¹¹ pravi, da sta nadaljnje delo in refleksija pokazala, da bi morala biti celotna knjiga napisana znova, da potrebuje pojasnitve in druge izboljšave. Obenem obžaluje,

¹⁰ Med njimi so nekatera imena, ki so pozneje postala znana po svojih lastnih dosežkih: Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten in Paul Tillich.

¹¹ Pravzaprav gre za tretji natis druge izdaje, ki je bil natisnjen februarja 1924.

da za takšno delo nima časa, in jo zato z nelagodnostjo in zadržki daje v ponatis. Podobne samokritične ugotovitve se v vseh nadaljnjih ponatisih še stopnjujejo in dobivajo vedno nove vsebine. Dejansko se je avtor v približno desetih letih po izidu prve izdaje od tega svojega dela *v takšni obliki* skorajda povsem distanciral.

KRATKA RAZLAGA PISMA RIMLJANOM (1956)

Minilo je še nadaljnje desetletje in zunanje razmere so spet postale podobne tistim, v katerih je bilo spočeto prvo delo. Barth je iz nevtralne Švice opazoval drugo, še večjo katastrofo zahodne civilizacije: drugo svetovno vojno. Čeprav ne vemo, če so ga k temu spodbudile zunanje okoliščine, je ravno v tem času, pozimi leta 1940/41, na univerzi v Baslu predaval o Pavlovem *Pismu Rimljanom*. Zapisiki teh predavanj so očitno postali nadvse iskano gradivo, ki se je najprej širilo s posamičnim razmnoževanjem, končno pa se je leta 1956 Barth odločil, da bo besedilo izdal v knjižni obliki.

Sam Barth nas v predgovoru opozori, da nikakor ne gre za nekakšno skrajšavo oziroma izvleček zgodnje izdaje, sicer pa se vsem nadaljnjim primerjavam s prejšnjim besedilom izogne.

Pri branju *Kratke razlage* nam kmalu postane jasno, da gre za delo, ki je zrelo, uravnovešeno in tehtno, za delo, ki pomeni hkrati nadaljevanje in različnost. Spet se srečamo z jasnovidno resnobo, s katero Barth analizira naše človeško stanje, ki je neizprosno obsojeno. Vendar pa se temu pridruži nova razsežnost, ki je bila prej morda zgolj nakazana: razsežnost presežnega, težko izrazljivega veselja nad veličino odrešitve, ki nam je namenjena v Kristusu, nad razodetjem Božje ljubezni ter nad trdnostjo in gotovostjo našega novega statusa, našega posinovljenja.

Druga značilnost tega komentarja je njegova bistveno večja vezanost na svetopisemsko besedilo. Čeprav je šlo tudi pri zgodnji izdaji za »razlago«, si je Barth pri tem dovolil precej digresij in asociativnih ekskurzov, ki so sicer vsebinsko bogati in pronicljivi, vendar se po nekaj straneh takšnih miselnih obratov pogostokrat vprašamo, kakšno zvezo ima pravkar prebrano s Pavlovim besedilom. *Kratka razlaga* se temu večinoma izogiba in se zato s podvojeno pozornostjo posveča bibličnemu tekstu. Tudi ko se spušča v daljše razlage in podrobne premisleke, ostaja vedno vezana na svoj predmet. Tako tudi teme, ki jih poznamo že od prej, zdaj dobijo novo veljavo in večjo poglobljenost. Namesto arbitrarnosti, ki ves čas nekako visi nad radikalno kritičnostjo prvega besedila, imamo tu opravka z resno eksegezo; Barth svojo razlago postopno in sistematično izpeljuje iz svetopisemskega besedila ter dosledno in vztrajno sledi Pavlu. Zaradi tega se je resda primoran odreči tej ali oni skrajnosti – oziroma jo vsaj ublažiti –, zato pa ima povedano toliko večjo moč in avtoriteto, saj izhaja iz Pisma.

V *Kratki razlagi* nas Barth še jasneje in bolj neposredno kakor prej postavlja pred presežno skrivnost evangelija o Kristusu, pred veličastno moč »dobrega razglasa« o njegovi smrti in vstajenju, o Božji odreditvi, namenjeni vsakemu človeku.

Barth že na začetku predstavi evangelij kot Božjo stvariteljsko besedo, ki v teh, ki jo sprejemajo, iz nič ustvarja *novum* in skozi katero deluje *usa* Božja moč – o tem govori prvi del ali poglavje te knjige.

Ta odrešitev se začne s *sodbo*, z Božjo jezo. Pred Božjim razodetjem, pred Jezusom Kristusom, se vsi, pogani in Judje, ateisti in religiozni, pokažemo za dokončno krive, za nepopoljšljive Božje sovražnike. »Bog jeze« se torej po Barthu ne razodeva predvsem v Stari zavezi, ampak se

najbolj očitno pokaže prav v evangeliju. Jezusova smrt na križu je kraj Božje sodbe, dogodek dokončne Božje razsodbe, da si vse, kar je človeško, zasluži le eno: smrt, in sicer smrt na križu (torej najbolj kruto obliko usmrtnitve). Ravno in edino tu pa se lahko zares začne tudi človekova rešitev: kdor to svojo lastno obsodbo sprejme in jo odkrito prizna (po možnosti s krstom, ki je obred *pokopa*), ta potrdi, da je Bog pravičen, in obratno, njega Bog potrdi in vzpostavi kot pravičnega. Ta prehod je mogoč, ker je sam sodnik, Jezus Kristus, prostovoljno prevzel to kazen nase, tako da lahko stoji med Bogom in človekom. Ta Božji razglas ima stvariteljsko naravo, ker iz nič v nas ustvari novega človeka, ki je rojen iz Boga, ki pripada Bogu in ki je bivanjsko obrnjen k njemu.

To dvojno razsežnost Božje odrešitve Barth opisuje v drugem in tretjem delu svojega komentarja.¹² V nadaljnjih štirih delih, ki razlagajo poglavja 5–8 v Pavlovem pismu, pa spregovori o posledicah te odrešitve. Človek, ki sam sprejme Božjo razsodbo v Kristusu, je spravljen z Bogom, posvečen in osvobojen (napačno razumljene) postave. Obenem se ravno v njem (pravilno razumljena) postava dejansko vzpostavi in uresničuje.

Tu še bolj kakor prej pride do izraza avtorjevo skrajno začudenje pred nenavadnostjo in veličino evangelija. Zdi se, da se skorajda upogiba pod težo nečesa presežnega, skuša izraziti. Na začetku razlage 5. poglavja beremo: »Nismo več vajeni te gotovosti, tega začudenja, predvsem pa v našem krščanskem razmišljanju (tudi če naj bi bilo zelo »pozitivno«) nismo več vajeni te zbranosti okrog osebe Jezusa Kristusa. Razdalja med našim in apostolskim razmišljanjem nam tu lahko postane zelo jasna. Ne zato, ker je tisto starodavno, naše pa moderno, ampak

12 Gre za razlago odlomkov 1,18–3,20 in 3,21–4,25 iz *Pisma Rimljanom*.

ker moramo skupaj s predmetom apostolskega mišljenja ponovno najti tudi njegove kategorije. Mogoče je to zaenkrat najpomembnejše, kar se lahko naučimo ob tem poglavju: mnogo se moramo še naučiti, če hočemo postati dobri učenci apostolov.«

V naslednjih dveh delih svojega komentarja (k poglavjem 9–11 in 12,1–15,13) se nato ukvarja z dvema mogočima odzivoma na evangelij, ki sta zavračanje (Judje) in sprejemanje (kristjani). V prvem od njiju je v ospredju svoboda Božjega usmiljenja, v kateri je upanje tudi za te, ki ga (trenutno) zavračajo in so zato (trenutno) zavrženi, drugi del pa je izrazito praktičen, kar je pri takšnem besedilu še posebej pomembno – v njem je odločno zavrnjena zabloda, po kateri je vera v evangelij predvsem stvar abstraktnega teoretiziranja. »Krščansko življenje ... ni kaka drugotna zadeva poleg krščanske vere, poleg poslušnosti evangeliju, ampak enostavno njeno izvajanje s strani človeka. ... Kako naj bi sicer krščansko veroval, če ne bi krščansko živel?«

Zadnji del komentarja se vrne k apostolu Pavlu in k skupnosti, kateri je bilo pismo namenjeno – o tem je Barth na kratko spregovoril že na začetku. S tem nas postavi v konkretnost realnega zgodovinskega dogodka, v kontekst *pisanja pisma*, ki je v resnici ves čas navzoč. Ob tem Barth ugotavlja, da je apostol poslal pismo celotni skupnosti v Rimu, torej *vsem* kristjanom, med katerimi jih je bilo precej tudi iz nižjih slojev, brez izobrazbe, celo sužnjev: »Pomislimo pa, da za vse te ljudi *Pismo Rimljanom* ob vsej ›drznosti‹ očitno ni bilo ›pretežko!‹« Kljub izredni poglobljenosti in miselni kompleksnosti vsega povedanega je Pavel svoje pismo očitno namenil *vsem*! In morda bi lahko rekli, da podobno velja tudi za Barthov komentar: čeprav je res, da na nekaterih mestih zahteva bralni napor in pozorno poslušanje, nam njegova razlaga

z izredno razvidnostjo mojstrsko razpira temeljno vsebino krščanske vere, Kristusov evangelij – torej vsebino, ki je dejansko namenjena prav vsem. Še posebej pa je takšna živa in sveža razlaga dobrodošla v času, ko se ta vsebina mnogim zdi nekaj oddaljenega in preživetega – Barth nam jasno pokaže, da nič ne bi moglo biti bolj zmotno, kakor to.

KATARZA V DUHU EVANGELIJA

S *Kratko razlago Pisma Rimljanom* je Barth dokončal, kar je začel s svojo prvo razlago tega pisma iz let 1918 in 1921. V svojem prvem delu se je Barth z veliko gorečnostjo lotil kritike vsega človeškega, ki se še posebej kaže v razsvetljenskem pojmu emancipiranega človeka. Kakor je prva svetovna vojna na zunaj pokazala nemožnost takšnega načina obstoja, je Barth prek radikalne izpostavitve razodetju pokazal na notranjo nevzdržnost takšnega koncepta. Kot odgovor na zunanjo krizo, ki se je kazala v civilizacijski katastrofi vojne, je Barth razglasil notranjo *krisis* tega značilno evropskega človeka.

V svojem drugem delu, zasnovanem med drugo svetovno vojno, pa je poleg tega priskrbel še drugo razsežnost, ki je potrebna za celovito očiščenje, za ponovno vzpostavitev človeka: s podobno zavzetostjo in prodornostjo je predstavil moč in veličino *novega človeka*, ki se lahko rodi le preko prej omenjene sodbe. Ta novi človek je rojen iz Boga in z njim bistveno povezan: njegova vidna manifestacija je vstali Jezus. Ta je jasna slika naše prihodnosti, ki nam je trdno zagotovljena z Božjo besedo in zajamčena z njegovim Svetim Duhom, ki že sedaj biva in deluje v nas ter v nas vzpostavlja resnico Božjega sklepa, resnico Kristusa. V kolikor nas tu in zdaj še vedno vežejo spona smrtnosti, je ta novi človek naše *upanje*, to se pravi

slavno in zmagovito upanje, ki ga vsakršna ovira ali stiska samo še utrdita – ker je gotovo in že izgotovljeno v Kristusovem vstajenju –, to je silna moč, s katero premagujemo prepreke in s katero polni presežnega veselja hitimo proti cilju. Izvir tega upanja je namreč v Božji ljubezni, v njegovi ljubezni tu in zdaj in v prihodnje in v večnosti.

Barthovo razlaganje *Pisma Rimljanom* lahko torej razumemo kot globok in resen izziv evropskemu človeku, civilizaciji, ki je pravzaprav preživela hujšo katastrofo kot katerakoli druga. Razsvetljenski projekt človekove osamosvojitve, »postavitve na lastne noge«, ki je na začetku obljubljal svet, ki bo boljši, razumnejši, pravičnejši in sploh v vseh pogledih bolj »človeški«, se je v dveh velikih vojnah dvajsetega stoletja logično in nujno iztekel v popolno nasprotje vsega tega: v brezumnost, krivico in civilizacijski zlom, kakršnega človeška zgodovina do tedaj ni poznala. Človeku, ki je preživel takšno moro (in ki si jo je povrhu še v najboljši veri nakopal sam), Barth ponuja očiščenje, ki ga nujno potrebuje, in živo alternativo vrednot, upanja in verovanja: vero v *enega človeka*, ki je bil in je edini sposoben popolnosti, celovitosti, za katero je v svojem neuspelem poskusu hlatal razsvetljenski posameznik – vero v bogočloveka Jezusa Kristusa, ki se je prostovoljno odpovedal svoji, v tem primeru edinstveno upravičeni neodvisnosti, popolnosti in oblasti, da bi lahko služil soljudem.

Ta možnost, ki jo je nakazal Barth, bi v svobodi od vsake človeške religije vsakomur lahko odprla novo stran ...

Matjaž Črnivec

KARL BARTH

KRATKA RAZLAGA
PISMA RIMLJANOM

PREDGOVOR

Ta *Kratka razlaga Pisma Rimljanom* je manjši in mlajši brat (zdaj seveda tudi že nekoliko starejšega) *Pisma Rimljanom* iz let 1918 in 1921. Nastala je kot rokopis predavanj pozimi 1940/1941 na ljudski univerzi v Baslu. Napetosti, v kateri smo živeli v tistih letih, skorajda ne boste čutili. Nekaj, na svoj način vsekakor enkratnega, naj omenim. Nekatera teh predavanj (menim, da o osmem poglavju) sem imel v nekoliko ponošeni uniformi pripadnika »Obo-roženih pomožnih enot«. Kot nekdam leta 1933 v Bonnu, sem se odločil, da bom zanalašč vztrajal, »kot se ne bi nič zgodilo.« Rokopis so od tedaj večkrat razmnožili. Po-budam, da bi ga dal v tisk, sem se doslej upiral, dokler ni klic postal tako nujen, da sem pomisleke potisnil vstran. Tu je torej, kar ste želeli.

To je resnično *kratka razlaga Pisma Rimljanom*. Bralec bo na mnogih mestih začutil, da bi moral prebrano dopolniti z drugimi razlagami. Kdor bi hotel brati kaj bolj izčrpnega, kar sem napisal o *Pismu Rimljanom*, bo moral vsekakor poseči po tisti starejši knjigi, ali pa po mojih poznejših spisih, posebno po *Cerkveni dogmatiki (Kirchliche Dogmatik)*. Jasno je, da je *Pismo Rimljanom* v meni tudi sicer še naprej delovalo. V opombah, vsaj pri neka-terih večjih oddelkih, so napotki k mojim drugje na-daljevanim poskusom, da bi ga bolje razložil. Marsikaj,

kar je tu rečenega, bo seveda spet zastarelo. Ob *Pismu Rimljanom* se nikoli dovolj ne naučiš. V tem smislu še vedno »čaka« (kot sem se v predgovoru leta 1918 nekoliko pogumno izrazil) – gotovo tudi name!

O razmerju te knjige do obeh starejših bi v jezikovnem, metodičnem in stvarnem smislu lahko veliko povedali. Že na prvi pogled vidimo, da ne gre za izvleček iz tedanje razlage. Bržkone bom od tega ali onega ocenjevalca o tem marsikaj slišal. Pripombe, ki bi jih glede tega mogel izreči sam, naj bodo prihranjene tako njim kot bralcem. Obakrat je moj namen bil – in bo ostal tudi v prihodnje, če bom še kdaj kaj rekel o *Pismu Rimljanom*: Pavel naj govori sam. Noben razlagalec ne more preko pridržka: »Kot ga jaz razumem,« in tudi jaz ne. Moje upanje je bilo in je: Pavel je dovolj močan, da tudi skozi posredovanja vedno znova nezadostnih razlag slišimo njegov glas.

Pripomniti moram še, da sem poslušalce tistih predavanj, ki niso obvladali grščine, spodbujal, naj mojim izvajanjem sledijo s pomočjo kakega modernega prevoda (*Weizsäcker, Schlatter, Züricher Bibel, Menge*).^{*} Žal nimam časa, da bi bralcem te knjige predložil besedilo, kot bi ga danes v njegovem kontekstu prevedel v nemščino, v zvesti in berljivi obliki obenem. Tako moram prositi tudi nje, naj si poleg položijo enega od tistih drugih prevodov – morda tudi mojega iz let 1918 in 1921, ki ga tu nisem hotel ponovno podajati.

Basel, februarja 1956

* Naš prevod sledi *Slovenskemu standardnemu prevodu Svetega pisma (SSP; op. ur.)*.

UVOD IN PREGLED

Pismo Rimljanom je resnično pismo, točneje, v grščini pisana poslanica krščanski skupnosti v Rimu. Napisal ga je apostol Pavel, ki ga poznamo iz vrste drugih takih poslanic. Upravičeno domnevamo, da ga je leta 58 po. Kr. v Korintu napisal ali pa (16,22) narekoval nekemu Tertiju in ga je v Rim prinesla Fojba, v 16,1 omenjena sestra iz korintske skupnosti. Izhaja torej iz poznejšega časa kot obe pismi Tesaloničanom, pismo Galačanom in obe pismi Korinčanom, čeprav je Novi zavezi postavljeno pred ta pisma. Po drugi strani pa je starejše od vseh ostalih spisov, ki so v Novo zavezo uvrščeni pod Pavlovim imenom.

Ne vemo, kdaj, v kakšnih okoliščinah in kdo je ustanovil krščansko skupnost v Rimu. Po 1,16 bi mogli domnevati, da so jo večinoma sestavljali nekdanji pogani. Po seznamu pozdravljenih v 16. poglavju jih je nemalo bilo doma v vzhodnem delu rimske države. Iz vsebine celotnega pisma sledi, da so v tej skupnosti marljivo brali Staro zavezo (Nove zaveze seveda sploh še ni bilo!) in da jim je razlaga povzročala resne težave. Te težave so bile mogoče povezane z vprašanji, ki jih je spodbujal obstoj judovske sinagoge v Rimu. Mogoče so se soočali tudi z vprašanji, ki jih je takrat povsod, kjer so obstajale krščanske skupnosti, načenjala določena smer med kristjani iz judovstva. Če apostol v 1,5 o rimskih kristjanih pravi, da je njihova vera znana po vsem svetu, in če v 1,10 sl. poučarja, kako si že dolgo želi, da bi jih obiskal, to kaže na pomembnost, ki jo je skupnost imela enostavno zato, ker je bivala v prestolnici države in sveta. S tem je rimska Cerkev že imela nekaj tistega ključnega položaja, ki si ga je pridobila v naslednjih stoletjih in ga ohranila do danes. Če je Peter pozneje bival v Rimu in bil tam usmrčen, kot

trdi katoliško izročilo, ki ga podpirajo tudi priznani protestantski raziskovalci, imamo z našim Pavlovim pismom vsekakor opravka s še starejšim zgodovinskim dokumentom tamkajšnje Cerkve. Pripomniti pa moramo tudi, da je Pavel v poznejših pismih, ki jih je sam pisal iz Rima (npr. *Pismo Filipljanom*), zelo malo pisal o svoji tamkajšnji krščanski okolici, in da o Petrovem bivanju v Rimu tudi v njih ni sledu. Sicer pa že na koncu našega pisma (16,17–20) najdemo precej ostro svarilo pred zapeljivci, ki so ogrožali notranje življenje rimske skupnosti, čeprav ga Pavel ne pojasnjuje поблиže.

Čemu je Pavel napisal to pismo? Iz 15,22sl. zvemo, da je na potovanju iz Makedonije in Grčije v Jeruzalem. Predal naj bi nabirko za pomoč tamkajšnji prvotni skupnosti. O tem podrobneje govori v *Drugem pismu Korinčanom*. Meni, da je njegova naloga na vzhodu cesarstva opravljena (15,19.23). Zato bi pozneje rad preko Rima potoval v Španijo in tam nadaljeval svoje misijonsko delo. Zaradi njegovega slovesa so Pavla dobro poznali vsi tedanji kristjani, vendar, kot je sam nekoč zapisal: »v slavi in sramoti, na slabem in dobrem glasu«. Mnogo sovražnikov je imel ne le med Judi in pogani, ampak tudi v krščanskih skupnostih samih. Kar je povedal in verjetno tudi zaradi načina, kako je povedal, oziroma napisal ali narekoval, so ne le težko razumeli, ampak je bilo v spotiko marsikateremu dobremu in manj dobremu kristjanu. Brez dvoma je tudi popolnoma zavestno sam posegel – ne ravno poredkoma – tja, kjer je menil, da je potrebno. Zaradi česa in kako se je moral braniti, vidimo v siloviti obliki npr. v *Pismu Galačanom*. Kako so ga nasprotno kdaj grajali povsem prijateljsko, moremo, mogoče z nasmehom, prebrati v 2 Pt 3,15sl. Ker je torej ta sporni in bojeviti mož nameraval potovati v Rim, je menil, da je potrebno in prav, da se predstavi tamkajšnjim kristjanom.

Sam naj bi jim razložil – ne kdo in kaj on osebno je, ampak kakšna je njegova služba in sporočilo. Spoznali naj bi ga v njegovem podajanju evangelija ob določenem zaostrovanju vprašanja, ki jih je očitno zaposlovalo – in ne samo nje –, namreč o *pravilni razlagi Stare zaveze*. To je bila tudi velika tema njegovega življenja: življenja moža, ki je bil judovski pismouk in postal krščanski misionar. Tema, ob kateri so se razvneli boji, ki jih je v Cerkvi vzbudil in tudi moral prestati. Torej ravno praviša tema, da predstavi sebe. Vendar ne sebe samega, ampak svojo stvar tistim, ki so ga doslej poznali samo iz poročil in govoric, ki so krožile o njem. Ob pisanju tega pisma je očitno predvideval, da se bo z izčrpno izjavo o tej temi najbolje predstavil rimski skupnosti. Predstavitev je tudi potreboval, če je hotel uresničiti svoje nadaljnje namene v zahodnem delu cesarstva. Ne vemo, koliko so se njegova pričakovanja uresničila. V Rim je namreč prišel povsem drugače, kot je predvideval – kot jetnik. Vsekakor pa je bil ta namen povod za *Pismo Rimljanom*.

S tem pa smo tudi povedali bistvo njegovega pisma. Pogosto so ga primerjali s katekizmom ali celo z dogmatiko in dejansko ga je Ph. Melanchthon, prvi dogmatik evangelijske cerkve, uporabil kot vodilo za tako delo. Vtis je pravzaprav pravilen, ker je v *Pismu Rimljanom* več nauka kot v drugih spisih Nove zaveze in ker strnjeno razvija krščanski nauk. Upoštevati pa moramo, da se od katekizma ali dogmatike razlikuje po tem, da ima še poseben namen, čeprav se ga – posebno še proti koncu pisma – ne drži popolnoma, a v celoti jasno izstopa. Luther ga je v predgovoru k pismu podal zelo natančno: »Torej je tudi očitno, da je sv. Pavel v tej poslanici hotel na kratko opisati celoten krščanski in evangelijski nauk, ter pripraviti uvod v celotno Staro zavezo. Brez dvoma namreč, kdor ima to pismo v srcu, ima pri sebi luč in moč

Stare zaveze. Zato naj se vsak kristjan vedno in stalno z njim spoznava.« Posledica takega namena pa je, da razvijanje krščanskega nauka, kot ga srečamo v tem pismu, nima tiste zunanje celovitosti, kot bi jo morala imeti katekizem ali dogmatika. Kakorkoli že, na kratko povedano je vsebina *Pisma Rimljanom* taka: V uvodu (1,1–17) Pavel pojasni svojo službo in evangelij, ki ga oznanja. V evangeliju, ki je bil oznanjen že v Stari zavezi in se zato (1,16) tiče najprej Judov, gre za Davidovega potomca, rojenega in od mrtvih vstalega Božjega Sina Jezusa Kristusa. Ta sam je njega, Pavla, poslal k vsem poganskim ljudstvom. Tako njegovo poslanstvo zajema tudi nekdanje pogane v Rimu. Uvod se konča z ugotovitvijo, da se z evangelijem začenja Božja sodba nad vsem svetom. Vendar prav v veri, ki to sodbo sprejema in ji pritrjuje, za vsakogar obstaja rešitev in življenje. Naslednja razločna enota je 1,18–3,20. Še vedno v povezavi s tem, kar je izpričala že Stara zaveza, pokaže, da je bila v evangeliju, torej v sporočilu Jezusa Kristusa, dejansko izrečena Božja obsodba in sicer negativna Božja obsodba nad vsemi ljudmi: enaka obsodba poganov in Judov. Vendar se po tem, kar prikazuje veliki glavni del pisma, ki sledi (3,21–8,39), ta vidik zdaj spremeni, če upoštevamo – spet pod vodstvom Stare zaveze – da prav ta Božja razsodba, po kateri smo obsojeni vsi, ker je bila izrečena v Jezusu Kristusu in izvršena v njegovi smrti, osvobodi vse, ki vanj verujejo, in jim dá prav. Če evangelij kot razkrivanje te Božje sodbe poslušamo v veri in ga sprejmemo, dejansko postane »evangelij«, ne slabo, ampak dobro sporočilo: sporočilo o spravi med Bogom in človekom, o novem človekovem življenju v pravičnosti, svobodi, pod oblastjo Duha. Kaj ta evangelij pomeni tam, kjer naj bi najprej našel vero, a je prav tam ni našel, med Judi sinagoge namreč, ki imajo v rokah odločilno pričevanje, Staro

zavezo samo, a je očitno doslej niso dojeli, to razvijajo poglavja 9–11. Temu končno ustrezajo poglavja 12,1–15,13, ki v obliki vrste opominov nakazujejo, kaj evangelij pomeni v praksi tam, kjer je našel vero, torej v Cerkvi Jezusa Kristusa, kar je ime tudi za rimsko skupnost. Zaključek celote (15,14–16,27) prinaša že omenjena osebna sporočila, vrsto pozdravov za posamezne osebe in pozdravov od nekaterih drugih oseb, nekoliko nepričakovano svarilo pred zapeljivci v 16,17–18 in v 16,25–27 slovesno hvalnico Bogu, ki se je razodel v evangeliju. – To so glavne poteze *Pisma Rimljanom*. Naša naloga je, da jih v teh predavanjih nekoliko natančneje obdelamo.

Zaradi celovitosti pregleda še naslednja pripomba: Da je apostol Pavel res pisec *Pisma Rimljanom*, da torej nimamo opravka z enim tistih podtikanj, ki so bila v tistih stoletjih povsem običajna literarna navada, v to je dvomilo le nekaj raziskovalcev v 19. stoletju in kak resen dvom res ni mogoč. Seveda če ne vidimo v vseh Pavlovih pismih ponaredb 2. stoletja. Vendar to ni mogoče že zato, ker je bil duhovni svet tega poznejšega časa po vsem, kar o njem vemo, očitno popolnoma drugačen od tistega, ki ga vidimo v Pavlovih pismih in tako tudi v *Pismu Rimljanom*. Določen dvom obstaja glede zaključka pisma od 15,1 naprej. Mogoče so okrog leta 200 obstajali latinski prevodi pisma, ki so se končali s 14,23, in je zato zaključek manjkal. Tudi znameniti krivoverec Markion, ki je z besedilom Nove zaveze seveda ravnal več kot samovoljno, je trdil, da pismo pozna samo v tej skrajšani obliki. Vendar brez težave vidimo, da se tema, ki jo obravnava 14. poglavje, neposredno nadaljuje v 15. poglavju. Zato temu vprašanju ne moremo pripisati kake odločilne teže. Nasprotno pa obstajajo resni razlogi za trditev, da omenjena hvalnica Bogu (16,25–27) ne sodi k prvotnemu besedilu pisma, ampak je bila dodana pozneje. Drugo

vprašanje je, ali ne bi še zlasti 16. poglavje našega pisma z mnogimi pozdravi Pavlu osebno znanih ljudi bolje razložili, če bi predpostavljali, da ga je sicer napisal Pavel, vendar je bilo izvirno del njegovega pisma, namenjenega efeški skupnosti. Razlogi za in proti tej hipotezi so si približno v ravnovesju. Vsekakor je in ostaja mogoče, da je bilo tudi to poglavje izvirno del *Pisma Rimljanom*. Nič ni narobe, če to vprašanje sicer slišimo, a pustimo odprto in se držimo besedila, ki ga večina izročila dejansko priporoča in kot ga je krščanska Cerkev dejansko vedno brala.

1,1-17
APOSTOLSKA SLUŽBA IN EVANGELIJ

Uvod v celoto, ki ga imamo v teh vrsticah pred seboj, se razločno členi: v. 1-7 apostolov pozdrav rimskim bralcem, v. 8-15 razlaga svoje želje, da bi sam kmalu prišel v Rim, v. 16-18 programska opredelitev evangelija kot začetka Božje sodbe. Tistemu, ki ga sprejme v veri, postane odrešenje in življenje.

V v. 1-7 je zajet piščev pozdrav v tedaj običajni obliki: imenuje sebe in tiste, ki jim piše. V neposrednem nagonu jim želi vse dobro, kar ga le more želeči. Vendar Pavel v tej običajni obliki že strnjeno govori o stvari, za katero mu gre. Ta stvar je oseba (v. 1): ne on sam, tudi ne kdo izmed bralcev ali poslušalcev pisma, ampak oseba, ki je nad njegovo in nad osebami, združenimi v rimski skupnosti, oseba Jezusa Kristusa. Pavel je njegov služabnik, dobesedno: suženj, kar pomeni, da je njegova last. Zato bo tudi govoril le kot njegov, ne v svojem imenu in ne po svoji volji. Last tega Gospoda je postal, ko ga je ta poklical iz njegove dotedanje okolice in tudi iz njegovega notranjega in zunanjega življenja, ter ga odbral za apostola. Od tega Gospoda je dobil milost apostolske službe (v. 5), torej službe pooblaščenega odposlanca. Naloga te službe je oznanjanje evangelija, dobrega sporočila. Tako je Pavel ločen od vsega v svetu, popolnoma zavezan evangeliju, za evangelij odbran in sicer po Jezusu Kristusu. O njem bo takoj nato (v. 3sl.) dejal, da je on sam tudi vsebina evangelija. Najprej pa mu gre predvsem za dejstvo (v. 2), da je to dobro sporočilo enako temu, kar so v svetih spisih (mišljeni so Izraelovi, se pravi Stara zaveza) povedali že preroki. Ti so že prej govorili evangelij. Naznanjali so ga, preden je prišel, in zdaj gre

po apostolovih ustih svojo pot po vsem svetu. Te svete spise naj bi torej brali kot napoved, ki se z evangelijem natančno sklada. Slednji pa ima (v. 3–4) eno samo vsebino. Vse na videz drugačno je spet samo ta ena vsebina: Božji Sin, ki po mesu, torej kot človek, izhaja iz Davidovega rodu, je Davidu obljubljeni sin in dedič prestola, po Svetem Duhu pa je z vstajenjem od mrtvih, torej s svojo močjo Božjega Sina, postavljen kot tak, se pravi izkazan, razodet. Dobesedno: od drugih ljudi izločen in razločen. Ta Jezus Kristus je Pavlov Gospod. Prav od njega je Pavel (v. 5) prejel milost svoje naloge: vsa poganska ljudstva naj kliče k poslušnosti Izraelovemu kralju, ker je ta Sin Božji in je nad vsemi ljudmi. K poslušnosti, ki je v veri: da po njihovi poslušnosti njegovo ime (ime Jezusa Kristusa kot ime Božjega in Davidovega sina) dobi čast, ki mu pripada. Tem poganskim ljudstvom pa po svojem izvoru pripadajo tudi njegovi bralci, ki jih je kot Pavla samega v njihovem kraju »poklical Jezus Kristus« (v. 6). Oni so »v Rimu Božji ljubljenci, poklicani in sveti« (v. 7). Vsaka teh oznak pomeni natančno to, kar je Pavel povedal o sebi: ne kako versko–moralno kakovost tistih, ki se tako imenujejo, ampak delo Jezusa Kristusa, ki se je zgodilo zanje in na njih. Po njem so Božji ljubljenci, po njem so poklicani, po njem so sveti, tako in v istem pomenu, kot je Pavel po njem apostol. Tako je Jezus Kristus, njegova oseba, resnična enost, v kateri so apostol in skupnost od vsega začetka popolnoma povezani drug z drugim, čeprav se osebno ne poznajo. V tej enosti apostol skupnost pozdravlja z blagoslovom. Kjer so tedanji Grki in Rimljani želeli »radost« in »blagostanje«, apostol želi »milost« in »mir«. Besedi bomo še pogosto srečali. Tu se zadovoljimo z ugotovitvijo, da v vseh pogledih pomenita to, kar Cerkev dela Cerkev in kristjane naredi kristjane: Božjo naklonjenost ljudem, ureditev človeškega življenja na osnovi

te naklonjenosti. V Jezusu Kristusu se dogaja oboje. Vendar ju moramo vedno znova pričakovati in torej izprostiti od tistega, od katerega oboje izvira: od Boga, našega Očeta, ki ga po našem Gospodu Jezusu Kristusu kot takega spoznavamo, od našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je kot tak pot k Bogu, našemu Očetu. Manj ko oba člena tega obrazca ločujemo, jasneje vidimo, da lahko enega razložimo le z drugim in ju toliko bolje razumemo.

V v. 8–15 Pavel pojasnjuje svojo željo, da bi se z rimsko krščansko skupnostjo srečal tudi osebno. Kot v večini svojih pisem začenja (v. 8) s tem, da se Bogu zahvaljuje, da ta skupnost obstaja. Morda ni močnejšega izraza za posebnost apostolske službe, za razliko od službe duhovnikov in prerokov v Stari zavezi, kot ta zahvala, ki apostolu ob njegovi skupnosti redno pride iz ust. S tem, da se po Jezusu Kristusu in v njem obrača k Bogu, sme in mora že v obstoju krščanske skupnosti slaviti čudež Božje dobrote. Vera rimskih kristjanov namreč, ki jo tu še posebej imenuje in o njej pravi, da je znana po vsem svetu, bržkone ni njihova resna, globoka, živa vera, ampak enostavno njihova vera kot taka: dejstvo, da ima Jezus Kristus tudi v Rimu svoje poklicane, svete. To je pomembno za ves svet. Ker se Pavel, ki v tem smislu nanje misli, zateka k Bogu, je samoumevno in Pavel lahko (v. 9) Boga pokliče za pričo, da zanje moli, da so mu torej pri srcu v tem najstrožjem pomenu besede. Prav ta prošnja potem (v. 10) spet samoumevno postane prošnja, naj se po Božji volji zgodi, da nekoč sam pride k njim. Rad bi jih (v. 11) videl. Zato namreč, da bi jim posredoval dar Duha, ki je bil dan njemu, in jih tako okrepil. Dar Duha, o katerem govori, je po v. 5 preprosto evangelij, ki ga mora oznanjati. Drugi imajo druge darove. V *1 Kor 12* je Pavel govoril o različnosti darov Duha in bo o tem govoril tudi v našem pismu (12,6sl.). Ta dar, oznanjevanje

evangelija, je njemu podeljeni dar apostolske službe. Opazimo ga v vseh njegovih pismih. Uveljavil je njegov pomen, ne samo za ustanavljanje Cerkve (torej za misijon v ožjem pomenu besede), ampak tudi za njeno krepitev, ureditev in ohranjanje. Vendar apostolska služba svojega nosilca ne napravi samozadostnega. Zato Pavel v nadaljevanju (v. 11–12) dodaja: prav tako pomembno kot to, da jih okrepi, je zanj to, da se ob njih sam potolaži in okrepi po medsebojni izmenjavi med njimi in njegovo vero. Resno jemlje dejstvo, da je Jezus Kristus nad njim in ostalo Cerkvijo, da on sam, Pavel, ne živi monarhično nad Cerkvijo, ampak je tudi sam v Cerkvi, da prav tako prejema kot daje. Ko moli za rimsko skupnost in za to, da bi jo osebno videl, moli tudi zase. Zaradi ovir (v. 13) doslej svoje želje ni mogel uresničiti. Po v. 10 in v skladu s svojim dožemanjem takih okoliščin nasploh, Pavel gotovo meni, da pač ni bila Božja volja, če svojega namena doslej ni mogel izpeljati. Vedo pa naj, da sta v njem vedno bila želja in namen – tu se pokaže njegov tretji razlog –, da bi tudi med njimi, tudi v Rimu, kot med drugimi poganskimi ljudstvi, »dosegel kaj sadu,« da bi kaj požel, torej da bi tudi tam osebno kot misijonar oznanjal evangelij in nekatere pridobil zanj, nekatere privedel k poslušnosti vere (v. 5). Ko Pavel govori o poganskih ljudstvih in njihovem pridobivanju za evangelij, tu jasno vidimo, da o tem vselej razmišlja popolnoma načelno: *Nekatere* iz teh ljudstev. V teh nekaterih so vsa ljudstva vključena v njegovo nalogo, so poslušalci njegovega sporočila. Pavlinska misijonska misel nima ničesar skupnega z velikimi ali majhnimi številkami. Gre za to, da povsod seje iskre in z njimi vsakokrat tudi prihodnji požar celote. Končno lahko v. 14–15 razumemo kot četrti razlog njegove želje, da bi prišel v Rim. To željo (v v. 15 še enkrat izrecno povedano) Pavel razlaga s svojo posebno poklicanostjo k

apostolatu po vsem svetu, k oznanjanju evangelija med Heleni in barbari, med izobraženimi in nevednimi. Prvotno so se Grki imenovali Heleni, barbare pa so imenovali vsa druga ljudstva. V času našega pisma so se pojmi spremenili: helenski je pomenil kulturnen, barbarski pa njegovo nasprotje. Združena v ustih kristjana in nekdanjega Juda oba pojma pomenita nejudovski, torej poganski svet v celoti in v njegovi raznolikosti. Pavlu je evangelij zaupan kot apostolu tega sveta, za razliko od apostolov, ki so slej ko prej isto službo opravljali med Judi v Jeruzalemu. Ker je to njegova služba (četrti razlog), Pavel želi priti v Rim: v Rim kot središče prav tega helenistično-barbarskega sveta, poganskega sveta, sestavljenega iz najvišje izobraženosti in najbolj grobe nevednosti. Prav pa je, da se ob vsem tem pojasnjevanju (v. 8–15) spomnimo, da je srž te želje, njena odločilna moč tam, kjer se Pavel že zdaj vidi – čeprav jih loči prostor in se osebno ne poznajo – skupaj z rimskimi kristjani in kristjani vseh drugih skupnosti: v enotnosti Jezusa Kristusa, ki je njegov, apostolov Gospod in Gospod njihove skupnosti.

Zadnji stavki uvoda (v. 16–17) pojasnjujejo, kaj Pavel razume kot evangelij. O njem je v v. 15 še enkrat dejal, da ga je pripravljen oznanjati tudi v Rimu. V teh vrsticah se že začenja prikaz tistega, zaradi česar je pismo napisal. Prehod od prej povedanega pa je skoraj neopazen.

Kar je Pavel v v. 16 najprej dejal, namreč da se evangelija *ne sramuje*, se gotovo še nanaša na to, da je poprej govoril, kako bi že zdavnaj prišel v Rim, a doslej še ni mogel priti. Nihče naj ne misli, da mogoče ni mogel priti zato, ker se je bal preizkušnje, ki bi jo za njegovo označevanje moral pomeniti prav Rim kot najbolj izrazito središče poganskega sveta. Ne boji se, da evangelij ne bi bil dorasel v velemestu nakopičeni kulturi in nekulturi,

da bi propadel ob sili duha in plehkosti, človeškosti in nečloveškosti, ki vlada v njem, in s tem osramotil tudi njega. Vendar zaupanje v lastno duhovno moč, zgovornost, dobro poznavanje ljudi in podobno ni razlog, da se »ne sramuje«. »Ne sramuje« in ne boji se vsega Rima, ker je evangelij sam *moč*, *Božja* moč in torej absolutno najvišja moč. To bo odločno poudarjal prav do 15,13. Pripomnimo, da ne govori o svojem prepričanju ali izkustvu te moči. Dalje pripomnimo, da ne pravi, da evangelij *ima* to moč (kot da bi je lahko tudi ne imel). Pokaže – privaditi se moramo, da tako govori apostol – da evangelij taka moč *je*. Stavek pomeni: je Božja vsemo-gočnost. Torej nobena moč poleg ostalih moči, nobena moč, ki bi jo vsaj od daleč lahko primerjali z drugimi močmi, nobena moč, s katero bi lahko tekmovala kaka druga moč, ampak moč, ki je nad vsemi močmi. Njihova meja je in vlada vsem. To je evangelij. Kako naj se torej osramoti v velikem in spet tako majhnem Rimu? Kako naj bi bil njegov poslanec tam osramočen? Že v v. 4 smo slišali: vsebina evangelija je oseba Jezusa Kristusa. Stari prepisovalec, ki je tu to ime izrecno dodal, dejansko ni ničesar spremenil. Pavel je vsekakor mislil na to vsebino in to osebo evangelija, ko je omenil Božjo vsemo-gočnost. Kjer je Jezus Kristus vsebina, se vsaka oblika prilagodi njegovi naravi. Narava Jezusa Kristusa pa je, da je Božja vsemo-gočnost. Tako je torej evangelij Božja vsemo-gočnost. Vendar, kaj je Božja vsemo-gočnost? Pavel je stvar razumel na povsem določen način: Božja vsemo-gočnost in končno edina moč v svetu je ta, ki deluje »v rešitev vsakomur, ki veruje, najprej Judu in potem Grku«. Te besede najboljše razumemo, če jih ne iztrgamo iz besedila. Pavel ve za delo, ki se je začelo širiti in se bo nezadržno širilo. To delo je delo *rešitve*, ki v vsakem, ki veruje, doseže cilj tako, da je po tem delu rešen. Pot tega dela vodi

najprej k *Judom* in od tam h *Grkom*, torej k tistim poganskim ljudstvom, ki sta jih okrog Sredozemlja takrat obvladovala grški jezik in grški način življenja. Najprej v veri Judov, nato v veri Grkov tako doseže svoj cilj v tem, da bodo rešeni. Torej: Božja vseмогоčnost je tista moč, k deluje v tem delu. In obratno: kar deluje v tem delu, je Božja vseмогоčnost v najstrožjem pomenu besede. Marsikaj, kar bomo še brali, bo bolj razumljivo, če upoštevamo, da je ta enačba Pavlova abeceda. V nobenem poznejšem stavku ne bo govoril tako, kot da bi se to enačbo dalo kakorkoli omajati. Zaenkrat si zapomnimo: evangelij je to vseмогоčno delo rešitve.

Nato v v. 17 v najkrajši obliki izvemo, kaj ima Pavel pred očmi, ko evangelij imenuje delo rešitve. V evangeliju se dogaja *razodetje*. To enostavno pomeni: odkrivanje, razkrivanje stvari, ki je sicer prikrita in mora ostati prikrita. Tu, kot tudi pozneje v v. 18, Pavel govori v sedanjiku. Na razodetje v evangeliju ne moremo gledati nazaj, kot na druge zgodovinske dogodke. Kar naprej se dogaja v evangeliju. Evangelija ne moremo poslušati, ne da bi bili njegovi sodobniki, ne da bi sami bili priče njegovega dogajanja. Vendar je razodetje, ki se dogaja v evangeliju, razodetje *Božje pravičnosti*, torej Božje pravne, sodniške odločitve. Kar sicer je in ostaja prikrito, v evangeliju pa postane vidno, je »sodni stol« (2 Kor 5,10). Nanj je sedel človek, ki ga je Bog po časih nevednosti določil, da bo v pravičnosti sodil ves svet, žive in mrtve (*Apd* 10,42; 17,30sl.). Prav ta človek, Jezus Kristus, je vsebina evangelija. Razodeva se v evangeliju in v Božji sodbi. Poslušalec evangelija postane njegov sodobnik, priča njegovega razodetja. Prav tisti, ki oznanja Božjo sodbo, prinaša tudi vseмогоčno delo odrešitve. To je druga presenetljiva enačba v teh programatičnih vrsticah: Božja sodba je delo Božje rešitve. Sodnik je rešitelj. Pavel zre k

človeku, po katerem Bog razodeva svojo sodbo. Oklepa se sodbe, ki jo je ta izgovoril, medtem ko obenem v evangeliju prepozna rešilno Božjo moč. Dodanih besed »iz vere v vero« ne moremo zlahka razumeti. Še najbolj razumljiva razlaga bi bila, da imamo pred seboj besedno igro, ki je ne moremo prevesti. Grška beseda »vera« (*pistis*) pomeni tako zvestobo kot zaupanje. V 3,3 dejansko označuje Božjo zvestobo. Tudi na drugih mestih moramo upoštevati, da mogoče ne govori o človekovi veri, ampak o Božji zvestobi. Če bi to upoštevali tudi tu, bi bilo vse jasno: obsodba, ki jo Jezus oznanja, izhaja iz zvestobe. Je beseda Božje zvestobe in meri na zaupanje, na vero Judov in Grkov, ki jo poslušajo. Gledano s tega temelja in tega cilja njegovega razodetja je ta sodba to, kar opisuje Pavel: Božje vsemogočno delo odrešenja. »Pravični iz vere,«* o katerem zaključni citat iz *Hab* 2,4 pravi, da »bo živel«, je Jud ali Grk, ki je evangelij poslušal tako, da sta v evangeliju izrečena Božja sodba in tudi Božje vsemogočno delo rešitve pri njem dosegla cilj. Namreč Jud ali Grk, ki veruje tako, da evangelij sprejema in izpoveduje, da je on ta, ki ga Božja sodba označuje in nagovarja. Kdor to stori, kdor se v srcu in z usti podvrže Božji rabsodbi, veruje, s svojo vero stoji pred Bogom kot tisti, ki mu je po volji, in prav ta bo živel. Deležen bo rešitve in z rešitvijo življenja, ki mu je prisojeno z Božjo rabsodbo. Omeniti pa moramo tudi, da je obstajal grški prevod onega Habakukovega izreka, ki je bil mogoče znan tudi Pavlu in se glasi: »Pravični bo živel iz moje (Božje) zvestobe.« Tako tudi ni izključeno, da Pavel s človekom, o katerem je to rečeno, ni prvotno in najprej

* Konec v. 17 se v novozaveznem izvirniku dobesedno glasi: »Pravični iz vere bo živel,« zato ga lahko prevedemo kot »Pravični bo živel iz vere« (*SSP*, besedilo) ali pa kot »Tisti, ki je opravičen na osnovi vere, bo živel« (*SSP*, op.). Barth upošteva obe pomenski razsežnosti (op. ur.).

mislil na poslušalce in prejemnike evangelija, ampak na njegovo vsebino, na človeka Jezusa Kristusa: na pravičnega sodnika, ki ga je postavil zvesti Bog. Torej na njegovo življenje, se pravi njegovo vstajenje od mrtvih (v. 4), ki je že v Stari zavezi napovedano razodetje in ki ga Pavel zdaj hoče razlagati. Brez Jezusa Kristusa kot ozadja tu in v tem, kar še sledi, nikakor ne moremo razumeti tega, kar bo rečeno o človeku, ki veruje. *Njegova* pravičnost je tako pravičnost zvestega Boga kot tudi pravičnost človeka, ki mu zaupa. *Njegovo* iz smrti rešeno življenje je življenje, obljubljeno človeku, ki je pravičen po njem. – Oznanjanje te pravičnosti in tega življenja, oznanjanje vere, ki človeku daje delež pri tej pravičnosti in življenju, je apostolska služba. Podeljena je Pavlu in v *Pismu Rimljanom* je spregovoril, kako jo opravlja.

1,18-3,20

EVANGELIJ KOT BOŽJA OBSODBA ČLOVEKA

Ali Pavel misli na kako drugo oziroma kako izvirnejše razodetje poleg in razen tistega, o katerem govori vrstica 17, ko naenkrat govori o *razodetju Božje jeze z neba nad brezbožnostjo (nespoštljivostjo) in krivičnostjo (nepokorščino) vseh ljudi, namreč poganov (v. 18-32) in Judov (2,1-3,20)?* Ali svojo službo oznanjevalca evangelija postavlja v ozadje ter v popolnoma drugi službi govori kot pobožen razlagalec človeške situacije, kot krščanski filozof vere in zgodovine? To, kar zdaj sledi, so pogosto razumeli, kot bi bilo res tako. Celó in precej dolgo mesto v 1,18-3,20 bi potemtakem pomenilo, da Pavel – kakor slabi pridigarji to radi počno – najprej na dolgo in široko govori o nečem popolnoma drugem kot o svojem besedilu, torej o prej jasno in razločno naznačeni stvari. Bi od njega kaj takega pričakovali? Dejansko ni nobenega zunanjega znamenja, da imamo tu opravka z menjanjem teme prav na začetku celote. Tega, kar v 2,1sl. pove o Judih, ne moremo razumeti, če ne vidimo, da tu ne govori s kakega splošno človeškega vidika, ampak z vidika evangelija. Tu je izrečena sodba, ki je bila Judom oznanjena v evangeliju, in Pavel povsem jasno govori kot apostol. Če je tako, s kakšno pravico lahko predpostavljamo, da v 1. poglavju, ko govori o poganih, misli drugače? Na katero drugo »Božje razodetje z neba« bi se tudi mogel sklicevati, če hoče v nadaljevanju razvijati to, kar je proti koncu tega odlomka in na začetku naslednjega strnjeno v besedah: »Saj smo pravkar obtožili vse, Jude in Grke, da so v oblasti greha ... da bi vsak jezik umolknil in bi se ves svet priznal krivega pred Bogom. ... Ni namreč nobene razlike: saj so vsi grešili in so brez

Božje slave« (3,9.19.22-23)? Ali mogoče »z neba« kaže na drug izvor tega razodetja? Vendar, kakšen izvor bi to lahko bil? Saj smo vendar slišali, da je prav evangelij Božja vsemogočnost in mora torej bržkone obsegati vso vzvišenost neba. Kar Pavel podaja kot vsebino tega razodetja, tega še nikoli nihče ni dejal in tudi nihče ne bi mogel reči ali ponoviti druge kot prav v razlagi razodetja, o katerem je Pavel prej govoril: v razlagi Božje rabsodbe, ki jo je izrekel človek Jezus Kristus. Samo vera v evangelij bo sprejela te stavke, ves ta govor o Božji jezi in mu ne bo ugovarjala. To pa pomeni: v tem odlomku ne stojimo v nekakšnem preddverju, ampak dejansko v stvari sami. Ta stvar, rabsodba zvestega Boga nad vsem svetom, katere razodetje se imenuje Jezus Kristus, ima tudi to stran, to senčno stran. Je tudi razodetje Božje jeze. Tudi če našim pedagoškim pojmom ne ustreza, je za apostolsko pedagogiko toliko bolj pomembno, da Pavel obravnava to težjo stran, preden spregovori o svetlejši strani razodetja. Vse tolažbe evangelija (kajti tudi ta je tu) najprej ne prikaže kot take, ampak jo prikrije v pričevanju o Božji rabsodbi človeka.

Nenavadni »namreč« na začetku v. 18 postane razumljiv, če upoštevamo, da je povezan z dvema drugima, z »vendar« v v. 16 in »namreč« v v. 17: »... saj je vendar Božja moč ...«, »V njem se namreč razodeva Božja pravičnost ...« Tam je torej utemeljen stavek: »Ne sramujem se evangelija.« Tudi »namreč« v v. 18 je utemeljen: evangelija se pred oblastmi vlemesta Rima ne sramujem zato, ker evangelij kot vsemogočno rešilno delo Boga vsekakor izreka tudi Božjo rabsodbo človeka, ker je popolnoma jasno, da se meni ni treba sramovati evangelija, ampak da se mora pred evangelijem sramovati v Rimu nakopičeni poganski svet. Tako je Pavel nekako sam od sebe že med uvodom najprej govoril prav

o tej stvari. Ko se srečata Bog in človek – tudi človek velemesta Rima –, kot se to dogaja v oznanjanju in poslušanju evangelija, ne more biti drugače, kot da se pokaže protislovje med obema: Božji ugovor proti ugovoru, ki mu ga postavlja človek. Človekov odnos do Boga se nato pokaže kot nespoštljivost – v tem je bistvo brezboštva – in v nepokorščini, v uporništvu – v tem je bistvo vsake človeške krivičnosti. Nato pride ogenj: tisti ogenj, ki použije tisto nemogoče, kar se dogaja na človeški strani. Ta ogenj je Božja jeza. Božje jeze ne smemo razumeti kot nekaj, kar je Božji ljubezni tuje in ji nasprotuje. Božjo ljubezen razumimo kot ljubezen, ki žge in použije. Razodetje Božje jeze, smrtna obsodba nad človekom zaradi njegovega greha, je dejanje, v katerem Bog (8,32) ni prizanesel svojemu lastnemu Sinu, ampak ga je žrtvoval za nas vse. Smrt Jezusa Kristusa na križu je razodetje Božje jeze z neba. Iz tega izhaja Pavel. Iz tega moramo razumeti, kar sledi.

Kar takoj priznajmo: če bi se vrstice 19–21* ohranile ločeno kot fragment nam neznanega besedila neznanega pisca, bi bržkone lahko prišli do domneve, da govori o »naravnem«, torej poganskem spoznanju Boga pred razodetjem Boga v Jezusu Kristusu, se pravi o spoznanju, ki je neodvisno od tega razodetja. Mesto so vedno znova brali tako, kot bi res šlo za tak fragment in ga dejansko razumeli kot dokaz splošnega nauka o takem naravnem spoznanju Boga, ter ga kot takega tudi vedno znova navajali. Vendar pa so tudi pod pogojem takšne nenaavadne predpostavke v njem videli preveč. Da poganska verstva pričajo o odnosu do Boga, ki je potreben za človekovo bivanje, da so posledica Božjega razodetja in človekovega greha, tega v teh vrsticah ni. V njih poganska

* K temu mestu prim. *Kirchliche Dogmatik (KD)*, I, 2 str. 334sl. in II, 1 str. 131sl.

verstva kot taka sploh niso omenjena. Vendar je tu že predpostavka napačna. Te vrstice nikakor niso nek fragment. Kot besede apostola Pavla stojijo v določenem sobesedilu v *Pismu Rimljanom* in v pavlinskih spisih sploh. Ves odlomek, v katerem stojijo, je usmerjen v trditev, ki se sklada s Pavlovo razlago o prikriti, Božji modrosti: nobeno oko je ni videlo, nobeno uho slišalo in prišla ni v nobeno človeško srce. Naravni človek je ne sprejme, je ne more spoznati. Spozna jo lahko le Božji Duh in človek jo lahko spozna le po tem Božjem Duhu (*1 Kor 2,6-16*). Zelo nenavadno bi bilo, če bi Pavel tu naenkrat trdil, da imajo pogani resnično spoznanje Boga in se po njem ravnaajo. Če bi Pavel na to računal, čemu ni tega drugje koristno uporabil? Čemu v vsem ostalem *Pismu Rimljanom* in vseh drugih pismih govori o spoznanju Boga tako, kot bi dejansko obstajalo le eno spoznanje, osnovano na razodetju Božje obsodbe in dela rešitve, torej na razodetju v Jezusu Kristusu?

Če iz tega konteksta razmislimo o besedilih, nam predvsem postane jasno: Pavel o poganih ne govori na splošno, tako, kot bi na njegovem mestu storil zgodovinar religij ali filozof religije. Tako pozneje tudi o Judih ne bo govoril. Govori o poganih, ki so zdaj, po vstajenju Jezusa Kristusa in po oznanjevanju njegovega imena, ki se širi po vsem svetu, soočeni z evangelijem, če to vedo ali ne, če jim je prav ali ne. Pogane in Jude gleda – česar ne bi storil noben zgodovinar religij ali filozof religije – v odsevu ognja Božje jeze, ki je ogenj njegove ljubezni. Govori o nečem, kar se tiče pogana, česar pa ta nikakor ne pozna, ampak mu je povsem neznan. O njem samem mu govori veliko novico – in potreben je že kar apostol, da mu to pove – namreč da se je Bog že dolgo, pravzaprav že vselej, od stvarjenja sveta sem, razodeval tudi njemu. Svet, ki ga je vselej obdajal, je bil vselej Božje delo

in s tem vselej njegovo pričevanje o sebi. Objektivno rečeno, bi pogani vselej lahko spoznali Boga, njegovo nevidno bit, njegovo večno moč in božanskost. In spet objektivno rečeno: vedno so ga tudi prepoznali. V vsem, kar so sicer spoznavali, je bil, objektivno rečeno, vedno Bog kot Stvarnik vseh stvari, dejanski in pravi predmet njihovega spoznavanja. Prav v tistem pomenu, kot so Judje v svoji postavi objektivno brez dvoma imeli opravka z Božjim razodetjem. Kako je Pavel prišel do teh stavkov? Bodimo pozorni na to, kakšen je njihov namen: da so pogani in Judje neopravičljivi. Pred Bogom stojijo resnično odgovorni za svoje oporekanje (v. 20 in 2,1). To je tisto, kar je vidno v luči Božjega razodetja v Jezusu Kristusu, v odsevu ognja jeze, ki se je vžgal na Golgoti. V tej Božji obsodbi in tudi v razodetju v Jezusu Kristusu, tudi v evangeliju, le tam in le tako torej Pavel vidi, kar je v njej obseženo in izrečeno. Resnično prihaja od Boga; torej so Judje in pogani to, kar so: resnično nasprotujejo Bogu in resnično jih zadene Božja jeza. Grešijo proti lastnemu pravilnejšemu vedenju. Kako bi evangelij po v. 16 mogel biti Božja vsemogočnost, če bi se pogani recimo mogli izgovarjati, da jim je Bog tuj, da so bivali v nekem kotu sveta, kjer Bog ni bil Bog in se kot tak ni mogel razodeti, če bi obstajalo samo v sebi mirno, trdno, varno in upravičeno poganstvo, ter bi bili Božja obtožba in obsodba krivica, ker bi se mogli izgovarjati, da ne poznajo postave? Prav to je tisto, česar poganstvo ne more storiti: soočeno s Kristusovo smrtjo na križu mu je to nemogoče. To je tisto, kar je Pavel v v. 19–21 postavil kot nemogoče. Postava enostavno velja tudi za tiste, ki je ne poznajo, ker je objektivno tudi nad njimi.

Pavel ne misli na to, da bi poganom polaskal in v njihovih religijah poiskal oporno točko, s katere bi mogel zgraditi most k razumevanju evangelija. Nadaljevanje

njim namenjenega dela tega odlomka namreč kaže, da jih enostavno kliče k veri v Božjo razsodbo. Navkljub svojemu objektivnemu poznavanju Boga Bogu niso izkazali dolžne časti in zahvale. So v očitnem nasprotju prav s človekovo resničnostjo, ki se je razodela z resničnostjo Boga v Jezusu Kristusu. Uporniško dušijo to resnico (v. 18). Zamenjujejo jo z lažjo (v. 25). Merjeno s to resnico – vedno v njeni luči! – je njihovo mišljenje prazno, njihovo srce otemnelo (v. 21). V tem, da se izdajajo za modre, delajo in imajo sebe za norce (v. 22). Kako in v kolikšni meri vse to? Pavel ne odgovarja najprej tako, da bi našteval te ali one poganske pregrehe in zmote, ampak najprej tako, da opozarja na najboljše, kar pogani imajo ali menijo, da imajo: namreč njihovo religijo, ki obstaja v eni sami veliki zamenjavi Stvarnika z ustvarjenimi bitji (v. 23). Če od koderkoli ni mostu k evangeliju, k spoznanju živega Boga, potem prav od tu! Človeška religija kot taka, v svoji dosledni drugačnosti od vere v Božje razodetje, namreč vedno nastaja in obstaja v tem zamenjevanju: v napačnem zaupanju vase. Človek hoče sam od sebe določati, kdo in kaj Bog je. Njegovo delo je torej lahko samo tisto zamenjevanje, samo malikovanje. To lažno zaupanje vase je dejanski predmet Božje jeze. Prav v njem je namreč človekovo oporekanje Bogu. To je tisto, kar je mišljeno v Božji obsodbi človeka in kar ta obsodba zadene. Odločilno in v bistvu samo to. Vse, kar Pavel zdaj (v. 24–31) še navaja, »naravne« grehe in grehe »proti naravi«, izrecno imenuje »prepuščanje« (v. 24.26.28), s katerim Bog odgovarja temu temeljnemu človekovemu oporekanju, njegovemu pravemu, pobožnemu grehu. S tem da človek zagreši pobožni greh, ga Bog prepusti samemu sebi. Prepuščen je svoji usodi in to je tisto, kar pogane stori za pogane. Vse drugo sledi samo po sebi: vse nemoralno, ki za svoj razmah ne potrebuje

velemesta. Mogoče je nemoralno še močneje izraženo v malih mestih, vaseh poštenjaškega podeželja. Celotno nakazovanje teh vrstic moramo razumeti kot strahotno ilustracijo – vendar samo ilustracijo – bistvenega stavka: Zaradi tega so pogani nespoštljivi in neposlušni, Božja jeza jih zadene zato, ker dušijo resnico, ker jo zamenjujejo z lažjo, ker si dovoljujejo zamenjavanje Stvarnika z ustvarjenim. Po Božji kroni posegajo, ne v svoji neumnosti, ampak v svoji modrosti, ne v svoji hudobiji, ampak prav v najboljšem in z najboljšim, kar so ga sposobni, ne v nizkosti, ampak v visokosti svoje človeškosti. Ker to počnejo, potem nujno – na osnovi reakcije Boga samega – počnejo tudi vse ostalo: greh in grehe v poljudnem pomenu pojma. Nevrednost vsega tega, da, smrti vrednega, sami (v. 32) dobro poznajo, a to pri sebi in pri drugih vendarle potrjujejo in morajo potrjevati, potem ko so Stvarnika kot takega dejansko zanikali in sramotili.

Pripomnimo, da Pavel besed »pogani«, »Grki« ali »Rimljani« v zvezi s tem pravzaprav ni izgovoril. Da je meril nanje, vidimo v nadaljevanju, kjer bo nasprotno temu izrecno govoril o Judih in od tod gledal nazaj na 1,18–32. Jasno je: tu ima pred očmi prav pogane. Sicer pa gre tudi pri poganu enostavno za človeka kot takega. Kadar je soočen z evangelijem, potem lahko o njem rečemo, kar je tu povedano o njem: iz tega ponovno razumemo, da se Pavlu evangelija res ni treba sramovati.

Vsebinsko vsega, kar sledi v 2,1–3,20, lahko strnemo v temle stavku: Obsodba človeka, ki je oznanjena v evangeliju, resnično zajema vse ljudi. Božjo jezo, ki se je razvnela prav v razodetju njegove ljubezni, lahko vsak človek upravičeno povezuje s samim seboj. Bodimo pozorni na to, kako je v 3,9 in 3,19 Pavel sam strnil rezultat vsega tega razmišljanja.

V 2,1 slišimo o človeku (očitno predstavniku cele skupine ljudi), ki bi tu sebe hotel uveljaviti kot izjemo. Njemu velja vsa razlaga, ki sledi. Pripomnimo, da ga šele v v. 17 izrecno nagovori kot Juda. Tako je, kot bi Pavel nenadoma vstal, šel k oknu, ga odprl in govoril ven na ulico ali uličico, kjer nasproti skupnosti Jezusa Kristusa še vedno biva sinagoga. Vendar je od začetka jasno, da misli predvsem Juda: obrezanega, tistega, ki ima in bere knjige o Božji zavezi z Abrahamom, Mojzesom in Davidom. Človeka, ki je v izpolnjevanju Božje postave do zadnje črke iskal in našel vsebino svojega življenja. Pred obtožbo v 1,19sl. se ima prav ta človek za opravičenega in tam opisana Božja jeza naj bi ga ne zadela. Poleg resničnega Boga, Stvarnika neba in zemlje, vendar ne moli k bogovom in malikom. Vseh grobih, v 1,24sl. navedenih grehov mu torej ne bodo mogli zlahka dokazati. Ne bodo ga mogli kar tako označiti kot tistega, ki ga Bog imenuje prepuščenega poželenjem svojega srca, »sramotnim poželenjem« (1,26). Tuje mu je početje poganške prestolnice in poganškega sveta. Vzvišen je nad obema kot neprizadet in kritičen opazovalec. Niti na misel mu ne pride, da bi v Kristusovem križu slišal svojo smrtno obsodbo. Prav nasprotno. On je vendar – prek glasu svojih najvišjih verskih oblasti in glasu jeruzalemskega ljudstva, ki sta ga zastopala – tega Jezusa spravil na križ. S tem je znova dokazal in pojasnil, da noče imeti ničesar z bogokletjem: človek, ki to počenja, naj bo izključen iz svoje skupnosti, vržen ven k poganom, v puščavo, in tam naj umre, kot se za takega spodobi. Prav o tem judovskem človeku Pavel pravi, da se moti, da prav on ni opravičen. Celoten problem Božje obsodbe človeka po evangeliju postane očiten šele zdaj, popolnoma zares šele ob tem judovskem človeku. Kaj neki pa so ubogi pogani iz 1,19sl. s svojo brezbožnostjo in krivičnostjo ob brezbožnosti in

krivičnosti teh ljudi? Kaj neki je sploh pobožen pogan, o katerem uvodoma najprej razmišlja, ob pobožnem Judu, človeku čiste, prav nič samovoljne, marveč takšne pobožnosti in kreposti, ki se ravna po Božji besedi? »Zato« pravi Pavel prav temu človeku, mu hoče reči: prav zato, ker v 1,19sl. rečeno velja za pogane, prav s stališča, s katerega je o njih rečeno, velja ne le *tudi* tebi, ampak *prav* tebi. Prav pri tebi, prav v tvoji skupnosti, v tvojem bitju in početju, se dogaja razodetje Božje jeze nad vso brezbožnostjo in krivičnostjo. Prav »po postavi«, torej po tem, kar te razlikuje od zlega poganskega sveta in te v primerjavi z njim odlikuje, pride spoznanje, nepristranska podoba in ugotovitev greha, zaradi katerega prihaja Božja jeza. Tako se bo glasila zadnja beseda našega odlomka (3,20). Ne veš, da kritika, ki jo namenjaš drugim, s katero motriš ves poganski svet in ga obsojaš, prav zato, ker je pravilna – saj jo imaš iz postave –, pred vsemi drugimi, pred vsem poganskim svetom, zadeva tebe samega. Zato, ker si prav ti človek, ki to, kar počnejo tam, ne samo *tudi* počneš, ampak *najprej* počneš (v. 1). Da so pogani s svojim življenjem in početjem, prikazanem v 1,19sl., zapadli Božji jezi, vemo in imaš prav, če to vidiš in rečeš (v. 2). Vendar zate obstaja nekaj, kar bi moral mnogo nujneje videti in reči. Božja jeza se namreč izvrši »po resnici«. V v. 6 bo Pavel rekel: to je *pravična* sodba in v v. 16 dobesedno: izvrši se »v skladu z mojim evangelijem po *Jezusu Kristusu*«. On je resnica, on je Božja pravičnost. To pa po v. 11 pomeni: Božja sodba se izvrši »ne glede na osebo«. Dobesedno to pomeni: Bog skozi vsako masko vidi prave obraze ljudi, tako da med kritičnim Judom in kritičnim poganom ne samo da ni razlike, ampak da bo Bog najprej in predvsem obsodil kritičnega Juda. Grehi poganov, grehi zlega sveta, so dejansko le poznejša ilustracija Judovih grehov. Tako gotovo, kot je bila Božja

postava, na katero se sklicuje, dejansko položena v njegove roke, tako gotovo Božje grožnje, kot ostro poudarita v. 9 in v. 10, zadevajo najprej njega, Juda, nato šele posredno tudi pogana. Ker je Jezus Kristus sodnik, ne more biti drugače, kot da bodo vprašani vsi ljudje, najprej prav Judje, med katerimi je vstal. Vprašani bodo po svojem odnosu do postave, po kateri *on* sodi in je *on* njen izvršitelj, o svojem odnosu do *njega*. Jud se sicer kritično odmakne od življenja in početja poganov, opisanega v 1,19sl., in to je vsekakor prav. Vendar naj ne misli, da bo ubežal Božji sodbi, ki je sodba Jezusa Kristusa. Saj vendar to, kar počno oni, najprej in dejansko počne sam (v. 3). Ne bi smel spregledati, ne bi smel zaničevati Božjega »bogastva dobrote, potrpežljivosti in prizanesljivosti«. Ljudem naklonjena Božja milost je tisto, kar se pokaže v njegovi resnični in pravični sodbi po Jezusu Kristusu (v. 4). Ne gre za kakršnokoli obsodbo človeka, ampak za njegovo obsodbo po evangeliju, dobroti, njegovem sporočilu, ki oznanja in zagotavlja rešitev. On, stari brezbožni in krivični človek, kakršen pač je, sme umreti – da, v Jezusu Kristusu, v njegovi smrti na Golgoti je že umrl – in zdaj v vstalem Jezusu Kristusu sme znova živeti. To obsodbo človeka vodi in priganja k spravi, k spreobrnjenju njegovega mišljenja in bitja. Tako najprej zadene njega, Juda. Tako najprej njega podvrže Božji jezi. Prav ob tem čudovito zdravilnem dnevu (ne: »na ta dan«) jeze in razodevanja pravične Božje sodbe Jud ne ve ničesar boljšega, kot da sebi samemu »nakopava jezo« (dobesedno: jezo zbira kot zaklad). S tem namreč, da se zadovolji z neprestanim gledanjem in govorjenjem, kako pokvarjena so dejanja poganov in kako on sam pred njimi stoji popolnoma drugačen (v. 5). Očitno se ne zaveda in prezira milosti poln pomen tega dneva, dneva Jezusa Kristusa! Naj se tiče poganov ali Judov, Božja jeza, Božja

sodba nad človekom, da mora umreti, če naj živi, ni tu zato, da bi jo zbirali ali jo samostojno motrili. Kdor jo kopiči s pogledom na druge, jo prav s tem kopiči zase. Kdor pri drugih vztraja pri smrtni obsodbi, ta zapečati prav svojo. Božjo sodbo moramo poslušati do konca, kot se glasi: umreti moramo, da bi smeli *živeti* – kot sodbo Božje dobrote, potrpežljivosti in prizanesljivosti nad človeškim brezboštvom in krivičnostjo. Vendar Jud gleda druge in je noče poslušati do konca. Prav s tem do nje razodeva zakrknjenost in nespokorjenost svojega srca, zato ji ostaja podvržen kot svoji smrtni obsodbi. Kajti (v. 6) Bog »bo vsakemu povrnil po njegovih delih«. Pred sodnim stolom Jezusa Kristusa prejmemo prav to, kar nam gre, pač po tem, ali smo v svojem življenju in ravnanju taki, da njegovo sodbo hočemo ali nočemo poslušati do konca. S tem pa moramo skrajno resno vzeti tudi njen začetek: da smo kot grešniki vsi podvrženi Božji jezi in moramo umreti. Prav zaradi tega srečnega konca se moramo resno spokoriti. V svoji odločitvi do očitne Božje milosti stojimo in pademo s tem, da jo opustimo ali sprejmemo kot nezasluženo Božjo dobroto do drugih in do nas samih. S kritiko poganov Jud dokazuje, da je noče sprejeti kot milost, in zaradi tega bo osramočen prav on, predvsem on. V tem je njegovo napačno razumevanje Boga, njegova neposlušnost. Vse malikovalstvo in nemoralnost pobožnih in manj pobožnih poganov proti temu resnično deluje kot slab odsev. Kako Bog vsakomur poplača po njegovih delih, razvijajo vrstice 7–10 v luči ugotovitve v v. 11: da pred tem Božjim merilom ne velja nobena maska – in ves domneven poseben položaj Judov je maska. Bog (v. 16) prav pri presojanju človeških del preiskuje njihova srca. Vrstice 7–10 drugače povedo isto misel: najprej Jud, nato Grk zapadeta Božji jezi, njegovi sodbi, da si človek zasluži smrt (1,32), v kolikor si izbere

zlo nespokorjenosti in ne dobro delo spokorjenja. Prav za to gre po smislu celote in dobesedno: namesto krivici postati poslušen* resnici (2,8). Šlo bi torej za to, da Božjo milost v njegovi sodbi sprejmemo kot milost, da prav zaradi tega sprejmemo njegovo sodbo in se spokorimo. Šlo bi za vztrajanje v *tem* dobrem delu kot pravi poti k slavi, časti, nesmrtnosti (v. 7). Šlo bi za zvestobo vere, ki v pravični Božji sodbi sliši in sprejema besedo njegovega usmiljenja. Kdor bi tako delal, bi resnično dosegel slavo, čast in mir (v. 10). Kdor pa tega dela noče storiti, kdor kaže prepirljivost (ali pa morda mišljenje najemnikov), s katero se izraža vedenje Judov do poganov, in v tej prepirljivosti nespokorjenost, ki si ne želi milosti in se zato tudi noče ukloniti, kaj naj ta pred tem sodnim stolom pričakuje drugega, kot prav jezo in srd, tesnobo in strah (v. 8-9). Vse to je že izbral, sam sebe obsodil s tem, da je v tem stanju postavljen pred ta sodni stol.

Čemu Judu ne pomaga, če se sklicuje, da samo on Božjo postavo ima, pozna in izpolnjuje? Po v. 12-16 zato, ker Bog preiskuje srca. Tisti Bog, ki zdaj v Jezusu Kristusu izreka sodbo nad ljudmi. Iz tega sledi, da tisti, ki postavijo imajo, in tisti, ki je nimajo, stojijo pred istim vprašanjem: Delajo ali ne delajo tega, kar prav postava zahteva? Če ne, so izgubljeni s postavo ali brez nje (v. 12). V sodbi Jezusa Kristusa ne gre za to, da bi postavilo poslušali, ampak da bi jo izpolnjevali (v. 13). So tudi (v. 14-15) tisti, ki postavilo izpolnjujejo in jo tudi poslušajo, vendar ne v smislu Judov. So namreč ljudje, katerim je njegova postava v čudoviti izpolnitvi obljube v *Jer* 31,33 položena v njihovo notranjost in zapisana v njihova srca. V izpolnitvi *Ézk* 11,19; 36,26 jim je dal novo srce, da so zdaj sami sebi postavilo. Ne da bi imeli postavilo, v svoji človeški

* V SSP je ta pojem tukaj in na nekaterih drugih mestih preveden kot »pokoren«, v novozaveznem izvirniku pa gre za isto besedo (op. ur.).

naravi delajo, kar postava zahteva: torej postava biva v njihovi vesti. Zapovedi in prepovedi postave si v njihovi vesti stojijo nasproti v obliki njihovih lastnih misli, ki se med seboj obtožujejo ali pa zagovarjajo, čeprav postave nimajo in so po naravi pogani. V v. 26 se bo Pavel znova vrnil k tem nenavadnim izpolnjevalcem postave, ki je niso slišali, kot so jo Judje, k tem obrezanim brez obreze. Vendar, če pogledamo na to drugo mesto v tem poglavju, a tudi na besede prerokov, na katere se nanaša, bi bilo zelo nespametno, če bi menili, da Pavel v v. 14–15 govori o kakih poganih, ki bi na osnovi v njihova srca zapisanega naravnega zakona dejansko izpolnjevali postavo. S tem, kar v 1,19–32 govori o ravnanju poganov, in s 3,9 in 3,19 bi se to prav tako slabo ujemalo, kot če bi 1,19–21 razumeli kot poganom dano lastno naravno spoznanje Boga. Pogani, ki jih v v. 14–15 postavlja nasproti Judom, so enostavno *kristjani* iz poganstva (Pavel jih je npr. v 11,13; 15,9 prav tako nagovoril v tej skrajšani obliki). Po Božjem čudežu v Jezusu Kristusu se jim je zgodilo prav to, kar je bilo v onih preroških besedah obljubljeno izraelskemu ljudstvu. Bog jim je dal svojega Svetega Duha in s tem novo srce, ki spoznava Božjo voljo in sicer tako, da jo lahko tudi izpolnjujejo. Velikanski preobrat je, da zdaj Izraelcem, v kolikor ne gredo po isti poti, v kolikor so še vedno zbrani tam čez v uporni sinagogi, nasproti stojijo kot potrditev obtožbe: prav tam Božjo postavo sicer berejo, vendar je ne izpolnjujejo, ker tam ni dobrodejnega spokorjenja, ker milosti ne pustijo, da bi se uveljavljala kot milost, ampak jo zaničujejo.

Kot bo povedano v vrsticah 17–24, Judu ne pomaga niti to, da se brez dvoma še posebno trudi za pisano Božjo postavo in izpolnjevanje desetih zapovedi, da v teoriji in praksi brez dvoma zavzema »nравno-etično-moralno stališče« (kot ga izčrpno opisujejo vrstice 17–20)

in ga kot takega tudi prikazuje. Gotovo je v teh besedah ironija, vendar ne samo ironija, ampak resno priznavanje Judom dejansko danega položaja in poslanstva v poganski prestolnici in poganskem svetu sploh. Po mnogih besedah Stare zaveze je Izrael vendarle to, kar je tu opisano: »vodnik slepim, luč tistim, ki so v temi, učitelj nedoraslih«. V svoji postavi resnično ima »utelešenje (podobo) spoznanja in resnice«. Vendar le njeno podobo in pri vsej gorečnosti, da bi v tej podobi živeli, nimajo spoznanja in resnice same. Kajti spoznanje in resnica, utelešenje in celota postave (prim. 10,4) je Jezus Kristus. V svojem odnosu do njega pa Judje ne samo, da ne izpolnjujejo postave (v. 12–16), ampak jo kršijo (v. 23), prelamljajo vseh deset zapovedi. Torej v svetu sploh ne izpolnjujejo tistega vzvišenega Izraelovega poslanstva, ne dajejo časti Bogu, ampak mu pripravljajo sramoto med pogani, kakor je o njih prerokovano v *Ézk* 36,20. Kar je opisano v vrsticah 21–22, sicer moramo razumeti dobesedno, vendar ne kot opisovanje kakih posebnih grozodejstev ali slabih navad, ki bi jih Pavel mogel očitati sodobnemu judovstvu. Tatovi, prešuštniki, oskrunjevalci svetišča so Judje v tem, kar so z Jezusom Kristusom storili na dan Golgote. Kljub njegovemu vstajenju to z njim še vedno počnejo z zavračanjem veselega sporočila o milosti, ki se je pojavila z njim, in s preganjanjem skupnosti, ki slavi to milost. Kdo je svojega Mesija in z njim svojega Boga izročil poganom? Kdo to kar naprej ponavlja? Jud je to zakrivil in to počne še naprej. To ga je oropalo možnosti – kar je očitno predvsem tu –, da bi pred Bogom imel čast, ki bi ga opravičila vsem ljudem namenjene obtožbe.

Judu tudi njegova obreza ne pomaga (v. 25–29) in tudi ne, da je s tem telesno izločen iz poganskih ljudstev. Obreza se namreč nanaša na postavo. Pomeni izločenost

za izpolnjevanje postave. Če pa postava ni izpolnjena – in kot smo videli, je Jud ne izpolnjuje, ampak prelamlja –, je izločenost nična, je tam in predvsem tam, kjer so pogani: kot brezbožen in krivičen podvržen Božji jezi. Tega tudi obreza ne more spremeniti (v. 25). Spet so Judje dejansko osramočeni zaradi neobrezanih, ki se spokorijo in verujejo ter s tem ohranjajo in izpolnjujejo zahteve postave. Njihova neobrezanost jim je zato v Božjih očeh dejansko prišteta kot Izraelova obreza, deležna vseh obljub Izraelu (v. 26). Obstoj teh po naravi neobrezanih – Pavel spet govori o kristjanih iz poganstva – zdaj ponavlja sodbo nad obrezanimi, ki so to očitno samo na zunaj, le po črki (v. 27). Kdo je namreč – pred Bogom in torej resnično – Jud, Abrahamov otrok, član Mojzesovega ljudstva, dedič Davidu danih obljub? Ni tisti, ki je to po rasi in krvi, in ne tisti, ki je to po obrezi, ki jo je izvršil na svojem telesu, skratka ni tisti, ki je to »očitno« v očeh in po mnenju ljudi (v. 28), ampak tisti, ki je to na skrivnem v srcu, kamor Bog vidi. Po tem Bog sodi, loči čiste od nečistih, tiste, ki so njegovi, od tistih, ki niso njegovi. Kot *pravega* Juda bi mogli hvaliti tistega, ki ga v njegovi skritosti kot priznanja vrednega ne bi spoznala človeška, ampak Božja sodba in ta bi ga resnično hvalila (v. 29). To bi bil kristjan, bodisi izmed poganov ali Judov, ki slavi Božjo milost in zato sprejema njegovo sodbo. Ne beži pred Božjo obsodbo, se ne skuša pred njo rešiti, ampak se ji izroči, da bi mogel slaviti usmiljenje tistega, ki ga obsoja na smrt. Judu, ki se hoče opravičiti, ker se ima za izjemo, to ne uspe. Prav zato tudi nima tiste hvale in zato prav on ostaja popolnoma neopravičen (v. 1).

V nadaljevanju je v 3,1–8 vrsta pripomb, tako rekoč medvprašanj, ki bi se lahko tukaj pojavila in ki so se v

Pavlovem času tudi dejansko pojavljala. Sledijo jim kratki Pavlovi odgovori. Le s težavo lahko pokažemo, da jih povezuje enotna misel, dokler v v. 9 Pavel spet ne povzame niti prejšnjega besedila.

V. 1-2: Ali judovstvo in obreza res nimata nobene vrednosti, nobene stvarne in trajne odličnosti? Pavel odgovarja, da bi to bil največji nesporazum. Judje so in ostajajo ljudstvo, kateremu so bile in ostanejo zaupane besede, Božje razodetje, prav do osebe Jezusa Kristusa in z njim vred. Pogani, ki se spreobrnejo, so lahko pri njem vedno tako rekoč gostje. Ostaja: »Odrešenje je od Judov« (Jn 4,22).

V. 3-4: Ali dejstvo, da nekateri Judje (pravzaprav mnogi!) zdaj ne verujejo, ne odpravlja Božje zvestobe? Zakaj ni zvesti Bog vse ude svojega ljudstva napravil za zveste? Pavel odgovarja: Božja zvestoba ne more biti odpravljena. Gre namreč za zvestobo njegove resnice, za zvestobo njegovega razodetja. Vsak človek pred njo stoji kot slepec, ali dejavno kot lažnivec. Bog ni zavezan nikomur, z nikomer zvezan, tudi ne z udi svojega ljudstva. Kadar mu to ljudstvo oporeka, kadar od njega odpade, se toliko bolj mogočno pokaže njegova milost, če med njimi najdemo tudi nekatere, ki verujejo. Prav kot sodnik ostaja sebi zvest! Zatorej se bodo tisti, ki so po njem opravičeni, lahko vedno hvalili le z njegovim usmiljenjem (Pavel bo o zgornjih dveh vprašanih izčrpno govoril v poglavjih 9-11).

V. 5-6: Če pa je tako, kot trdita vrstici 3-4, zakaj in s kakšno pravico se potem Bog jezi na tiste, ki mu niso poslušni v veri? Pavel odgovarja: Bog je in ostaja sodnik sveta, čeprav prav človeški krivičnosti dopušča, da temu služi, ter razodeva njegovo pravičnost kot tako, njegovo zvestobo sebi in tudi njegovo milost. Ubija, da bi oživiljal. Torej ne more biti drugače, kot da vedno ubija, da bi

oživiljal. Kdo bi si upal in se mogel *proti* Bogu sklicevati na Boga?

V. 7–8: Zaostrena ponovitev prejšnjega vprašanja: Torej bo resnica zmagoslavna in Božje razodetje povišano prav s človeško lažjo, od katere se bosta v vsem sijaju vzdignila prav v opravičenju verujočih? Pavel je v 5,20 res zapisal: »Kjer se je pomnožil greh, se je še veliko bolj pomnožila milost.« Torej moja laž služi temu velikemu pomnoževanju milosti, sijaju milosti in torej Božji časti? Ali nimajo prav, ali ne mislijo dosledno tisti, ki iz tega sklepajo: »Delajmo zlo, da bo iz tega nastalo dobro?« Prav tu je Pavlov odgovor prav tako kratek, kot je vprašanje dolgo: »Pogubljenje tistih (ki tako govorijo) je pravično (pogubljenje).« Zakaj je tako kratek? Zato ker moremo in moramo bedakom, posebno še doslednim bedakom, odgovoriti le na kratko. V tistem dolgem vprašanju je vse norost, vse sprevrženo. Kar Pavel v vsem odlomku imenuje zlo, nespokorjenost, zavračanje Jezusa Kristusa, nevero, tega očitno ne moremo početi, da bi iz tega nastalo dobro, da bi milost zmagala! Obratno, kdor bo hotel zmagoslavje milosti, bo očitno hotel dobro in ne zlo. Ne bo lagal, ampak se bo spokoril in bo s tem poslušen resnici. Kaj bo Bog storil z lažjo in lažnivci, je njegova stvar. Nas pa Bog ni poklical, da bi lagali, ampak k resnici, da bi mu tako dali čast.

In zdaj k povzetku vsega, kar je v vrsticah 9–20: pred Božjim sodiščem noben človek nima prednosti. Judje in pogani, ljudje kot taki so vsi pod grehom, torej pod oblastjo, pod katero so in morajo ostati podvrženi Božji jezi. To je tisto, kar o vsej stvari pove Stara zaveza, ki je v rokah Judov, in v dolgi vrsti izrekov govori v v. 11–18. Če hočemo te izreke razumeti, moramo pomisliti, da v njih ne slišimo govoriti samo tega ali onega preroka, ampak

povsod Jezusa Kristusa samega kot tistega, o katerem priča Stara zaveza in ki v Stari zavezi z glasovi očetov priča o sebi. On sodi. Njegova postava je postava, o kateri v. 19 pravi, da govori vsem, ki so pod postavo. Namenjena je torej tistim, ki se z njo srečujejo. V evangeliju se postava srečuje z vsem svetom. Prav zato in do te mere bo postava, bolje rečeno, sodnik, ki postavo uporablja in izvršuje, zamašil vsa usta ter ves svet razglasil za krivega pred Bogom. Pred Božjo postavo kot tako po v. 20 neopravičeno stoji pravzaprav vse meso, vse človeštvo z vsemi svojimi deli. Novo, dosledno prenovljeno človeštvo bi moralo biti tisto, ki bi s svojimi deli vred opravičeno stalo pred Bogom in njegovo postavo. V 2,14-15.26-29 je Pavel že nakazal, da tako človeštvo obstaja in kje ga najdemo. Če pa to možnost, to novo resničnost (3,21sl.) pusti ob strani, je treba ostati pri tem: kar sledi po postavi, iz evangelija samega, v kolikor je Božja postava, je (v. 20) spoznanje greha: razodetje Božje obsodbe človeka. Zapovedano in dovoljeno nam je, da se mu kot takemu podvržemo, v dobro našega odrešenja in v našo veliko tolažbo.

3,21-4,25
EVANGELIJ KOT BOŽJA BESEDA,
KI VERUJOČE RAZGLASI ZA PRAVIČNE

Za naše odrešenje in v veliko tolažbo nam je dovoljeno in zapovedano, da se podvržemo Božji obsodbi, ker je prav evangelij tisti, ki nam razodeva to Božjo jezo. Božja jeza je namreč zgolj grenak kelih, trda lupina, v kateri seveda moramo sprejeti Božjo razsodbo – in jo resnično tudi smemo! Za tiste namreč, ki jo sprejmejo, je prav ona vsemogočno delo njihove rešitve (1,16). Čemu Božja obsodba ljudi v 1,18–3,20, obtožba vseh in vsakogar (3,9), mašenje vsakih vase zaverovanih ust (3,19), razkrivanje greha z uporabljanjem Božje postave (3,20)? Kaj hoče sodnik Jezus Kristus, če se brez razlike Judom in Grkom to dogaja pred njegovim stolom? Kaj hoče Pavel, da v prvem delu *Pisma Rimljanom* opozarja na to sodbo? Kot bomo v nadaljevanju slišali, prav v tem sporočilu ne gre za zavračanje človeka, ampak za njegovo rešitev, odrešenje in srečo. Pred tem sodnikom stojimo, da jo prejmemo. Pavel nas je na sodbo tega sodnika spomnil, da bi nas spodbudil in povabil k temu veselemu prejemanju.

Kaj torej? Si ljudje niso zaslužili, da bi bili zavrženi? Se njihova obsodba ni izvršila? Naj pričakujemo kaj drugega, kot izvrševanje Božje jeze v kaznovanju? Bo Pavel odslej mogel govoriti o čem drugem kot o smrti in peklu (1,32)? Ali pa tista obsodba mogoče ni bila mišljena tako resno? Je bila mogoče nekako preklicana? Je bilo naknadno mogoče z Bogom govoriti in je v nekakšni muhasti dobroti v čem popustil? Je Božja ljubezen v tem, da njegova jeza ni tako nevarna, kot je sprva videti, in da v resnici Bog lahko postopa tudi drugače? Je morda to

skrivnost evangelija, dobro jedro v trdi lupini, da vse skupaj ni tako nevarno, da Bog lahko tudi drugače?

Vendar nadaljevanje našega pisma ne govori niti o tem, kako bo Božja jeza ljudi zaslužno použila in uničila, niti o zaradi mehkode sumljivi Božji ljubezni in dobroti. Pač pa dalje govori, zdaj še bolj, o Božji razsodbi. Zapomnimo si: ne o razveljavljanju, ne o pomilostitvi, ne o odpustitvi kazni, ampak o Božji razsodbi. Tako, kot je resnično bila izvršena in se v celoti glasi, kot jo človek tudi more slišati in razumeti, če jo le sprejme, obrne nase in sebe nima za izjemo, ki se je razsodba ne tiče. Glasi se namreč, kot lahko sliši vsakdo, kdor jo v celoti sprejme in v celoti obrne nase – vsakdo, ki veruje, kot je Pavel dejal že v 1,17 in kot bo zdaj spet povedal –, glasi se, da tak človek ni zavržen, niti mu ni naklonjena nekakšna pomilostitev, ampak ga je Bog oprostil obtožbe in razglasil za nedolžnega, torej pravičnega. Ker je razglašen za pravičnega, je zato in s tem v miru z Bogom, kar bo pozneje prikazano v 5,1sl. Za zdaj pa razumimo tole: razglašen za pravičnega v strogi, pravični Božji sodbi, ki preiskuje srca in se ne zmeni za človekov ugled. Cel dolg, oster odlomek 1,18–3,20 je bil ena sama razlaga dejstva: »Ti si ta človek!« – namreč človek, ki ga zadene Božja razsodba in ki tudi sam spozna, da ga je zadela. Kdor torej prizna: »Da, jaz sem ta človek!« naj posluša dalje: »Ti si človek, ki ga je Bog razglasil za pravičnega!« Zdaj naj spet odgovori: »Da, jaz sem ta človek, smem in tudi hočem biti!« Odlomek 3,21–4,25 govori, da je to tisto dobro jedro v trdi lupini. Govori o evangeliju, ki verujoče razglasi za pravične.

Začetek vrstice 21 nas takoj spomni na 1,17: razodela se je Božja pravičnost. Vendar je grški izraz, ki ga Pavel tu uporablja, drugačen, bolj natančen. Ne govori toliko

o razodevanju kot o tem, da je nekaj prikritega postalo vidno. Za razliko od 1,17 Pavel tudi dodaja: »brez postave«. Na začetku pravi: »Zdaj pa«. Ta »zdaj pa« postavlja razodetje Božje rabsodbe, opisano v 1,18–3,20, nasproti napačnemu mnenju, ki bi po opisanem moglo nastati iz napačnega judovskega ali poganskega razmišljanja: zdaj bi bilo mogoče le naše pogubljenje ali pa mehkužno Božje odpuščanje. Ne. Prav Božja rabsodba kot taka je zdaj postala vidno dejanje njegove pravičnosti, ki ne pomeni našega pogubljenja. Vidimo, da vrstici 25–26 trdno vztrajata pri tem in kako pojem pravičnosti sicer obvladuje zaključek 3. poglavja in nato vse 4. poglavje. Gre za dokaz Božje *pravičnosti*, za *dokaz*, da je postala vidna celotna vsebina njegove rabsodbe, s katero je že vnaprej izničeno vsako napačno mnenje. Besede »brez postave« najprej zakoličijo prazen prostor. Kaj pozitivno pomenijo, postane jasno šele pozneje. Če vnaprej pogledamo vrstico 31, je to povsem gotovo: ne morejo pomeniti, da je postava odpravljena, strta, preklicana. Če kje, tam pravi Pavel, potem je postava dobila moč in veljavo po tem, kar lahko zdaj na temelju Božjega razodetja rečemo o njegovi rabsodbi. Če hočemo to rabsodbo razumeti, ne smemo gledati na postavo – to povesta besedi »brez postave« –, se pravi ne smemo gledati na to, kar Bog od človeka hoče in zahteva, in ne na naše početje, ker postave s svojim početjem po 1,18–3,20 ne izpolnjujemo. To, kar evangelij v soglasju z Mojzesom in preroki ve povedati o postavi (in torej ve povedati o nujnosti naše obsodbe!), moramo razumeti kot *pričevanje*. Po njem smo uvedeni, pripravljeni na jedro stvari, ki se je dogodila v 1,18–3,20, in poklicani, naj poslušamo polno vsebino tiste rabsodbe. Kaj pa je ta njena dejanska polna vsebina? To je rabsodba, ki je po veri v *Ježusa Kristusa*, se pravi po sporočilu o tej veri in po veri in to sporočilo

(v. 22) razodeta, učinkovita in doseže vsakega verujočega. Če jo hočemo razumeti, moramo gledati vanj in ne na to, kar Bog od nas zahteva in terja, niti na naše početje, ki tem zahtevam nikakor ne ustreza. Gledati moramo sodnika samega. Če bi hoteli gledati stran od njega ali mimo njega, bi videli le to (v. 23), kar je po 1,18-3,20 seveda neizpodbitna resnica: »Saj so vsi grešili in so brez Božje slave«. Vendar pa ne smemo gledati mimo njega, ne smemo gledati na postavo, če naj Božjo razsodbo sprejmemo, kot se glasi, in če naj se na nas nanaša od tam, od koder prihaja. Če bi hoteli gledati na postavo bi po 1,18-3,20 morali še enkrat vprašati: Ali res še nismo razumeli, da smo obsojeni, da sploh ne moremo postaviti gledati v oči in se ob njej meriti? Namesto tega smemo in moramo sodnika gledati »brez postave« in iz njegovih ust slišati, da so prav tisti, ki so po postavi, ki jo sam oznanja in izvaja, grešniki in so pred Bogom brez časti (v. 23), razglašeni za pravične, ko se ga oklenejo in vanj verujejo. Seveda je to čisto darilo, ne njihova zasluga – le kje naj bi si jo prislužili? – ampak Božja milost: svobodno delo Božje dobrote in naklonjenosti, ki je nikakor ne morejo priklicati in je tudi ne morejo zahtevati. Torej Bog laže, ko jih razglašča za pravične, čeprav niso? Ne, prav v tej besedi milosti govori resnico, je strogo pravičen. Za pravične so razglašeni, ker so odrešeni v Jezusu Kristusu. Po njem so enkrat za vselej odkupljeni iz gospostva greha, ki jih ima po postavi v oblasti, in iz prekletstva, ki bi jih zato po postavi zadelo. Kot sužnji so, za katere je bila plačana odkupnina in stari gospodar do njih nima nobene pravice več. Kaj se je torej zgodilo? Prav sodnik, pred katerim so vsi poklicani na odgovornost, pred katerim vsi stojijo kot prestopniki in izgubljeni, je (v. 25) kot človek pretil svojo kri, dal svoje življenje in tako postal pravna žrtev za ljudstvo tistih, ki vanj verujejo. Nase je vzel

njihovo kazen, ki nujno sledi obsodbi, nase je vzel vso posledico Božje jeze. V njegovi smrti je torej obsodba že šla svojo zakonito pot. Božja potrpežljivost do človeške krivičnosti in brezboštva je v njegovi smrti dosegla svoj konec in cilj. Z njegovo smrtjo je Bog v nujnem srdu opravil z grešniki. Prav s tem je izbrisana krivda – ne njegova krivda, ampak krivda njegovega ljudstva, za katero se je žrtvoval – tako da v tem njegovem ljudstvu ni več krivičnega. Tisti, ki so njegovo ljudstvo – tisti, ki vanj verujejo –, so pravični, nedolžni, čisti. V smrti sodnika Jezusa Kristusa, pred katerim stojijo in sprejemajo njegovo sodbo, je resnično konec njihove krivičnosti in brezboštva. Z njimi kot grešniki je Bog dejansko opravil. To, da smejo biti njegovo ljudstvo, da v veri vanj smejo sprejeti njegovo sodbo, je nezasluženo, je dar, milost. In vendar je to, da jih Bog razglasi za pravične, čista resnica, dejanje njegove najstrožje pravičnosti. Pavel (v. 26) skorajda ne more dovolj močno poudariti: gre za dokaz, za predočenje Božje *pravičnosti* v tem, kar ima evangelij povedati sedanjosti – evangelij, ki je utemeljitev popolnoma nove, edinstvene sedanjosti! *Pravični* Bog deluje tako, da za pravičnega razglasi tistega, ki predenj stopi z vero v Jezusa, ki pride k zanj obsojenemu sodniku, da se podvrže njegovi sodbi in prizna: Jaz sem ta človek! V celem *Pismu Rimljanom* bo šlo za ponavljanje, razlaganje in pojasnjevanje v vrsticah 21–26 izrečenega krščanskega spoznanja o našem *pravnem* razmerju z Bogom, urejenem v Jezusu Kristusu. V veri v Jezusa Kristusa nam je dan pravni temelj našega bivanja pred Bogom in s tem vse, prav vse – to je tisto, kar Pavel imenuje evangelij.

Kar sledi kot nadaljnja vsebina odlomka 3,21–4,25 ima dvojni namen. Pavel bo pojasnil, da to predočenje Božje razsodbe kot razglasitve verujočih za pravične ni nobeno novo razodetje. O njem (v. 21) »pričujejo postava in

preroki« Stare zaveze in je torej le potrditev resničnosti Stare zaveze. Hkrati bo Pavel prav v tej razlagi pojasnil, kaj pomeni vera v Jezusa Kristusa, v katerem postane vidna vsaka Božja razsodba.

Podobno kot v v. 1–9 imamo tudi tu v v. 27–31 najprej kratko vrsto posameznih vmesnih vprašanj in odgovorov. Nato pa se ob vprašanju, ki se pojavi v 4,1, Pavel ustavi in mu posveti večji del našega odlomka.

V. 27a: Kje je torej ponašanje, namreč ponašanje človeka, ki meni, da neoporečen stoji pred Božjo razsodbo? Odgovor: Ni mogoče. Ker je človekova čast v Jezusu Kristusu zakonito obnovljena, je odločeno, da človek sam po sebi, razen Jezusa Kristusa, nima nobene časti, torej ničesar, s čimer bi se mogel pohvaliti pred Bogom.

V. 27b–28: Po kateri postavi, katerem pravilu je ocenjen človek, če o njem govori tako trdo? So merilo njegova dela, kar je storil in kar opustil? Odgovor: Ne. Če bi človeka merili po tej postavi, bi mu poleg veliko sramote mogli pripisati tudi nekaj časti. Ljudem, kot je Abraham, celo zelo veliko časti (4,2!). Toda merjeno s postavo vere, merjeno s tem, da je obsojeni sodnik naš pravni temelj, odpade vsak drug pravni temelj in človek torej nima nobene časti. To, da je opravičen kot tisti, ki veruje, izključuje, da bi bil opravičen sam po sebi, s svojimi deli. V kolikor bi hotel zadostiti postavi in s tem opravičiti sebe, bi gledal mimo Jezusa Kristusa, ne bi veroval in torej ne bi bil razglašen za pravičnega. Luther je v 3,28 besedama »po veri« dodal »samo« in s tem poudaril prav to, kar je Pavel tu dejansko povedal brez te besede.

V. 29–30: Naj bi bil Bog – Bog, ki človeka razglasi za pravičnega – sicer Bog Judov, samo Judov in ne Bog poganov? Naj bi bili pred njim pravični ljudje le na tem posebnem področju njegovega izvoljenega ljudstva? Odgovor: Bog je Bog Judov *in* poganov. Prav v ureditvi

pravnega razmerja med sabo in ljudmi po Jezusu Kristusu in veri vanj se dokazuje kot *en Bog*. Vsako enoboštvo je hladno blebetanje, dokler ni Bog spoznan kot tisti, ki je izvršil to rzsodbo. Kot tak pa je poganom prav tako blizu kot Judom. Pred pogani se Judje ne bi smeli vračati k časti, ki bi jim omogočala, da gledajo mimo Jezusa Kristusa.

V. 31: Ali vse to ne pomeni razveljavljanja postave? Kako je torej s tem, kar Bog od nas zahteva in terja, kot beremo na vsaki strani Stare zaveze, če zaradi naše pravičnosti pred Bogom prav tja ne smemo gledati? Odgovor: Nikakor! (V grščini tu stoji izraz, ki ga je Pavel vedno uporabljal kot znamenje največje zgroženosti!) Pavlu še na misel ne pride, da bi odpravil postavo. »Postavo vzpostavljamo.«* Učimo se razumevanja postave, ki na vsaki strani Stare zaveze zahteva in terja prav to, da verujemo Božji obljubi, zdaj v Jezusu Kristusu izpolnjeni obljubi. Oznanjamo *poslušnost vere* (1,5); nikakor ne oznanjamo nepostavnosti, ampak veljavo postave. Prav Jezus Kristus je končni seštevek in utelešenje postave (10,4). S tem, da jo je izpolnjeval in ji zadostil, tistemu, ki postavo resnično posluša, pušča samo vero kot resnično dejavno poslušnost. Vero vanj kot vero v sodnika, ki je bil obsojen za nas in smo samo po njem, zato pa tudi resnično in popolnoma, pred Bogom pravični.

Vidimo, da so vsa ta vprašanja, kot ona v 3,1–9, nekako povezana z vprašanjem pravega razumevanja Stare zaveze. Pavel je ta vprašanja gotovo slišal od Judov, kristjanov iz judovstva in gotovo tudi od kristjanov iz poganstva, ki so brali Izraelove svete spise. Pri zadnjem vprašanju (4,1) se ustavi in mu nameni celotno 4. poglavje. Dejansko je

* V SSP: »uveljavljamo« (op. ur.).

tako dosledno in izčrpno, da je pomembnejše od vseh drugih. Glasi se namreč: »Kaj bomo torej rekli, da je dosegel Abraham, naš praoče, po mesu?« Z gotovo pravičnega vidika tedanjega bralca Stare zaveze je bil Abraham *pravi* pravični, vzor vseh ostalih pravičnih. Pavel ga imenuje »naš praoče po mesu«, se s tem prizna za Juda in sebe samega postavi v prvo vrsto tistih, ki tu sprašujejo po pravem razumevanju Stare zaveze. Smisel vprašanja v 4,1 je: zaradi česa je torej Abraham pravičen? Odgovor je podan v treh delih: v. 2–8; v. 9–12; v. 13–17a. Po vrsti so zavrtnjeni trije napačni odgovori in obenem dan pravi odgovor: Abraham je postal pravičen po veri. Zaključni del, v. 17b–22, razlaga, kakšna je bila Abrahamova vera in kaj je njeno bistvo. V v. 22–25 Pavel vse to povzame in nadaljuje nit razmišljanja, ki jo je pretrgal v 3,26.

V v. 2–8 Pavel pravi, da je bil Abraham pravičen po svoji veri in *ne po svojih delih*. Abraham je gotovo mogel pokazati tudi dela, hvalevredna dela. Bralec Stare zaveze pomisli, da je zapustil domovino, daroval Izaka. Če so ta dela v bralčevih očeh Abrahamova čast, je po besedi Svetega pisma njegova čast pred Bogom drugačna. Pravi namreč, da je bilo Abrahamu šteto v pravičnost, ker je veroval Bogu. »Šteto v pravičnost« pomeni: sprejeto kot pravičnost, čeprav samo po sebi, kot Abrahamovo ravnanje, s pravičnostjo nima ničesar skupnega. Nekaj skupnega imata, v kolikor gre za Abrahamov odnos do pravnega temelja, ki ga sam ne more ustvariti, temelja, ki je kot tak izven njega in mu mora biti dan, tako da se mu lahko pravičnost tega objektivnega temelja, na katerega je usmerjena njegova vera, šteje kot njegova pravičnost. Če bi Abraham postal pravičen po svojih delih, bi Sveto pismo govorilo drugače. Dejalo bi, da mu je bilo vse, kar je dobrega storil, z vso pravico, po njegovih za slugah šteto v pravičnost kot plačilo. Ko govori o njegovi

pravičnosti mimo vsega, kar je storil in kar ga ločuje od brezbožnega, gleda le njegovo vero, v kateri kot brezbožnik stoji pred Bogom in ga Bog prav kot takega razglasi za pravičnega. V istem smislu tudi Ps 32,1sl. blagruje človeka, s katerim Bog ravna tako, kot da ne bi bilo mogoče o njem povedati ničesar drugega kot to, da potrebuje odpuščanje grehov. Prav tistega in samo tistega človeka, ki sebe blagruje samo zaradi tega, kar mu gre kot izgubljenemu grešniku: Bog ima pravni razlog, da mu odpusti, ga razglasi za pravičnega in z njim ravna kot s pravičnim. Samo ta človek, torej verujoči človek, je pred Bogom pravičen, kakor je pisano o Abrahamu.

Pavel v v. 9–12 govori, da je Abraham pravičen po svoji veri in *ne zaradi obreze*. Abraham je prvi nosil to znamenje, ki izraelsko ljudstvo kot Božje izvoljeno ljudstvo razlikuje od drugih. Je pravičnost pred Bogom vezana na to znamenje, je omejena na tiste, ki ga nosijo, torej na Izrael? Ali velja beseda o Abrahamovi pravičnosti, Ps 32,1, kot se sprašuje že 3,29, samo Judom? Odgovor Svetega pisma samega pravi, da Abrahamu kot pravičnost ni bila prišteta obreza, ampak vera. Nasprotno, obreza je bila znamenje, potrditev Abrahamove pravičnosti, ki je bila samo v veri. Saj veruje, ko še ni obrezan, in o njegovi veri, ko še ni bil obrezan, velja, da mu je bila šteta v pravičnost. Kot *obrezan*, kot Jud, je oče Judov kot ljudstva, določenega za nosilca obljube in končno izpolnitve obljube, ljudstva, ki se je prav zaradi te obljube in po tem znamenju razlikovalo od drugih ljudstev. Obenem je Abraham prav kot še *neobrezan* oče in prednik vseh tistih, ki niso Judje, vendar z njim, kakor on verujejo obljubi in so v tej veri pravični pred Bogom. Kot znamenje ljudstva obljube lahko obreza le kaže na to pravičnost pred Bogom. Obreza nikogar ne napravi pravičnega. Kot kaže Abraham sam, obstajajo pravični pred

Bogom tudi brez obreze, tudi izven judovstva, vendar ne izven vere.

V v. 13–17a Pavel pravi, da je Abraham pravičen po svoji veri in *ne kot poznavalec postave*. Abrahamovo ljudstvo je seveda ljudstvo, kateremu je bila dana Božja postava in je bilo seznanjeno z Božjo voljo in zapovedjo. Vendar Izrael zaradi tega ni izvoljeno ljudstvo, ljudstvo obljube. Zaradi tega, ker postavo ima in pozna, nima deleža pri blagoslovu, ki mu ga je Bog naklonil kot njegovo prihodnost. Ob tej vsekakor dani in znani Božji postavi se bo Izrael namreč samo osramotil. Vera v lastno izpolnjevanje postave se je vedno znova izkazala kot prazna vera. Lastna obljuba kot cilj človeškega hotenja in izpolnjevanja se je v Izraelovi zgodovini vedno znova izkazala kot nična obljuba. Postava kot taka in sama po sebi je, kot kaže 1,18–3,20, orodje Božje jeze. »Kjer pa ni postave, tudi ni prestopka!« Brezgrešnost, pravičnost je bila tudi v Izraelu vedno le »brez postave«, torej ne zato, ker bi ljudje izpolnjevali postavo (nikoli je niso!), ampak kot pravičnost tistih, ki so v pričevanju postave spoznavali in sprejemali objektivni Božji pravni temelj, da jim lahko odpusti grehe. Tisti, ki so v Izraelu prav verovali, so verovali v Boga samega in v njegovo milost. Niso verovali v neko namišljeno obljubo, ampak v tisto obljubo, ki se bo izpolnila na cilju Izraelove zgodovine. Vsi ti so Abrahamovi otroci: tako znotraj kakor zunaj sfere postave – tisti, ki so verovali z Abrahamom, številna ljudstva, ki jim je bil oče kot prednik v veri.

Prav ta zadnji stavek daje Pavlu povod, da pozitivno opiše Abrahamovo *vero*: v. 17b–22. Kako veruje Abraham? Kako je torej pravičen? V v. 17b najprej slišimo: Veruje pred Bogom, ki oživlja mrtve in kliče v bivanje stvari, ki jih ni. Veruje torej v Boga, Stvarnika nam nedoumljivega sveta, v katerem ni smrti, kot tudi v nedoumljivega

Stvarnika tega sedanjega sveta, ki samo po svoji besedi ustvari nekaj popolnoma novega. Verovati pomeni držati se te Božje besede. Tako je veroval Abraham. Ta vera mu je bila, kot pravi Sveto pismo, šteta v pravičnost. V v. 18 slišimo: Upal je proti vsakemu upanju, torej proti vsakemu človeško mogočemu, v izpolnitev tistega, kar mu je Bog obljubil. Sprejeti je moral upanje, ki mu je bilo dano v Božji besedi. Nobena človeško prepričljiva resničnost ali verjetnost ga pri tem ni podpirala. To je storil. To je bila njegova vera, ki mu je bila šteta v pravičnost. V v. 19–20 slišimo: Abraham je stal pred povsem protislovnimi naravnimi dejstvi. Ko je prejel obljubo, pred seboj ni videl drugega kot svojo starost in starost Sare, svoje žene. Dejansko teh dejstev ni gledal. Ni primerjal tega, kar je videl, s tem, kar je slišal kot Božjo besedo. Ni začel preračunavati, kako bi se mogla izpolniti, ampak je poslušal samo to, kar mu je bilo rečeno. Svojega življenja ob Božji besedi ni presojal z dvomom, se pravi ne z dvojnega, »vernega« in »svetnega« stališča, kajti tak dualizem je bistvo dvoma. Popolnoma in v celoti je presojal le z enega stališča, o katerem bi si lahko mislili, da ni nikakršno stališče. Z nevero kot drugo možnostjo se sploh ni ukvarjal. Bila mu je le izključena nemožnost. To je bila moč njegove vere, ki mu je bila šteta v pravičnost. Ne zaradi te vere same, ne zaradi njene lepote in globine, marveč zato, ker je s tem (v. 20) Bogu izkazal čast, torej ker pri vsem tem ni gledal sebe, ampak Boga kot tistega, ki ima moč, vsemogočnost, da stori, izpolni, kar je obljubil. Od njegove zvestobe je tako izpolnitev vsekakor lahko pričakoval. Ker je bila Abrahamova vera to gledanje preko in gledanje vanj, mu je bila šteta v pravičnost (v. 22).

Tak je torej Abraham, pravični Stare zaveze. Ne moremo se obračati nanj kot na pričo proti evangeliju. Nanj in na vso Staro zavezo se lahko obračamo le kot na pričo

za evangelij: za pričo, da Bog verujočega razglasi za pravičnega.

Vrstice 23–25 zaključujejo vrsto vmesnih razmišljanj, ki so se začela v 3,27. Spomnimo se, da je bilo ugotavljanje o Abrahamu le izčrpen odgovor na zadnje v 3,27–4,1 zastavljeno vprašanje: »Kaj naredi Abrahamu pravičnega, kakršen je bil po pričevanju Stare zaveze?« Odgovor: Ni bil pravičen zaradi svojih del, zaradi obreze ali postave, ampak zato, ker je veroval, se pravi vztrajal pri Božji besedi obljube in s tem pri Božji vsemogočnosti, zvestobi in stanovitnosti. Ker je s tem Bogu samemu izkazal čast, je Bog sam postal njegova pravičnost, ga oprostil obtožbe in razglasil za pravičnega: njega, brezbožnega (v. 5)! Tako je torej bilo z Abrahamovo pravičnostjo. Če še enkrat pomislimo na celotno vrsto vprašanj, zastavljenih v 3,27sl., opazimo, da hoče Pavel z njimi reči: to je torej tisto, kar je v Stari zavezi človekova pravičnost. Stara zaveza pričuje o *tej* pravičnosti (3,21), o pravičnosti vere. Kar je pisanega o Abrahamu – tako 4,23 nadaljuje nit –, prav to je pisano o *nas*. O nas, ki se zdaj v Božji razsodbi, razodeti v Jezusu Kristusu, lahko veselimo kot v naši oprostitvi, kot naši razglasitvi za pravične pred sodiščem, če verujemo v Jezusa Kristusa. Koga drugega kot Kristusa se je Abraham oklepal in vanj veroval s tem, da je vztrajal pri Božji obljubi? Saj je bil prav Jezus Kristus v Izaku obljubljeni potomec! Torej je ravno v njem tudi že Abraham dal čast Božji vsemogočnosti, zvestobi in stanovitnosti. Torej je ravno v njem Bog sam bil Abrahamova pravičnost. Mi ne verujemo nič drugače in v nikogar drugega, kot je veroval že Abraham in z njim vsi verujoči iz Stare zaveze. Saj enostavno verujemo, da se je zdaj dogodila izpolnitev njemu dane obljube, in skupaj z njim vemo, zdaj še toliko bolj vemo, da je naša pravičnost, pravičnost vsakega

človeka pred Bogom, samo v njegovi veri. Izvira lahko le iz tega, da mu je njegova vera šteta v pravičnost. Še enkrat: ne zaradi njene moči, dobrote in lepote, ampak zaradi njenega predmeta, zaradi Jezusa Kristusa, zaradi v njem sklenjene, razodete in delujoče Božje vsemogočnosti, zvestobe in stanovitnosti. To je tisto, kar vrstici 4,24–25, s pogledom nazaj na 3,22–26, še enkrat na kratko potrđita: pred Bogom smo pravični le zato, ker nam Bog, kakor Abrahamu, našo vero šteje v pravičnost. Bog pa to stori zato, ker verujemo v Boga, ki je Jezusa od mrtvih obudil kot našega Gospoda. Sebe je v povišanju tega človeka, v razodetju življenja svojega lastnega Sina v tem ubitem Sinu človekovem (1,5) napravil za našega Gospoda in glavo. On je dal svojega lastnega Sina (in v njem sebe samega *za nas*), se pravi določil ga je za odstranitev, odpravo, poravnavo vseh naših prestopkov in ga žrtvoval, tako da so ti odpravljeni v njegovi smrti in nas ne bremenijo več. Tega Davidovega sina je obudil (*po samem sebi in v njem tudi nas*) iz smrti, ki smo si jo zaslužili in ji zapadli, ter ga postavil za našega Gospoda in glavo. Pod njim in z njim moremo obstajati kot tisti, ki jim je za vedno slekel njihovo staro obleko zla in so zdaj oblečeni v njegovo pravičnost, v pravičnost njegovega Sina, v njegovo lastno pravičnost. S tem, da se ga oklepamo kot svojega Gospoda, da se oklepamo tega, da je on naša glava, pred Bogom stojimo popolnoma tako, kot stoji on, njegov ljubljeni Sin. Ko nas gleda v njem, torej v svoji lastni podobi, v nas ne more najti ničesar drugega kot svojo lastno pravičnost. S tem, da verujemo v tega Boga, v Abrahamovega Boga, nam je prišteta njegova pravičnost. Naša je prav toliko, kolikor je njegova, in z Abrahamom smo resnično in upravičeno pred njim pravični.

EVANGELIJ KOT ČLOVEKOVA SPRAVA Z BOGOM

Božja razsodba, ki se je izvršila in razodela v Jezusu Kristusu, je po tem, kar nam je doslej povedalo *Pismo Rimljanom*, razglasitev verujočih za pravične (3,21–4,25), ki je zaprta in skrita v obsodbi vseh ljudi (1,18–3,20). Ta Božja razsodba je evangelij. Vendar je Pavel v 1,16 o evangeliju povedal še nekaj drugega. Nekaj odločilnega o njegovi vsebini in daljnosežnosti: je Božje vsemogočno *delo rešitve* za vsakogar, ki veruje. Že tam smo pripomnili: to ni kaka druga razsodba, ki bi bila še pridana prvi, marveč je z njo istovetna. Rešeni smo s tem, da smo kot verujoči razglašeni za pravične. In narobe: s tem, da smo kot verujoči opravičeni, smo rešeni, kot je s pogledom na temeljno dejstvo človekove sprave z Bogom izrecno rečeno v 5,1. Da ta enačba obstaja in velja, naj bi in bodo v vrsti strnjenih razlag pokazala poglavja 5–8: s tem, da v veri poslušamo in sprejemamo Božjo razsodbo, se nam dogodi rešitev, ki jo kot ljudje potrebujemo. Ta razsodba torej ni prazna beseda, ampak ima kot Božja razsodba neustavljivo moč resnice. Pavel jo je slavil že v 1,16: kdor je pred Bogom pravičen, prav zato in s tem ne more biti izgubljen. Kogar Bog gleda in presoja tako, kot svojega lastnega ljubljene Sina in v tej svoji podobi gleda sebe samega, ta je prav zato in s tem pri Bogu rešen in na varnem. Temu se zato in s tem vso večnost, torej zato in s tem tudi v kratkem času njegovega bivanja tu in zdaj ne more pripetiti nič slabega, ampak mu gre le dobro. Ta mora *živeti* in bo *živel*, kot pravi že 1,17: Pravični, ki je pred Bogom pravičen po svoji veri, iz te vere in v njej pred Bogom ne bo umrl, ampak živel – v zavezi z Bogom. Njegovo življenje ne bo obteženo, zasenčeno,

obupano, ampak (5,17) kraljevsko, suvereno večno življenje, ki mu ga bo podelil njegov partner v zavezi, večni živi Bog.

O tem je mogoče veliko povedati in Pavel v 5. poglavju začne z ugotovitvijo, da smo kot verujoči in torej pravični ljudje *spravljeni* z Bogom. V tej spravljenosti nas tako rekoč prime rešilna Božja roka. Pomislimo, da niti tu, niti nikjer drugje v Novi zavezi ne gre za Božjo spravo z nami, ampak za našo spravo z njim. Bogu ni treba biti spravljen. Bog vendar ljubi tudi tako, da je jezen. Bog svoje jeze tudi ni vrgel na nas (kakor bi šele tedaj bili potrebni osvoboditve). S tem, da je svojega Sina pustil trpeti in umreti, jo je vzel nase, da nas ne bi zadela in uničila. Božja pravičnost ne potrebuje omilitve, s tem da bi moral Bog najprej črtati nekaj od nje in bi se šele tako lahko spraval z nami. Prav s tem, da se je njegova pravičnost izvršila in razodela, nas je postavil v nov položaj: spraval nas je s seboj. Potegnil nas je iz nemogočega položaja, v katerem smo bili pred njim, in nas postavil v edino mogoče razmerje do sebe. Da je ta pogoj naše rešitve (ali pozitivno: našega življenja) z Božjo razsodbo izpolnjen, je nadvse čudovito dejstvo, s katerim se Pavel ukvarja v 5. poglavju.

To poglavje je za nas iz dveh razlogov miselno težko, verjetno najtežje v *Pismu Rimljanom*. Prvič zato, ker za nas žal ni nekaj naravnega videti tisto, kar je nezaslišano, nedoumljivo in naravnost čudovito pri tem: da smo z Bogom spravljeni ljudje, da to sploh smemo biti, da smo obenem v njegovi resničnosti in prav v celotnem čudežu njegove resničnosti. Za nas to ni nekaj naravnega, ker smo nasprotno vajeni, da vse to sprejemamo le z dvomom ali pa z nadvse neumestno lahkoto in samoumevnostjo. Potem tudi zato, ker nam prav tako ni jasno, da to dejstvo nima ničesar skupnega s splošnim pojmom

Boga in človeka. Gre za določeno dejstvo, namreč dejstvo osebe Jezusa Kristusa – prav v njej je tako čudežno in obenem tako resnično. Drugače kot mi, Pavel pred tem dejstvom stoji brez pridržka in obenem skrajno začuden, in pred njim stoji prav kot pred tem določenim *dejstvom*, pred Jezusom Kristusom. Oboje v *Pismu Rimljanom* mogoče nikjer tako zelo ne pride do izraza, kot v tem poglavju. To je tisto, kar tako težko razumemo. Nismo več vajeni te gotovosti, tega začudenja, predvsem pa v našem krščanskem razmišljanju (tudi če naj bi bilo zelo »pozitivno«) nismo več vajeni te zbranosti okrog osebe Jezusa Kristusa. Razdalja med našim in apostolskim razmišljanjem nam tu lahko postane zelo jasna. Ne zato, ker je tisto starodavno, naše pa moderno, ampak ker moramo skupaj s predmetom apostolskega mišljenja ponovno najti tudi njegove kategorije. Mogoče je to zaenkrat najpomembnejše, kar se lahko naučimo ob tem poglavju: mnogo se moramo še naučiti, če hočemo postati dobri učenci apostolov.

Na prvi pogled je vsebina v. 1–5 videti sorazmerno enostavna in pregledna. Najprej nas v. 1 povezuje z doslej povedanim: kot opravičeni iz vere živimo v *miru* z Bogom. Torej je odvzeto vse tisto, kar po v. 10 pomeni našo sovražnost do Boga: upornost, s katero mu (1,21) odrekamo dolžno čast. S tem vsekakor sebe pehamo v bedo, prepuščamo smrti (prim. v. 12sl.). S tem, da nas Bog razglasi za pravične, smo osvobojeni te sovražnosti in prestavljeni v stanje miru in soglasja z Bogom. Kako je to mogoče? Pavel ne govori o miroljubnem mišljenju in čustvih, ki naj bi nam vladala, ampak o Jezusu Kristusu kot tistem, v katerem je – kot že (v. 2) naš dostop do Boga, kot naša razglasitev za pravične – izvršena tudi ta naša sprava z Bogom, naj je v nas karkoli že. Tako se lahko – ne glede

na mišljenje in čustva, saj gre za »Božji mir, ki presega vsak um« (Flp 4,7) – oklenemo tega: mir smo sklenili in ga imamo. Nismo tisti sovražniki Boga. V Jezusu Kristusu gotovo ne. On je v miru z Bogom in prav »on je naš mir« (Ef 2,14). S tem, da smo po njem prestavljeni v milost, v kateri smemo stati, je on naš mir. Prav zato je ta stvar tako gotova, da je ne moremo postaviti pod vprašaj niti mi sami, niti drugi in (8,38sl.) tudi nobena moč ali oblast na nebu in na zemlji ne. Ker imamo ta mir, gledamo v našo prihodnost in spoznavamo, da je to, kar je pred nami, Božje veličastvo. Zato hvalimo tudi našo sedanost, ker hiti k prihodnosti. Ne hvalimo samo prihodnosti, ne samo onstranske večnosti (v. 3), ampak tudi stisk polno sedanost, ker tistega, ki je v miru z Bogom, vse stiske le okrepijo, napravijo bolj vztrajnega. V tej vztrajnosti se namreč potrdi in ta vztrajnost je poplačana s tem, da lahko zdaj še toliko bolj, šele zdaj povsem resno upa (v. 4): z upanjem, ki ne dopusti, da bi bil upajoči osramočen ali da bi propadel. Kaj ga namreč drži pokonci? Novo čutenje, hotenje in spoznanje? Ne to, da bi tega imel kaj več ali manj, ampak objektivna moč ljubezni, ki mu jo je Bog izkazal s tem (v. 5), da ga je v Jezusu Kristusu, brez ali proti vsemu njegovemu čutenju, hotenju in spoznanju postavil tja, kjer z njim lahko soglaša. Dobrota te ljubezni se je po Svetem Duhu, ki ga je obudil k veri in poklical, izlila v njegovo srce. Naj je bil še tako slaboten in zloben, ta dobrota ga je vsega izpolnila tako, da zdaj iz tega srca skozi vse godrnjanje, vzdihovanje in tožbe, lastne tej posodi, lahko pride le slava: slava upanja, slava nam zagotovljenega prihodnjega veličastva Boga, našega zaveznika, in potem resnično tudi slava vseh sedanjih stisk, ker upanje tistih, ki so v miru z Bogom, lahko postane le večje, nikoli manjše.

Za nas tako nenavadno apostolovo strmenje se še zlasti pokaže v v. 6–11. Prav s tem je povezana tudi njegova neomajna gotovost glede dejstva, da smemo ljudje z Bogom živeti v miru in s tem tudi v upanju. Bolj ko je stvar presenetljiva, bolj je gotova – ker je večji od vsakega razuma, je mir zato tudi zanesljiv. To je na kratko to, kar je tu povedano. Kaj je s tisto Božjo ljubeznijo, ki napolnjuje naša srca in imamo v njeni moči mir? Pavel odgovarja v v. 8 z ugotovitvijo: Bog jo dokazuje s tem, da je Kristus umrl za nas, ko smo bili še grešniki. »Kajti ko smo bili še slabotni, je Kristus v času, ki je bil za to določen, umrl za brezbožne« (v. 6), kot je bil Abraham (4,5)! »Kajti po smrti njegovega Sina smo se spravili z Bogom, ko smo bili še sovražniki« (v. 10). To je torej ljubezen, ki napolnjuje naša srca in vlada po Svetem Duhu. Ne razložljiva in razumljiva ljubezen, ki jo čutimo do dobrega prijatelja, za katerega smo mogoče pripravljene umreti – ali pa tudi ne (v. 7)! Torej ne ljubezen, ki bi jo tudi sicer mogli vsaj delno poznati oziroma doživeti. Ni naša človeška ljubezen, s kakršno ljubimo tiste, ki tudi nas ljubijo, ampak – zdaj razumemo, da pri tistem miru ne smemo misliti na miroljubno mišljenje in čustva – Božja ljubezen, ki je ljubezen do sovražnikov. Zato sta ljubezen in mir z Bogom, ki ga ta ljubezen utemelji v nas, nedoumljiva, čudovita: Božje dejanje, v katerem je svojega Sina dal za nas, da bi nas sprejel kakor svojega Sina, dejanje, ki utemelji naš mir z njim, dejanje takšne ljubezni Boga do nas, ki smo proti njemu, je v Jezusu Kristusu resnično in Sveti Duh nam ga je položil v srca. Naše srce je s tem napolnjeno, tako napolnjeno, da mora izbruhniti v čisto slavo našega večnega veličastja in čisto slavo naše stisk polne sedanosti. Pred vsem tem stoji Pavel v čudenju. Vendar ne tako, da bi dvomil! Človek lahko dvomi o svojem krščanskem mišljenju, čustvih in

posledicah, ki bi iz njih sledile. Dvomi lahko o vsem, kar nam človeška ljubezen lahko prinese v povzdignjenje in tolažbo. Kar Bog je in kar počne – razsodba, ki je prav kot takšna dokaz njegove ljubezni; dokaz njegove ljubezni, ki je prav kot takšen njegova razsodba – je nekaj tako velikega in v svoji veličini tako jasno govori samo zase, da je ne le nedvomno, ampak nujno gotovo: »Veliko bolj bomo torej po njem rešeni jeze zdaj, ko smo opravičeni z njegovo krvjo« (v. 9). To je naša *prihodnost*: naša rešitev po njem v njegovi krvi! Temu primerno izgleda naša *sedanjost*: Bog v svoji ljubezni do sovražnikov, kri njegovega Sina prelita za nas, grešnike. Taka je naša prihodnost, naše upanje. Ta Bog prihaja v podobi tega človeka: on, ki je v svoji smrti že pretrpel vso pravično jezo, jo nosil in odnesel. On, v katerem je vse, kar govori proti nam, že ovrženo. On, v katerem je naše lastno hudobno sovraštvo do Boga že odvrženo in je za nami! On, ki je vso bedo, temo smrti, ki jo to sovraštvo prinese s seboj, že prestal in prehodil! In prav to: On, ki je vse to storil brez nas in proti nam, tako da nam ni potrebno in ne moremo spraševati, kako bi mi sami od sebe mogli imeti mir z Bogom, biti z njim spravljeni kljub vsemu, kar smo in počnemo! On, v katerem se je vsemu temu navkljub zgodilo in postalo resnično: Spravljeni smo! Ta dokaz za to, kaj naj pričakujemo, in s tem tudi smisel naše sedanjosti, je nujen prav zato, ker je skrajno presenetljiv. Pavel dvakrat izpeljuje »Veliko bolj« (v. 9 in 10). Veliko bolj, ker je tisto »več« dogodek in resnica od Boga in mora za nas obstajati tudi »manj«. »Več«: čudež Božje ljubezni do sovražnikov, prostovoljne, neutemeljene. Ne moremo je izpeljati iz kakih človeških razlogov. Ni ji enaka nobena ljubezen ali čudež, ki bi se nam sicer mogel pripetiti. »Manj«: naš mir, naša spravljenost, naša prihodnja rešitev in zato čast in hvala našega srca, polnega

Božje ljubezni. To »manj« je utemeljeno, v Bogu utemeljeno, prav tako brezpogojno utemeljeno v tistem »več«, kar je prostovoljno storil Bog, utemeljeno v Božji božanskosti.

V v. 12–21* stopi v ospredje to, da je ta Jezus Kristus tisti, v katerem je bila odločitev o človeku, opisana v v. 1–11, sprejeta in razodeta: da naj ima človek mir z Bogom. Jezus Kristus je tisti, ki je obrnil in izničil drugo odločitev, ki jo je izvršil človek sam in ki pomeni začetek sovraštva do Boga in bedo smrti, ki jo je to sovraštvo prineslo s seboj. Jezus Kristus je popravil, kar je Adam pokvaril. Odlomek razumemo, če po v. 12 najprej beremo v. 18 in nato v. 21. Prvi stavek v. 12 je namreč bodisi nepopoln bodisi, kar je verjetneje, predstavlja naslov: »Kakor je torej po enem človeku na svet prišel greh in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi« – tako je tudi z enim Jezusom Kristusom. Mišljeno je: vsa zgodovina človeštva, ki jo je z izvirnim grehom določil Adam, vse ponavljanje njegovega greha in njegove bede v vseh in vsakem posamezniku, ki nosi njegovo ime, »človek«, je ena sama prilika o tem, kar se je z močjo Božje pravičnosti in ljubezni zgodilo v Jezusu Kristusu. Prilika, zgled, podoba (v. 14) – prav toliko in nič več! –, da prav ob tem in le ob tem pogledamo sebe! Torej tudi svojo udeleženo pri tem, vse to, kar pri nas samih opazimo – resnično po pravici! – o sovraštvu do Boga in o bedi, ki iz tega sledi. Torej tudi vse naše bivanje, če naj odmislimo, da vendar po veri sprejemamo svojo osvoboditev ter smemo živeti v tej osvoboditvi in iz nje. Vse to nas more in mora spomniti na Jezusa Kristusa: na Božjo odločitev, ki zmagoslavno stoji proti Adamovi odločitvi.

* K temu mestu prim. spis *Christus und Adam* (Theol. Stud. zvezek 35, 1952).

Z njo je bila slednja preobrnjena, odpravljena in uničena. V v. 18–19 in v. 21 je podano jedro tega, kar hoče Pavel tu povedati v skladu z naslovom v v. 12. Po prestopku enega človeka je prišlo do sodbe nad vsemi ljudmi in po pravičnem dejanju enega človeka so bili vsi oproščeni obtožbe. V neposlušnosti enega so bili mnogi pred Boga postavljeni kot grešniki in v poslušnosti spet enega človeka so mnogi postali pravični. Tu in tam eden, tu in tam vsi, mnogi! Tu je eden, ki je svojim bivanjem, ravnanjem in trpljenjem priča, kaj mnogi so, kaj počnejo in kaj morajo trpeti. Tu so vsi, mnogi, ki se lahko še pre-dobro prepoznajo v bivanju, ravnanju in trpljenju tistega enega. Tam pa spet eden, ki ponovno predstavlja vse, mnoge in tam spet vsi, mnogi, ki v tem enem lahko prepoznajo sebe same. Tu je kot posledica bivanja enega za vse, za mnoge gospostvo greha in smrti – tam je spet kot posledica bivanja enega za vse, za mnoge gospostvo milosti po pravičnosti za večno življenje (v. 21). Zapomnimo si, da Pavel Adama in Kristusa, vse tu in vse tam, ne postavlja enostavno enega poleg drugega kot podobi in dejavnika enakega dostojanstva, iste teže in nosilca enakega poslanstva. Samo kot prilika naj Adam in njegovi mnogi stojijo poleg Kristusa in njegovih mnogih. Le kot senca in predpodoba gre pred Kristusom. Le na videz je prvi. Prvi, nosilec resničnosti, ki jo oni lahko le odslikava in jo v svoji celotni drugačnosti mora odslikavati, je Kristus. Tu torej ne stoji moč proti moči, pravica proti pravici, kaj šele Bog proti Bogu. Tu Bog stoji proti človeku, ker je za človeka. Tu torej stoji pravica proti krivici, resnica proti laži, moč proti nemoči – vendar tako, da mora krivica pričati za pravico, laž za resnico, nemoč za moč, grešni človek za milostljivega Boga, da se Bog in njegovo ravnanje za človeka odražata tudi v tem, da razodevata, kar je človek zoper Boga hotel in storil. Božja pravičnost

in ljubezen slavita zmagoslavje v tem, da v podobi in priliki človeške krivičnosti in sovraštva postaneta vidni in veličastni. Da Pavel misli tako, vidimo v v. 15–17, kjer vedno znova opozarja, kako popolnoma različno si oba partnerja stojita nasproti v svojem delovanju za vse in za mnoge. Kako si Božja milost in človekov greh in kazen (v. 15), Božja milost in Božja sodba (v. 16), kraljestvo življenja in kraljestvo smrti (v. 17) sploh *niso* v ravnotežju, nimajo enakovrednega značaja resničnosti. Prvo je drugo dejansko odtehtalo in odpravilo, obvladalo, preseglo, premagalo in spravilo s poti. Tako in prav v tej neenakosti je treba videti in razumeti oba partnerja in njuno delo za vse, za mnoge. Ta Pavlov namen se kaže še ostreje, ko v v. 13–14 in v. 20 govori o postavi. Pravi, da tudi razodetje in veljava postave – na videz strašno zaostrovanje nasprotja, na videz ovekovečen Adamov greh in nad njim izgovorjena obsodba – v resnici – kot nam na drug način kaže 1,18–3,20 – lahko služi in dejansko služi le razodetju milostne Božje odločitve. Milost se pomnoži prav tam, kjer človekovi prestopki v njegovem srečevanju s sveto Božjo voljo postanejo vidni in so razkriti kot sovraštvo do Boga, ter zaslužijo smrt. Tako in nič drugače je s tem, kar proti nam govori iz vse človeške resničnosti, ki se imenuje »Adam« in je gospostvo greha in zavezanost smrti. Prav slika tega, kar govori za nas, nam lahko pokaže to resničnost! Prav Božji zmagovalec odseva v našem človeškem porazu. Človekov greh priča o Božji milosti ravno takrat, ko ga najostreje osvetljujejo Božja volja in postava, da ga vidimo tako, kot bi ga morali videti. In prav o večnem življenju priča smrt, ki je nujna posledica greha. Takrat namreč, ko je vsa ta Adamova resničnost soočena z Jezusom Kristusom, ob njem merjena in gledana od njega sem. To, da *je* z njim soočena in da prav zato ne more postaviti pod vprašaj naše

sprave z Bogom, miru z Bogom, ki ga *imamo*, marveč ju lahko le *potrdi*, je predpostavka, iz katere Pavel tu izhaja. Če zadošča odločitev, sprejeta v Jezusu Kristusu in vera vanj, potem ni nobene druge predpostavke, glede Adama in celotne Adamove resničnosti pa nobenega drugačnega nadaljevanja.

Šesto poglavje prinaša naslednjo razlago stavka v 1,16, da je Božji evangelij vsemogočno dejanje rešitve za vsakogar, ki veruje. Mogli bi tudi reči: tisti, ki bo po svoji veri pred Bogom pravičen, bo v svoji veri *živel*. *Rešitev* človeka po Božji milosti, torej po Božji razsodbi, izrečeni in izvršeni v evangeliju, je vendar v tem, da človek sme *živeti* in sicer večno, brezpogojno, onstran vsakega strahu in oblasti smrti (5,11; 6,23). Peto poglavje je to razlagalo tako, da je opisovalo človeka, ki je po svoji veri pravičen pred Bogom, kot z Bogom *spravljenega*: je sovražnik Boga, ki ga je moč nepojmljive Božje ljubezni v Jezusu Kristusu napravila za Božjega prijatelja (5,1-11). Tako korenito in dejansko, da more na vse kraljestvo sovraštva proti Bogu, na ves svet prvega Adama, kjer kraljujeta greh in smrt, gledati nazaj kot na podobo in prisposodbo mnogo resničnejše in prave vladavine milosti in življenja, kjer sme bivati po razodetju Božje razsodbe (5,12-21). Šesto poglavje torej razlaga, da človeka, ki je po svoji veri pred Bogom pravičen, Bog hkrati tudi *posveti* (v. 19 in 22). Pojem lahko opredelimo predvsem takole: z Bogom spravljen človek je resnično postavljen v drugo stanje. Ni se postavil sam, ampak ga je tja postavila Božja odločitev, vendar resnično in zares. Luč, ki izhaja iz Jezusa Kristusa, ga ni zadela le od zunaj, ne samo na zunaj, ampak je s tem, da ga je zadela od zunaj, prodrla vanj. Ne samo na zunaj, ampak z vso resnobo, z vso močjo Božje ustvarjalne besede mu je bilo rečeno, da je pravičen. »Božja ljubezen je izlita v naša srca« (5,5), ne v obliki posebnega mišljenja in čustev, pač pa v obliki dejansko drugačnega bivanja, drugačnega in novega bivanja, v katerega je bil

postavljen on sam. »Srce« v Svetem pismu pomeni človeka samega – in ker njega samega, zato vsekakor tudi vse njegovo notranje in zunanje življenje. Človek, ki je po svoji veri pravičen, »je stopil na pot novosti življenja« (6,4): ne *po* svoji lastni odločitvi (kako bi tudi mogel?), vsekakor pa *v* svoji lastni odločitvi, ki je neizogibno nujna zato, ker je po Božji odločitvi Božji prijatelj in nič več sovražnik. V lastni odločitvi, ki je postala samoumevna s tem, da je on sam dobil, da je njegovo srce dobilo novo opredelitev z Božjo ljubeznijo, ki ga je napolnila. Ta opredelitev je človekova *posvetitev*. Posvetitev je popolnoma in v celoti Božja milost. Ni človekova stvar, ampak stvar Boga, ki v Jezusu Kristusu deluje za človeka. Nihče si je ne more vzeti. Nihče je ne more sam od sebe hoteti, tako ali drugače oblikovati, izvesti. Šesto poglavje to nedvoumno pove. Toda pravi tudi, da je ravno ta Božja milost, ravno to delo Boga, ki v Jezusu Kristusu deluje za nas, v tem, da mi, mi sami, dejansko živimo novo življenje, saj smo že novi ljudje. Prav to *bivanje* je tudi *ureditev*, ki smo ji podvrženi in moremo obstati le, če se ji podredimo. Je zahteva in ukaz, ki si nas je prilastil, in ne moremo drugače, kot da smo mu poslušni. To ne pomeni, da bi svojo posvetitev morali s poslušnostjo šele uresničiti, pravi poglavje 6. Kako bi jo mi sploh mogli uresničiti? Naša posvetitev – prav tako kot naša sprava z Bogom – je bila uresničena v Jezusu Kristusu, enkrat za vselej (6,10), ter ne potrebuje ponavljanja ali potrditve. Toda prav zato, ker je tako: »Posvečeni ste bili« (1 Kor 1,30; 6,11), nam je Jezus postal ureditev, ki jo moramo spoštovati kot že udejanjeno resnico našega obstajanja in ji biti poslušni. To je tisto, kar razvija poglavje 6: iz istega središča in v istem smislu kot tisto, kar smo v petem poglavju slišali o tem, da živimo v miru z Bogom.

Poglavje je jasno razdeljeno na dva dela: v. 1-14 in v. 15-23. V obeh odlomkih je tema ista: človek, ki je posvečen po evangeliju. Poudarek pa je drugačen: v v. 1-14 (tu je srž, dejanska izjava poglavja) je v ospredju, da spremenjeno stanje človeka, ki je v svoji veri pred Bogom pravičen, obstaja v novem *bivanju*. Vrstice 15-23 pa poudarjajo, da je to stanje nova *ureditev*, ki jo moramo v poslušnosti spoštovati. Vse je odvisno od tega, če vidimo, da gre za premikanje poudarka, ne pa za prvo, ki mu mora slediti drugo. Spet torej ne gre za to, da bi dobro Božjo voljo dopolnjevala naša človeška pripravljenost, in tudi ne za deljenje v smislu: »To sem jaz storil zate, kaj boš ti storil zame?« Kajti novo bivanje je, kot so jasno povedale že vrstice 1-14, sama ta nova ureditev človekovega življenja, ki kot takšna terja, da jo poslušno spoštujemo. Tudi glede na v. 15-23 je motiv spoštovanja nove ureditve prav v tem, da je ta nova ureditev naše novo *bivanje*. Zakonu novega bivanja se tudi pri najslabši volji lahko izognemo ravno toliko, kot lahko hodimo po zraku namesto po zemlji. Tako tu kot tam (v. 14 in 23) gre za Božjo *milost*, torej za to, da je prav ona naša posvetitev. Kot taka v resnosti in temeljitosti, v človekovem globokem miru in vznemirjenosti, izpolnjuje vse želje in je nič ne more prekositi. Tu kot tam gre za potrditev in razvijanje stavka v 3,31: *postavo uveljavljamo z vero*.

Razčlenitev poglavja v dva oddelka je nakazana z dvakratnim omenjanjem vprašanja v v. 1 in v. 15. Vsebinsko gre tu in tam za isto: ali smemo vztrajati, ali je morda celo zaželeno, da vztrajamo v grehu, da hočemo greh, ker smo pač v milosti in bo torej milost kot zmago slavje nad grehom toliko bolj mogočna, toliko bolj veličastna? Vprašanje smo srečali že v 3,7-8. Spomnimo se, da tam nanj, kot na neumno vprašanje, ni bilo odgovora, ampak je bilo zavrnjeno, kot je tudi prav. Tudi ne moremo

privzeti – kot bi bilo videti na prvi pogled – da bi poglavje 6 vendarle lahko razumeli kot odgovor na to nespametno vprašanje. Odgovor, ki ga tu dobimo, je v v. 1 in v. 15 enostavno: »Nikakor!« »Daleč bodi!« Tu je nemogoče kakršnokoli razpravljanje. Kako naj razpravljamo, če smo se pa že razšli? Kar temu »Nikakor!« sledi v v. 2sl. in v. 16sl., je dejansko pojasnilo, ki ne izhaja iz nasprotovanja onemu vprašanju oziroma iz trditve, prikrite v tem vprašanju, ampak je potrebno in nujno pozitivno pojasnilo pomembne opredelitve evangelija. Prav samo kot to, kar je »daleč«, se more nespametna trditev, ki tiči v tem vprašanju, tu spet in spet pojavljati. V določeni meri nakazuje, da obstaja neposvečen človek, ki bi rad z neposvečenimi ušesi poslušal evangelij, ga z neposvečenimi ustnicami sprejemal in ponavljal. Vendar je evangelij človekova posvetitev in prav evangelija pod nobenim pogojem ne smemo tako poslušati in podajati; torej tudi ne smemo tako spraševati. To vprašanje vendar govori o grehu, v katerem človek hoče vztrajati, in o milosti, ki bi jo človek s svojim ravnanjem, namreč z vztrajanjem v grehu, hotel še povečati. To pa ni niti greh, ki bi ga evangelij sodil in odpravil, niti milost, ki bi jo evangelij podaril. Tako spraševanje, zavestno ali nezavedno, je žalitev evangelija. Vprašanje je omembe vredno in zanimivo samo zato, ker v svoji popolni nespameti kaže, da je bil oznanjen pravi evangelij in da je trčil ob neposvečenega človeka. Vedno, kadar se to zgodi, kadar se pojavi to vprašanje, se razodene neposvečenost človeka, ki poslušá evangelij, v tem, da se hoče s tem vprašanjem otresti evangelija. Vznik tega vprašanja bi mogli označiti prav kot merilo pristnosti vsakega oznanjanja evangelija. Kjer pride do pristnega oznanjanja, norci gotovo postavijo to vprašanje. Kjer ga ne postavijo, lahko vsaj sklepamo, da je bilo oznanjevanje nekaj popolnoma drugega kot evangelij.

Evangelij, ki ga ne bi žalilo tako vprašanje, bi težko bil pravi evangelij. To vprašanje tu stoji dvakrat, kot je stalo že v tretjem poglavju, tako rekoč kot sporočilo: »Na dan je prišel pravi evangelij,« in obenem kot svarilo: »Tako, kot se to vprašanje kaže v vboklem zrcalu, tak evangelij prav gotovo ni.« V evangeliju gre za posvetitev prav tega neposvečenega človeka, ki more tako vprašati, ki tako mora vprašati.

Prvi odlomek (v. 1-14) omeni najprej to vprašanje (v. 1) in nato nenadoma v obliki nasprotnega vprašanja ugotovi: mi, ki smo odmrli grehu, ne moremo več živeti v njem (v. 2). Torej: za nami je smrt, naša lastna smrt, v kolikor je bilo naše življenje življenje v grehu, pod oblastjo greha, za greh: življenje sovraštva do Boga. Pred nami je življenje, ki nikakor ne bo več to, s smrtjo odpravljeno življenje. To, da človek živi v sedanjosti, da ima takšno preteklost za seboj, pred njim pa stoji takšna prihodnost – to je njegova posvetitev. Vendar, kaj je ta sedanjost? Pavel odgovarja (v. 3): to je sedanjost človeka, ki ima za seboj krst v Kristusa Jezusa, človeka, čigar izvor je v tem, da je (potrjen s krstom) sprejet v skupnost z Jezusom Kristusom. Vse to, kar se je v Jezusu Kristusu za vse človeštvo zgodilo enkrat za vselej (v. 10), zdaj velja tudi zanj, je v korist tudi njemu. Kar se je v Jezusu Kristusu zgodilo za človeštvo, pa se je zgodilo v Kristusovi smrti. Tako je tisti, ki je bil vanj krščen, krščen v njegovo smrt, kar pomeni: to, kar se je zgodilo po smrti Jezusa Kristusa, se je zgodilo tudi zanj, velja tudi zanj in mu je v korist. Njegov krst torej priča (v. 4) o njegovem lastnem pokopu: izvršenem v pokopu in s pokopom usmrčenega Jezusa Kristusa v grobu Jožefa iz Arimateje. Kaj je torej prihodnost tega krščenega človeka? Očitno podobna, primerljiva, taka kot obujenje Jezusa Kristusa od

mrtvih: življenje, ki je prav tako utemeljeno v Kristusovem vstajenju, kot je bila prej njegova smrt utemeljena v Kristusovi smrti in pokopu. Gre za prehod v drugo, novo življenje, ki preteklega ne nadaljuje, ampak ga povsem presega. V krstu (v. 5) smo bili »zraščeni« v podobnosti njegove smrti, se pravi tudi v podobnosti njegovega umiranja in pokopa, tako zelo, da lahko z vso resnobo rečemo: tam, na Golgoti, smo umrli mi sami; tam, v onem vrtu, smo bili pokopani mi sami in isto mora veljati tudi glede njegovega vstajenja. Odsev njegovega vstajenja, kateremu pripadamo in smo vanj v moči krsta »zraščeni«, je prav to novo življenje, v katerem po krstu ne samo moremo hoditi, ampak dejansko že hodimo, gremo v prihodnost. Kaj vse to pomeni? Vemo (v. 6) – in to je naše spoznanje Jezusa Kristusa, v katerem je utemeljena naša vera – da je bil »naš stari človek«, se pravi mi sami kot sovražniki Boga, v in z na Golgoti križanim človekom Jezusom pribit na križ in bil torej ubit. Uničeno je bilo »telo (mišljen je subjekt, za izvršitev sodbe potrebna oseba) greha«, človek, ki lahko greši, hoče grešiti in bo grešil. Odstranjen je, ni ga več (torej mu ni samo »odvzeta moč«!), spravljen je s sveta. Grehu ne moremo več služiti zato, ker je človek, ki je to mogel – ki sploh ni mogel kaj drugega kot služiti grehu –, sploh ne živi več, ga sploh ni več. Nadaljnje služenje grehu bi bilo popolnoma nemogoče dejanje, kot če bi hoteli razveljaviti svojo preteklost, še enkrat oživiti starega človeka, ki smo ga s krstom že usmrtili in pokopali. Nad človekom, ki ima za seboj tisto smrt – z njegovim krstom se je Jezusova smrt zgodila tudi zanj –, greh nima nobene pravice, nobene zahteve več (v. 7). Oduščen je iz njegove službe in tudi če bi hotel – tu gre za že odločeno pravno vprašanje –, je ne more obnoviti. Kar ima zdaj pred seboj, je vsekakor samo še življenje v Kristusu, po-

dobno njegovemu vstajenju, življenje, ki je osvobojeno služenja grehu. Tako gotovo kot Kristus – od mrtvih obujen Kristus (v. 9) – nima več pred seboj nobene smrti in smrt do njega nima nobene pravice več in nobene oblasti, tako gotovo je ta človek (v. 10) enkrat za vselej umrl grehu – kot tisti, ki je bil obložen z našimi grehi, ki je poplačal naše grehe in za naše grehe prestal kazni. Tako gotovo je zdaj njegovo življenje usmerjeno k Bogu – samo k Bogu in nikakor ne k prihodnji smrti –, k čistemu, nepogojenemu večnemu življenju človeka, povzdignjenega na Očetovo desnico. Kaj sploh preostane človeku, ki je krščen v Jezusa, kot tista sedanost, s katere mora svojo preteklost in prihodnost gledati tako, kot je opisana v presenetljivem stavku v v. 2? Katero drugo razmišljanje o sebi ali presojanje sebe (v. 11) bi mu moglo biti dovoljeno in mogoče, kot je to: »Za greh sem mrtev, odsoten, ne obstajam več. Ker ne živim več zanj, živim za Boga, ki je prerezal vez med grehom in menoj: v Kristusu Jezusu namreč, na temelju in v resnici tega, da sem odsev njegove smrti in njegovega življenja – na temelju in v resnici tega, da se je tisto, kar se je zgodilo njemu, zgodilo *zame*. Karkoli bi se zgodilo iz mene in po meni, je s tistim, kar se je zgodilo *zame*, zaradi zakonite oblasti, s katero se je zgodilo, ne samo pokrito, ampak izbrisano. Nisem več sam odgovoren zase, ampak on; ne pripadam več sebi, ampak njemu.« Tako je razmišljanje, presojanje vere (v. 8), v kateri prepoznavamo svojo posvetitev. Glede našega bivanja, glede vsega tega, kar se dogaja iz nas in po nas, ne moremo povzeti ničesar drugega kot to (v. 12), da greh *ne sme* več vladati »v našem umrljivem telesu«. Torej v umrljivem, kar je tukaj in zdaj še naša podoba kot subjektov, ki so različni od subjekta Jezusa Kristusa. Ne sme, ker ne more več – kajti prav v tej podobi smo bili krščeni, z odsevom njegove smrti in vstajenja smo »zraščeni«. S

tem smo grehu umrli, bili od greha odrezani in bili dvignjeni nad oblast greha. Poželenja, ki so lastna tej naši umrljivi podobi kot taki, zato nimajo pravice zahtevati, naj jim bomo poslušni, ker že v tej umrljivi podobi ne pripadamo več sebi, ampak Jezusu Kristusu. Subjekt, ki bi grehu mogel in moral biti poslušen, že tu in zdaj ne živi več, kajti tudi v tej umrljivi podobi nimamo druge prihodnosti, kot da pripadamo Jezusu Kristusu. Iz omejenega razmišljanja in presojanja sebe torej sledi zapoved: »Ne izročajte svojih udov (svojih življenjskih možnosti in izrazov življenja v kakršnemkoli pogledu!) grehu, da bi postali orodje krivičnosti!« Tej sledi zapoved: »Izročite se Bogu kot ljudje, ki so od smrti prešli v življenje (torej kot to, kar ste), svoje ude pa izročite Bogu, da postanejo orodje pravičnosti!« (v. 13). Ne delajte prvega, ker tega ne bi mogli storiti! Storite to drugo, ker je edino mogoče, ker (v. 14) vam greh ne bo več gospodoval. Pazimo na to, da ta povedni naklon pojasnjuje imperativ iz v. 12. Greh nikoli in pod nobenim pogojem ne bo imel pravice vladanja in oblasti nad vami, tudi če boste delali prvo in ne drugega. Ne moremo reči, da bi bil greh kakorkoli utemeljen pri vas, krščenih ljudeh. Prav pri vas ne! Saj niste pod postavo, da bi vas ponovno obtožila greha, mogla potrditi, da ste grešniki, ampak ste pod milostjo in z njo osvobojeni greha. Sodnik sam ni govoril proti vam, ampak za vas, ter prav s tem nad vami razglasil Božjo rabsodbo in jo nad vami že izvršil. Z vašo posvetitvijo je namreč tako, da se je dogodila ne glede na vašo dobro ali slabo voljo. »Ne« grehu in »da« novemu življenju, obrnjenemu proč od greha in obrnjenemu proti Bogu, je za vas že zdaj dokončno, zato tudi že zdaj veljavno dejstvo. Zato ne smete več živeti življenja starega človeka, zato morate hoditi v novem življenju. Saj drugega sploh nimate! Imate samo življenje v skupnosti

s tistim, ki je grehe, prav vaše grehe, vzal nase, jih nesel proč in ima zdaj pred sabo zgolj še življenje z Bogom. To je moč imperativa vaše posvetitve.

Drugi odlomek (v. 15–23) še enkrat omeni tisto nepametno vprašanje (v. 15) in nato poudari, da so tisti, ki so po v. 14 pod milostjo, postavljeni v nek določen red in določeno službo. Pomislimo, da Pavel v v. 19 pravi, da je vse to razmišljanje »človeško«, »zaradi šibkosti vašega mesa«, torej zato, da bi bilo razumljivo, tudi če vrstice 1–14 še ne bi bile dojemljive. Vendar tudi svari, da tisto dojemljivo, praktično, kar bo tu sledilo, nikakor ne stoji samo zase, temveč ga moramo razumeti v luči in kot uporabo tistega, kar je povedal prej.

V v. 16 slišimo da je človek tako ali drugače pod oblastjo. Ali je suženj greha ali pa suženj poslušnosti. Greh in poslušnost torej nista v prvi vrsti naši dejanji. Preden to postaneta, sta sili, ki nas tako ali drugače obvladujeta. Ne moremo pa dovolj prehvaliti Božje milosti (v. 17), kajti bili smo sužnji greha, zdaj pa nismo več; pač pa smo sužnji evangelija. Govorili so nam o njem in slišali smo ga, iz srca in tudi z vsem svojim bitjem smo mu postali poslušni in tako postali podložniki tistega drugega področja, sužnji poslušnosti: osvobojeni greha in napravljene za sužnje pravičnosti. Sužnji? Tu Pavel vnese (v. 19) pripombo: dejansko v tem novem stanu ne gre za suženjstvo, ampak prav za svobodo. Vendar: to, da nismo več sužnji greha, lahko pojasnimo tako, da smo zdaj resnično pod drugo oblastjo, živimo v drugem kraljestvu, smo »sužnji svobode« – tako bi se dejansko moralo glasiti, kar Pavel hoče reči »po človeško«. Staro, minulo življenje suženjstva grehu (v. 5–12sl.) postane zdaj prisposoba življenja, ki je pred nami: kot takrat tako zdaj! Tako zdaj: ta boljša analogija oblasti, pod katero smo bili tedaj, je

naša posvetitev, življenje pod Božjim »da«, ki je naše življenje pod Božjim »ne« preseglo in uničilo. Temu sledi primerjava v v. 20–22: Kakor ste prej bili pod oblastjo in ste zdaj spet pod oblastjo, ste bili takrat svobodni, namreč prosti pravičnosti, v strašni svobodi. Njena nujna, sramotna posledica je smrt kot sad greha. Zdaj ste spet svobodni, namreč prosti prav greha s tem, da ste postali Božji sužnji. Posledica tega je, da ste z njegovo odločitvijo in s tem postavljeno ureditvijo posvečeni ljudje, ki kot taki hitite večnemu življenju naproti. Tam je torej smrt nagrada, plačilo (v. 23). Večno življenje je tu dar milosti. Niste plačanci, niste najemniki; prejimate in imate dar milosti. To prejemanje in imetje je vaše bivanje in kot tako je ureditev, pod katero zdaj živite, imperativ, ki ste mu bili poslušni, ker vas izven tega reda sploh ni. Ker je temu tako, je tudi s tega vidika evangelij nujno in kot tak: vaša posvetitev.

EVANGELIJ KOT ČLOVEKOVA OSVOBODITEV

Sedmo poglavje* prinaša nadaljnjo, tretjo razlago stavka v 1,16, da je evangelij mogočno *delo rešitve* za vsakogar, ki veruje, tretjo razlago stavka v 1,17, da bo tisti, ki je po svoji veri pred Bogom pravičen, v moči te svoje vere *živel*. Zdaj slišimo: evangelij je človekova osvoboditev, namreč osvoboditev od *postave*. Tako beremo na odločilnem mestu prispodobe na začetku tega poglavja (v. 3) in nato v pogledu nazaj na začetku naslednjega (8,2). Vendar nas prav mesto v 8,2 takoj opominja na natančnost. Tam pravi, da smo osvobojeni »postave *greha in smrti*«. Če hočemo razumeti poglavje 7, ne smemo nikjer prezreti, da govori o tej in samo o tej postavi. O tem, da smo te postave osvobojeni, rešeni, razvezani, da, usmrčeni, to je povedano v prvem odlomku (v. 1–6) in na koncu (v. 24–25) potrjeno kot dejanska trditev tega poglavja. Vse ostalo namreč ni nadaljevanje te glavne izjave, ampak v dveh nadaljnjih odlomkih (v. 7–12 in v. 13–23) razlaga posebni pomen, ki ga ima beseda postava v v. 1–6. Torej posebni pomen, ko o njej pravi, da smo je rešeni mi, ki verujemo v evangelij. Če primerjamo 8,2 s 7,7 in 7,13, takoj opazimo, da drugi in tretji odlomek pojasnjujeta, zakaj in v kolikšni meri je lahko postava, ki smo je po evangeliju osvobojeni, prvič postava *greha* in drugič postava *smrti*.

Od nekdanj je 7. poglavje eden najbolj upoštevanih in navajanih odlomkov iz *Pisma Rimljanom*. Povsem upravičeno, bi lahko rekli, če pomislimo na izredno daljnosežnost v v. 1–6 in v. 24–25 izrečene trditve, da smo bili

* K temu prim. *KD IV*, 1, str. 648sl.

osvobojeni postave greha in smrti. Pozornost mnogih bralcev pa žal ni usmerjena na to glavno izjavo, ampak na njeno razlago v v. 13–23, kjer je postava, katere smo rešeni, še posebej opisana kot postava smrti, se pravi postava, ki nas obsodi na smrt. To kaže na slabo razumevanje našega pisma. Menijo, da so tam našli nadvse zanimivo in vznemirljivo psihologijo greha v odnosu do Božje postave. Ob tem so prezrli, da gre tako pri v. 13–23 kot tudi v. 7–12 pravzaprav za »drobni tisk«. V obeh odlomkih Pavel opisuje pomen in delovanje postave, ki smo je v veri osvobojeni oziroma zanjo v veri ravno ne obstajamo več. Prikazuje torej v veri preseženo stanje naše lastne preteklosti, ki bi nas mogoče zanimalo. Po tem, kar Pavel pravi o njej, pa gotovo nismo povabljeni, naj še naprej bivamo v njej ali jo jemljemo resno. Naše pozornosti noče usmeriti k temu, kar tam *velja in se dogaja*, ampak na to, da smo v veri *odpoklicani* od tam, kjer to velja in se dogaja. Torej na to, da na področju takšne psihologije mi – ki verujemo v evangelij – nimamo kaj iskati in nimamo kaj najti. Milosti in življenja prav gotovo ne, pa tudi ne spoznanja našega dejanskega greha. Koliko pa je greh pravzaprav res pomemben? Prav toliko, kolikor je področje, ki je v veri v evangelij za nami, za našim hrbtom. O tem *zadaj za nami* govori 7. poglavje v v. 7–12 in v. 13–23.

Glavna izjava v v. 1–6 se v v. 1 začinja z vprašanjem: »Ali ne veste, bratje ...« in odločilno nadaljevanje v v. 6 pravi: postave smo oproščeni in smo ji odmrli. Pavel očitno predpostavlja, da bralci tega ne vedo ali ne poznajo dovolj, in nadaljuje z razlago: evangelij je rešilno delo vsemogočnega Boga tudi v tem, da je človekova osvoboditev od postave. Vprašanje očitno gleda nazaj na določeno mesto v 6. poglavju, namreč na 6,14 (prim. 6,15), kjer Pavel stavek: »greh ne bo več gospodoval nad

vami,« utemelji z drugim stavkom. »Saj niste pod postavo, ampak pod milostjo«. V povezavi s spoznanjem 6. poglavja, da ne smemo več grešiti zato, ker tega tudi ne moremo, saj smo kot tisti, ki bi to mogli, umrli v smrti Jezusa Kristusa in ne obstajamo več. Z vstajenjem Jezusa Kristusa smo bili postavljeni v red, ki greh izključuje – prav s tem v zvezi se je tisti stavek pojavil in nato izginil. Vnaprej je povedal, kar bo zdaj povedano do konca: ne smete, ne morete več grešiti zato, ker je stari človek umrl v smrti Jezusa Kristusa in nad vami ni več postava kot »moč« greha (kakor pravi Pavel v *I Kor 15,56*). Ni več nad vami, ker ste z umrlim in vstalim Jezusom Kristusom pod milostjo in ne več pod postavo. Prav to je Pavel mimogrede nakazal že prej: »Kjer pa ni postave, tudi ni prestopka« (4,15). Očitno pa si misli, da prav to, mimo grede podano spoznanje, ne bo tako prepričljivo, kot bi moralo biti. Domneva, da so si bralci drugo, kar je doslej mimogrede povedal o postavi, bolj zapomnili, ali pa hoče postaviti zagonetno nasprotje namigom: »Postava povzroča jezo« (4,15) ali: »Postava pa je nastopila zato, da bi se prestopek pomnožil« (5,20). Predpostavlja, da lahko vse, kar je v 6. poglavju povedal o evangeliju kot človekovi posvetitvi, zasenči in ogrozi vprašanje: ali postava, kljub smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, kljub naši veri vanj in kljub našemu krstu v njegovo ime, ne bi mogla slej ko prej vedno znova greha priklicati v življenje in ga ohranjati živega? Nato pa bi nas obtožila kot grešnike, tako zanikala našo posvetitev in s tem tudi spravo z Bogom. Izničila bi vse odrešenjsko delo evangelija in Božjo rabsodbo, da smo v veri v Jezusa Kristusa pred njim pravični. Ali postava v tej vlogi in kot taka nevarnost za verujočega še vedno obstaja? To vprašanje Pavel v 7. poglavju zanika s pojasnilom, da smo osvobojeni postave, se pravi postave greha in smrti. To pojasnilo

seveda potrebuje razlago. Razlaga predpostavke o postavi, ki nas zapeljuje v greh, in nas po drugi strani greha obtožuje in obsoja na smrt, je podana v odlomkih v. 7–12 in v. 13–23. Pred razlago pa mora biti to pojasnilo jasno podano. Najdemo ga v v. 1–6 in v zaključnih vrsticah 24–25.

Vrstica 1 se začneja s stavkom, ki je znan in razumljiv vsakomur, ki ve, kaj je postava, namreč da meri na živega človeka in ga obvladuje. S smrtjo tega človeka so razveljavljene vse njegove obveznosti do drugih in drugih do njega. Živi in torej postavi podložni človek živi (po v. 5) »v mesu« in je torej »stari človek« (6,6). Njega zadeva in brez dvoma veže postava, namreč »postava greha in smrti« (8,2), ki jo ima Pavel pred očmi, če naj odgovori na vprašanje. To je postava, ki (po v. 5) v naših udih, v vsem našem življenju, vzbuja grešne strasti, po drugi strani pa s sodbo, ki jo nujno izreka nad nami, vzbuja smrtni strah (6,21). *Življenje* tega človeka bo vedno in v vseh okoliščinah življenje pod to postavo. Z v. 2 se začneja prilika. Dokler je ta človek, ta mož, še živ, je njegova žena nanj vezana s postavo, ki jo obvezuje. Drugače rečeno: Dokler mi (mož!) v mesu živimo kot stari človek, nas (kot ženo!) po starem človeku in z njim obvezuje postava. Dejansko nas postava zdaj nujno naredi za grešnike in nas nato kot take obtožuje. Postava živega moža, dokler živi, je tudi naša postava. Ko mož umre (se pravi ko umremo kot tisti, ki živimo v mesu), je žena oproščena tako njega kot postave, ki ju je vezala. S smrtjo starega človeka smo torej mi sami postavljeni v novo stanje, nismo več pod ono nujnostjo. Kot pobudnik in tožnik naših grehov je postava nad nami izgubila svojo moč. Seveda je (v. 3) potrebna smrt onega moža, da je žena zakonito svobodna. Če bi si to svobodo vzela sama in bi pripadala drugemu, ko bi bil njen mož še živ, bi jo

postava, ki jo veže nanj, obtožila in obsodila kot prešuštnico. Z drugimi besedami: brez smrti starega človeka bi bila posledica vsakega poskusa, da bi se odtegnili postavi greha in smrti, vsakega poskusa, da bi ubežali grehu in smrti, le to, da bi nas ta ista postava še toliko bolj privedla v greh in nas obsodila na smrt. Kaj pa pravzaprav počnemo, dokler in v kolikor živimo v mesu, kot to, kar Stara zaveza imenuje Izraelovo prešuštvo do svojega Boga: vse mogoče malikovanje, pravičnost po delih, greh, ki greha ne izganja, ampak mu še pomaga do razcveta in našo smrtno obsodbo razglasi za nepreklicno? Žena pa se postave, ki jo veže na moža, dejansko lahko osvobodi tako, da ta umre. Po isti postavi, ki jo je nanj vezala, more brez krivde pripadati drugemu. Z drugimi besedami: postave greha in smrti se lahko dejansko in s tem tudi zakonito osvobodimo tako, da vsi, ki smo živeli v mesu, nismo več tam, da nas ne more več ogovoriti. Usmrčeni smo bili in smo umrli. Postava, ki se tiče starega človeka, se nas ne tiče več. Ker smo drugje in ne pod postavo, smo zdaj lahko drugačni ljudje; njeno vzbujanje in obsojanje greha nas ne prizadene več, ampak smo osvobojeni ljudje. Vrstice 4–6 to priliko razlagajo. Začnejo pri njenem zadnjem členu. Za verujoče je smrt s Kristusom tisto, kar ženo osvobodi moža in s tem vezanosti na postavo. Prav tako so (6,2sl.) s tem, da je bil njihov stari človek usmrčen, namreč usmrčen v telesni usmrčitvi Jezusa Kristusa, odmrli postavi greha in smrti. Tu pa stvar preseže priliko. Z usmrčitvijo, ki se je zgodila v Jezusu Kristusu, niso osvobojeni kot tista ženska, ki lahko pripada *komurkoli* drugemu. Tista usmrnitev se je dogodila zato, da pripadajo *določenemu* drugemu, tistemu, s katerim so umrli in ta je tudi tisti, ki je od smrti vstal. V tej zakoniti in nujni povezanosti in pripadnosti sadove prinašajo Bogu in ne več smrti. Delovanje postave, ki

vzbuja in obsoja greh – postave, ki ji ne morejo ubežati, ampak ji kvečjemu hočejo ubežati in pri kateri je z vsakim poskusom bega še slabše –, je za njih postalo preteklost s tem, da je postava sama (namreč glede njihovega življenja v mesu) postala preteklost (v. 5). Takó preteklost, kot prav smrt ustvarja preteklost (v. 6). Ne katerakoli smrt, seveda (smrt kot taka lahko ustvari le vakuum), ampak smrt Jezusa Kristusa, ki razveže vezi, spone, bivanje, v katerem so bili ujeti v postavo. Tako gotovo, kot je vstal od mrtvih, tistega, ki je umrl take smrti, osvobodi za povsem drugačno vezanost: za služenje v novi duhovni naravi, ki se začne prav tam, kjer se konča stara narava črke, se pravi kjer preneha vladavina in veljava postave. »Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu,« bo Pavel vzkliknil na koncu poglavja (v. 25). Zahvaljen bodi Bog, ki je mene, bednega človeka, rešil »telesa te smrti«, torej bivanja, ki je po postavi neizogibno zapadlo smrti. Bivanja, iz katerega se sam ne bi mogel in ne morem iztrgati, ob katerem bi lahko samo vzdihoval. Čeprav ga uničenega vidim za seboj, tudi zdaj lahko samo vzdihujem: Kdo me bo rešil? Vendar sem ga že rešen v Jezusu Kristusu s smrtjo, ki jo je povzročil mojemu »telesu smrti« S svojo smrtjo me je iztrgal iz mojega bivanja in mi dal delež v sebi (v. 24)! Moje bivanje je kot usmrčeno, kot moja preteklost sicer še vedno moje bivanje, še vedno pred Božjimi in mojimi očmi. V svojem mesu, ki je bilo v Jezusu Kristusu izročeno v smrt, še vedno vsak dan do svojega konca služim »postavi greha«. Toda sam v svoji notranjosti spoznavam, da živim v življenju Jezusa Kristusa in že danes služim Božji postavi (v. 25). Resnično sem svoboden postave, ki je postava greha in smrti, čeprav svoje meso, ki je usmrčeno v Jezusu Kristusu, še vedno vidim kot njej podvrženo. Kaj je z življenjem, ki služi Bogu, z življenjem v svoji novi, duhovni

naravi, o tem bo Pavel govoril v 8. poglavju in pod novim, četrtem vidikom pojasnil, kako je Božji evangelij vse-mogočno delo rešitve.

Še prej nam v preostalem večjem delu 7. poglavja podaja še dve razlagi o najpomembnejših predpostavkah, ki jih je v v. 1–6 povedal o postavi: da je postava, katere smo osvobojeni, »postava greha in smrti«. Le s to predpostavko in le v tem smislu je očitno mogoča osvoboditev od postave. Samo te postave je tisti, ki veruje, lahko osvobojen. Saj vendar vemo, da Pavel noče odpraviti postave, ampak jo hoče uveljaviti z vero (3,31), z oznanjevanjem evangelija. V prejšnjem, šestem poglavju jo je resnično vzpostavil dovolj nazorno! Tudi v tem poglavju pravi, da gre v svobodi od one postave, v svobodi, ki smo jo pridobili, za služenje v novosti duha in nikakor ne za nepostavnost (v. 6), in na koncu poglavja izrecno pravi, da v svojem srcu on sam (v nasprotju s svojim usmrčenim življenjem v mesu) sme služiti Božji postavi in ji dejansko služi (v. 25). Nadalje bo (8,2) še bolj poudaril: prav ta Božja postava (»postava Duha življenja«) je tista, ki človeka osvobaja postave greha in smrti. Kaj pa je sama po sebi ta postava greha in smrti? Kako se pojavi, kakšna je vloga te postave, o kateri nazadnje lahko rečemo le to, da nas je evangelij nje rešil in da ji kot verujoči nismo več podložni?

»Je mar postava greh?« se Pavel (v. 7) sprašuje in zgroženo odgovarja (z isto grozo kot v 6,2 in 6,12): »Nikakor ne!« Postava je (3,21) izpričevanje evangelija, oblika, lupina, v kateri evangelij prihaja k nam ljudem. Kako naj evangelij pride k nam drugače, kot v obliki opomina, svarila, navodila, ukaza, zapovedi in prepovedi? V tej obliki – torej v obliki postave – ga je Pavel sam v 1,18–3,20 uveljavil za oznanjevanje sodbe, ki se je po evangeliju

izvršila nad vsemi ljudmi. Prav kot to obliko evangelija je Pavel postavo oznanjal v vseh svojih pismih in torej tudi v *Pismu Rimljanom*. Kot oblika evangelija je namreč postava, daleč od tega, da bi bila greh, oblika razodevanja Božje milosti. Prav kot taka je sveta, njena zapoved – vsaka njena zapoved – je sveta, pravična in dobra (v. 12). Vendar se postava (in v njeni podobi evangelij) razodeva v območju greha. Dana je grešnemu človeku. V njegovih očeh, ušesih in rokah zaradi greha, ki ga obvladuje, postane druga postava. Po tem, kar kot Božja postava sama v sebi vključuje, namreč po evangeliju, po veri, mora biti osvobojen in je dejansko osvobojen postave tisti, ki v postavi sprejme evangelij in se ga oklene. Ponižanje Boga je, da se je v postavi kot obliki evangelija Bog izročil grehu, človeškemu nerazumevanju in zlorabi. Njegova svetost se kaže v tem, da lahko prav podoba njegove milosti, ki jo grešni ljudje zlorabijo, postane orodje njegove jeze in sodbe nad ljudmi. Človek, ki je kriv zlorabe, ima tudi v tej zlorabljeni podobi opravka z Bogom samim. Vendar mora po njej izkusiti, da Bog ne dopušča, da bi se mu posmehovali. K Božjemu usmiljenju in njegovi vsemogočnosti sodi, da ne dopušča zlorabljanja podobe svoje milosti. V postavi skritega evangelija dopusti, da prodre iz svoje omadeževane lupine, in s tem tudi postavi kot *svoji* postavi, kot sveti postavi Duha življenja, daje, da ponovno nastane in se znova razodeva. Vrstice 7–11 opisujejo to zlorabo postave in s tem pojasnjujejo, v kolikšni meri lahko postane – čeprav je sama po sebi nekaj popolnoma drugega kot greh – vendarle »postava greha«, se pravi postava, ki človekov greh vzbuja, množi in razodeva, postava, ki smo je po evangeliju osvobojeni. Slišimo, da greh nastaja ob postavi, v človekovem srečevanju s postavo. Človek ga ni poznal. Bil mu je in mu je tuj, dokler se ne sreča z Božjo milostjo v podobi tega,

kar Bog od njega zahteva, v podobi postave. Greh je tu seveda tudi brez postave, vendar preži pred vrati, nima povoda (odskočne deske!), da bi postal dejanje, ki bi nas napravilo za sovražnike Boga in nas izročilo smrti. Mrtev je še (v. 8)! Vendar oživi, najde povod in odskočno desko s tem, ko se srečam s postavo. V tem srečanju se dvigne, postane dejaven, me prevara, postane moj lastni greh in tako razlog mojega pogubljenja. Medtem namreč, ko me postava zahteva za Boga in proti mojim lastnim poželjenjem, mi greh prišepetava, da lahko sam zadostim tem zahtevam, da se lahko sam očistim, opravičim in posvetim. Prišepetava mi, da sem predober za milost, ki mi jo ponuja postava, prišepetava mi, naj jo zavrnem. Namesto vere, ki jo od mene terja Božja postava, naj bi pred Boga postavil lastna dela, lastno pobožnost, lastne moralne dosežke in se tako pred Bogom izkazal za Boga vrednega. Prišepetava mi, da Bog gotovo ni mogel reči, da mu nisem enak, da naj mi bo dovolj njegova milost. Gotovo je mislil, naj storim jaz sam, drug bog poleg njega, kar hoče on storiti zame. S takim prišepetavanjem in medtem ko takemu prišepetavanju prisluhnem, se greh prebudi; s tem postane dejanje in dogodek. Prav zdaj, ko greh v meni napačno razume in zlorablja postavo, postanem kriv prepovedanega poželenja: poželenja, da bi bil kakor Bog. Prav s tem, da poželim lastno slavo pred Bogom, kjer bi mi morala zadostovati njegova slava, kjer bi moral služiti njegovi slavi in bi v tem imel svojo slavo, postanem vreden smrti. Smrti me je izročil greh, ki me je zapeljal in prevaral, izročil sem se ji sam, ker sem se grehu dal zapeljati in prevarati. Greh? Jaz sam? Da, greh, da, jaz sam, ampak greh in zaradi greha jaz sam prav po postavi. Greh, ki je po postavi oživel in postal močan, jaz sam, ki sem v srečevanju s postavo postal dejavno grešen grešni človek. Kar bi me moralo

voditi k življenju, torej k poslušnosti, namreč sveta Božja zapoved, prav to me je privedlo k neposlušnosti in tako v smrt. Neposlušnost, živ, močan greh, poleg katerega so vsi drugi grehi malenkostni, je zaničevanje Božje milosti, človekovo poseganje po tem, kar Bog hoče za nas biti in storiti. Poskus, da bi se sami rešili, zavarovali, povzdignili, medtem ko Bog sam hoče biti naša rešitev, varnost in povišanje. Vse, kar je Bog prepovedal, je prepovedano zato, ker je v svojem jedru in svojem bistvu prepovedano samo eno: dejanje sovraštva proti Božji milosti. Ker in v tem, ko to prepovedano storimo, storimo tudi vse drugo. Za to, da nam bo to prepovedano dejanje odpuščeno – učinkovito odpuščeno s tem, da postanemo drugačni ljudje, ki prav tega ne morejo in nočejo storiti – in zato tudi (z našo osvoboditvijo od nas samih) za osvoboditev od zlorabljenih zapovedi in prepovedi, za ponovno vzpostavitev postave, kot nam jo je dal Bog sam, in za to, kar je z njo nameraval, za vse to gre pri uveljavljanju in razodevanju evangelija v postavi. Prav zato se Pavel na koncu našega poglavja Bogu zahvaljuje po našem Gospodu Jezusu Kristusu.

»Je torej to, kar je dobro (po v. 12 sveta, pravična in dobra zapoved Božje postave), postalo zame *smrt*?« (v. 13). To je drugo vprašanje, ki je Pavlu zastavljeno in nanj spet odgovarja: »Nikakor ne.« Prav gotovo me je postava obsodila na smrt, kot me je po v. 7–12 postava spodbudila h grehu. Vendar ne tu ne tam ni nobenega razloga za obtoževanje postave, pač pa so vsi razlogi za obtoževanje greha. Ta se kot greh (ki me stori za neopravičljivega grešnika in me izroči smrti) razodene prav s tem, da se polasti postave in jo izrablja. Smrti mi torej ni pripravilo dobro, temveč vsekakor greh s sprevrženim dobrim. Medtem ko mi je postava hotela dobro in mi hotela pomagati k življenju, me je greh zapeljal v zmotno vero,

da sem vendarle nekaj drugega in boljšega kot grešnik. Zavedel me je, da sem sebe imel za pravzaprav dobrega in sposobnega pomagati sebi. V navidezni poslušnosti postavi me je zvalil, da sem storil prav tisto, kar postava prepoveduje: s svojo lastno sposobnostjo se hočem osvoboditi greha. Prav v zlorabi postave, ki mi je bila dana, je greh postal »čezmerno grešen« in me je smrtno ranil. Saj me je, grešnika, prav s tem oropal življenja, ki mi ga je naklonila rabsodba milostnega Boga. Vzgojil me je v domnevnega in navideznega *svetnika*, ter ravno s tem povzročil moj brezupen *padec*. Prav s tem me je potegnil v nasprotovanje Bogu, ki se usmili bednih, oživlja mrtve in mu je gnusoba vsaka človeška svetost iz lastne sposobnosti in moči. Taki svetniki smo zanj izgubljeni. O izgubljenosti tistih, ki jih je zmagoslavni greh naredil za take čudne svetnike, govorijo vrstice 14–23. Človek, ki je na tej poti, ve (v. 14), da je postava duhovna, in ve (v. 18), da dobro ni v njem, ne biva v njegovem mesu. Mar to res ve? Čemu torej hoče biti tak svetnik? Pavel hoče dejansko reči, da je *nemogoče*, da bi hotel, v kolikor ve, kaj hoče postava povedati tistim, ki hočejo biti taki svetniki. Tudi postava, ki jo je zlorabil greh, je *Božja* postava, torej je in ostaja razodetje *resnice*. Enostavno jim razodene njihovo smrt, v kolikor jim ne more pokazati drugega kot to: kot tisti, ki *to* hočejo biti, bodo tako rekoč pretrgani na dvoje. *Iz Božje postave se ne smemo norčevati!*

1. Kogar zapelje greh in sebe izvzame, hoče postavo izpolnjevati sam in si sam zagotoviti Božjo milost, temu ne more reči drugega kot to (v. 14), da je *mesen*, da kot človek pred Bogom *ne more* obstati. Ker je duhovna, brez dvoma zahteva brezpogojno poslušnost celega človeka. Svojega načrta, da bi bil pred njim pravičen in opravičil sam sebe, *ne more* uresničiti. Bolj kot vse drugo namreč ta načrt izdaja, da je v kupčiji, ki je ne more preklicati,

prodan grehu. V tem, kar po tem načrtu dejansko izvrši, ne bo prepoznal tistega, kar je *hotel* (v. 15). Božja postava ga privede do tega, da počne, kar noče, kar sam lahko samo sovraži. Toda kdo je vendar ta človek, ki nekaj hoče? Ali človek, ki počne prav to, česar noče? Ali (v. 16) človek, ki s svojim sovraštvom do tega, kar počne, vendarle mogoče spet pritrjuje Božji postavi? Gotovo ima razlog, da ji pritrjuje, vendar, kaj sledi iz tega? To (v. 17), da prav tistega, kar sam počne in sam obsoja, ne počne on, ampak greh, ki prebiva v njem. *V njem!* Se bo lahko otresel solidarnosti s tem gostom v svoji hiši, se bo lahko opravičil s tem svojim protestom proti njegovemu delu? Njegov protest kot opravičenje bi bil očitno prepozen tudi tedaj, če bi se te solidarnosti otresel in bi lahko zanikal, da je greh *njegov* greh. Tudi če bi to poizkusil, je gotovo, da se bi hotel opravičiti s svojim delom in da mora prav to svoje delo sam obsoditi kot delo greha.

2. Kogar greh zapelje in sebe izvzame, hoče postaviti izpolnjevati sam. Temu postava ne more reči ničesar drugega kot to (v. 18), da *dobro*, ki ga potrebuje, če naj kaj dobrega *stori*, ne biva *v njem*. Ne v njem, v mesu, ki je v svoji notranjosti in globoko v sebi sovražnik Boga, predmet Božje jeze. *Prisotnosti* onega prvega gosta ustreza *odsotnost* tega drugega. Ne moremo namreč pričakovati, da bi oba mogla bivati pod isto streho. Pripomnimo, da Pavel temu čudnemu svetniku ne odreka volje do dobrega. Kljub vsemu si lahko pošteno in vneto prizadeva, išče, hoče. Vendar v njegovem prvotnem načrtu ni bilo govora samo o hotenju, ampak o človekovem opravičujočem in posvečujočem izpolnjevanju zahtev postave. Če jih ne izpolni, se ne more izgovarjati niti na voljo do dobrega, niti na to, da *ni* hotel slabega. Izpolni pa jih ne (v. 19). Kar postava najde pri njem in kar sam pri sebi najde v luči postave, ki jo hoče izpolniti, je kljub dobri volji delo

zla. Vse sklicevanje na njegovo dobro voljo (v. 20) lahko le potrdi, da v njem biva greh in njej navkljub dela zlo. Še enkrat: kdo je torej on? Tisti, ki hoče? Tisti, ki hote-nega ne izpolni? Tisti, ki s svojim hotenjem nasprotuje svojemu izvrševanju, ali tisti, ki s svojim izvrševanjem nasprotuje svojemu hotenju? To, da je samo gostitelj greha, ga vsekakor ne bo rešilo: če naj bi se s svojim lastnim delovanjem načrtno opravičil in posvetil, se na vsak način dogaja greh.

Vrstice 21–23 povzemajo: čudni svetnik, ki ga je greh zapeljal in si hoče vzeti Božjo milost, je dejansko v sebi na dvoje raztrgan človek. S tem, da hoče sam izpolniti Božjo postavo, je zlo že tu (v. 21). Kadar se hoče veseliti Božje postave (v. 22) – ko bi vsaj to počel prav! ko bi se ne dal grehu zapeljati v zlorabo postave! – v sebi ne more odkriti in prepoznati ničesar drugega kot popolnoma neenak in brezupen boj (v. 23) med postavo, ki jo hoče izpolnjevati, kot si je zastavil, in postavo v svojih udih. Ta »postava greha, ki je v njegovih udih,« je notranja nujnost njegovega celotnega človeškega bivanja kot takega, ki nasprotuje vsakemu načrtu, naj si zanj prizadeva še tako temeljito in resno. Njen ujetnik je, pa naj se obrača in izvija, kolikor hoče. Dejansko in vedno znova bo izpol-njeval to drugo postavo. Na koncu vseh naporov in posku-sov bo vedno znova stal tak, kakršen je, in ne tak, kakršen bi hotel biti oziroma postati. Ampak ali ni obenem tudi tisti, ki bi hotel biti nekaj drugega, tisti, ki bi s temi prizadevanji in poskusi iz sebe hotel napraviti nekaj drugega? Kateri od obeh je torej? Gotovo je, da nobeden od teh dveh ni človek, ki bi mu uspelo, kar si je preveč drzno zastavil! In gotovo je v razklanosti tega dvojnega bivanja med hotenjem in izvrševanjem ta človek zapisan smrti! Kaj namreč pomeni umreti, če ne življenje v tej razklanosti? Temu življenju, ki je umiranje pri živem

telesu, velja vzdih v v. 24: »Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti?« Naj se iztrgam iz te raztrganosti? Naj se iztrgam iz tega bivanja, ki pomeni stalen razkroj mene samega?

Iz tega bivanja pod postavo greha in smrti se človek sam *ne more* iztrgati. Pomislimo, kako oba odlomka v. 7–12 in v. 13–23, a tudi pogled nazaj na celoto v v. 24–25 obvladuje beseda »jaz«. Nobenega stavka ni, ki bi se začel s to besedo in bi z njim lahko opisali človekovo osvoboditev. Prav krščanski »jaz« mora formalno izpovedati svojo lastno ujetost, raztrganost, kot kaže nenavadna vrstica 25, ki Jezusa Kristusa izpoveduje kot svojega osvoboditelja. Prav tisti, ki se izreče za Jezusa Kristusa, bo vedel: *jaz* ne bom greha, *jaz* ne bom izkrivljanja postave z grehom, *jaz* ne bom življenja čudnega svetnika, ki bi hotel biti kot Bog in mora prav zato umreti pri živem telesu – *jaz* sam iz sebe vsega tega nikoli ne bom pustil za seboj. Sem in živim v mesu, sem in ostajam v tem bitju in žitju (v. 11), podvržen postavi greha in smrti. Nobene poti ni, ki bi se začela z *jaz* in se nato nekje končala z odrešenjem in svobodo. Vendar vrstice 1–6 kažejo, da obstaja druga pot, ki se začinja z Jezusom. Na njej je prav tisti človek, ki je podložen tisti postavi, usmrčen; ne v svoji smrti, ampak v smrti Jezusa Kristusa. Usmrčen, torej osvobojen sebe samega, da živi drugemu, ki je vstal od mrtvih (v. 4). Kot osvobojen brezpogojno pripada jazu drugega, Božjega Sina. V novem bivanju Duha (v. 6) služi *Božji* postavi (v. 25).

EVANGELIJ KOT VZPOSTAVITEV BOŽJE POSTAVE

Obsojen je človek, ki kot Adamov otrok dela to, kar dela Adam. Obsojeno je vse *meso* kot človekova narava, v kateri biva greh. Predvsem je obsojeno *pobožno, moralno* meso, človek, ki Božjo postavo prikroji in prelomi s tem, ker iz nje povzame, da se mora sam pred Bogom opravičiti in posvetiti za Boga. Prav njega obsodi Božja postava, ki jo je priredil in prelomil, saj je tudi kot taka še naprej resnična in deluje. Postava mu zapoveduje, naj se drži milosti, a on jo zavrača. Namesto nje si hoče z izpolnjevanjem ukazov črke (7,6) sam pridobiti blaženost. S tem je že obsojen in lahko le še živ umre.

Za tiste pa, »ki so v Kristusu Jezusu,« ni obsodbe, pravi 8,1. Vse 8. poglavje nas bo poučilo, da je ta obsodba človeka postala nična s tem, da se Bog v evangeliju z izkrivljanjem in prelamljanjem svoje postave sooči tako, da jo v Jezusu Kristusu kot svojo postavo na novo in šele zdaj zares vzpostavi. Z Jezusom Kristusom ji je pridobil spoštovanje in pozornost, ki ji pripada. Njegova zavržena milost torej slavi zmagoslavje pri vsakem in za vsakogar, ki veruje v Jezusa Kristusa. Teh, ki verujejo v Jezusa Kristusa, ne osvobodi le postave greha in smrti, ampak – tako bomo slišali pozneje – jih osvobodi tudi za življenje v poslušnosti (v. 12–16), upanju (v. 17–27), nedolžnosti (v. 28–39). Z eno besedo: za življenje v *Duhu*, za življenje v podložnosti svoji *milostni* volji. To je četrta razlaga stavka v 1,16 o Božjem vsemogočnem *delu rešitve* za vsakogar, ki veruje, ali četrta razlaga stavka v 1,17: tisti, ki je po svoji veri pravičen, bo v moči svoje vere *živel*. Ta četrta in zadnja razlaga pravi prav to: Bog z evangelijem Jezusa Kristusa vzpostavi svojo postavo tako, da tistemu,

ki veruje v Jezusa Kristusa, da svojega *Duha* in z Duhom že *tu* in *zdaj* pravično, nedolžno in blaženo življenje, ki ima v sebi obljubo, da je večno življenje. S tem je potrjena razglasitev verujočega za pravičnega, s tem je dopolnjena sprava, posvetitev, osvoboditev človeka: v vzpostavitvi Božje postave, v vladanju njegovega Duha.

Osnove tega slišimo v v. 1–11. V v. 1–2 najprej beremo potrditev 7,1–6, da tiste, ki so v Jezusu Kristusu, obsodba postave greha in smrti ne zadene zato, ker so te postave *odvezani, osvobojeni*. Poskusi, da bi se kdo osvobodil sam, privedejo le do tega, kar 7,3 dovolj grobo imenuje prešustvo. V jetništvu one postave še vedno ostaja obupan vzdih iz 7,24: »Jaz nesrečnež!« Kar se začenja z »jaz«, ne vodi k osvoboditvi in nikoli ne bo resnično, večno življenje. Pač pa je »postava Duha življenja« osvobodila tiste, ki so v Jezusu Kristusu. Očitno je eno in isto biti »v Kristusu Jezusu« in biti pod to popolnoma drugo postavo. Oboje skupaj označuje tisti popolnoma nov vidik, da, tisto popolnoma novo resničnost človekovega življenja, ki jo nakazuje že 7,1–6 in o kateri bomo zdaj govorili. Ta nova resničnost je dana s tem, da človeku ni več treba začenjati z »jaz«, ampak sme začeti z Jezusom Kristusom, zato ker je Jezus Kristus z njim znova začel. »Biti v Jezusu Kristusu« pomeni, da je on ta, ki se mu je to zgodilo. Ta resničnost je v tem, da prav tam, kjer človek lahko začne z Jezusom Kristusom namesto z »jaz«, Božja postava najprej *sebe* osvobodi zlorabe z grehom, najprej *sama* prodre skozi sprevrženo podobo postave greha in smrti. Samo sebe pokaže v pravi podobi, kot Duha, ki tega človeka žene, naj išče Božje milosti. Prav s tem zdaj tudi tega *človeka* osvobodi sprevržene podobe postave in stiske, ki mu jo povzroča ta sprevržena podoba. Temu človeku tudi dopusti, da prodre na pot življenja, upanja in nedolžnosti.

V v. 3 beremo, da je ta osvobajajoča vzpostavitev postave enkrat za vselej prišla s tem, kar je Bog dal, da se je zgodilo v Jezusu Kristusu. Kar je bilo postavi nemogoče v oni sprevrženi podobi, v oslabelosti zaradi greha, ki je bival v našem mesu, to je Bog storil ne samo mogoče, ampak resnično s tem, da je poslal *svojega Sina*. Svojega večnega Sina je resnično poslal k nam. Resnično ga je napravil ne samo *nam* podobnega, ampak enakega našemu *mesu*, v katerem je greh bival in mu gospodaril. Poslal ga je »zaradi greha«, * torej zato, da bi se z grehom *soočil* na kraju njegovega bivanja in gospostva, ga tam sodil, obsodil, zlomil njegovo gospostvo, razkril njegovo prevaro in odpravil njegove posledice. To je storil Jezus Kristus s tem, da se je, čeprav brez greha, namesto nas kot grešnik ponižal pred Bogom, pretrpel smrtno kazen, ki bi morala doleteti nas. Prav s tem je Bogu izkazal poslušnost, ki jo Bogu odrekamo, prav s tem je namesto nas sprejel Božjo milost, ki bi jo mi vedno znova hoteli zavrtniti. V njem (v. 4) smo usmrčeni kot grešniki, kakršni smo bili in smo. Prav s tem smo usmrčeni tudi postavi greha in smrti, ki smo ji kot grešniki bili podložni in smo ji še podložni. Prav z njim zdaj živimo novo življenje. V njem stoji Božja postava *pred* nami in mogočno *nad* nami v svoji čisti, pravi podobi, edinstvena in neustavljiva ponudba in zapoved Božje milosti za nas, ki smo bili v njem usmrčeni in z njim živimo. Začeti z njim – potem ko je on začel z nami –, biti »v Kristusu Jezusu« enostavno pomeni: biti *zavezan* Božji postavi, ki je bila v njem vzpostavljena in je postala mogočna, čista in resnična. Ponudbo Božje milosti *smemo* in *moramo* sprejeti, *smemo* in *moramo* biti poslušni zapovedi Božje milosti, ki se je pokazala v njem:

* V SSP: »da bi premagal greh«; opomba k tej vrstici navaja tudi prevodno možnost »kot daritev za greh« (op. ur.).

kot usmrčeni, ki smo z njim vstali od mrtvih. Prav to namreč pomeni, da »ne živimo po mesu, ampak po Duhu«. V tistih, ki živijo po Duhu, se torej *izpolni*, kar zahteva postava. »Živeti po Duhu« namreč ne pomeni nič drugega, kot postati *poslušen* Božji *milosti*, ki se je v Jezusu Kristusu pokazala prepričljivo mogočna. V vsem, kar še sledi, moramo upoštevati, da »Duh« pri Pavlu ne pomeni nič drugega kot veljavnost in moč postave milosti, ki je bila s poslanstvom Božjega Sina vzpostavljena pri tistih, ki verujejo, da je zanje umrl in vstal. Še je tu njihovo meso, njihova človeška narava, v kateri biva greh in ne dobro. Tudi oni še so in imajo »jaz«, tisti jaz, od katerega ni poti do osvoboditve in življenja. Tudi v njih še obstaja tisti čudni svetnik, ki dopušča, da ga greh prevara s postavo in mu nato postava greha vedno znova postane postava smrti. Še vedno predobro vedo, kaj je življenje v razdvojenosti. Vendar ne »*živijo*« po mesu, ampak po Duhu (v. 4). »Niso« v mesu, ampak v Duhu (v. 5 in 9). Nimajo mišljenja, naravnosti, nagnjenosti mesa, ampak Duha. To torej pomeni: niso spet razpeti *med* Duha in meso, ampak že pripadajo Duhu v *odločitvi* za Duha in proti mesu. Obraz so obrnili k Duhu, k oblasti postave milosti, mesu kot bivanju v oblasti greha in v razdvojenosti pa so obrnili hrbet. O mesu lahko rečemo, da je še tu kot možnost, ki je še nismo odstranili, kot stalno vabilo in nevarnost, da bi živeli po njem, bili v njem, delali, kar ustreza njegovemu mišljenju, naravnosti in nagnjenju. Po 7. poglavju bi to pomenilo, da znova hočemo sovražiti milost, jo pahniti od sebe, da znova hočemo sami sebe opravičiti in posvetiti. Meso vedno hoče to. Nikoli ne bo podložno Božji postavi. Tega tudi ne more, ker sicer ne bi bilo meso – naša človeška narava, ki jo določa in opredeljuje Adamov greh (v. 7). Izpolnitev *njegovih* namenov se lahko konča samo

s smrtjo. Kar v izpolnjevanju *njegovih* namenov smo in počnemo, bo dejansko vedno zapadlo smrti (v. 6). Kajti »tisti, ki živijo po mesu, ne morejo biti všeč Bogu« (v. 8): »Jaz« – kot tisti jaz, ki sem tu in sebe poznam – ne more biti všeč Bogu! Vendar prav »jaz« – kot ta »jaz« – nima nobenega pomena več, ko »sem v Jezusu Kristusu«, ko sem pod oblastjo Božje postave, ki jo je on vzpostavil in okreplil. Tej postavi ne bi bil podložen, ne bi pripadal Jezusu Kristusu, če ne bi imel njegovega Duha, če ne bi v meni bival njegov Duh, ki je Duh Boga samega (v. 9), če v meni ne bi bil Kristus sam (v. 10), če ne bi zame in namesto mene prevzel oblast nad menoj in odgovornost zame. Vprašanje, kaj je zame veljavno in kaj ima oblast nad menoj, je prav s tem tudi vprašanje, kdo sem. S tem je tudi odločeno v škodo mesa, ki še obstaja za mojim hrbtom in uganja svoje. Vprašanja nisem odločil sam, temveč je bilo odločeno s tem, da je v Jezusu Kristusu nad menoj in zame vzpostavljena Božja postava in je nič ne more več spremeniti. S tem, da me ta postava veže na Božjo milost, sem odtujen mesu in njegovi volji, naj mi je še tako blizu. Zato sem tudi odtegnjen smrti, proti kateri meso nujno teče, in obrnjen proti miru in torej življenju (v. 6). Jaz? Torej vendarle jaz? Da, slišimo v v. 10 in 11. To je zadnji in največji čudež, ki mu gremo naproti v moči vzpostavljene Božje postave, v odločitvi za Duha in proti mesu, kot je bila izrečena nad nami in za nas.

1. »Telo«, »jaz«, ta človeška osebnost, kakršna sem, mora zaradi greha vsekakor umreti, kar se mi je v smrti Jezus Kristusa na Golgoti zgodilo že davno pred uro smrti, ki ji grem naproti.

2. Moje življenje je zgolj Božji in Jezusov Duh, ki me je temu telesu iztrgal (7,24) in me potegnil v pravičnost tistega, ki hoče živeti samo v milosti.

3. Prav ta Duh, Božji Duh, ki je Jezusa obudil od mrtvih in mi je bil darovan, biva v meni. Mene kot »telesa«, mene kot »jaza«, kot te človeške osebnosti, tega s smrtjo zaznamovanega in smrti zapadlega bitja, kot sem zdaj, ne bo prepustil smrti. Očiščenega moje mesene narave, me bo oživil kot jaz, kot bitje in osebo, kot človeka, ki ga Bog od vekomaj ljubi. Napravil me bo enakega vstalemu in poveličanemu Jezusu. Bog nam ne vzame ničesar, česar nam ne bi dal nazaj v odrešeni, se pravi v neskončno boljši podobi. Tudi »jaza« nam ne vzame, ne da bi nam ga vrnil v Jezusu Kristusu. Mora nam ga vzeti, če nam ga hoče vrniti odrešenega. Tu in zdaj smemo in moramo dopustiti, da živimo v Duhu Boga in Jezusa Kristusa ter obenem gledamo, kako naše telo, kako mi sami hitimo proti smrti. Vnaprej pa smo že potolaženi, da je njena grenkoba že prestana in premagana na križu na Golgoti. Nad vsemi grobovi je obljuba, da bomo po tem Duhu mi sami, naša telesa, živeli vekomaj.

Gotovo je smiselno in upravičeno, da vrstice 12–16, ki so prva in najkrajša izmed posamičnih razlag 8. poglavja (druge bodo sledile), razumemo kot opis *poslušnosti*, značilne za življenje tistih, ki »so v Jezusu Kristusu«. Kaj naj bi jim z vzpostavitvijo Božje postave, ki so je bili deležni, bolj ustrezalo kot poslušnost? Čemu so bili z Bogom spravljani (5. poglavje), posvečeni (6. poglavje) in osvobojeni zlorabljenih postave (7. poglavje), če ne prav zato, da bi bili poslušni? V drugem pomenu bi *celotno* 8. poglavje prav gotovo mogli razumeti kot eno samo opisovanje poslušnosti tistih, katerih postava je Božji Duh. Vendar če vrstice 12–16 gotovo še posebno govorijo o tej stvari, moramo prav o v. 12 pripomniti: zdaj Pavel niti z besedo več ne govori o poslušnosti, ki bi jo bili v Jezusu Kristusu *dolžni*, ki *naj bi jo* in ki bi jo *moral* izkazovati.

Sicer vrstice 6,16.17.22 in 7,6 res govorijo o kristjanovem življenju kot o »služenju«, vendar je že tam ta pojem pomembno povezan s pojmom »svobode« in »Duha«. Pojem služenja bomo v *Pismu Rimljanom* srečevali še pozneje (npr. v 12,11 in 14,18), ker ga ima Pavel sploh v časteh, saj se svojim bralcem stalno označuje in predstavlja kot služabnik, hlapec, suženj Jezusa Kristusa. To mesto nam nedvoumno odgovarja, kako naj krščansko služenje razumemo oziroma kako naj ga ne razumemo. Duh poslušnosti Božji postavi nikakor ni duh suženjstva, duh najemništva, duh dolžništva, ki bi se ga ponovno morali bati (v. 15) – kot bi se morali bati Boga, ker smo se z izkrivljanjem in prelamljanjem njegove postave hoteli sami opravičiti. Nismo Božji dolžniki, da bi mu v strahu in zadregi prinašali obresti ali mu celo odplačali posojeni kapital z namenom, da bi nazadnje zmago-slavno stali pred njim. Prav tako smo se namreč vedli, ko smo živeli po mesu. Prav ta namen je bil prepovedan, neizvedljiv, poguben načrt greha, ki je v našem mesu bival in vladal. Prav mesu in ne Bogu (ali le meseni podobi Boga!) smo bili v takem ravnanju resnično dolžni in zavezani. Prav te krivde in zavezanosti so (v. 12) osvoboženi tisti, ki so v Jezusu Kristusu. Ne zato, da bi z Bogom spet stopili v tak zaskrbljen in brezploden odnos. Prav v odnosu do Boga je tak odnos enostavno nemogoč. V moči tistega, kar se je v Jezusu Kristusu zanje zgodilo, v moči Duha naj bi morili, zanikali in opuščali dejanja in ravnanja, tista »dela« (v. 13), do katerih imata »telo« in »jaz« vedno znova veselje, ter v resnični poslušnosti Božji postavi vedno znova zanikali prav to ravnanje. Tisti, ki jih Božji Duh priganja, spodbuja, vleče (v. 14) – in to je bistvo tistih, ki so v Jezusu Kristusu – mu ne služijo, ker bi se čutili v to primorane kot njegovi dolžniki in prav gotovo ne zato, ker bi se imeli za dolžnike, in bi

se tega hoteli osvoboditi. Nasprotno – in to je njihovo življenje v Jezusu Kristusu, Božjem Sinu – Božji sinovi so, ki njegovo voljo izpolnjujejo zato, ker je Bog njihov Oče, ker so njegovi sinovi, ker zaradi moči Božjega Duha, ki je vendar kot Duh Jezusa Kristusa Duh posinovljenja, sami iz sebe, iz svoje najgloblje svobode pač nimajo druge izbire in možnosti, kot da izpolnjujejo njegovo voljo (v. 15). Izpolnjujejo pa jo tako, da k njemu kličejo iz globočine stiske svojega človeškega bivanja, vendar ne: »Jaz, nesrečnež!« ampak: »Abba, Oče!« Kličejo kot izgubljeni otroci, vendar kot tisti, ki jih Bog v njihovi izgubljenosti najde in ohranja. Duh jih prav v njihovi izgubljenosti spodbuja, da ga imenujejo Očeta, da se ga oklepajo kot »Očeta usmiljenja« in »Boga vse tolažbe« (2 Kor 1,3). Prav k temu je namreč Jezus dejansko spodbujal svoje! Prav v svoji izgubljenosti ne morejo opustiti edinega dobrega dela – takega *vpitja* – in s tem edinega dela *poslušnosti*, ki ga zahteva Božja postava. Ali bi morda lahko opustili to poslušnost milosti, bi se njihov duh lahko naveličal tega vpitja? Bi lahko bili nagnjeni k temu, da zdrsnemo nazaj v »dela« takšnega odnosa do Boga, ki nikoli ne more biti brez strahu, ki se ne more končati drugje kot v smrti, v ravnanje, ki Boga lahko samo sramoti? Kako bi sploh lahko bilo drugače, kot da se to vsak čas lahko zgodi? Vendar bo tudi ob tej stalni grožnji in nevarnosti, ki ji sami nikoli ne bi bili dorasli, Bog s svojim pričevanjem stal ob strani njihovemu šibkemu duhu, ki ve, da je nemočen. Vzpostavljena Božja postava in križ z Golgote jim bosta vedno znova govorila: mi smo Božji sinovi (v. 16)! Mi, ki smo res nemočni in s svojo močjo ne moremo storiti dobrega! Mi, čeprav v našem mesu biva greh in mu gospoduje! Mi, sebični, uporni in nekoristni služabniki, prav mi smo Božji otroci. Potrebno je pričevanje od zunaj, pričevanje Svetega Duha, ki našega ne-

svetega duha premakne in spodbudi, da tudi on o tem priča. Mora nam biti povedano, da si lahko sami rečemo: Božji otroci smo! Vedno znova nam bo od zunaj povedano to in kar naprej to, da bomo nato v drzni svobodi tudi sami sebi mogli reči in da tudi ne bomo imeli nobene druge izbire, kot da rečemo: Božji otroci smo! Vedno znova bomo smeli in morali izvršiti tisto dobro delo poslušnosti, ki je v tem, da kličemo: »Abba, Oče!« Upoštevati moramo, da o kakem drugem delu poslušnosti Božjih otrok *Pismo Rimljanom* prav tu na svojem vrhuncu ne govori. Z Bogom smo spravljeni, Bogu posvečeni, osvobojeni postave greha in smrti, da se dogodi to delo. S tem, da opravljamo to delo, sledimo spodbujanju Duha in dokazujemo, da nismo dolžniki mesu. Očitno se temu delu poslušnosti ne more in se ne bi smelo pridružiti še kako drugo. Očitno naj bi to eno delo poslušnosti zajemalo vsa druga dela. Ta naj bi izhajala iz njega in samo iz njega. Na vsak način naj bi vsa druga dela imela v njem svoje korenine in svojo prapodobno, svoj prvi in zadnji pogoj. Tistim, ki so v Jezusu Kristusu, očitno ni dovoljeno nič, kar ni v sozvočju s klicanjem Božjih otrok svojemu Očetu. Očitno jim je zapovedano vse, kar potrebujejo kot Božji otroci, ki kličejo k svojemu Očetu. Oboje, prepovedano in zapovedano, lahko zajema in bo zajemalo zelo mnogo. Zadnja poglavja našega pisma nam bodo dala približno predstavo o tem. Izpolnjevanje Božje postave pa bo (v. 4) – ker je to postava njegove milosti – tako na začetku kot na koncu vedno v tem, kar nam te vrstice označujejo kot sad Duha. Kristjan na pričevanje Svetega Duha odgovarja tako, kot opisuje v. 15, ali pa tega sploh ne stori, kar bi bržkone pomenilo, da še ni ali pa da ni več kristjan.

Vidik poslušnosti kot značilna lastnost življenja pod Božjo postavo tudi v večjem srednjem odlomku (v. 17–27*) ni opuščen in tudi stvarno ni spremenjen. Dovolj je, če pogledamo na vrstici 23 in 26. Vendar zdaj prevladuje drug vidik, namreč da je življenje pod Božjo postavo kot življenje v omenjeni poslušnosti tudi življenje v *upanju*. Kar pomeni: že sedanost preveva in obvladuje določeno, krepko pričakovanje bodočega razodetja življenja, ki je po moči Duha že ustvarjeno in utemeljeno življenje tistih, ki so v Jezusu Kristusu. Da gre to življenje naproti izpolnitvi takega razodetja, naproti oživljanju našega tu in zdaj smrti zapadlega telesa, naproti obnavljanju tega, kar lahko kot naš »jaz« zdaj le premine, da bi duh živel – to smo slišali že v v. 10–11. Prav ta pogled znova povzame v. 17. Prav zato bomo tu imeli opravka z nasprotjem vrsticam 7,7–23, ki tako prepričljivo opisujejo človeka, podložnega postavi greha in smrti. Človek, osvobojen te postave in po Duhu podložen Božji postavi, živi v zmago slavni odločitvi za Duha in proti mesu (v. 1–11), živi v poslušnosti Božjih otrok (v. 12–16). Vendar še vedno živi tu in zdaj, kjer mu za hrbtom še vedno stoji meso, kjer mu grehi, ki bivajo v mesu in le-temu vladajo, še vedno pomenijo vabilo, skušnjavo in nevarnost. Da živimo tu in zdaj, pomeni tole: smo tam, kjer Kristusov križ poleg *luči*, ki izhaja iz njega – iz križa tistega, ki je tudi vstal –, še vedno širi tudi *senco* (smrti) preko vse človeške narave, ki je bila tam, na križu Božjega Sina, obsojena in usmrčena. Zdaj naknadno more človek izkusiti le to in prav to tudi mora izkusiti, da je bil tam obsojen in usmrčen, da je njegov nadaljnji obstoj le vprašanje časa, da je minljiv, da mora v svoji minljivosti tisto smrt potrditi in jo bo prav gotovo tudi potrdil. Pod to *senco* smrti, pod njeno

* K temu prim. *KD* IV, 2, str. 367sl.

obljubo, vendar tudi pod njeno neizprosno nujnostjo živijo tisti, ki so v Jezusu, v kolikor živijo tu in zdaj. Tako resnično, kot so Božji otroci (v. 17), so tudi Božji dediči. Pričakujejo delež pri tem, kar Bogu pripada in mu je lastno: delež pri njegovi slavi življenja, ki so ga v Kristusu že prejeli in jih čaka tako gotovo, kot imajo prihodnost samo v njem, ki je zanje umrl in so z njim umrli tudi sami. Njihova sedanost, ki gre z njim v to prihodnost, očitno ne more biti drugačna kot taka, kot jo določa njegovo trpljenje. »Še živeti« po njegovi smrti po eni strani prav gotovo pomeni, da se lastne smrti ni *treba več bati*, ker se je v njem že zgodila, ker je že okusil in pretrpel vso njeno grenkobo in je mi torej ne bomo prestajali. »Še živeti« po njegovi smrti pa po drugi strani prav tako pomeni, da še *vedno* prestajamo *skušnjavo*, ki je bila njegov delež v Getsemaniju. Ne brez njega, ampak z njim prestajamo skušnjavo, z njim stojimo tam, kjer je stal on kot ponižan Božji Sin. Že iz 5,3-4, predvsem pa iz nadaljnje vsebine 8. poglavja lahko povzamemo, da Pavel ta tu in zdaj imenuje *odličan* kraj, kraj poln obljube, kjer se nam le začasno lahko zgodi kaj slabega, nepomembno slabega. Že tam (5,3-4) pravi, da bi se morali hvaliti, da smemo biti na tem kraju! Kako bi tudi bilo drugače, saj na tem kraju ne stojimo sami, ampak skupaj s Kristusom, z njim, ki je s tega kraja šel Božji slavi naproti. Prav zato ne sledi niti besedica tožbe, da je z našim življenjem po smrti Jezusa Kristusa takó, da se lahko širi le v senci njegove smrti, in da je naše življenje v tem, da moramo trpeti z njim. Kako naj bi bilo drugače, saj smemo stati pod Božjo postavo! Prav to pa pomeni (v. 18), da je med tem, kar moramo trpeti tu in zdaj, in med prihodnjo slavo, ki nam je bila razodeta, tolikšna razlika, da so vse tožbe odveč. Ni govora o trpljenju kot o trdi prisili, ampak le o *upanju*, v katerem bodo trpljenje v vsej ostrini in

trpkosti dejansko prestali tisti, ki so v Jezusu Kristusu. Senca, ki nanje pada s križa na Golgoti, ne more biti nič drugega kot napoved slave, ki jih čaka. Zapomniti pa si moramo, da to nima ničesar skupnega z idealizmom in optimizmom. Prav zato, ker Pavel to, kar moramo pretrpeti, razume kot nujno posledico Kristusove smrti (v njej pa se resnično konča vsak idealizem in optimizem!), prav zato in le zato vidi skodelici tehtnice med trpljenjem tega časa in prihodnjo slavo tako neenako obteženi. Ob tem vidi vse – ampak res vse – tako, kot je, in ne tako, kot bi si mogoče mislil. Predvsem pa je za Pavla vstajenje Jezusa Kristusa, ki sledi njegovi smrti na Golgoti, na prvem mestu in obvladuje vse ostalo. S tega vidika skušnjavo Jezusa Kristusa pred smrtjo in našo lastno skušnjavo razume kot uvod, pri katerem se ne zadržujemo, ki lahko samo zazveni in nato izzveni v tem, kar sledi. Da Pavel vse ostalo v svetu in tudi pri kristjanih vidi tako, kot je, bo jasno razvidno v nadaljevanju. V v. 19–22 pravi, da tisti, ki so v Jezusu Kristusu, niso sami v pričakovanju prihodnje Božje slave, ki bo vse spremenila. Obdaja jih vse stvarstvo, ki kot tako tudi gre isti prenovi naproti. Vendar v v. 23 ponovno pravi, da vzdihovanje po odrešitvi ni le stvar tistega sveta tam zunaj, ampak je predvsem stvar kristjanov. Izraz »stvarstvo«, ki ga Pavel štirikrat uporabi v v. 19–22, pomeni v jezikovni rabi Nove zaveze najprej in predvsem *človeka* na splošno, *človeštvo*, ki evangelija še ni slišalo, ampak ga šele bo slišalo. V širšem pomenu pa zraven sodi *vse ustvarjeno*, živa in neživa narava, ki obdaja človeka v njegovi zgodovini. Narava, kot jo razume Sveto pismo, je bila ustvarjena za človeka, da bi ji gospodoval. Seveda bomo morali pri tem, kar pravi Pavel, najprej pomisliti na človeka kot središče Božjega stvarstva. Tako nam bo razumljivo, kar pravi o vsem stvarstvu. Če se stvarstvo zaveda ali ne, je

v stanju hrepenečega pričakovanja, ker je podvrženo ničevosti, ker je v »suženjstvu razpadljivosti«. To pomeni, da se vsa njegova dela in dejanja, da se vse njegovo življenje v vseh vzgibih in dejanjih vedno znova izteče v prah in pozabo. Vse ohranjanje sile in snovi, vsa kontinuiteta njegovega razvoja ničesar ne spremeni pri tem, da vse njegovo nastajanje ne privede do nobenega obstoja in stalnosti, ampak vedno le do minevanja in neobstoja. Zelo proti njegovi volji. Očitno hoče živeti in ne umreti, vendar mora z vsem svojim življenjem vedno znova umreti. V tem odporu proti naloženi nujnosti minevanja je stvarstvo – še enkrat: če to ve ali ne – *hrepeneče* in *vzdihujoče*, kot pravi v. 22: stvarstvo, ki trpi porodne bolečine. Kaj je torej s to naloženo nujnostjo minevanja? Kdo je tisti, ki je človeka in z njim vse stvarstvo podvrigel ničevosti (v. 20)? Očitno ni dvoma, da je Pavel tudi tu enostavno mislil na Jezusa Kristusa, ki je v svoji smrti, kot smo vedno znova slišali, človeku napravil konec, ki je nad njim izrekel in izvršil obsodbo. Ker se je to zgodilo, s človekom trpi ves človeški svet. Ker je bila na Golgoti izrečena dokončna beseda o človeku in vsem njegovem svetu, ne on ne njegov svet ne bosta in ne moreta več doseči kakega obstoja ali stalnosti. Zato tu in zdaj vse nastaja in obstoji le do nadaljnjega, nastaja in obstaja le v propadanju. Zato je povsod, do koder seže pogled, samo umirajoče življenje. Zato stvarstvo v vsej svoji slavi tu in zdaj ni nič drugega kot prav vzdihujoče stvarstvo: »podložno ničevosti, ki nas še trdo stiska, čeprav si naš duh vedno prizadeva za boljše«. Ker pa je *Jezus Kristus* tisti, ki si ga podvrže, gre za (v. 20) podvrženost »v upanju«. V obljubi, ki so je deležni tisti, ki so v Kristusu Jezusu Božji otroci, je jasno, po čem vzdihuje človek in z njim vse stvarstvo, *kaj* jima manjka, *kakšna* svoboda ustreza njuni podložnosti ničevosti. Kot namreč ni

druge podložnosti kot podložnost Božji sodbi v smrti Jezusa Kristusa, tudi ni druge svobode, kot je njegova slava, ki jo kot sodediči pričakujejo Božji otroci. Kjerkoli in kadarkoli kdo vzdihuje po svobodi, ne vzdihuje zaman. Ker je ta sodba izrečena nad vsem svetom, je tudi vsemu svetu dana ta prihodnost, mu je obljubljen izpolnitev njegovega vzdihovanja, to rojstvo kot sad njegovih bolečin: »Tudi stvarstvo se bo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok« (v. 21). Z Božjimi otroki torej čaka, da se bo razodela ta slava. Božji otroci in njihova prihodnost so jamstvo prihodnosti, proti kateri gredo vsi ljudje in vse stvari (v. 19). Toda kot ima svet delež pri njihovem upanju, imajo tudi oni delež pri zdihovanju sveta (v. 23). Pa ne kljub temu, temveč prav zato, ker so »prvenci Duha«, prav zato, ker v Duhu že imajo sedanji začetek prihodnje slave in so že deležni blagoslova Božje postave kot postave »Duha življenja« (v. 2). Medtem ko so glede na to, kar Duh pričuje njihovega duhu, že zdaj Božji otroci (v. 16), je razodetje, razkrivanje tega, kar so, ter uveljavljanje pravice in posesti njihovega sinovstva še pred njimi. Kot primerjavo vzmimo *1 Jn 3,1sl.*: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je podaril Oče: Božji otroci se imenujemo in tudi smo ... Ljubi, zdaj smo Božji otroci; ni pa še razodeto, kaj bomo. Vemo pa, da mu bomo podobni, ko se bo razodel.« Njemu bomo podobni, namreč v »odrešenju svojega telesa«, v obnovitvi »jaza«, ki tu in zdaj lahko samo premine. Življenje Duha, ki je vendar Božji Duh in ne naš lastni duh, »jazu« namreč tu in zdaj lahko le stoji nasproti kot neko drugo, tuje. Spričo tega minevanja tudi Božji otroci skupaj s celotnim stvarstvom hrepeneče pričakujejo in tudi sami vzdihujejo. Ne vzdihujejo brez tolažbe. Kako naj bi bili brez tolažbe, ko pa imajo Duha že tu in sedaj? Vendar vzdihujejo. Poznajo popolnost, a je še nimajo:

»V upanju smo odrešeni« (v. 24). Obe besedi moramo enako poudariti. Naši rešitvi, ki se je zgodila v Jezusu Kristusu, ni kaj dodati. »Dopolnjeno je« (Jn 19,30). Le da je to »dopolnjeno«, kolikor v sebi vključuje tudi našo slavo, še *prikrito*, še *nevidno*. Samo v razodetju Sina (v. 18 in 19) obstaja pričakovana popolnost. Prav temu razodetju velja upanje, velja vera, kolikor je kot Abrahamova vera ravno upanje (4,18sl.). Namreč upanje v izpolnitev Božje obljube in mi smemo že tu in zdaj živeti v posesti te obljube. Vera je upanje, v kolikor obljubo pozna in se je oklepa, čeprav njene izpolnitve še ne more videti: namreč prihodnosti odrešenja našega telesa, našega bitja v prihodnosti slave vstalega Kristusa, kot je obljubil Bog. Vera je upanje, v kolikor lahko slabost, trpljenje in skušnjavo ponižanega Božjega Sina delimo z njim prav zato, ker je njegova prihodnost v slavi tudi naša. Vera je upanje, v kolikor (v. 25) je potrpežljiva, vztrajna, stanovitna ter z njo z vzdihni in vendar potolaženi čakamo izpolnitve obljube. Ta potrpežljivost je tako nujna kot tudi nekaj lahkega, ker je sam Jezus Kristus naše upanje. Ni nam treba več čakati na kaj drugega kot na razodetje tega, kar je že dopolnil; naše čakanje je že izpolnjeno s prisotnostjo pričakovanega. V moči vzpostavljene Božje postave nam to res ni težko. Zdaj Pavel razlaga (v. 26–27) podobno kot prej v v. 16: prav tistim, ki so v Jezusu Kristusu, *ni* naročeno, naj bodo potrpežljivi v svoji lastni moči, naj živijo v poletu in navdušenju svojega upanja. Pač pa se sredi vsega ostalega sveta in prav kakor ves ostali svet nahajajo v suženjstvu minljivosti. In ker zato ne morejo drugače, kot da z vsem stvarstvom zdičujejo, prihaja Duh na pomoč njihovi slabotnosti. Kako to? Pri vztrajanju v upanju, pri potrpežljivem čakanju je očitno odločilno to, da *vztrajamo* in še *naprej* kličemo: »Abba, Oče!« (v. 15). V tem delu, v tem klicanju se milosti oklenemo

kot milosti in prav s tem izpolnimo postavo. Prav zato, da bi to lahko delali, nam prihaja na pomoč Duh. Duh sam posreduje za nas. Kako bi sicer vedeli, kaj je pravilna molitev, kako bi mogli prav moliti »Abba, Oče!« kot veliko, rešilno molitev? Kako bi sicer mogli razumeti, da je milost milost, če se ne bi prav pred tem delom prestrašeno umaknili? Kdo lahko tako moli? Kdo lahko tako govori z Bogom, pa je njegovo govorjenje Bogu prijetno in ga Bog usliši? Pavel pravi, da prav pri tem odločilnem delu Bog sam posreduje za nas, je sam pri sebi naš zagovornik, posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihji; prav zato gotovo sliši, česar mu sami ne moremo povedati, in sprejme, kar nam sam podari. To je prvo in zadnje, kar postane resničnost z vzpostavitevijo Božje postave za tiste, ki so v Kristusu Jezusu. To je tisto, kar jim ne da, da bi odstopili od upanja, tudi če bi že hoteli. To je skrivnost njihove potrpežljivosti. Bog v njihovih neveselih in nemočnih vzdihih sliši glas svojega Sina. Zato so njihovi vzdihji molitev, ki mu je prijetna, zato njihove vzdihje potolaži in zato nikoli ne morejo izgubiti upanja.

Zadnji oddelek osmega poglavja, v. 28–39*, opisuje življenje pod Božjo postavo kot življenje v *nedolžnosti*. Ta pojem povzemamo iz v. 31–39, kjer Pavel zastavi vprašanje: kdo bi mogel tistim, ki so v Jezusu Kristusu, kaj očitati, jih česa obtoževati? Obenem tu na to vprašanje tudi odgovarja: tega ne more nihče; kaj takega ne more priti od nikoder. Prav tisti, ki bi to lahko bil in bi lahko govoril proti njim, prav Edini, ki bi jih lahko obtoževal, počne ravno nasprotno. Prav on je ta, ki govori zanje. S tem, da to počne – on, vrecel in merilo vse pravičnosti, večni sodnik –, so resnično nedolžni.

* K temu prim. *KD* IV, 2, str. 308sl.

V v. 26–27 smo slišali: v svetu, ki lahko v senci Kristu-sovega križa le premine in kjer morajo prebivalci tega sveta tudi sami umreti, je moč njihovega upanja, ki jih po 5,5 ne more osramotiti, v tem: za njih posreduje Duh. Bog v njihovih slabotnih in krhkih molitvah sliši glas svojega Sina, nad katerim ima veselje. To veselje je tako v korist tudi njim, ker jih sliši kot svoje otroke, ko iz globočine kličejo k njemu (v. 15): »Abba, Oče!« Duh je Božja milost, ki v njihovi veri premaga njihovo ujetost v greh in smrt. Ta Duh je zagovornik, ki jih oprosti ob-tožbe, ker je obenem tudi njihova postava in sodnik. Že v v. 1 slišimo: »Zdaj ni torej nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu.« To sporočilo je torej še enkrat povzeto na koncu poglavja.

Če v. 28 pravi, da tistim, ki ljubijo Boga, vse pripo-more k dobremu, moramo pri »vse« misliti na vse – naj bodo to zemeljsko–zgodovinski dogodki (v. 35) ali du-hovno–onstranski vplivi (v. 38) –, karkoli bi lahko imelo moč, da kristjanom, ki so izpostavljeni takim dogodkom in vplivom, spet vzame nedolžnost in svobodo, v kateri stojijo pred Bogom. Zakaj ti dogodki in vplivi te moči dejansko nimajo? Vrstici 35 in 39 pravita, da zato, ker nobena od teh možnosti še zdaleč ni dovolj velika, da bi jih lahko ločila od Božje ljubezni, izlite v njihova srca (5,5), da bi jim to ljubezen iztrgala iz src in bi morali spet živeti brez ljubezni, prepuščeni sami sebi. V v. 35 se ta ljubezen imenuje Kristusova ljubezen, v v. 39 Božja lju-bezen v Jezusu Kristusu, našem Gospodu. To ljubezen nam Bog izkazuje s tem, da mu zaradi njegovega last-nega Sina lahko to ljubezen vračamo kot njegovi otroci. Kjer je ta ljubezen – je v tistih, ki so v Jezusu Kristusu, in v njih ostaja –, vse tiste nevarnosti niso nevarnosti, ampak pomoči (v. 28). Vsaka skušnjava, s katero bi grozile omen-jene možnosti, lahko služi le temu, da človeka potrdi in

utrudi v poslušnosti in upanju, v nedolžnosti in torej v svobodi Božjih otrok. To je »dobro«, h kateremu morajo pripomoči vse stvari. Njim, ki ljubijo Boga! Pavel še enkrat jasno pove, da ta ljubezen, ki izhaja iz evangelija, ne more pomeniti, da bi si jo ljudje lahko sami izbrali, pripravili in pridobili, da bi se lahko sami obrnili k Bogu in se mu predali, ker bi sami lahko začeli odnos z Bogom oziroma ker bi do Boga sami iz sebe imeli kako nagnjenje ali sposobnost. Pavel govori o živi moči Duha, o postavi življenja, ki je bila vzpostavljena na Golgoti. Tisti, ki Boga ljubijo, so tisti, ki jih je Bog po svoji svobodni volji od vekomaj določil za tako ljubezen in jih v času k njej poklical. Deloval je zanje in v njih (v. 29–30). Vedel je zanje in jih s tem, da je vedel zanje in mislil nanje, opredelil – oboje vnaprej, se pravi pri sebi samem, v moči vsemogočnega usmiljenja, ki je obstajalo, preden so bili, da, preden je bil svet (Ef 1,4). Ker so bili nemi, jih je poklical s svojo besedo, ker so bili še brezbožni, jim je govoril skozi ušesa vsega nebeškega in zemeljskega stvarstva, da so pravični. Ker so živeli sredi skušnjav, jih je oblekel v svoje veličastvo. Pripomnimo, da Pavel vse to popisuje v preteklem času, kot zgodovinsko, da, predzgodovinsko, večno dejstvo. Naj bo to ujetništvo v grehu in smrti karkoli že! Naj bo še tako velik strah, v katerem so podložni postavi greha in smrti, naj obstaja dvom v zadostnost Božje milosti, naj si napuh še tako prizadeva, da bi na mesto milosti vedno znova postavljaj svoje delo! Od te opredelitve prihajajo, iz nje obstajajo, kot iz novega, pravega rojstva, rojstva po Božji besedi in volji. To je moč Božje postave nad njimi, da prihajajo od dejstva, da so oni tisti znova rojeni. Ker gre, ko ljubijo Boga, za delo Svetega Duha, ker se ta ljubezen dogaja brez njih in proti njim ter prav s tem zanje in z njimi, je v njihova srca izlita ljubezen, ljubezen njihovega srca. Zato to tudi

pomeni, da jih nič in nihče ne more ločiti od nje. Gre za premoč Božje ljubezni same, če pred njim stojijo in živijo ljudje, ki ga ljubijo. Tem so vse skušnjave samo v pomoč. To je Pavel v v. 29 neposredno ponazoril tako, da je opisal večno vnaprejšnjo določenost, predestinacijo, ki se v času izvrši s poklicanjem, opravičenjem, poveličanjem človeka: Bog jih je vnaprej določil, naj bodo skladni s podobo njegovega Sina, ki je podoba Boga (*Kol* 1,15). O njih je od vekomaj razmišljal, kot je od vekomaj razmišljal o svojem Sinu, in jim s tem določil njihovo časno bivanje. V ljubezni, s katero Bog ljubi svojega Sina, so opredeljeni kot njegovi otroci in mu torej vračajo ljubezen. Zato ima ta ljubezen veliko moč: brez nje, proti njej in tako zanje in v njih. Zato je nemogoče, da bi jih kdo ločil od te ljubezni. Zato jim je vsaka skušnjava le v pomoč.

Prav zato – tu pridemo do osrednjega mesta (v. 31sl.) – jih pred Bogom nihče ne more tožiti: nihče, pa naj obtožbe prihajajo kar naprej. »Če je Bog za nas, kdo je zoper nas?« Samovoljno kljubovanje bi bilo, če bi tisti, ki so v Jezusu Kristusu, hoteli vztrajati, da more biti kdorkoli ali karkoli proti njim, da njihova nedolžnost ne more trdno obstati in da se morajo znova zateči v strah in napuh. S tem, da ljubijo Boga, je jasno, od kod prihajajo in s tem je tudi jasno, kam gredo. Po v. 29 in 30 je to skrivnost njihove ljubezni. Bog je zanje. Saj je dal svojega lastnega Sina – tistega, zaradi katerega je od vekomaj nanje mislil kot na svoje ljube otroke –, Sina, v katerem ni prizanesel niti sebi, sebe ni smatral za preveč dragocenega, ampak se je v njem dal tudi sam, da bi bila njihova večna vnaprejšnja določenost izvršena in dopolnjena. Dal, prepustil se je – izraz je isti, kot ga Pavel v 1,24.26.28 uporabi, ko pravi, da je Bog ljudi prepustil pogubi, ki so si jo sami izbrali – v sramoto človekovega

greha in človekove smrti. Prepustil se je za njih, da bi jim bila ta sramota odvzeta in ne bi bila več njihova. Saj vendar stojijo in živijo pod postavo tega dogodka. Kako torej ne bi bili nedolžni? Kako jim ne bi bilo podarjeno in vedno znova podarjeno vse, kar kaže in dokazuje njihovo nedolžnost? Kdo hoče, kdo more, kdo bo obtoževal (v. 33) nje, ki prihajajo od tod, nje, Božje izvoljence? Njihova izvoljenost od vekomaj se je za vse čase izvršila v središču časa na Golgoti. Njihov sodnik je tisti, ki jih je že razglasil za pravične in to rabsodbo vedno znova poslušajo kot njegovo dokončno besedo. Kdo preklinja, obsoja, zavrača te ljudi? Pavel ne zanika – kako bi mogel? – da dejansko obstajajo takšna prekletstva, obsodbe in zavračanja ljudi, tudi teh ljudi, da so si vse to tisočkrat zaslužili in vsemu temu brezupno zapadli. Vendar, kdo bo izvršil obsodbo? Odgovor: izvrši jo Jezus Kristus, saj jo je izvršil enkrat za vselej – za nas in s tem tudi nad nami. S tem namreč, da jo je sam nosil in umrl. Prav on, ki je tudi vstal, ki sedi na Božji desnici in Bog po njem vlada vsemu svetu in sodi ves svet, prav on posreduje za nas – Pavel uporablja isti izraz, ki ga je v v. 27 uporabil za Duha –, on, v katerem Bog ni proti nam, ampak za nas, on, zaradi katerega je naše upravičeno prekletstvo, obsodba in zavrženje za nami in nič več pred nami. Ker je temu tako, bi bilo samovoljno kljubovanje, če tisti, ki so v njem, ne bi verovali v svojo lastno nedolžnost, v svojo svobodo Božjih otrok, če tega daru ne bi jemali popolnoma resno. Ne bi verovali v Boga, če ne bi verovali v to svojo svobodo.

Oni, ki ljubijo Boga! Na koncu se Pavel v v. 35 še enkrat vrne na to njihovo opredelitev in poudari, da je ne morejo izgubiti. To ni opredelitev ljudi, ki so ustvarjeni in minljivi in ki zaradi skušnjav, ki z zemlje in neba vsak dan zadenejo tudi kristjana, lahko spet odpadejo in

bodo nekoč tudi odpadli. Ne, njih nihče ne more ločiti od Kristusove ljubezni. V v. 35–37 je omenjeno – samo tu v celem *Pismu Rimljanom* –, da kristjane, s katerimi ima Pavel opravka, in očitno tudi rimske kristjane preganjajo. To je utelešenje zemeljske skušnjave. V preganjanju kot otipljivem izrazu njihovega neuspeha v svetu in njihove lastne udeležnosti v njegovi pokvarjenosti (v. 19) nanje preži nevarnost, da izgubijo svojo nedolžnost, da izpred oči izgubijo postavo življenja, pod katero stojijo, da popustijo naravnemu napuhu, ki jim ne pritiče. Preganjanje bi jih moglo odgnati od Jezusa Kristusa, jih oropati Duha, hotelo bi jim vzeti Božjo ljubezen. Pavel ne pravi, da se to ne sme zgoditi in da se morajo tega varovati, ampak pravi, da se to ne more zgoditi. Dokaz za to ni več potreben. Če ga že iščemo, je v 44. psalmu: »Zares, zaradi tebe nas ves dan pobijajo, imajo nas za klavne ovce.« Zaradi tebe, torej prav zaradi njihove povezanosti in enosti z Jezusom Kristusom, prav zato, ker živijo pod Božjo postavo, kot je bila vzpostavljena na Golgoti, trpijo preganjanje. Vse trpljenje celotnega stvarstva je prikrito izžarevanje trpljenja Božjega Sina in je prav zato tudi trpljenje v upanju. Skušnjava, povezana s skušnjavo in enaka skušnjavi, ki jo je trpel in prestal Jezus Kristus sam, ne more odvesti stran od njega, ampak samo okrepi povezanost, enost in tudi ljubezen. »V vseh teh preizkušnjah zmagujemo« – ne s svojim pogumom in vzdržljivostjo, ampak »po njem, ki nas je vzljubil«. Z večno, v središču časa uresničeno in razodeto ljubeznijo, ki preganjanih v njihovi nedolžnosti ne more omajati, ampak jih lahko le potrdi in okrepi ter vnaprej obrzda vsak pritisk strahu in vsako porajanje napuha. Za zemeljsko skušnjavo, nad njo in vanjo skrita seveda grozi večja in nevarnejša skušnjava s strani nevidnih, nebesnih moči tega sveta. O njih govori v v. 38–39: smrt, življenje, angeli,

poglavarstva, sedanost, prihodnost, moči, visokosti, globina. Upoštevati moramo, da Pavel vsega tega upora duhovnih resničnosti, tega razgibanega oceana skritega višjega odpora, ki se pojavlja kot preganjanja kristjanov, ni videl abstraktno, ampak kot popolnoma osebne podobe, kot »veliko bogov in gospodov« (1 Kor 8,5), »voditelj tega sveta« (1 Kor 2,6sl.). Ti so bili v bistvu tisti, ki so križali Gospoda veličastva, ker niso spoznali Božje modrosti. Pavel pravi tudi o njih: »Ne bodo nas mogli ločiti od Božje ljubezni.« Že zato ne – kot mimogrede pravi v. 39 – ker so vsi skupaj v vsej svoji moči, z vsemi svojimi možnostmi le ustvarjena bitja, le »tako imenovani bogovi« (1 Kor 8,5). Njihov upor kristjane še bolj poveže s tistim, kateremu pravzaprav velja, ker ga je on že dolgo tega utišal in premagal. Vse, kar se jim od tam lahko pripeti, je le boleča posledica tega, kar so njemu nekoč davno zaman skušali prizadeti. Prav v tem svojem najbolj pregrešnem delu namreč sploh niso mogli delovati kot bogovi in gospodje po svoji volji, ampak končno le kot služabniki tistega, ki je na križu, ki so ga postavili oni, tako jasno pokazal nedolžnost tistih, ki vanj verujejo, da prihajajo prepozno, če bi jim jo danes hoteli vzeti. Tako ostaja pri tem, kar pravi v. 1: Torej ni nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu. Nobene obsodbe! To je dokončno veselje veselega evangelijskega sporočila.

9,1-11,36
EVANGELIJ MED JUDI*

Ta poglavja so očitno drug, samostojen del pisma. Niso nadaljevanje razlage stavka v 1,16 o Božjem vsemo-gočnem odrešilnem delu za vsakogar, ki veruje, in tudi ne enostavno nadaljevanje razmišljanja v 1,18–8,39. Niti tu, niti v poglavjih 12–16, ki celoto zaključujejo, ne gre za enostavno nadaljevanje misli. O delu odrešenja, o življenju, ki je v evangeliju obljubljeno pravičnim po veri, je bilo do sedaj povedano, kar je mogoče povedati. Česar še nimamo, je odgovor na vprašanje: kaj pomeni, če tako opisan evangelij naleti na neposlušnost, in kaj, če naleti na poslušnost? Torej evangelij, kot Božja obsodba človeka, kot Božja obsodba verujočih, kot človekova sprava z Bogom, kot njegova posvetitev in osvoboditev, kot vzpostavitev Božje postave.

Kako je, če evangelij naleti na poslušnost, Pavel v poglavjih 12–15 ne bo prikazal v obliki teorije, ampak na presenetljiv način – kako naj bi sicer mogli drugače govoriti o poslušnosti? – v obliki vrste opominov in navodil. Prav tako nenavadno je, da vprašanja neposlušnosti evangeliju ne prikazuje v obliki ustrezne vrste obtožb in obdolžitev, niti v obliki spokorne pridige, ampak v obliki teorije v najboljšem pomenu besede. Torej v obliki razmišljanja, ki izkazuje čast in hvalo Božjemu delu in njegovi poti, ki se obneseta in nazadnje premagata neposlušnost; razmišljanja, ki tako pokaže delo in pot Boga, prav tega Boga, o katerem govori evangelij. Če bi se temu morda čudili, se vprašajmo, ali od tistega, ki je evangelij tako razumel in razlagal, kot nazadnje v osmem poglavju, lahko pričakujemo

* K tem trem poglavjem prim. *KD* II, 2, str. 222sl., 235sl., 264sl., 295sl.

kaj drugega. Namreč da je prav ob neposlušnosti temu evangeliju njegova edina téma Božje delo in Božja pot, da neposlušnost sámo razume, kot da jo je ta téma že vnaprej in nazadnje dokončno preseгла in zasenčila. Zadnje, kar smo slišali, je bilo, da tistih, ki so v Kristusu Jezusu, ni mogoče ločiti od Božje ljubezni. Kaj naj stori tisti, ki si je o sebi upal reči, da mu resničnosti te izjave ni treba dokazovati in da ga tudi pogled na neposlušnost evangeliju ne more zmesti, ampak ga še posebej spodbudi k molitvi in čaščenju Boga? Resničnosti te izjave ne bo dokazal tako, da bo vprašanja obravnaval kot tožbo nad človeško pokvarjenostjo, ampak bo poveličeval Boga in njegovo naravo. Prav to je Pavel storil v tem poglavju. Ob zaključku 11. poglavja se prepričajmo, kaj hoče o tej stvari povedati. »Bog je namreč vse vklenil v neposlušnost, da bi vsem izkazal usmiljenje« (11,32). »Kajti iz njega, po njem in zanj je vse« (11,36). Glede na vse, kar je bilo prej povedano, ne moremo reči, da vprašanja neposlušnosti ni vzel resno. Tam in v vseh teh poglavjih pa resno vzame Boga – prav Boga, o katerem govori *evangelij*. Njemu, ne neposlušnim ljudem, daje čast prve in zadnje besede.

Če natančneje pogledamo, lahko že iz 9,1–5 razberemo, s kakšnim mišljenjem se bo Pavel v teh poglavjih spoprijel z vprašanjem neposlušnosti evangeliju in kakšen izid lahko pričakujemo. Iz teh vrstic spoznamo tole:

1. Za Pavla je to vprašanje brez dvoma enako vprašanju Izraelove neposlušnosti. Namreč neposlušnosti velike večine Izraela, ki je evangelij zavrnil tudi po vstajenju Jezusa Kristusa, tudi po izlitju Svetega Duha. Zakaj prav Izrael? V v. 4–5 beremo, da zato, ker Izrael in evangelij tako rekoč naravno in od začetka sodita skupaj. Zato, ker ga je Bog že sprejel za svojega sina, ker v njegovi

sredi biva Božje veličastvo, ker je Bog z njim sklenil zavezo in jo vedno znova potrjeval, ker ima postavo, žrtveno bogoslužje, obljube in očake od začetka do tega dne. V vsem tem ima Jezusa Kristusa samega, ki naj bi in je po mesu izšel iz njega, a je obenem Bog sam, Bog, ki je in vlada nad vsem in vsemi. Ker je odrešenje prišlo k Judom in od njih v svet, ker je Božja milost naklonjena Judom in le po njih tudi poganom, zato mora biti prav tu odločeno, kaj je z neposlušnostjo evangeliju. Potrebna je celotna izvorna prisotnost Božje milosti, da se razkrije resničnost človeške neposlušnosti.

2. Za tistega, ki je sam spoznal poslušnost evangeliju, torej za apostola in z njim za Cerkev, ki jo sestavlja tako mnogo poganov in tako presenetljivo malo Judov, neposlušnost gotovo ne pomeni zgražanja in obtoževanja. Neposlušnost pomeni, da so neposlušni izključeni iz vse blagodejnosti evangelija in s tem tudi iz vsega, kar je Bog po evangeliju hotel storiti ljudem. Izključeni so iz poveščevanja Boga v svetu. Neposlušnost jih je potolkla in kaznovala. Dvojno so kaznovani, ker so v neposlušnosti na naravnost nerazumljiv način zatajili prav njim naklonjeno Božjo milost. Ne obtoževati, temveč objokovati bi jih morali. Ne kot izraelski domoljub, ampak kot apostol Pavel zaradi njih čuti »veliko žalost in nenehno bolečino«. To je tisto, kar Pavel v v. 2 opredeli kot svoje stališče.

3. Po v. 1 je Pavel to svojo bolečino svečano razglasil za vsebino svojega oznanjevanja. V tej stvari govori »resnico v Kristusu«. Prav zaradi tega, kar bo tu povedal, se sklicuje na pričevanje Svetega Duha. Misli, da je vredno truda in nujno, da rimski skupnosti, ki jo večinoma sestavljajo pogani, tem poslušnim in verujočim, v treh poglavjih razloži vprašanje neposlušnosti, vprašanje Izraela, in sicer v *tem* smislu: prosi jih, naj sočustvujejo v

njegovi bolečini. Pove jim še več kot to. V v. 3 si drzne reči, da bi v prid svojim bratom želel biti sam preklet in ločen od Kristusa. Če to ni kako drzno pretiravanje, hoče s temi besedami reči: on, ki je postal poslušen, Kristusov apostol, se v nobenem primeru in na noben način ne more sprijazniti z dejstvom, da je Izrael neposlušen in izključen. Prav kot poslušen stoji in pade s tem, da neposlušni ne ostanejo neposlušni. Če bi taki ostali, bi tudi on hotel biti in bil izključen od evangelija, od njegove slave in od službe poveličevanja Boga. Tu ne govori kaka človeška zvestoba. Stvar sama, evangelij, zahteva popolno, brezpogojno solidarnost poslušnih z neposlušnimi. To ni Pavlova zasebna stvar, ampak jo rimskim kristjanom oznanja kot »resnico v Kristusu«, ki zanje velja prav tako kot zanj.

Zdaj pa Pavel na tri načine pojasnjuje svoje stališče oziroma stališče krščanske Cerkve do neposlušnosti evangeliju, ki jo uteleša Izrael. Takšno stališče ni poljubno, temveč ga terja sam evangelij. Vsem trem načinom je skupno, da kažejo: tudi ta neposlušnost v vsej svoji strahoti stoji v luči – resnično v luči! – evangelija, ki se mu upira. Vsi trije pravijo: tej neposlušnosti ne sledi samo pogubljenje. To neposlušnost skupaj s pogubljenjem obdajata Božja pot in Božje delo, pot in delo njegovega usmiljenja. Istega Božjega usmiljenja, s katerim se lahko hvalijo tisti, ki so v Kristusu Jezusu, ki so evangeliju poslušni. Kako bi sicer to lahko počeli, če mu ne bi tudi glede neposlušnih prepustili prvo in zadnjo besedo?

Pavel v v. 6–29 pravi, da se tudi ta strahotna neposlušnost kaže kot vključena v delo Božjega usmiljenja in očitno pričuje o tem, da ljudje ne izvolijo sami, kaj naj bi imeli za dobro. Če postanejo poslušni evangeliju, izvolijo suvereno Božjo voljo. S tem, da storijo *to*, so izvoljeni!

Zato se ne moremo zgražati, če vidimo mnoge neposlušne, ki prav tega niso storili. Pavel v 9,30–10,21 pravi: kar ti s svojo neposlušnostjo počnejo, je neopravičljivo, vendar prav zato tudi ni brezupno. Prav Bog, nad katerim so se s tem pregrešili, je Bog, ki je sklenil in je pripravljen, da se s svojo pravičnostjo zavzame tudi za njihovo nepravičnost. Vero vanj jim je tako približal, da je objektivno nemogoče, da bi jo zgrešili. V 11,1–36 Pavel pravi, da Bog tudi med neposlušnimi vedno znova obuja poslušnost. Poslušni pa imajo spričo neposlušnih povod, da so v prenovljeni poslušnosti toliko bolj hvaležni za izkazano usmiljenje. Prav oni bodo obljubo, od katere sami živijo, nujno prenesli na neposlušne. – To je na kratko pavlinska aplikacija evangelija na vprašanje neposlušnosti temu evangeliju.

Sklop 9,6–29 je v znamenju v. 6a: Božja beseda, ki je bila prvotno in najprej prav Izraelu dani evangelij, z Izraelovo neposlušnostjo ni izgubila veljave, ni bila odpravljena ali premagana. Na svoj način si je evangelij tudi v tej neposlušnosti pridobil potrditev. Predpostavka prvega razmišljanja, in kar mu sledi, je tisto, kar Pavla v v. 1–5 najbolj zanima: neposlušnost pomeni izključenost neposlušnih tako od Božje dobrote v evangeliju, kot tudi do dejavnega deleža pri poveličevanju Boga, danega z evangelijem. Vendar taka izključenost sodi k izpolnjevanju Božje besede, k delovanju evangelija. Kot smo v poglavjih 1–8 resnično dovolj jasno slišali, evangelij človeka na vsej črti izključi od Boga, se pravi na vsej črti ga označi za neposlušnega. Nato ga kot takega vključi in potrdi, ter mu kot takemu dodeli Božji dar in nalogo. Da je v Jezusu Kristusu usmrčen in le v njem obujen, to je vsebina Božje besede vsakemu človeku. Ko gledamo izključene, jih pod nobenim pogojem ne smemo videti kot

izključene *od* evangelija, ampak kot izključene *po* evangeliju samem. Če vidimo zaradi nevere izključeno sinagogo, ne smemo obupati niti nad evangelijem niti nad ljudmi, ki tam sedijo v temi. Jasno nam mora biti, da se je to izključevanje po evangeliju vedno izvrševalo prav tam, odkoder prihaja, prav tam, kjer je bil evangelij doma. Ne zaradi izključevanja, ampak zaradi vključevanja. »Saj niso Izraelci vsi, ki so se rodili iz Izraela. In tisti, ki so potomci Abrahama, niso vsi otroci« (v. 6sl.). V Izraelu ne gre za Izrael, ampak za Izraelu obljubljenega Kristusa in prav zaradi njega tudi za Izrael. Izrael mora z njim umreti, da bi z njim živel. Vzvišena Božja volja razpolaga z obojim. To je tisto, kar se v Izraelovi zgodovini s tem izključevanjem oznanja od začetka: Božji izvoljenosti gre vedno ob strani tudi neizvoljenost, sprejemanju vedno tudi zavračanje. Ne katerikoli Abrahamov sin, ne Izmael, ampak Izak je po Božji obljubi postal Kristusov prednik in s tem nosilec upanja za ves Izrael (v. 8–9). In od Rebekinih dvojčkov spet ne starejši Ezav, ampak mlajši Jakob (v. 10–13). Kdo onega izključi in tega ne? Ne dobra ali slaba volja enega ali drugega, ampak Božja beseda, ki ubija in oživlja. Beseda njegovega sovraštva in njegove ljubezni (v. 13), ki je od začetka Izraelovo upanje in tudi njegov sodnik. Ta beseda na obe strani odloča suvereno. Ta beseda je osebna beseda *svobodnega* Božjega usmiljenja. Zato sama odloča, kje bo bivala in kje ne, kje naj v zgodovini začne delovati in kje tega ne bo storila. Zato dvojno znamenje sprejemanja in zavračanja že v zgodovini očakov. Gre za *isto* besedo, in kar se je dogajalo takrat, je *potrditev* te iste besede na obe strani.

Vprašanje v v. 14 je torej razumljivo: ali po evangeliju izvršeno izločanje ne pomeni, da Bog izključenim dela krivico, ker po v. 10–13 njihova dobra ali slaba volja ne

pomeni ničesar? Pavel na to odgovarja z odločnim »Nikakor ne!« Pomisliti moramo, da Pavel tega ne utemeljuje s tem, da ima Bog zaradi svoje suverenosti pravico odločanja v vsaki stvari in glede vsakega človeka in to po mili volji iz le njemu znanih razlogov. Tako so na vprašanje o pravičnosti Božje izbire odgovarjali v poznejšem cerkvenem nauku o vnaprejšnji določenosti (predestinaciji). Pavel pa v v. 15 odgovarja tako, da navaja, kar je bilo rečeno Mojzesu: »Usmilil se bom, kogar se usmilim, in milosrčen bom, s komer sem milosrčen.« To pomeni: pravičnost Božje izbire, po kateri bi človek na prvi pogled spraševal, je v tem, da je pravičnost Božjega usmiljenja. Delo njegovega usmiljenja je prav to, kar je s sprejemanjem in zavračanjem storil Abrahamovim sinovom in nato Izakovim sinovom. Temelj tega dela njegovega usmiljenja je spet nič drugega kot njegovo usmiljenje. Samo z golo suverenostjo se Bog, ki izbira, ne bi razlikoval od tiranskega demona. Njegovo usmiljenje ga kaže kot Boga, ki je pravičen, in za to gre v Izraelovi zgodovini. Prav usmiljenje in njegovo izvajanje sta namreč Božja pravica. To je tudi tisto, kar je odločilno v izjavi v v. 11. In Pavel spet ponovi: proti Božji volji ni pravice, ni terjatve, ki bi izhajala iz človeškega hotenja ali teka, iz človeškega sklepa ali dosežka. Usmiljenemu Bogu je mogoče Izaka in Izmaela, Jakoba in Ezava samo dati na razpolago. Kjer se razodene in deluje, kot se je v Izraelu dogajalo od začetka, ga nihče ne more prehiteti. Vsak človek je lahko pripravljen služiti samo njemu; tako brezpogojno sprejeti, kakor tudi brezpogojno zavrjnjeni človek. Oba na svoj način služita dobri Božji volji, ker vsakega uporablja na svoj način, ker se poslužuje obeh. Tudi osovraženeza Ezava!

Še vedno s pogledom na današnjo sinagogo, izključeno zaradi njene neposlušnosti, je to jasno prikazano na

faraonu iz časa izhoda iz Egipta, najhujšem preganjalcu in sovražniku Izraela. Faraon je omenjen kot vzporednica sedanji uporni sinagogi. Kako uničujoče zanj! To pomeni: izključeni so neposlušni. Bodimo pozorni, da se stavek ne začne z »nasprotno« ampak s »saj«. Torej ga ne smemo razumeti kot nasprotje od predhodnega, ampak kot njegovo nadaljevanje in pojasnilo. Faraonov obstoj oziroma njemu namenjena beseda ustreza pravičnosti Božjega usmiljenja in prav tako Božji odločitvi glede Mojzesa. Bog je tudi njega »obudil, da na tebi pokažem svojo moč in da se moje ime razglasi po vsej zemlji«. Torej tudi faraon služi »Božji moči«, oznanjevanju njegovega imena, se pravi ponavzočenju Boga samega v njegovem razodevanju, ki se v *Rim* 1,16 imenuje evangelij, v *I Kor* 1,18 Kristusov križ, v *I Kor* 1,24 Jezus Kristus. Zato faraon zanesljivo stoji ob Mojzesu. Tudi on ima delež pri izvrševanju usmiljene Božje volje. Drugače kot Mojzes in vendar skupaj z njim jasno pove, da ta Božja volja ni vezana na sklep ali dosežke kateregakoli človeka, ampak da je nanjo vezano vse, tudi zli človekovi sklepi. Bog je hotel s tem, da se je obrnil k Mojzesu, svoje usmiljenje razodeti kot moč, ki oživlja. Odvrnil se je od faraona, ga napravil zakrknjenega, trdovratnega in gluhega za sebe, in tako razodel tisto drugo, namreč da gre za *njegovo* usmiljenje, ki ga ne dolguje nikomur – in tako se je zgodilo tudi ob uboju človeka, brez katerega ne bi obstajalo in zato ne bi bilo resnično usmiljenje (v. 18). Kot takrat faraona, hoče danes Bog uporabiti neposlušno sinagogo. Kot faraon se mora in se bo tudi ona pokazala kot delo Božjega usmiljenja, ki na svoj način ni nič manjše kot poslušna Cerkev.

Bi sinagoga res mogla temu odgovoriti, kot piše v v. 19: »Zakaj torej še graja? Kajti kdo se more upirati njegovi volji?« Naj bi bila njena neposlušnost poslušnost zato,

ker mora tudi ona služiti Božjemu usmiljenju? Na to vprašanje bi bilo nemogoče odgovoriti ali pa bi mu morali pritrditi, če bi se Pavel v v. 15sl. skliceval na Božjo formalno svobodo, na pravico njegove oblasti. Vendar tega ni storil. Govoril je o pravici njegovega usmiljenja in torej je vse tako, kot v nasprotnem vprašanju, izrečenem v v. 20: »O človek, kdo si vendar ti, da bi se prerekal z Bogom?« Samo človek si, hoče reči Pavel. Kot predmet Božjega usmiljenja nimaš nobene možnosti, glasu ali besede, da bi mogel Boga kaj vprašati, ali mu kaj očitati. Človek si, ki stoji pred Bogom, ki niti svojemu Sinu ni prizanesel (8,32) in ga je dal za vse – tudi zate. Človek si, ki mu Bog zaradi tega ne more očitati ničesar, ker je vse, kar bi mu mogel očitati, očital svojemu Sinu in mu zdaj ponuja le še svojo dobroto. Da, ne moreš se mu upirati, če tvoj odpor potrebuje, kot je potreboval faraona. Kako bi torej lahko s tem svoj odpor opravičil ali celo utemeljil? *Ti pred tem Bogom?!* Globok nesmisel vprašanja v v. 19 je, da hoče iz štita, s katerim nas Bog varuje, napraviti štít, s katerim bi se sami varovali Boga, njegove dobrote. Prilika o lončarju (v. 20b–21) ponavlja in potrjuje vsebino v. 18: Bog v Jezusu Kristusu, izvoru in cilju vseh njegovih poti, ni ponujal drugega kot svojo dobroto. Na teh svojih poteh, ki so očitne in resnične v Izraelovi zgodovini, svobodno in upravičeno ustvarja in uporablja posode časti in posode nečasti. Te so priče izpolnjevanja njegovega Božjega namena in priče človeške nemoči, ki jih ob tem namenu prebudi in potegne na dan. Lončar iz *Jer 18*, na katerega Pavel namiguje, pač ni kakršenkoli vsemogočni Bog, ki bi kot tak mogel početi, kar bi se mu zljubilo. Izraelov Bog je, ki s sprejemanjem in zavračanjem s posodami obeh vrst počne, kar je prav, ker to služi uresničevanju in razodevanju njegovega usmiljenja. V svojem namenu ne jemlje iz neizoblikovane sredine te

in one posode, da bi ju zoperstavil, in ni mu vseeno, da na dan potegne takó priče svoje luči kot priče človeške teme. Bog ene in druge na različen način hoče in obuja, njegova jeza traja trenutek, njegova dobrohotnost pa vse življenje (Ps 30,6). Zato oblikovano ne more reči oblikovalcu: zakaj si me naredil takšno? Bog kot lončar nima le moči, ampak tudi pravico, da uveljavi svojo voljo, da v svojem delovanju temu dá tako in onemu ono obliko. Če je nekdo, kot je faraon, zdaj le priča človekove nemoči, ga to še ne sili, mu ne daje pravice, da tak je in tak ostane. Ne dovoljuje mu, da Božji »ne«, pod katerim stoji, izigrava proti Božjemu »da«, ki mu ga istočasno ponuja obstoj prič Božje dobrote in ki ga je Mojzes do zadnjega ponujal faraonu. Le zaradi Božjega usmiljenja mora taka negativna priča pričati o človekovi nemoči. Kako naj bi kot »posoda nečasti«, kakršna je, svojo usodo izpolnil drugače, kot da skupaj s »posodami časti« slavi Božje usmiljenje, namesto da ga obtožuje in hoče opravičiti sam sebe?

Da tako pojasnjevanje v. 19–21 ni le mogoče, ampak edino mogoče, kažejo vrstice 22–24, nadaljevanje Pavlove razlage prilike o lončarju. Vrstice lahko opišemo in prevedemo takole: »Kaj pa če (bi priliko lahko razumeli tudi tako, da) je Bog s tem, da je hotel pokazati svojo jezo in razodeti svojo moč, posode jeze, pripravljene za pogubo, potrpežljivo prenašal zato, da je bogastvo svoje slave razodel posodam svojega usmiljenja, ki jih je pripravil za slavo in jih poklical ne le izmed Judov, ampak tudi izmed poganov?« Opazimo, da je zaporedje »usmiljen« in »trdovraten« (v. 18), »v čast« in »v nečast« (v. 21b) zdaj obrnjeno in sta oba izraza zdaj izrecno med seboj povezana. Jasno je: gre za *eno* Božjo pot. Na njej hoče Bog *en* namen doseči z onim *dvojim*. Po v. 23 cilj Božje poti niso posode usmiljenja. Na njih hoče *Bog* razodeti bogastvo *svoje*

slave. Za to razodetje jih potrebuje, potrebuje posode usmiljenja! Vrstica 22 ne pravi, da posode jeze obstajajo, da jih je Bog kot take pripravil in jim namenil pogubljenje. Niti tega ne, da je to storil zaradi dokazovanja svoje jeze, ampak pravi, da je Bog posode svoje jeze pripravil in jih prenašal z veliko potrpežljivostjo. Vrstici 22-23 v zvezi s tem pravita: Bog je ene prenašal, da bi drugim razodel bogastvo svoje slave. Gotovo ima njegova volja tudi značaj jeze. Kako naj bi se usmilil človeka, če se ne jezi nad njegovo pokvarjenostjo? Kako naj mu bo milosten, če ga prej ne sodi? Vendar tudi sredi sodbe, napovedane s posodami jeze in izvršene na Golgoti, Bog človeka hoče rešiti in ga bo rešil. Napoved te rešilne sodbe je Izraelova zgodovina. Zato tudi dolga vrsta »posod jeze, že pripravljenih za pogubljenje« v toku te zgodovine. Izrael ne bi bil od Boga in zaradi njegovega Kristusa izvoljeno ljudstvo, če v njem ne bi kar naprej prihajalo do takega izločanja in pripravljanja za pogubljenje, če v sebi ne bi vedno znova imelo take »posode jeze« in nazadnje v preroškem sporočilu ne bi postal ena sama posoda jeze. Vendar ob vsem tem ne smemo izpred oči izgubiti cilja te Božje sodbe. Na cilju, prikitem z najstrašnejšim »ne«, katerega žrtev bo on sam v svojem Sinu, Izraelu in vsem ljudem ne bo rekel »ne«, ampak »da«. Gledano s tega cilja, se mora odločilna izjava o »posodah jeze« glasiti, da jih je Bog prenašal z veliko potrpežljivostjo, da jih je vzel in vključil v načrt svojega hotenja in delovanja. Zaradi prihodnjega, ki ga je Bog nosil skozi bolečino zavračanja, ki je zadelo prav njega, nosi vse zavržene, nosi tudi faraona. Nosi jih prihodnjemu naproti. V tem smislu jih ne le prenaša, ampak jih tudi hoče, kajti Božja potrpežljivost gotovo ni navadno popuščanje, ampak podoba njegove mogočne ustvarjalne volje. V tem je upravičena njegova potrpežljivost do neposlušnih. Onstran

tega cilja njegove potrpežljivosti pa stoji razodetje bogastva njegove slave drugim, za slavo pripravljenim »posodam usmiljenja«, ki jih v. 24 izrecno enači s skupnostjo ljudi, poslušnih evangeliju, v kateri so zbrani Judje in pogani. S skupnostjo, v kateri so bili že vnaprej zbrani vsi izbranci Stare zaveze. Ta, ki je priklical Cerkev, ni nihče drug kot tisti lončar, Izraelov Bog. Tudi posode jeze ustvarja le zato, ker hoče ustvarjati posode usmiljenja: zato da té ne bi bile nič drugega kot prav posode usmiljenja in med njimi ne bi slavili nobenega človeka, ampak samo Božje veličastvo. Prav v obstoju Cerkve Bog upravičuje tisto dvojnost svojega ravnanja, upravičuje jo, ker je tudi Bog brezbožnih.

Pomen v. 24 je tale: kakor je Bog vedno ravnal v Izraelu, tako ravna tudi danes. Kakor nekoč Izaka, Jakoba in Mojzesa je nas, skupnost Jezusa Kristusa, izvolil in poklical k poslušnosti. Očitno v svojem usmiljenju in ne v svoji jezi. Vendar, če pogledamo поблиže, kako je s tem pri nas? So med nami, ki smo danes lahko predmet Božjega usmiljenja, samo taki, ki so bili kot Abrahamovi otroci, kot Judje, za to vnaprej določeni in usposobljeni? Ali se ni skrivnost Božje vnaprejšnje določenosti in usposobljenja prav med nami čudežno odprla in so tudi pogani poslušni z nami, skupaj z nami deležni Božjega usmiljenja, z nami določeni za slavo? Pogani, se pravi ljudje iz velikega območja greha, odpada in neposlušnosti, z območja Moábcev in Filistejcev, Egipčanov in Asircev, celo z območja, na katerega je Bog na videz tako krivično odrinil Izmaela, Ezava in mnoge v Izraelu, prav do današnje neverne sinagoge? Obstoj Cerkve, kjer v poslušnosti skupaj bivajo Judje in pogani, kaže, da tudi tisto območje tam zunaj ni zaprto Božjemu usmiljenju. Božja Cerkev tako dokazuje Božjo pravičnost, dokazuje, kakšen namen je imel Bog tudi v Izraelu z izbiranjem enih in

zavračanjem drugih. Resnično, s celotnim tem ljudstvom, ki je končno in nazadnje svoje poslanstvo izpolnilo s tem, da je iz njega izšel Jezus Kristus, je hotel razodeti svoje usmiljenje do vsega sveta. Po tem ljudstvu – do vsega sveta in očitno tudi do tega ljudstva samega. S pogledom na vernike izmed poganov, ki so tako čudežno zbrani v Cerkvi, je Pavel v v. 25–26 navedel Ozejeve besede o Božjem ljudstvu, sinovih živega Boga, ki so se nekoč imenovali »ljudstvo, ki ni moje,« in o ljubljeni, ki je nekoč bila »ne-ljubljena«. Komu so bile te besede prvotno namenjene? Izraelovemu kraljestvu iz Samarije, ki ga je Bog zavrgel, a je bil vendar deležen take obljube. Čeprav so te besede zdaj uresničene v poklicanosti poganov k Cerkvi Jezusa Kristusa, očitno z novo močjo govorijo tudi v izvirnem smislu: tudi o zavrženem, neposlušnem Izraelu. Kako naj Božja obljuba, potem ko jo je preobilo izpolnil pri zavrženih tam zunaj, ne bi veljala tudi za zvržene tam znotraj, katerim jo je nekoč namenil? Glede na to, da so po v. 24 v Cerkvi zbrani tudi Judje, je Pavel v v. 27–29 navedel dva Izaijeva izreka. Govorita o čudežno rešenem »ostanku« Izraela, ki je odpadel od Boga in zapadel njegovi sodbi. V Izaijevih dneh je bilo od Božjega usmiljenja odvisno, ali tak ostanek sploh bo, ali pa bo usoda Sodome in Gomore postala tudi usoda vsega Izraela. Pokazalo se je prav takšno Božje usmiljenje in ostanek je obstal! Tako moramo razumeti, da so danes tudi Judje zbrani v Cerkvi. Božja milost je to storila in ne njihovo zasluženje. Z njihovim obstojem je Božja milost oznanjena drugim v Cerkvi, vernikom iz poganstva. Če je njih rešila samo Božja milost, kako ne bi to, kar je veljalo zanje, toliko bolj veljalo za te druge, pogane? Iz kakšnega ognja so bile rešeni šele oni! Tako je konec in cilj Božjih poti dosežen resnično *po* vsem Izraelu. Po zavrženih in po izbranih – zato je njihov cilj tudi veljaven

za oboje! – so se Božje poti kot Božje usmiljenje razodele v Cerкви Jezusa Kristusa. In prav s tem tudi kot pravičnost vseh njegovih poti z vsem tem ljudstvom! Ta očitna Božja pravičnost nam vsekakor ne dopušča, da bi glede neposlušnosti evangeliju še vedno uveljavljali kljubovalna vprašanja iz v. 14, 19 in 20.

Drugi sklop, 9,30–10,21, govori o istem pojavu s stališča, da gre ob tem resnično in očitno za človeško upornost prav proti Božji milosti, ki se je pokazala z Jezusom Kristusom in je že bila skrivnost vse Izraelove zgodovine. Kako strašno in tolažilno je to, bomo govorili zdaj. Bog se razodeva kot Gospod, ki se iz usmiljenja, zaradi sebe samega in v prostovoljni dobroti zavzame za človeka. Jasno je torej, kdo je človek in kaj je s človekovo krivdo, nesposobnostjo in nevrednostjo pred Bogom. To je tisto strašno in hkrati tolažilno v pojavu neposlušnosti evangeliju. Da lastno hotenje in tek (v. 16) človeka lahko le pogubi, da za svojo rešitev nikoli ne more hvaliti sebe, ampak samo Boga, to naj bi se poslušni naučili ob neposlušnosti. To naj bi se Cerkev naučila ob pogledu na kljubovalno sinagogo, ki do današnjega dne zavrača Jezusa Kristusa.

V v. 30 je očitno povzeto vprašanje iz v. 14 in zdaj nanj pravilno odgovarja. Ne smemo dvomiti v Božjo pravičnost. Po vsem, kar je bilo rečeno do sedaj, za to nimamo nobenega povoda. Držati se moramo tega, kar se je zgodilo v Cerкви Jezusa Kristusa. To so pogani, ki so dejansko razumeli in sprejeli to Božjo pravičnost in njegovo usmiljeno voljo, ne da bi jih k temu vodilo njihovo hotenje in tek. Enostavno zgodilo se je. Bilo je obujanje od mrtvih: verovali so v njegovo pravičnost in to jim je bilo v dobro. Taka je poslušnost poslušnih. Temu nasproti (v. 31) stoji Izraelov poskus, ki se nadaljuje do danes.

Postavo pravičnosti, torej ureditev življenja, ki je bila dana Izraelu kot ljudstvu obljube, je hotel izpolniti s svojim hotenjem in tekom, v moči svojih odločitev in dosežkov. Rezultat je bil, da zaradi tega Božje pravičnosti ni sprejel in ni razumel. Ni uresničil postave, ureditve življenja, ki mu je bila dana. Ima vse, česar pogani niso imeli. Po v. 32a pa mu nekaj manjka. Hotel je in tekel, da bi postavi zadovoljil z lastnim izpolnjevanjem svojih del, namesto da bi v veri v dano obljubo, ki je smisel postave, izvršil delo vseh del, namreč da bi verjel temu, kar je Bog hotel z njim. Ker tega ni imel, je postavo prelomil prav s tem, da jo je hotel izpolniti. Kot pravi v. 32b-33, se je spotaknil ob kamen, se razbil ob skali, na kateri naj bi stal, na Božji usmiljeni volji. S tem, da ni veroval vanjo in ji ni bil poslušen, mu je morala biti v pogubo. Osramotil se je prav ob odrešenju, ki mu ga je pripravil Bog. To je tisto, kar človeško hotenje in tek dosežeta tudi v najboljših pogojih, ki jih da Bog sam: pogubno delo nevere. Samo v veri sprejeto Božje usmiljenje človeka in Boga obdrži skupaj in tako reši človeka. Božje usmiljenje stoji človeku nasproti popolnoma samo: njegova obtožba, pa tudi njegovo upanje sta tako resnična, kot pravičnost njegovega sodnika.

Da Pavel v neveri neposlušnega Izraela sploh ne misli zavreči, kaže vrstica 10,1. Tu ponavlja pojasnilo iz 9,1-5. Prav kot apostol Cerkve je in bo ostal z vso svojo željo in molitvijo tem neposlušnim naklonjen Izraelov prerok. Pavel tega ne bi storil, če se ne bi zavedal, da deluje v skladu z Božjim sklepom in voljo (v. 21). Opozoriti moramo, da Pavel tem neposlušnim (v. 2) vsekakor daje tudi priznanje. Meni, da so »goreči za Božjo stvar«, da njihova neposlušnost ni »napačno prizadevanje volje« ali kaj podobnega, da njihova gorečnost ni brezpredmetna in nična, ampak jo gleda in ocenjuje kot gorečnost

za pravega Boga. Neposlušne torej vidi kot tiste, ki morajo na svoj način potrditi obljubo, ki jim je bila dana, oziroma v Jezusu Kristusu izpolnjeno Božjo zavezo. Njihova gorečnost je neposlušnost v tem, da Božje obljube ne prepoznava kot take in se do nje ne obnaša, kot bi se morala. Prav zato, ker je njihova volja usmerjena k Bogu, vendar nasprotuje temu njegovemu predmetu (v. 3), je napačna, sprevržena, neumna volja. Ne prepoznava namreč Božje pravičnosti kot pravičnosti njegovega usmiljenja. Boga ne prepoznava kot tistega, ki si zanje prizadeva in deluje. Nočejo sprejeti, da se Bog zavzema zanje. Namesto tega so skušali uveljaviti »svojo lastno pravičnost«. Sebe so hoteli uveljaviti in ohraniti kot tiste, ki so obljube vredni in smejo zahtevati njeno izpolnitev. Prav to je njihov upor, njihova neposlušnost Božji pravičnosti. Njim dana in njim znana obljuba Boga Abrahama, Izaka in Jakoba namreč čaka njihovo vero. Če manjka vera, je ob vsej njihovi gorečnosti, da bi jo izpolnili, prav s to gorečnostjo prelomljena tudi njegova postava. S tem ko oni, ki imajo obljubo, ne verujejo, se tisto, kar je greh, razodene prav na njih. Potrebno je, da jih Bog izvoli in pokliče, potrebna je vsa prav Izraelu namenjena Božja milost, da se zgodi ta resnična, prava, dejanska neposlušnost.

Dokaz za to je v v. 4–13 najprej podan tako, da pokaže: Izrael je ljudstvo, katerega obljuba je od začetka bil Jezus Kristus. Ureditev, postava, pod katero je živel, je od začetka mogla biti le postava vere (»Postava Duha življenja«, 8,2). Namesto vere pa je Izrael skušal uveljaviti svojo lastno pravičnost, zato je moral zavreči Jezusa Kristusa. S tem, da je zavrzel Jezusa Kristusa, je moral razkriti, da je s prizadevanjem za uveljavljanje lastne pravičnosti zgrešil vero in s tem prelomil postavu, ki mu je bila dana. Prav postava mora človeka razodeti kot

upornika proti Božji pravičnosti in to s tem, da potrebuje Božjo pravičnost in tudi Božje usmiljenje. V v. 4 namreč ne pravi, da je Kristus »konec«, ampak »cilj«,* vsebina, bistvo, *summa* postave, njen smisel in obenem pot k njeni uresničitvi. Že v do zdaj obravnavanem delu *Pisma Rimljanom* (3,31; 7,12) je Pavel v skladu z *Mt* 5,17 to dovolj razumljivo razložil. Zanj postava Stare zaveze z Jezusom Kristusom resnično ni zastarela in odpravljena, ampak izpolnjena. Pozneje z nobeno besedo ne bo dokazoval proti postavi – kot bi bila že končana – ampak iz nje in z njo. Njena vsebina in večna veljava v Jezusu Kristusu sta se razodeli šele sedaj, medtem ko je bil Jezus Kristus že od začetka njena vsebina in moč. Verovati v Kristusa pomeni biti poslušen Božji postavi. Zdaj Pavel govori v obratni smeri. Stati pod Božjo postavo kakor Izrael, ki je poseben primer tega, biti postavi poslušen, kot se od njega pričakuje, pomeni verovati v Kristusa kot eno in vse postave, v Kristusa kot smisel in izpolnitev postave. Prav v tem je Izrael odpovedal, osramočen je bil ob Božji Besedi, ki mu je bila dana od začetka, ob kamnu spotike, postavljenem na Sionu (9,32sl.). Prav zato je njegovo pomanjkljivo spoznanje (v. 2–3), je njegova neumnost greh, neposlušnost. Človek, o katerem Mojzes pravi (v. 5), da bo živel v izpolnjevanju postave, človek torej, ki ga postava misli in hoče, je prav Kristus. On bo v svoji smrti izpolnil postavo in, od mrtvih obujen, živel. Zato v. 6 ne smemo razumeti kot ugovor vsebini v. 5, oziroma kot njeno zanikanje. »Pravičnost, ki je iz vere«, ki tu govori kot oseba, je spet Kristus. Njegov glas sliši, kdor prav sliši Mojzesa. Kdor pa sliši njega, neizogibno sliši klic k veri vanj, da bi v tej veri prejel delež pri njegovi izpolnitvi postave in s tem tudi pri življenju, smrti in

* SSP ima to drugo prevodno možnost navedeno v opombi k tej vrstici (op. ur.).

vstajenju, delež pri delu Božjega usmiljenja. Vse, kar beremo v v. 6sl., je ena sama spodbuda, ne k preziranju, ampak k tej udeleženiosti pri izpolnitvi postave. Prav zato Pavel tu nadaljuje s povsem mojzesovskimi besedami. Izraelu je po njegovi postavi, namreč po njem, ki je smisel in izpolnitev njegove postave, po glasu »pravičnosti iz vere« v njegovi postavi prepovedano lastno izpolnjevanje obljub, ki so mu dane. Svojega Mesija ne sme z lastnim prizadevanjem pripeljati z neba ali iz podzemlja. Tako naskakovanje neba in podzemlja v mišljenju in dejanjih postava preprečuje in zavrača kot greh. Prav tako mišljenje in delovanje spregleda in zamudi pravo izpolnjevanje postave, ki je bila dana Izraelu. To se je dejansko zgodilo Jezusu. S tem ko tisti glas govori, s tem ko Jezus Kristus naznani sebe v postavi, se kot edina zahteva, ki naj bi jo Izrael izpolnil, izkaže tole: stori naj to, kar naknadno sledi iz tega, da mu je beseda – medtem ko bere svojo postavo, Mojzesovo postavo – blizu, da je že v njegovih ustih, v njegovem srcu (v. 8a). Katera beseda? Prav »beseda vere« (v. 8b), prav evangelij. Mi, apostoli, vsa Cerkev ga zdaj oznanjamo vsemu svetu in tudi Izraelu. Kaj je to naknadno, kar naj stori? V v. 9 beremo, naj usta izpovedujejo, kar srce veruje. Kaj naj se izpoveduje in veruje? Prav to, kar beremo v postavi, prav tistega, ki v postavi govori bralcem, prav njega, ki je vsebina krstne veroizpovedi in izpovedi vere: njegovo izpolnitev postave in njegovo življenje kot življenje tistega, ki ga je Bog obudil od mrtvih. Vse zapovedi postave hočejo bralce voditi, jim pomagati in jim služiti pri izpolnjevanju te edine zahteve. To od njih hoče deset zapovedi, vsa svetostna postava in vsa bogoslužna postava. Od tega je odvisno vse, kar postava človeku obljublja kot njegovo rešitev, kot njegovo osvoboditev od sramote, pod pogojem, da ji je poslušen (v. 10–11). Poslušnost je

vera. S tem, ko Izrael ne veruje, ne veruje prav v njega, ki je sebe naznanjal v postavi. Bog bralcem postave polaga v usta izpovedovanje njega in v srce vero vanj. Če Izrael to opusti ali celo ogorčeno zavrne, ni poslušen postavi in tudi svojemu Bogu ne, ampak je grešno ljudstvo. Če danes sinagoga iz ust Cerkve sliši krstno veroizpoved in izpoved vere, se ne bi smela sklicevati prav na svojo postavu, ki ji prepoveduje, da bi v ustvarjenem bitju častila Stvarnika in v človeku Gospodarja vseh in vsega. »Ni namreč razločka med Judom in Grkom.« Kar zdaj Jud poslušá iz ust mnogih Grkov, velja tudi zanj in predvsem zanj. Če bi hotel biti resnično poslušen posebej njemu dani postavi, bi prav njegova vera in izpoved vere morala biti: en Gospod je res nad vsem in vsemi in prav človek Jezus je ta Gospod. Kot izvršitelj Božjega usmiljenja in s tem pravičnosti je bogat za vse in vsakogar, ki ga kliče kot takega. Pred njim so vsi revni, vsi odvisni od njegovega bogastva: pogani nič manj kot Judje, vendar tudi Judje nič manj kot pogani. Ustvarjena bitja častijo Stvarnika, vendar Stvarnik rešuje ustvarjena bitja tako, da ta kličejo Jezusa kot Gospoda. Jud bi to moral vedeti, pa ne samo zato, ker je bilo v krščanski veroizpovedi označeno tako poganu kot njemu. On bi to moral prvi vedeti. Kot Jud bi moral to vedeti že od otroških let in sam od sebe. Tako se je obtožba judovske neposlušnosti evangeliju v v. 9–13 zaostрила, ne da bi bila posebej ponovljena. »Kdorkoli vanj veruje, ne bo osramočen« (v. 11). »Kdorkoli bo klical Gospodovo ime, bo rešen« (v. 13). Sveto pismo to pove prav Judom, prav sinagogi, kjer ga tako vneto prebirajo. Prav s tem pravi, da bo osramočen vsak, ki ne veruje. Da bo izgubljen vsak, ki ta klic presliši.

Vendar Pavel svojega sklepa še ni izpeljal do konca. V v. 14sl. odgovarja na vprašanje, ki je od 9,30 naprej viselo v zraku. So Judje nujno dolžni verovati in izpovedovati

Jezusa Kristusa, je njihova neposlušnost resnično neopravičljiva? »Toda kako naj ga kličejo (izpovedujejo kot Gospoda), če niso verovali vanj?« (v. 14a) Ali bralci Mojzesa pridejo do te vere in te izpovedi vere, je odvisno od tega, če slišijo tistega, o katerem govori Mojzes. »In kako naj verujejo vanj, če ga niso slišali?« (v. 14b, dobesedni navedek). So ga torej slišali, ko so brali Mojzesa? Je bil njegov glas resnično glasen? Je bilo v tem kaj razlage, pojasnjevanja, oznanjevanja? »In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca?« (v. 14c) Jim je napisano res postalo nekaj povedanega, sporočilo? Tako, da so sami postali poslušalci, resnični poslušalci, ki se ne bi mogli odtegniti tistemu, kar so slišali, in bi morali postati poslušni? Če bi torej bilo res, da vse to velja za Jude, da bi torej po v. 4–13 morali verjeti in izpovedovati, bi se oznanjevanje, ki so ga bili dejansko deležni, moralo dogoditi po naročilu, poslanstvu in pooblastilu tistega, ki je Gospod Svetega pisma in ki jih obvezuje s tem, kar jim govori po Svetem pismu. »In kako naj oznanjajo, če niso bili poslani?« (v. 15a). Pavel v v. 14–15a na videz *sprašuje*. Zveni kot opravičevanje Juda v sinagogi. Bi res moral verovati in izpovedovati? Mar res ni opravičila za njegovo neposlušnost, ker so izpolnjeni vsi pogoji za poslušnost? S to vrsto vprašanj je Pavel pravzaprav že podal odgovor. Da, méni, pogoji so izpolnjeni, Jud je zavezan in torej za njegovo neposlušnost ni opravičila. Da res méni tako, kaže v. 15b (navedek iz *Iz* 52): »Kako lepe so noge tistih, ki prinašajo veselo oznanilo o dobrih rečeh!« Prav Sveto pismo samo, tu prerok Izaija, napoveduje nujnost verovanja (v. 11) in izpovedovanja (v. 13), kot tudi resničnost sporočila, ki ga Sveto pismo razlaga in o katerem govori glasno in obvezujoče. O tej resničnosti bi Judje morali vedeti že kot Judje. Vrstica 15b torej ni kak spodbuden okrasek. Prav tu je Pavel povedal tisto odločilno. V tem nepogrešljivem

členu v v. 14 začete misli govori o apostolatu Cerkve in o svoji službi. To, kar hoče povedati o obveznosti in neopravičljivosti Judov, v tem zadnjem členu dokazuje s svojim poslanstvom, z oznanjevanjem, ki ga je zapovedal, priklical v življenje, pooblastil in mu dal legitimnost vstali Jezus Kristus. Izpolnitev tega zadnjega dela starozavezne napovedi dokazuje s tem, da ji s svojim obstojem in delovanjem ustreza on sam. On sam kot nosilec svoje službe je odgovor na vprašanje, ali bi Judje mogli verovati in izpovedovati. Mogli bi in so tudi obvezani, ker ne morejo zanikati, da niso videli izpolnitve tiste obljube in poslancev, ki so oznanjali evangelij. Tu stoji on sam, Jud kot oni, živa izpolnitev tiste obljube. Zdaj ne morejo več reči, da tisti pogoji niso bili v celoti izpolnjeni. Tako se odpre pot stavku, ki podaja trezno dejstvo, okoli katerega krožijo vsa tri poglavja: »Toda evangeliju niso bili vsi poslušni« (v. 16a). Niso poslušali Svetega pisma in s tem na neopravičljiv način niso poslušali Boga. Strašna resničnost je v tem, da niso ubogali evangelija, ampak so sebe izvzeli od »vseh« v v. 11 in v. 13. Evangelij je prišel tudi k njim, predvsem k njim. Niso ga slišali samo v besedi, ampak tudi v moči, kot oznanjevanje, ki so ga prinašali oznanjevalci in s svojim poslanstvom pričali zanj. Ni več mogoča pretveza, da ne bi mogli verovati in izpovedovati. Njihovo zavračanje vere in izpovedovanja vere ni nesreča, usoda, ampak prestopanje postave, neposlušnost. Tudi te ugotovitve Pavel noče podati drugače kot tako, da jo mora Jud v sinagogi iz lastnih predpostavk priznati kot upravičeno. Zato tudi navedba preroka Izaija v v. 16b–17 in njena razlaga. Tudi sklep v v. 16a je v Svetem pismu samem. Je tudi napoved, da bodo sli, ki bodo prinesli dobro novico o izpolnitvi vseh prerokb, naleteli na nevero. Nekoč se je že zgodilo, da se je pooblaščen in legitimen prinašalec sporočila

svojim bratom o trpečem Božjem služabniku nazadnje mogel zateči samo k Bogu, ki ga je poslal. Vprašal ga je: Čemu si me vendar poslal? »Gospod, kdo je veroval našemu oznanjevanju?« Zgodilo se je že, da je bil prerok (in ne samo prerok, tudi Bog sam in njegova stvar) osamljen pred svojim ljudstvom: »Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa je po Kristusovi besedi« (v. 17). Kar je oznanjal prerok in kar danes oznanja apostol, dobiva (kot Mojzesove besede) moč od svojega predmeta. To je moč tistega, ki ga je poslal, njegovega izvora, Božjega Služabnika samega, gibala in temelja vere. Nevera v odnosu do njega je nemogoča. Zato je odnos neverujočih poslušalcev njegove besede tisto nemogoče, neposlušnost. Ne upira se preroku, apostolu, ampak Bogu samemu. Na to, kar se v takem odnosu dogaja, lahko le Bog izreče besedo odpuščanja. Njegovo usmiljeno poseganje je v takem položaju klical že prerok. Kdo veruje? Gledano in rečeno s človeškega vidika: Nihče! Veroval bo tisti, ki ga bo Božje usmiljenje poklicalo in obudilo iz splošne nevere – pred tem nihče in tudi sicer nihče drug. Zgoditi se mora tudi to, da mora apostol spet tožiti kot nekoč prerok, če naj se Sveto pismo izpolni, če naj se apostolstvo resnično izkaže kot izpolnitev preroške napovedi. K izpolnitvi napovedi na svoj način sodi tudi očitna krivda judovstva, ki se v sinagogi prepira s Cerkvijo. S tem pa tudi v vsej strahoti potrditev izvoljenosti vsega Izraela. Prav to evangeliju neposlušno ljudstvo je Božje izvoljeno ljudstvo, nad vsem in vsemi določeno, da iz njega izide Jezus Kristus. »Sprašujem: mar niso slišali?« (v. 18) To ni kako ponavljanje, čeprav je bilo vprašanje postavljeno že v v. 14–15 in nanj odgovorjeno. Odgovor v v. 18 kaže, da je tu s »poslušalci« mišljeno nekaj drugega kot tam. Tu je vprašanje: ali bi judovsko neposlušnost v zadnjem trenutku mogoče lahko opravičili s tem,

da jih živa razlaga postave njega, o katerem postava govori, dejansko ni dosegla? Odgovor z navedkom iz 19. psalma predvsem kaže, da bi ob razlagi pojma poslanosti (v. 15) morali misliti ne samo na apostolat Cerkve nasploh, ampak predvsem na Pavlovo apostolsko službo. Odgovor v v. 18 sploh ne govori o tem, da bi obstajal, kot pravi *Gal* 2, poseben »apostolat obreze«, Petru in prvim apostolom zaupan »judovski misijon«, s katerim naj bi Judom približali evangelij, da bi ga mogli slišati. Z besedo psalma Pavel govori o glasu, ki se razlega preko vsega sveta. Kar so slišali vsi, bi morali slišati tudi Judje. Nanaša se torej na njegovo posebno službo apostola poganov. Kljub oni delitvi dela je v svoji službi dejansko videl povezanost vstalega Kristusa s svetom tudi v oznanjevanju Judom: kot nujno in celo kot prvo posledico te povezanosti. Dalje moramo misliti na to, da je za Pavla ves misijon le posredno prikazovanje tega, kar se je na križu na Golgoti dogodilo za ves svet in je bilo z Jezusovim vstajenjem od mrtvih dejansko sporočeno vsemu svetu. Iz suverenosti v v. 17 omenjene Kristusove besede ve, da jo je slišal ves svet, in tudi judovstvu v obraz reče, da so jo resnično slišali tudi oni, ker se je soočila z vsem ostalim svetom.

V v. 19–20 je zastavljeno drugo dodatno vprašanje in podan odgovor. V v. 14–15 se ne pojavlja, glasi pa se: »Vendar sprašujem: morda Izrael ni razumel?« Spomnimo se v. 2–3. Kaj je z nepoznavanjem Božje pravičnosti? Kar je rečeno tam, tu ni preklicano. Tudi tu slišimo: razumevali so in niso razumeli, kot so tudi v v. 18 poslušali in niso slišali. Dokaz: to, kar se je medtem dogajalo v oznanjevanju evangelija poganskemu svetu. Pripomnimo, da Pavel tu ne razpravlja, ali je evangelij razumljiv. Odgovor v v. 19–20 namreč predpostavlja, da evangelij ljudem sploh ni razumljiv. Govori o nerazumnem ljudstvu, ki ne išče Boga in ne sprašuje po njem. O ljudstvu, po katerem

lahko Boga najdemo v moči njegovega glasu, ki odmeva po vsem stvarstvu. S tem, da obstaja, je Izraelu dal povod za ljubosumje. Razumevanje nerazumljivega! Tisti, ki Boga ne iščejo, ga najdejo. To je tisto, kar se je dogodilo, ko so bili pogani poklicani in spreobrnjeni k Cerkvi. Njihova vera in njihovo bivanje v Cerkvi sta dokaz za to, da so razumeli. Lahko Judje še trdijo, da niso mogli razumeti? Mar niso Judje izvoljeni in določeni, naj bodo ljudstvo, ki razume, ki išče Boga in ki po njem sprašuje? Če se to ne zgodi prav pri njih, bržkone ni vzrok v tem, da ne bi mogli razumeti. Gotovo bi lahko, a tega nočejo in ne storijo. Upoštevajmo, da je tu mesto, s katerega Pavel dokazuje, spet apostolsko delo, življenje sla, ki ga je v poganski svet poslal njegov Gospod. Vendar je prav ta dokaz tudi tu podprt s Svetim pismom in ne s poročanjem o Pavlovih različnih misijonarskih izkušnjah, kar bi prej pričakovali. To ni kaka muhava razlaga pismo-uka. Pavel z vsem, kar je povedal v tem poglavju, gotovo noče zanikati izbranosti in poklicanosti vsega Izraela. Spričo njegove neposlušnosti trdi, da ga je izbral in poklical Bog, ki je usmiljeni Bog tega neposlušnega ljudstva. Prav zato, da se ne bi oddaljil od cilja vseh svojih misli, se Pavel niti za trenutek ni smel oddaljiti od Svetega pisma. Kljub strašnim besedam, ki jih izreče, mu prav navidezni rabinizem tega poglavja daje poseben evangelijski značaj.

Vrstica 21 je v tem smislu črta pod vsem tem. Dejstvo, ki naj bi ga Cerkev upoštevala, ni krivda Judov, da niso poslušali in ne razumeli, se pravi njihova neposlušnost, ampak to, kar je Bog pred Judi od nekdanj počel »ves dan«. Prav proti temu ljudstvu je namreč stegoval roke, se neutrudno obračal k njemu, se spustil k njemu in mu ponudil sebe samega. Taka je najbolj jasna in najbolj ostra ugotovitev njegove krivde in tega, zaradi česar je postalo krivo. Vendar ga Bog ni zapustil. Njegovo

usmiljenje je večje od krivde Judov in od vse človeške krivde.

Tretji sklop, 11,1–36, je v znamenju vprašanja v v. 1: »Je mar Bog zavrgel svoje ljudstvo?« in odgovora v v. 2: »Bog ni zavrgel svojega ljudstva, ki ga je vnaprej izbral.« Vprašanje v v. 1 bi lahko razumeli kot nadaljevanje vprašanj v 10,18 in 19. Bi vzrok, da so Judje zavrnilo vero in izpovedovanje vere, lahko našli v tem, da je Bog na križanje Jezusa Kristusa odgovoril tako, da je spremenil svoj namen z Izraelom? Mu je odtegnil dano obljubo in se posvetil samo poganom, kajti njim so Judje sami izročili Jezusa Kristusa? So neposlušni zato, ker Bog od njih sploh več ne zahteva kake poslušnosti, ker pri Bogu sploh nimajo več prihodnosti? Na to vprašanje že vrstica 10,21 posredno toda odločno odgovarja, da to nikakor ni res. Prav najsto poglavje pa to naravnost in izrecno pove ter utemelji.

Pavel najprej odgovori tako, da pokaže nase: »Saj sem tudi jaz Izraelec, Abrahamov potomec, iz Benjaminovega rodu.« Torej kakor Jeremija iz rodu, ki je bil po *Sod* 20–21 skoraj zapisan uničenju, a se je le ohranil. Iz rodu kralja Savla, ki ga je Bog zavrgel. Prav on, ki se je kot preganjalec skupnosti naknadno sam zavestno naredil sokrivega za križanje Kristusa. Prav njega, ki je imel poln delež pri Izraelovi neposlušnosti, opisani v 10. poglavju, je kljub vsemu temu poklical sam vstali Jezus Kristus in je bil kljub temu izbran za službo apostola poganov. Kako naj bi priznal, da je Bog zavrgel svoje ljudstvo? Ali ni on sam živ dokaz zvestobe Božjega usmiljenja do tega ljudstva? Ali ni on sam izpolnitev besede v *Ps* 94,14: »Zares, Gospod ne bo zavrgel svojega ljudstva?« Kako ne bi prav on, s pogledom na druge neposlušne tega ljudstva, z vso resnobo pričakoval izpolnitve te besede? Mogoče

en sam za vse ljudstvo ne dokazuje ničesar? Na to vprašanje odgovarja v. 2b–4. Spomni nas na Elija, preroka v najhujših dneh odpadlega severnega kraljestva (dneh Ahaba in Jezabele!). Na njegovo tožbo, s katero se je osamljen (podobno kot v 10,16 omenjeni prerok) obrnil k Bogu, in tudi na izrek, s katerim mu je Bog odgovoril. Bog prerokovo tožbo in obtožbo potrди, a ga opozori na sedem tisoč tistih, ki se niso prilagodili. Nobena nepomembna manjšina niso, ampak prav nasprotno, večina tedanjega Izraela. V Božjih očeh so ves Izrael, Izrael kot tak, ki ga je v vesplošnem odpadu Bog prihranil zase. Kakor tam Elija ni izjema, ki bi potrjevala pravilo, ni lastovka, ki še ne prinaša pomladi, tudi tu Pavel ni izjema! Tudi tu obstaja ostanek, ki si ga je izbrala milost: »Prav tako tudi v sedanjem času obstaja ostanek, odbran po milosti. Če pa je po milosti, ni več po delih, sicer milost ne bi bila milost« (v. 5–6). Božji izrek torej velja tudi danes. Pavel misli na druge apostole, ki so z njim izšli iz Izraela, na tri tisoč spreobrnjenih na binkoštni dan v Jeruzalemu in na tisoče, ki so pozneje z njimi prišli k veri. Misli na vse iz sinagog drugih sredozemskih dežel, ki jim ni zaman oznanjal evangelija. Besede, s katerimi Pavel razlaga veljavnost izreka, poudarjajo, da pri teh sedemtisočih ne gre za hvalevredno četico sedmih pokončnih, ampak za Božje izvoljence, ki si jih je Bog prihranil in ki veljajo kot ves Izrael. Izrael je izvolila svobodna Božja milost in kot potrditev tega večnega poslanstva si je in si Bog v Izraelu vedno znova svobodno izvoli ostanek. Tako sedem tisoč pokončnih v tem ljudstvu ni manjkalo niti v času najglobljega odpada in najtežje Božje sodbe, ki ga je zaradi tega zadela. Zaradi njih je ves Izrael kljub vsemu obstal kot izvoljeno ljudstvo. Božje milosti niso bili vredni zaradi svoje stanovitnosti in oboroženosti, ampak so zaradi Božje milosti postali vredni, da stanovitno in

oboroženo predstavljajo celoten izvoljeni Izrael. Bog torej naklonjenosti ne vrača z naklonjenostjo takó, da jih obdrži zase, ampak z njimi ravna, kot je nekoč ravnal z Abrahamom. Prav to je tisto dragoceno, s čimer se lahko hvali »ostanek« in po njem vsi Izraelci. Ostanek je dokaz, da Bog z Izraelom še vedno ravna tako, kot na začetku: na temelju in po meri svojega usmiljenja in ne po človeških delih, na temelju svoje popolnoma svobodne in zato mogočne milosti. Ker Bog z njim vedno znova tako ravna, je vsemu Izraelu namenjeni Jezus tudi vsemu Izraelu vedno prisoten in pred očmi. Ker Bog z Izraelom tako ravna, je Cerkev vedno bila in je tudi danes iz Izraela in v njem. Prav v njej je vedno živel in tudi danes živi ves Izrael. Z milostjo ohranjeni Izraelov ostanek je pred Bogom ves Izrael, naj bo še tako velik ali majhen. Elijeva zgodba in zgodba Pavla samega pričata o tej Božji milosti, Božji stanovitnosti v izbiri svojega ljudstva, ter zavračata antisemitsko vprašanje iz v. 1: »Je mar Bog zavrnil svoje ljudstvo?« Vprašanje »Kaj naj rečemo?« v v. 7 pomeni: Kaj je vsebina povedanega in kaj iz tega sledi? Odgovor je najprej (v. 7a): »Izrael ni dobil tega, kar je iskal, ampak so to dobili izvoljenci.« Po 9,31 in 10,3 Izrael z izpolnjevanjem postave skuša doseči svojo pravičnost in sam od sebe izpolniti svoje poslanstvo borca za Boga. Kot pove 10. poglavje, ne doseže tega, ampak prav nasprotno. Vrstica 9,30 pravi, da pogani niso iskali pravičnosti, a so jo dejansko dosegli, in 10,20, da se je Bog razodel tistim, ki ga niso iskali. Tako tudi to, kar v. 7a pove o Izraelu, ne more biti zadnja beseda. Česar Izrael na splošno ni dosegel, je dosegla »izvolitev«, se pravi tistih sedem tisoč, vsak ostanek, ki ga je Bog utemeljil nekdan ali zdaj. Po svoji milosti izbira in je to tudi uresničil. Onih sedem tisoč je iskal in našel, kot tudi pogane in oni so dosegli pravičnost pred njim. Pred njim stojijo,

kar ustreza in zadosti Izraelovemu poslanstvu borcev za Boga. V njih vidimo, da je Bog Izraela ljubil in ga še vedno ljubi. Izvolitev poganov lahko razumemo le kot razodevanje globine in širine prav Izraelove izvolitve. V teh sedemtisočih dobi Izrael svojo pravico. Vendar: Izrael tako in nič drugače kot pogani, kot ljudstvo, ki se mu je Bog razodel, čeprav po njem niso spraševali, kot ljudstvo, izbrano po Božji milosti. Ker Pavel poudarja predvsem to – ker je prav to upanje vsega Izraela! – v ostrem nasprotju nadaljuje: »Vsi drugi pa so se zakrknili« (v. 7b). Po 10,11 in vsem, kar sledi, to gotovo ne pomeni, da je Bog ostale zavrzel. Pomeni pa, da je v zgodovini Izraela, ki je kot taka zgodovina odrešenja, vedno potekala in še poteka tudi zgodovina nesreče. Poteka Božje ograjevanje človeka od Božjih obljub in dobrih del. Kakor Bog ni bil vsemu Izraelu dolžan, da ga izvoli, tudi nobenemu posameznemu Izraelcu ni dolžan, da ga pokliče in uvrsti med tistih sedem tisoč. Niti en sam Izraelec si tega ni zaslužil. Ko Bog pokliče in zbere tistih sedem tisoč, dokazuje svojo milost in s tem utemeljitev in gotovost Izraelove izbranosti. K Izraelu sodijo tudi tisti, ki niso med sedemtisočerimi in je Izrael prav zato njihovo upanje. Bog to dokazuje s tem, da jih zelo mnogo ni med sedemtisočerimi. Na njih svobodo svoje milosti razodeva tako, da jih ne pritegne k tistemu posebnemu pričevanju. To je torej zakrknjenost, o kateri govori v. 7b.

Izaijeve, Mojzesove in Davidove besede v v. 8–10 naj bi pojasnile, kako Pavel razume zadnji stavek iz v. 7 in kako naj bi ga razumeli mi: »kakor je pisano« in nič drugače! V luči Svetega pisma, ki v vseh svojih sporočilih napoveduje Jezusa Kristusa, stavek o zakrknjenosti očitno ne nasprotuje besedam iz psalma v v. 2. Ta svetopi-semska sporočila celo dokazujejo, da Bog svojega ljudstva ni zavrzel in da je naklonjen tudi ostalim med

tem ljudstvom, zakrknjenim, nevredni večini Izraelcev. Prav to namreč še posebno poudarjajo te besede iz Stare zaveze, namreč da Izraelov Bog deluje tudi v njihovi zakrknjenosti – tako, da jim da duha omrtvelosti – in da kot ta Bog še naprej deluje med njimi. Božja miza (utelešenje vseh Božjih dobrih del!) je in ostane postavljena sredi med njimi – tudi če jim bo v pogubo kakor skala na Sionu v 9,33. Vendar v v. 7–10 ne beremo, da se Bog ne bo več ukvarjal z ostalimi, čeprav z njimi trdo ravna. Da Bog more zakrkniti in tudi zakrkniti, pravijo seveda vsa omenjena besedila iz Stare zaveze. Vendar jih moramo brati v sklopu besedil, iz katerih so vzeta. Vidimo, da vsa govorijo o resnosti in tudi o mejah ter o tem, da je mogoče videti konec zgodovine zla. Noben pozoren bralec Svetega pisma – nanje se obrača Pavel – si pri teh starozaveznih izrekih ne more misliti, da je zadnja beseda o tistih, ki jih je Bog zakrknil, že rečena.

Na vprašanje v v. 11a: »So se mar spotaknili zato, da bi padli?« – in bi jih Bog zato zavrnel? – Pavel nedvoumno odgovarja z »Nikakor ne!« V v. 7 je o ostalih sicer rekel, da so postali zakrknjeni, vendar je tudi rekel »kakor je pisano«, kakor pravi Sveto pismo. Zdaj pojasni, da s tem nikakor ni hotel reči, da je Bog te »ostale« svojega ljudstva zavrnel. Kaj je hotel in kaj hoče z njimi? Z njihovim padcem (v. 11b) naj bi odrešenje prešlo k poganom. Ne sedem tisoč izvoljenih, ampak prav velika večina zavrženih v Izraelu, ki so Jezusa Kristusa izročili poganom, naj ga križajo, je odsunila vrata k poganom. Med Izraelom in poganskim svetom je nastala solidarnost v grehu, a tudi v milosti. Tako kot je Pavla samega zavrnitev s strani sinagoge privedla k poganom. Tako zgodovina zla teh neposlušnih Izraelcev na način, ki je odločilen za pogane, sodi v zgodovino odrešenja. Kaj pa naj bi se zgodilo z neposlušnimi samimi? Pavel odgovarja: prav s

tem, da je odrešenje prešlo k poganom, naj bi postali ljubosumni. Ob Božjem usmiljenju do nevednih in izgubljenih tam zunaj naj bi torej spoznali, kdo je njihov lastni Bog, kakšen je predvsem in prav za njih. S tem, da jih je zakrknil, je Bog konec koncev meril prav nanje!

Če hočemo naslednje vrstice razumeti, jih moramo brati v naslednjem vrstnem redu: 13, 14, 12, 15. Kristjani v Rimu Pavla poznajo kot apostola poganov in prav tu izrecno izpove to svojo posebno nalogo. Vendar prav kot apostol poganov ne more obiti svojega »mesa« (se pravi svojih sorodnikov po mesu, 9,3), velike večine tistih, ki se v Izraelu upirajo evangeliju. Slava njegove službe apostola poganov je namreč ravno v tem, da svoje rojake Jude kliče k spokorjenju. Če mora odrešenje najprej nesti proč od njih k poganom, nazadnje to pomeni, da ga še zlasti Judom prinaša naproti. Tisti, ki ga svetu oznanja kot odrešenika, je tudi Izraelov razodeti Mesija. Misijon med pagani služi temu razodetju in tudi Izraelu (v. 13–14). So torej pagani v Cerkvi samo sredstvo za ta namen? Ne, nikakor ne! Vsa Cerkev Jezusa Kristusa vendar potrebuje Jude. Potrebuje njihov prekršek, ker je prav ta postal bogastvo za svet. Potrebuje, da živijo proč od nje, ker je prav to poganom prineslo bogastvo (v. 12). Potrebuje, da so zavrženi, ker je to postalo sredstvo sprave (v. 15). Še mnogo bolj pa potrebuje, da polnoštevilno sprejmejo vero v svojega Mesija (v. 12), da bodo dodani poganom in Judom, ki že zdaj verujejo vanj (v. 15). Potem namreč, ko se bo to zgodilo, bo Cerkvi razodeto, kar ji je še prikrito. Šele tedaj ji bo v roke položeno veliko bogastvo, ki ji je obljubljeno. Mrtvi bodo vstali (v. 15), očitno in razumljivo bo, da je s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa že nastopil konec in nov začetek vseh stvari. Božje kraljestvo na novi zemlji in pod novim nebom je skrivoma že napočilo. Kar je bilo Izraelu obljubljeno v *Ezk* 37, se bo

nato izpolnilo v Cerkvi, v vsem svetu. Vendar: kar je bilo obljubljeno Izraelu – torej ne brez Izraela samega, ne brez njegove »polnosti« (v. 12), ne brez sprejetja zdaj neposlušnih (v. 15). Ta »nato« torej pričakuje vsa Cerkev. Zato ne more nasprotovati svoji službi temu, da bi Judje postali »ljubosumni«. Ne more nasprotovati, da njen obstoj ne bi bil en sam judovski misijon. Njeno lastno upanje stoji in pade z upanjem na rešitev vsega Izraela. Kako naj bi se strinjala (v. 11), da je Bog večino Judov zakrknil zato, da bi padli?

Proti takemu mnenju zdaj v vrsticah 16–18 navaja še drug razlog: tudi ti Judje sodijo k izvirnemu Božjemu delu in lastnini, iz katere je izšla vsa Cerkev. Brez te Božje lastnine sploh ne bi bilo poganov v Cerkvi, brez nje Cerkve sploh ne bi bilo. »Če je korenina sveta, bodo svete tudi veje« (v. 16b). Tudi one veje! »Če pa se prevzemaš, vedi, da ne nosiš ti korenine, ampak korenina nosi tebe« (v. 18). Korenina (»prvina« v v. 16a) je obljuba potomca, dana Abrahamu, potomca, po katerem bodo blagoslovljeni narodi; ta obljuba je izpolnjena v Jezusu Kristusu. Kot predniki ali sorodniki tega Abrahamovega semena so vsi Judje veje te korenine, zato so sveti, določeni, da služijo Bogu kot ta korenina sama. Tudi zakrknjeni, tudi neverujoči Judje! Kristjan iz poganstva naj se zaradi svoje pripadnosti Cerkvi ne povzdiguje nad nobenim izmed tistih, ki pripadajo Izraelu, tudi če se ta imenuje Juda Iškarijot! Vedno in kljub vsemu ima in bo imel vsak Jud delež svetosti, ki ga ne more imeti nobeno drugo ljudstvo. Tudi Juda Iškarijot. Gre za svetost naravne korenine, iz katere sta izšla Jezus Kristus in z njim Cerkev. Gotovo obstajajo tudi veje, ki so od te korenine odsekane (v. 17) in ki nimajo več deleža pri njenem življenju. To so prav tisti mnogi zakrknjeni iz Izraela. Obstajajo pa tudi druge žive veje, ki so nekdaj rasle na divji oljki in so

zdaj vcepljene na plemenito Izraelovo oljko. Nemogoča prilika za resnično nerazumljivo dogajanje. Pogani so zdaj stopili na mesto tistih neposlušnih in so v polnosti deležni Izraelu namenjenega odrešenja. Nerazumljivo je oboje: odstranjevanje onih svetih in vcepljanje teh nesvetih vej, ki so z vcepitvijo postale posvečene veje. Kakšno prednost imajo verujoči pogani pred neverujočimi Judi? Samo to, da sveta korenina zdaj nosi *nje*. Vendar to je in ostane Izraelova korenina. Kako bi kristjani iz poganstva lahko imeli prav to in to še celo pred neverujočimi Judi, ne da bi tudi v njih prepoznavali svetost korenine, ki jih nosi? Tako, kot je David v Savlu vedno priznaval in spoštoval Gospodovega izbranca in maziljenca. Kdor Jezusa sprejema v veri, mora sprejeti tudi Jude. Sicer tudi Jezusa, ki je Jud, ne more sprejeti.

Zdaj pa ugotovitev tega drugega razloga postane svarilo poslušnim pred vsako domišljavostjo do neposlušnih (v. 19–22). Svarilo veliki množici poganov v Cerkvi, ki imajo zdaj prednost pred Izraelom. Kaj to pomeni? »Veje so bile odlomljene, da bi bil jaz vcepljen« (v. 19). Tako govori krščanski antisemitizem do današnjega dne. Judje so Kristusa križali. Torej niso več Božje ljudstvo. Mi, kristjani, smo stopili na njihovo mesto. »Pravilno!« v v. 20 odgovarja Pavel. Na videz je v v. 17 dejal popolnoma isto. Vendar tega vsekakor ni mislil antisemitsko. Biti vcepljen v življenjsko skupnost s sveto korenino pomeni verovati in verovati pomeni verovati v vstalega Jezusa Kristusa. V njem se je Bog *proti* Izraelu izrekel prav za Izrael. Neposlušni, Judje, padejo prav zato, ker ne verujejo. Toda tudi poslušni in prav oni, kristjani, bi morali takoj pasti, če ne bi več verovali v vstalega Jezusa Kristusa. Z vstajenjem Jezusa Kristusa je Bog enkrat za vselej naredil konec judovskemu zavračanju Jezusa Kristusa in tudi svojemu zavračanju Judov. Že vnaprej je pomedel

z judovsko domišljavostjo, s tem pa tudi z vsako drugo, tudi s tisto krščansko. Kdor veruje, se boji Boga in se ukloni njegovim odločitvam (v. 21). Če bi se kristjani v odnosu do večnega Juda »prevzemali« (v. 18), bi takoj sami zapadli njegovi usodi. Zanje bi bilo še slabše kot zanj. Če ne bi verovali in bi bili torej spet odsekani, bi, za razliko od Judov, takoj izgubili vse. V vstajenju Jezusa Kristusa je Bog s svojo strogostjo obenem razodel tudi svojo dobroto (v. 22). Ljudje iz poganstva so jo lahko videli, spoznali in vanjo verovali prej kakor Izraelovi učitelji. Božjo dobroto, dobroto Izraelovega Boga! Kaj sledi iz tega? Kaj morajo torej storiti? Ostanejo naj pri Božji dobroti, ki jim je bila razodeta. To je njihova vera. Kako morejo v tej veri in iz te vere priti do sodbe, da je Bog svoje ljudstvo Izrael zavrgel in ga pustil propasti? S tem bi izgubili vero. Če bi bila njihova sodba takšna, bi morali tudi sami spet biti odsekani. Antisemitizem je greh proti Svetemu Duhu: to je tisto, kar Pavel dejansko pravi v v. 19–22. Poslušni naj pazijo, da ne bodo zakrivili te najnevarnejše neposlušnosti!

Sredi nadaljevanja prilike o oljki in njenih koreninah in sredi svaril kristjanom se začne novo razmišljanje (v. 23). Pavel prvič izreče, kar je bilo skozi vse poglavje cilj njegovega sporočila: »Pa tudi oni (ostali v Izraelu, zakrknjeni pred Bogom) bodo vcepljeni, če ne bodo vztrajali v svoji neveri«. Kakor Božja dobrota pomeni poseben položaj poslušnih, tako pomeni tudi obljubo neposlušnim. Moč ima, da jih odpre, kakor jih je zaprla. V odnosu do Boga človeška neposlušnost ne more obstati vekomaj. Bog ostaja svoboden do neposlušnih, kot tudi do poslušnih. Ko Pavel razmišlja, kaj se je zgodilo poganom, ki so zdaj zbrani v Cerkvi, nikakor ne more verjeti, da bi judovstvo večno vztrajalo v neveri. Proti naravi divje in plemenite oljke se je zgodilo (v. 24), da so bili pogani iztrgani iz

brezupne odtujenosti pravemu Bogu in poklicani k veri vanj, v Izraelovega Boga. Tu se je zgodilo stvarjenje. Tu je vladala milost. Pavel je priča tega velikega čudeža in tudi manjši mu je sam po sebi razumljiv: tja bo prišel tudi Izrael, ker po naravi tja pripada. Ne pozabimo, da ima Pavel pred očmi Juda iz sinagoge, resnično grešnega, izgubljenega človeka. To mu je samo po sebi razumljivo le v veri, namreč da je v vstalem Jezusu Kristusu razodeta vsemogočna dobrot Izraelovega Boga, in to hoče dopovedati tudi Cerkvi, ki ga posluša. »Skrivnost«, o kateri Pavel govori v v. 25, ni v tem, da se bo to, kar je samo po sebi razumljivo nekoč zgodilo, ampak v tem, da se še ni zgodilo, da se Pavel in z njim Cerkev še vedno borita z uganko, zakaj obstaja tudi neposlušnost evangeliju in zakaj je prav močna neposlušnost Judov še vedno resničnost. Ob tej skrivnosti se kristjani ne bi smeli imeti za modre, ne bi smeli tvegati sodbe, ki se jim ponuja, namreč da je Bog zavrgel neposlušni Izrael. Pred očmi imajo, da je do zakrknjenosti velikega dela Izraela prišlo zato, ker mora *najprej, pred* temi Izraelci, »pristopiti« polnost vseh poganov, ki so v Jezusu Kristusu izbrani in določeni, da postanejo udje njegovega telesa. K veri in v Cerkev so poklicani in prihajajo, ker bodo prvi zadnji in zadnji prvi. Kar imajo pred očmi, torej ni sramotno naključje, ampak Božji red. »In tako (po tej poti) bo rešen ves Izrael« (v. 26a). Ta rešitev se kot dejanje Božjega usmiljenja lahko dogodi le tako, da bodo ponižani povišani in povišani ponižani. To, pravi v. 27 (po Jer 31), je njegova (Božja) zaveza, oporoča njim (Božjem ljudstvu), izvršena ob odpuščanju grehov. Namreč (v. 26b): »S Siona bo prišel Rešitelj, odvrnil bo brezbožnost od Jakoba.« Zadnji bodo prvi, ker se bo Rešitelj zavzel prav za zadnje. Prvi bodo zadnji, ker prav to, kar Rešitelj počne za izgubljene, zaznamuje vse tiste, pri katerih to dela. To je

Božje delovanje v Jezusu Kristusu do vsega Izraela (v katerem so zbrani Judje in pogani). Zato morajo po tem redu pogani iti naprej, Judje pa gredo za njimi. Božje *usmiljenje* mora biti in bo oznanjeno vsemu Izraelu. Zato je skrivnost, ki jo imajo kristjani zdaj pred očmi, obstoj neposlušnih, zastoj, zadrževanje sinagoge, molitve vredna Božja skrivnost in nikakršna sramota. Iz istega usmiljenja, ki tu zavržene razodeva kot Božje izvoljence, tam živijo izvoljeni in njihova izbranost je še prikrita pod njihovo zavrženostjo. Njihova izvoljenost ostaja (v. 28), »kajti Bog se ne kesa svojih milostnih darov in svojega klica« (v. 29). Ob tem stavku se spomnimo vrstice 9,6: »Božja beseda ni odpovedala.« Božja beseda, ki se je zgodila Izraelu, ima delež pri Božji nespremenljivosti. Tako so Božje razsodbe in Božja milostna dejanja nedoumljiva in nepojmljiva (v. 33), kajti Bog v svojem usmiljenju ob sebi nima nobenega svetovalca in nobenega sodnika nad seboj (v. 34). Nihče ni z njim v razmerju daj – dam (v. 35). Vse, kar se dogaja, se namreč dogaja iz njega, po njem in zanj (v. 36). Kaj pomeni ta hvalnica Božji suverenosti, pojasnjujejo vrstice 30–32. Prav Božje usmiljenje je tisto suvereno, nedoumljivo in nepojmljivo v Bogu. Človek mu je nazadnje podložen, naj se izvija kolikor hoče. V Bogu torej ni nezvestobe in nezanesljivosti, niti v njegovi besedi, niti v spravi in razodetju, ki sta se izvršila v Jezusu Kristusu. Kdor pa se izreče za to njegovo besedo, kot to počno kristjani, se nujno izreče tudi za Božjo zvestobo do svojega ljudstva Izraela. Kdor svoje upanje stavi na to besedo, je njegovo upanje prav s tem tudi upanje v prihodnost izraelskega ljudstva. Se Bog sam po sebi lahko moti? Ali se Cerkev lahko moti glede njegove besede? Če tega ne more, potem se tudi ne more motiti glede upanja za Izrael. S tem je utemeljeno naslednje (v. 28b): v neverujočih Judih, v teh odrezanih, vendar svetih

vejah iz svete korenine, morajo kristjani videti Božje ljubljence – zaradi korenine, zaradi izvoljenih in poklicanih očetov. To je zadnja beseda o njih. Tisto drugo, da so v odnosu do evangelija – po v. 11–22 prav »zaradi vas«! – sovražniki, Bogu mrzki, je lahko le predzadnja beseda, s katero kristjani ne morejo obvezati niti sebe, niti Judov. Cerкви in sinagogi (v. 30–32), poslušnim in neposlušnim, je skupaj dodeljena ista tolažba. Na začetku vedno stoji človeška neposlušnost. Kristjani iz poganstva nimajo prednosti zaradi svoje poslušnosti (v. 30a). V njihovem ozadju je vedno grozovita naravna neposlušnost, ki je ne kroti nobena obljuba in nobena postava. Nikjer ne piše, da so potem postali poslušni, ampak da so našli usmiljenje. Niso oni prišli na Sion, ampak je Rešitelj s Siona (v. 26) prišel k njim in sicer po neposlušnosti Judov. Brez nje ne bi bili, kar so. Ali lahko s kakega drugega vidika gledajo svojo prihodnost *in* prihodnost Judov? Resnično: tudi Judje prihajajo iz neposlušnosti (v. 31) in so še danes v grozoviti nenaravni neposlušnosti, ko zavezo prelamljajo prav oni, ki so jo z Bogom sklenili. Jih more, prav po sodbi kristjanov iz poganstva, vse to pripeljati kam drugam kot do tega, da »pridejo do usmiljenja«, da tudi sami postanejo deležni odrešenja, ki je po njih prišlo do poganov. Tu spet ni govora o poslušnosti kristjanov iz poganstva, ampak o Božjem usmiljenju, ki jim je bilo naklonjeno. S tem da so kristjani iz poganstva tu kot tisti, ki se jih je Bog usmilil, je že začelo delovati Božje usmiljenje do Judov. Vrstica 31 pravi: »Tako so zdaj tudi ti zaradi usmiljenja, ki ste ga bili deležni, postali neposlušni, da bi tudi oni prišli do usmiljenja.« To pomeni, da kristjanom ni dovoljeno, da bi z oblikovanjem temu ustreznega stališča do judovskega vprašanja odlašali do sodnega dne, ampak so tu in zdaj odgovorni za to, da po usmiljenju, ki je bilo naklonjeno njim, usmiljenje dosežejo

tudi oni, Judje. V odnosu do Jezusa (v. 32) so vsi skupaj vklenjeni v neposlušnost; pogani v naravno neposlušnost, Judje v nenaravno neposlušnost – vse skupaj pa je Bog zaprl v isto zaslužno ječo. In spet v Jezusu Kristusu je Bog za vse določil, da bodo deležni njegovega usmiljenja in bodo torej svobodni. Spoznanje, s katerim ti, ki so danes poslušni, gledajo one, ki so danes neposlušni, je spoznanje, s katerim bi morali misliti na njihovo prihodnost. Tako evangelij odgovarja tudi tistim, ki ga zaničujejo, kajti tako Jezus Kristus odgovarja tistim, ki so ga zavrgli. Vsak drug odgovor bi bil neevangelijski, nekrščanski odgovor.

12,1-15,13

EVANGELIJ MED KRISTJANI*

Zadnji stvarni del *Pisma Rimljanom* bi lahko naslovili tudi »Evangelij v Cerkvi«. S pogledom na predhodna poglavja 9–11 pa tudi »Evangelij in njemu poslušni«.

»Opominjam** vas, bratje,« pravi Pavel že v 12,1. Opazimo razliko: kadar usmeri pogled k evangeliju neposlušnim, nagovarjanje teh ljudi izgine v hvali in slavljenju Božjih poti in del. Ko pa pogleda nazaj na Cerkev in misli na kristjane kot evangeliju poslušne, takoj stopi v ospredje nagovor, opomin vsem tem ljudem – kar smo ugotovili že v 11,16sl. Ker poslušnost evangeliju po 8,28sl. in po vsem, kar je bilo rečeno v 9–11, izhaja iz svobodne izbire Božje milosti, so prav tisti, ki so evangeliju poslušni, potrebni opominjanja. Poslušnosti očitno nimajo v žepu. Vedno znova jo morajo uresničevati in izvrševati. Smejo in morajo *živeti* z Božjo milostjo in od nje. S tega vidika je evangelij, ali bolje neposredna posledica evangelija, vedno tudi opomin – ne neposlušnim, ampak prav poslušnim. Milost sama je za tiste, katerim se je po evangeliju razodela in postala njihov delež, opomin, ki ga ne morejo preslišati: od njega ne smejo odstopiti in povsod, v vsakem pogledu mora veljati kot moč, ki obvladuje njihova življenja. Cerkev obstaja v poslušanju tega opominjanja. V poslušanju tega opominjanja se v vsakem posamezniku oblikuje tisto, kar imenujemo krščansko življenje. Krščansko življenje, o katerem je Pavel v poglavjih 12–15 pisal rimski skupnosti, ni kaka drugotna zadeva poleg krščanske vere, poleg poslušnosti evangeliju, ampak enostavno njeno izvajanje s strani človeka.

* K tem poglavjem prim. *KD* II, 2, str. 794sl., 802sl., 814sl.

** V *SSP*: »Rotim« (op. ur.).

Je stalno človekovo potrjevanje in sporočanje, da ne veruje le enkrat, ampak znova in znova. Ne samo s svojimi mislimi, ampak z vso svojo osebnostjo, ne v tem ali onem, ampak v vseh vidikih svojega obstoja. V krščanskem življenju je kar naprej res, da sme *on, človek*, po Božji milosti verovati in s tem biti poslušen evangeliju. Kako naj bi sicer krščansko veroval, če ne bi krščansko živel? Apostolsko svarilo pove, da to ni mogoče. Poslušnemu pravi, da se je s svojo poslušnostjo podal na kraj, kjer ne more drugače, kot znova in znova biti poslušen.

Grški izraz za »opominjati« je bogatejši in izraža več kot naša beseda. Pomeni tudi »tolažiti«. Pavel kristjane v njihovem življenju v času in v svetu *tolaži* tako, da jih *opominja*, torej krepi v veri, spodbuja k novi veri, k življenju v veri. *Opominja* jih s tem, da jih *tolaži*. »Ker je torej Bog tako usmiljen« (dobesedno »Po Božjih usmiljenjih«) – ta dodatek nam kaže v isto smer razumevanja. Ta opomin se ne sklicuje na človekov razum, spoznanje, dobroto in svobodo. Tudi ne zahteva kakega človeškega povračila Božji dobroti, ampak enostavno zahteva, naj bodo ljudje, ki se jim je dogodilo Božje usmiljenje. Od tam poslušajo opomine, od tam naj bi tudi Pavel slišal svoj apostolski opomin in ga razumel. Pavel znova povzema krepke besede iz 11,30sl. Krščansko življenje kot življenje v krščanski veri je življenje tistih, ki iz ure v uro živijo po Božjem usmiljenju in po ničemer drugem.

Iz tega izvora opomina takoj sledi prvi povzetek *vsebine*. Božje usmiljenje, od katerega vsi živijo, kristjane opominja, naj svoja telesa darujejo v živo, sveto in Bogu všečno žrtev. Nič več in tudi nič manj kot same sebe – ne glede na to, kaj so in kdo so – naj dajo na razpolago tistemu, ki jih ima v svojem usmiljenju za vredne, da mu pripadajo. Prav je, da jih zahteva v celoti zase, da jih sprejme kot dar. Zapomnimo si: da se kaj takega sploh *sme* zgoditi,

da Bog na lastno pobudo na teh ljudeh nekaj najde in jih je pripravljen sprejeti – ta Božja dobrota je moč zahteve, ki je tu postavljena v Božjem imenu. Zato izpolnjevanje te zahteve s strani kristjanov Pavel imenuje »vaše smiselno (dobesedno: logično) bogoslužje«. Prav gotovo je logično in dosledno: življenje tistih, ki se jim je zgodilo Božje usmiljenje, je določeno, da bo darovano njemu. Izvrševanje te določbe ni nič drugega kot vaše življenje v veri, vaša samoumevna Božja služba. Vendar beseda o razumnosti ali logiki te Božje službe gotovo kaže tudi v drugo smer. Kristjani so tisti, ki so v daritveni smrti Jezusa Kristusa postali deležni Božjega usmiljenja. Tako je njihovo življenje določeno, naj bo pričevanje o njegovi daritveni smrti in s tem Bogu darovano življenje. Seveda to k spravi, ki se je zgodila v Jezusu Kristusu, ničesar ne more prispevati ali dodati. Ni pa mogoče, da se to ne bi dogajalo kot posnemanje, ki to spravo potrjuje, kot hvaležno priznavanje prav tega, kar se jim je zgodilo po Jezusu Kristusu.

Iz tega tudi razumemo v. 2: kristjani sicer živijo v svetu in v času, vendar jim je po Božjem usmiljenju onemogočeno, da bi se prilagajali in postajali enaki podobi in značaju tega sveta in te dobe, onemogočeno jim je, da bi svojemu življenju ponovno dali to podobo in ta značaj. Onemogočeno jim je zato, ker so v moči deleža pri Kristusovem vstajenju ta svet že pustili za seboj. Njihov delež pri vstajenju Jezusa Kristusa je v preobrazbi, ki se jim je zgodila, v prenovi njihovega mišljenja. Sili jih in jim tudi omogoča, da v svetu, ki so mu zapisani tudi oni, razlikujejo med zakonitostmi tega sveta in Božjo voljo, med Božjim in zato resnično dobrim, Bogu všečnim in popolnim ter naravnimi rezultati dogajanj v svetu. Kot tisti, ki so darovani Bogu, mu pripadajo in ne ponavljajo podobe in značaja tega sveta, ampak so znamenje Božje volje, znamenje ureditve njegovega prihodnjega novega

sveta. To je pot, na katero so po Božjem usmiljenju postavljeni kot tisti, ki so zaradi Jezusa Kristusa darovani Bogu. Po tej poti naj bi hodili – naj bi zato, ker to smejo –, to je opomin, ki ga bomo pojasnili v nekaterih točkah.

O kakem enotnem razvijanju misli in torej urejenosti v teh poglavjih kot celoti ne moremo govoriti. Od prvih enajstih poglavij pisma se razlikujejo v tem, da je raziskovanje in razpravljanje tu opuščeno. Namesto tega imamo tu preskakovanje od ene teme k drugi. Ne moremo več prepoznati kakega načela izbire ali zaporedja tem, o katerih govori ali se jih dotakne. Delno (na primer pri odlomku o državni oblasti v 13,1–7 ali pri velikem zaključnem odlomku o močnih in šibkih v veri v 14,1–15,13) bi mogli domnevati, da se Pavel sklicuje na sporočila, ki jih je dobil iz rimske skupnosti in ki so mu narekovala prav ta svarila. Vse ostalo je verjetno zapisal s pogledom na krščansko življenje drugih skupnosti v Grčiji in Mali Aziji. Tu torej nikakor ne smemo pričakovati kakega sistematičnega prikazovanja krščanske etike. Najprej v 12,3–8, nato spet v 13,1–7, potem spet v 13,8–10 in 13,11–14 ter v zaključnem delu v 14,1sl. imamo v sebi zaključene in razčlenjene posamezne tematske sklope. 12,9–21 pa je vrsta klicev, ki bi jih lahko le na silo povezali v enoten miselni tok. To velja za celotno to poglavje: bržkone je organska celota, ki je gotovo in razločno pod vplivom temeljnega opomina v 12,1–2, ni pa celota, ki je izvedena in razčlenjena iz določenega pojma. To poglavje govori tako, kot mora govoriti pravi opomin, v svojih podrobnostih, in tako ga moramo tudi razumeti – seveda vedno oprto na izhodišče v 12,1–2 in v povezavi z razglasitvijo evangelija, ki mu je temelj.

Opomin je najprej namenjen (12,3–8) kristjanu kot članu krščanske skupnosti. Uklonil naj bi se Božji volji, ki jo po v. 2 spoznava, in ne podobi tega sveta. Božja

volja je v tem, da kristjan svoje življenje v skupnosti razume in izvršuje kot služenje. To služenje je urejeno tako, da ima *milost*, naklonjena skupnosti, podobo mnogih *darov*, ki niso ločeni in ki med seboj ne tekmujejo, temveč so v svoji različnosti skladni in v sozvočju. Ob tem pa vera, ki razume to milost kot poseben dar, hkrati (kot krščanska vera) vsakemu posamezniku nakazuje skupno poslanstvo z vsemi drugimi in vsakemu posebej (kot *njegova* krščanska vera) njegove meje. Podobi tega sveta bi ustrezalo, če bi se tudi v skupnostih obnašali tako, kot je svarilno opisano v v. 3: če bi si vsakdo z zaupanjem v moč in pravico svoje osebne življenjske moči prizadeval, da bi se uveljavil preko meja. Apostol pa se zaveda svoje službe, ki jo ima po milosti, da skupnosti oznanja milost kot veljavno oblast in pravični red. Zato vsakemu posebej naroča, naj prenovo misli, ki se mu je zgodila, napravi rodovitno tako, da se ne usmeri v nič drugega kot na to, »kar je treba misliti«. Razmišlja naj o tem, da bo premišljen, kar je takoj pojasnjeno s tem, da naj začne in dopolni tek svoje krščanske vere, kot mu ga je določil Bog (v. 3). Tako živi v skupnosti, kjer vsakdo živi kot ud enega telesa v polnosti celote, ter je zvest posebnemu položaju in nalogi, ki si ju ni sam izbral ali določil, ampak sta mu bili dani (v. 4–5). Milost sama ni razdeljena, ampak je ena in ista za vse. Njeni darovi pa so različni: ne po različnih človeških sposobnostih, značajih in nagnjenjih, ampak po različni Božji volji. Vsakdo ji mora biti poslušen, vsakdo jo mora izpolniti in se je držati, če noče izgubiti Božjega usmiljenja (v. 6). Torej je z milostjo popolnoma drugače kot z brezmejno neusmiljeno življenjsko močjo naravnega človeka. Kot kaže zaključek (v. 6–8), lahko opomin pomeni le to, naj vsakdo izčrpa, izživi, izoblikuje, kar mu je Božja volja dala in naročila prav tako, kot mu je bilo dano in naročeno.

Prav njegova poslušnost je tudi njegova svoboda, ne glede na karkoli. Prav polnost celote je zdaj tudi njegova osebna polnost! Naštevaje posameznih milostnih darov namreč tu vnaprej preprečuje zlorabo (kakor tudi v *I Kor 12*), ki bi grozila zaradi pozitivne strani opomina. Tu seveda ne gre za posameznikove nadarjenosti, nagnjenja in hrepenjenja. Gre za preroško besedo, služenje v ljubezni, nauk, opominjanje, usmiljenje. Za vse tisto, s čimer skupnost in posamezniki v skupnosti ne služijo ljudem v skupnosti in ne svetu, tudi ne skupnosti kot taki, pač pa Bogu v skupnosti in tako Bogu v svetu. S tem so svojo luč postavili na svečnik, da sveti v temi. To so milostni darovi. Zato lahko opomin le reče, naj jih vzamemo in uporabimo. Preudarnost, o kateri Pavel najprej govori, se tu ne more izgubiti, ampak mora dobiti čast in jo tudi bo dobila – kljub zadržkom svetne pameti – prav tam, kjer resnično brez ozira na karkoli izčrpamo, izživimo, izoblikujemo *te*, očitno za *ta* namen določene darove in sicer v enosti milosti, ki jo vsi ponazarjajo. Nespametno bi bilo, če kdorkoli tega ne bi storil.

Prehajamo k vrsti navodil, ki so ohlapno nanizana drugo za drugim (12,9–21). V grškem izvirniku predstavljajo v. 9–17 skoraj nepretrgano vrsto deležniških stavkov. Opozarjajo na življenje posameznega kristjana kot takega, na njegovo skupno življenje z drugimi ljudmi v skupnosti in tudi izven nje. Kako naj posameznik živi v tem skupnem življenju z drugimi, kot Bogu darovan (v. 1), v skladu s prenovljenim mišljenjem, v razlikovanju Božje volje od podobe tega sveta (v. 2)? To je vprašanje in tu je odgovor. Ne smemo pa izgubiti izpred oči, da gre pri razumevanju posameznih stavkov za razlago tega temeljnega opomina. Na kratko si jih oglejmo.

Krščanska ljubezen do drugih ljudi, kot je najprej v skupnosti dovoljena in zapovedana obenem, je »brez

hinavščine«, torej odkrita, če priča o našem spoznanju, da nas je Bog v človeku Jezusu Kristusu prvi vzljubil. V odnosu do drugih ljudi naj kristjan zavrača zlo in potrjuje dobro, na vsak način pa naj bo moder v razločevanju (v. 9). V skupnosti gre za skupno nalogo, za služenje skupni stvari, v iskrenosti, se pravi v medsebojni naklonjenosti, v kateri ne mislimo nase ali na druge, ampak v bratstvu z drugimi na skupnega Gospoda. Prav zato čast prepuščamo drugim kot namestnikom tega Gospoda (v. 10). Gorečnost ne sme popustiti, ogenj ne sme ugasniti, službe ne smemo prekiniti, upanje ne sme postati čemerno, vztrajanje v stiski naj bo stanovitno, molitev tekoča. Potreb svetih, se pravi življenja skupnosti, ki je posvečeno službi Gospodu, ne smemo zanemarjati (v. 11–13). Tako smo tu Bogu darovani v skupnosti z drugimi ljudmi. Tak pomen in moč ima ljubezen kot krščanska ljubezen. Ima smisel in moč, resnobo in svobodo, neskončnost in meje najvišje stvarnosti. Ne more se izroditi v pretirano čustvenost. Prav tako se ne more utruditi, sprevreči v ravnodušnost, odpor in razdrobljenost. Terja vso strast, ima avtoriteto, moč in je trajna, ker sama ni strast. Kar jo giblje in nosi, je milost in ne narava, naloga skupnosti in ne lastna potreba, strah Božji in ne spoštovanje do človeka. Ali obratno: narava, ki jo je osvojila milost, osebna potreba, postavljena v službo skupnosti, spoštovanje do človeka, ki je utemeljeno in pogojeno v strahu Božjem. Pozneje (13,8sl.) se bo Pavel še enkrat vrnil k tej stvari.

Vendar kristjan ne živi samo v skupnosti, ampak tudi zunaj nje, v svetu. Prav v tistem svetu, katerega podobi se ne sme več prilagajati! Skupnost je postavljena prav v ta svet. Prav zanj živi to navidez ločeno življenje. Bistveno je, da s tem, ko se upira njegovi podobi, živi zanj in ne proti njemu. Na preganjanje, ki doleti skupnost in vsakega

posameznega kristjana v njej, ne smeta odgovarjati s preklinjanjem – kot bi si tu nasproti stali dve stranki – ampak z blagoslavljanjem (v. 14)! Saj je to ravno tisto, kar je Jezus Kristus prvi storil vsakemu kristjanu, »ko smo bili še sovražniki« (5,10). O tem, kar se mu je zgodilo, mora kot kristjan pričevati tistim, ki ga srečujejo kot sovražniki. Ne sme kar oditi po svojih poteh – to se ne bi ujemalo z njegovim prenovljenim mišljenjem, preveč svetno mišljenje in ravnanje bi bilo, če bi bežal pred svetom. Kako naj bi potem blagoslavljal? Stoično odpoovedovanje življenju skupaj z ljudmi v svetu še nikoli ni bilo kristjanom zapovedano blagoslavljanje. Blagoslavlja lahko le, če na preganjanje, ki ga zadene, odgovori tako, da živi z ljudmi v svetu, se z njimi veseli, z njimi joče, je z njimi človek (v. 15). Kot tak v enotnosti skupnosti in enotnosti njene naloge sledi določeni smeri. Ne sledi značilnemu nagnjenju in stremljenju navzgor k podobnosti Bogu, kakršno je značilno za svet, ki še ni slišal evangelija. Kristjan bo vedno tam, kjer je tudi njega nekoč našla Božja milost v Jezusu Kristusu, namreč v nizkosti nekoga, ki se zaveda, da se nima zakaj zahvaljevati svoji lastni pameti in moči. V nizkosti nekoga – kjerkoli stoji: v veselju ali žalosti, uspehu ali neuspehu, z večino ali manjšino –, ki ga je Bog postavil na svojo pot in k svojemu delu. Kristjana bomo vedno našli tam, kjer pride do izpovedovanja človeškosti človeka v nasprotju z vsako podobnostjo z Bogom (v. 16). Ta gotovo ne bo vračal slabega s slabim. Pred očmi vseh ljudi – naj to vidijo ali ne – se bo zavzemal za Božje dobro. Božje dobro je namreč vedno (in nikoli zaman) pri tistih, ki jih je Bog s svojim Duhom uboštva napravil za vedno uboge (v. 17). Prav zaradi svojega pristnega uboštva pred Bogom bo kristjan živa iskrena ponudba vsem ljudem, nosilec Božje ponudbe miru, ki jim je namenjena (v. 18). Kaj če ne

sprejmejo? Kljub vsemu je vsi ne bodo sprejeli! Ne vsi? Kako mnogo ali kako malo jih bo sprejelo! Naj bi proti njim nastopili kot stranka proti stranki? Povrnili enako z enakim? Naj bi vsak ravnal tako, da jih zavrže, da se torej kot podoba Božje jeze odvrne od njih in gre svojo pot? Pavel v v. 19–20 jasno pravi, da za kristjana ne pride v poštev nič drugega kot vračanje hudega z dobrim – to je zaostritev tiste soudeležbe, o kateri govori v. 15. Opustiti bi moral vso milost, ki je je bil deležen, če bi namesto nje nenadoma hotel pričati o Božji jezi in maščevanju. Pričevanje o Božji jezi in maščevanju je stvar Boga samega – razen po posebnem naročilu, o katerem bomo govorili pozneje. Naloga skupnosti in s tem naloga vsakega kristjana je prav gotovo, da enako povrne z drugačnim. Proti sovražniku, človeku, ki ponudbe miru ne sprejme, se bori in ga premaga tako, da mu enostavno ne dopusti, da bi bil sovražnik. Navkljub njegovemu sovraštvu mu ne pusti, da bi se kot sovražnik tako zelo izživljal, da bi mu spet postal sovražnik. Premagal ga bo tako, da bo »sipal žareče oglje na njegovo glavo«. Z njim bo ravnal kot z ubogim, lačnim in žejnim, ga nahranil in napojil, namesto da bi ga, ubožca, kot domnevni izvršitelj Božje volje napravil še bolj ubogega. Vse to gotovo ne iz kake šibkosti – kako napačno je Nietzsche razumel posledice evangelija! – ampak v moči, ne iz občutka manjvrednosti, ampak iz kraljevske vzvišenosti, nikakor ne popustljivo, saj se prav s tem upira in bojuje zmagovalni boj. Prav s tem dokazuje, da je kristjan, da ga zlo ni obvladalo, ampak da zna zlo obvladati z dobrim.

Tudi naslednje znamenite vrstice o *državni oblasti* (13,1–7) niso izjema tega temeljnega pravila o kristjanovem odnosu do sveta. Pravijo, da se nikomur, ki sledi temu pravilu, ni treba bati splošnega nereda niti nanj upati. Kakor je krščanski skupnosti Bog dal nalogo, da

zlo premaguje z dobrim zgolj z močjo in pravico svoje odvisnosti od njegovega usmiljenja, ter jo v svetu ustanovil kot svojo ponudbo miru vsem ljudem, tako je tudi v svetu samem vzpostavil red ter z njegovim obstojem in delovanjem poskrbel, da sta ljudem izpričana tudi njegova jeza in maščevanje (12,19). Ne glede na to, da skupnost posreduje ljudem njegovo ponudbo miru tudi tam, kjer evangelij še ni našel poslušnosti ali pa je ne najde več, je zlo in so zli ljudje obrzdani in jim je pot zaprta. Po drugi strani pa te vrstice pravijo, da se morajo kristjani temu redu ukloniti, se vanj vključiti in sicer po vesti, torej svobodno. Tako, da mora njihovo »smiselno bogoslužje« (12,1) imeti tudi podobo politične Božje službe (13,4–6). »Oblasti,« o katerih je govora v 13,1sl., so tisto, kar imenujemo državna oblast. Prevod »gosposka« je zato povzročil mnogo zmede, ker so ob tem enostransko mislili le na vladajočo državno oblast in premalo na tako ali tako neizogibno sodelovanje vladanih. Beseda je ista kot v *Mt* 28,18: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji.« Isto besedo Nova zaveza uporablja tudi za določeno skupino angelskih moči. Že iz tega lahko povzamemo, da Pavel tu ni hotel govoriti o oblasti, ki bi bila neodvisna od Jezusa Kristusa, o »naravnopravno« utemeljeni oblasti. Nobena beseda nam ne izdaja, da Pavel tu nenadoma ne svari več, »ker je torej Bog tako usmiljen« (12,1), in da kristjane ne nagovarja več kot tiste, ki so poslušni Jezusu Kristusu. S tem, da je Jezus Kristus glava svojega telesa, skupnosti, je po *Kol* 1,16sl. tudi tisti, po katerem in za katerega je ustvarjeno vse, vsi »prestoli, gospostva, moči in oblasti«. To velja tudi za državno oblast. Ta sicer ne sodi k Cerkvi, pač pa skupaj s Cerkvijo k Jezusovemu kraljestvu. Prav zato se mora vsakdo – vsakdo prav v skupnosti – podrediti državni oblasti (v. 1). Pavel govori o podrejanju in ne o slepi pokorščini, o kateri v Svetem

pismu, to lahko mirno rečemo, ne najdemo ničesar. Kjer je taka državna oblast, jo je postavil Bog. Seveda v tem, v čemer je državna oblast, ne v tistem, v čemer se mogoče obnaša in izkaže kot svoje nasprotje, kot revolucija, kot anarhija. Tisti, ki se ji hoče odtegniti, ji nasprotovati, se upira Božji ureditvi (v. 2). Tistih, ki vladajo v imenu in s pooblastili take države, kot jo je postavil Bog, se kristjani, ki delajo dobro, nimajo česa bati. Takšni oblastniki za kristjane niso tujci, od katerih bi morali biti odmaknjeni. To so za zle, torej prav za tiste, ki so jim kristjani doslej na videz zaman ponujali mir. S tem, da državna oblast obstaja, so posvarjeni, da s svojim zlim početjem ne smejo iti predaleč. Kristjan, tisti, ki dela dobro, ki širi sporočilo o zmagi dobrega, se oblasti in oseb, ki jo zastopajo, gotovo ne boji in se jim ne umika. V njihovem delovanju hvaležno priznava, da služijo Bogu. V tej stvari bi se moral bati in se umakniti le, če bi se znebil milosti, se prilagodil podobi sveta in sam delal zlo (v. 3–4). Državna oblast je namreč resnično oblast. Nosi meč in ne nosi ga zaman in zgolj na videz tam, kjer jo je Bog postavil. Tudi ne na slepo srečo, ampak resnično proti zlim. Sama po sebi je res primerna, da vliiva strah in vzbuja misel na beg. Kar izpričuje, ni nič več in nič manj kot Božja sodba v jezi nad tistimi, ki delajo zlo. Kako se ne bi vsakdo, tudi kristjan, prestrašil tega pričevanja? Če bi hotel in če bi delal zlo – in kaj mu brani, če ne Božja milost? – bi se tudi on tu lahko le prestrašil, ker bi večno sodbo videl v podobi zemeljskega sodnika (v. 4). Prav zato, ker ga zadržuje Božja milost, se more in mora brez strahu ukloniti in podrediti. Ne samo iz strahu, kot to počno drugi, ampak prav zaradi vesti, zaradi spoznanja Boga in njegovega vladanja, ker ve in hoče, da bi Boga slavili tudi v ustanavljanju in vzdrževanju tega reda. V zastopnikih tega reda ima Bog – vseeno, ali oni to verjamejo ali ne – dejansko

svoje služabnike, ker ima Kristusovo kraljestvo in njegova posvečujoča oblast zunaj krščanske skupnosti tudi to obliko (v. 5). Vendar ukloniti se in se podrediti pomeni dejansko storiti, kar je potrebno za vzdrževanje in izvajanje tega reda: plačevanje davkov in pristojbin, izkazovanje spoštovanja in časti (v. 6–7). Ukloniti se in podrediti torej pomeni: v praktičnem odločanju tudi v tej stvari pokazati svojo odgovornost, kar pomeni biti znotraj in ne zunaj. Kakor v skupnosti so kristjani tudi tu v Božjem redu. Kot Bogu darovani bi morali biti v celoti na obeh straneh. Drugače tu kot tam, vendar na obeh straneh v celoti in tudi tu zato, ker to smejo in jih Božja volja obvezuje in podpira.

V odlomku 13,8–10 se Pavel z jasnim poudarkom vrača k temi in mislim iz 12,9–13. Stavek v v. 8 ni tako enostaven, kot je videti na prvi pogled. Tam ne pravi: »Ne bodite nikomur dolžniki, razen da ga ljubite,« ampak: »Ne bodite nikomur dolžniki, razen če gre za medsebojno ljubezen!« Pavel torej pravi: s tem je zapovedano vse, kar kristjani dolgujejo svetu – da se med seboj ljubijo. To bi bila nevdržna izjava, če pojem krščanske ljubezni (12,9–13) ne bi bil pojasnjen že s tem, da se medsebojna ljubezen kristjanov kaže v skupnem zavzemanju za stvar skupnosti, ki je stvar njihovega Gospoda in zato pomembna in zdravilna za ves svet. To zavzemanje naj postane in ostane dejanski dogodek in v tem je naloga kristjanov v svetu, njihov »blagoslov«, njihovo veselje in sočutje z ljudmi, zavzemanje za dobro, sodelovanje pri državni oblasti. Vse je odvisno od tega, če Cerkev v vsem tem je in ostaja Cerkev. Vendar je in ostaja, če ta ljubezen med kristjani ostaja živa v vsej svoji globočini in doslednosti, z vsemi prijetnostmi in bolečinami, z vso svojo brezstrastno strastnostjo. Taka ljubezen gradi Cerkev. Z njo Cerkev svetu daje, kar mu je dolžna. S to ljubeznijo izpolnjuje vse

zapovedi postave in hodi za Njim, ki je postavo izpolnil enkrat za vselej. V njej deluje njena vera, v njej deluje vsak kristjan. Če je ljubeč v tej najvišji stvarnosti, potem bo bližnjemu dajal, kar mu je dolžan. Tako mu ne bo storil ničesar slabega, ampak gotovo samo dobro.

Odlomek 13,11–14 je tako rekoč ponovitev in razlaga besed iz 12,1–2. Kristjani morajo vedno znova in v vsakem pogledu spoznavati, da podoba tega sveta ne sme biti njihova podoba. Ne more biti zato, ker oni, kristjani, »poznajo čas.« Z vsako uro bolj razumejo, da stojijo na prelomu časov in da morajo ravnati v skladu s tem. »Noč se je pomaknila naprej in dan se je približal« (v. 12). Ta prelom časov se je že zgodil. Kako tega ne bi vedeli, saj so postali verni? Prav ta prelom pa se nezadržno nadaljuje. Ta prelom je znamenje, pod katerim je vsa človeška zgodovina z dogodkom na Golgoti prikazana tako, da mora postati vedno bolj vidna. Kako tega ne bi opazili, če pa danes spet verujemo, kar smo verovali včeraj? Kako ne bi tega danes še bolj videli kot včeraj? Kako drugače naj bi ravnali, kot tako, da vstanemo iz spanja, slečemo spalno srajco (opisano v v. 13b!) ter se za dan, ki je vedno bliže, oblečemo in opremimo – z orožjem luči, z Gospodom Jezusom Kristusom samim? To, kar nujno sledi iz naše preнове mišljenja, je, da kristjani opažamo, resnično opažamo prelom časov, kot se je zgodil in se že dogaja. To je opomin, ki ga moramo prav poslušni vedno znova slišati.

V sklopu 14,1–15,13 se zaključí apostolsko opominjanje kristjanov in s tem nauk *Pisma Rimljanom*. Od poglavij 12–13 se jasno razlikuje že po tem, da namesto številnih splošnih in posameznih napotkov obravnava določeno življenjsko vprašanje. Še pomembnejše je nekaj drugega: poglavji 12–13 govorita o poslušnosti evangeliju, kot jo brez razlike pričakujemo in zahtevamo za vso Cerkev in vsakega kristjana. Brez sodelovanja pri služenju skupnosti,

brez življenja v ljubezni, v kateri je utemeljena in v kateri se vedno znova obnavlja, ne da bi bil blagoslov v stalno sovražnem svetu, brez prevzemanja politične odgovornosti, ne da bi se otresel vezi človeškega, ki je v Kristusovi smrti in vstajenju že izgubilo oblast, nikoli ne bi mogel biti in ne bi postal kristjan. Vse to sledi iz sprejemanja evangelija in preobrazbe uma, ki je v njem (12,2), iz oblačenja Gospoda Jezusa Kristusa, ki je bilo izpričano s krstom (13,14). Ne samo, da more slediti ali mora slediti, ampak nujno in dejansko sledi. Po poglavjih 14–15 pa iz preobrazbe uma ali iz krsta niti nujno niti dejansko ne sledi, da ima poslušnost vseh kristjanov v vsem in vsakem enako človeško obliko. V 12,3–8 smo slišali o različnih darovih ene milosti. Prav zato, ker gre za milostne darove, se lahko opominjanje v 12,6 glasi samo takole: vsakdo naj dar, ki mu je bil dan, brez oklevanja uporabi tako, kot ustreza njegovi naravi. Tako naj živi življenje uda svetega telesa Jezusa Kristusa – vsak na svojem kraju, na svoji poti, v celoti in prav zato tudi z vso preudarnostjo. Različnost, o kateri govorita 14. in 15. poglavje, nima ničesar skupnega z različnostjo darov. Tu gre namreč za različno sprejemanje ene milosti, za človeško pogojeno različnost v izražanju, v obliki vsem zapovedane poslušnosti. Imamo »slabotne v veri« (14,1), ob katerih stojijo »močni« (15,1). Pripomnimo, da Pavel te različnosti ne utemeljuje in ne upravičuje, ampak se zadovolji z ugotovitvijo, da dejansko obstaja. Torej ne pravi, da ta različnost predstavlja posebno bogastvo skupnosti, da se je moremo ali celo moramo veseliti kot znamenja življenja in podobno. Preprosto računa s tem, da je tu, in svetuje, kako naj se z njo soočimo. Pavel do te različnosti gotovo ni neopredeljen in obema oblikama ne daje iste veljave. Ne pušča nobenega dvoma, da ima eno teh možnosti, »močne«, za boljšo – ne le zaradi osebnega nagnjenja, ampak kot

apostol evangelija. Prav te »močne« pa opominja k pravemu odnosu do »slabotnih« in tako osvetli drugo možnost: da so v skupnosti tudi »slabotni v veri«. Pravi, da se mora vsa skupnost te različnosti – kolikor je prisotna – zavedati in jo prenašati. To pa ne tako, da bi imela obe obliki za enakovredni, tudi ne tako, da bi to razliko samo trpela, ampak jo mora sprejeti. Ne zato, ker bi bili obe obliki enako dobri, ampak zato, ker je dobro, ki je boljše od boljšega, prav v tem sprejemanju in prenašanju. To, kar si v skupnosti zasluži, da se imenuje »dobro«,* je končno, nazadnje in odločilno le »dobro« Jezusa Kristusa, ki je (14,9) gospodar mrtvih in živih. S tem, da je nosil sramotenje tistih, ki sramotijo Boga (15,3), ni služil sebi, ampak bližnjemu. S tem, da je izpolnil obljubo, dano Izraelu, je sprejel tudi pogane (15,7sl.). To je tisto dobro, ki je postava vse skupnosti. Z vidika tega dobrega mora krščanska skupnost, morajo kristjani drug do drugega zavzeti stališče do teh človeških razlik v oblikah krščanske poslušnosti. V podrejanju tej postavi bo tudi v tej različnosti njihova poslušnost ena sama. Obstaja torej »boljša« oblika krščanske poslušnosti, vendar je ta samo človeško boljša. Ne gre za to, da bi »močnejši« prejeli boljšo milost kot slabotni. Gre le za to, da so jo bolje sprejeli. Prav zato je nevarno, da bi prav oni prekršili postavo, ki je tako nad njimi kot nad slabotnimi. Lahko bi grešili proti milosti, od katere živi vsa skupnost. Njihovo »bolje« bi lahko postalo sovražnik dobrega – tistega dobrega v Jezusu Kristusu. Prav to se ne sme zgoditi! Postava, ki je veljavna za vso skupnost, ena sama milost, ki jo potrebujejo vsi in je vsem dana, dobro v Jezusu Kristusu, mora biti zmagovito tudi v načinu, *kako* so ga bolje sprejeli. Če se to ne bi zgodilo, ne bi bili boljši,

* V SSP (v 14,16) je ta izraz preveden kot »dobrina« (op. ur.).

ampak sploh nikakršni prejemniki tega dobrega! Drugače rečeno: tudi »boljše«, tudi najboljšo obliko človeške poslušnosti evangeliju, lahko merimo in jo položimo na tehtnico odločitve: ali prav v tej obliki zares prihaja do poslušnosti evangeliju? Ali pa se morda skuša neposlušnost evangeliju skrivati in širiti prav v obliki boljše in najboljše poslušnosti? Je ta poslušnost kot oblika človeške poslušnosti in kljub svoji človeški dobroti voljna, da jo presoja in uravnava evangelij kot postava, ki jo priznava?

Različni človeški obliki krščanske poslušnosti sta v rimski skupnosti nastali (kar je Pavel verjetno zvedel v Korintu) ob vprašanju, s katerim se je po *1 Kor* 8,1sl. in 10,23sl. ukvarjala tudi korintska skupnost. To je v bistvu vprašanje, ob katerem je vedno nastala različnost, s katero smo se tu ukvarjali. Nekateri kristjani so menili, da je nujno in prav, da še sami nekaj pripomorejo k osvoboditvi od človeških vezi, ki jih je premagal Jezus Kristus, k osvoboditvi, ki je potrebna vsem kristjanom (13,11–14). Pri tem odlaganju »del teme« (13,12) naj bi si oporo in trdnost priskrbeli tako, da bi posegli po nekaterih ukrepih, ki naj bi jim pri velikem obratu od starega k novemu pomagali v posameznem in v podrobnostih. Postavili so si nekakšen tir in mislili, da bodo kristjani z njegovo pomočjo varneje hodili po zapovedani poti. Držali so se določenih načel, ki naj bi jih na tej poti usmerjala. Izmislili so si določene vaje, po katerih naj bi uravnavali hojo za Božjo besedo. Kot pravi 14,2, so živeli kot vegetarijanci. Po 14,21 tudi alkohola niso pili. Poleg tega so z drugačnim načinom življenja razlikovali določene dneve (14,5) od drugih. V drugih časih in okoliščinah so bili v ta namen predlagani in uresničeni še drugi podobni ukrepi. Pavel očitno predpostavlja, da so bili storjeni v veri, torej ne zato, da bi z dobrimi deli izpolnili Božjo postavo. S tistimi, ki so imeli za bregom vrnitev nazaj v judovstvo,

je Pavel govoril drugače, tako kot v *Pismu Galačanom*. Ljudje, o katerih tu govori, nočejo biti rešeni s svojimi deli, ampak hočejo živeti po svoji veri. Prav zato hočejo poseči po tistih posebnih ukrepih. Mislijo, da je to nujno in da brez tistega tira, brez tistih načel in vaj ne bi uspeli in bi brez te male pomoči odpadli od milosti. Zato jih Pavel imenuje »slabotne v veri« (14,1), kar ni graja, ampak samo ugotavljanje dejstva.

Od vse skupnosti zahteva (kot njene posebne predstavnike pa najprej nagovori »močne«), naj jih »sprejema«. Sprejemati ne pomeni potrjevati oziroma da bi jim dajali prav. Sprejemati tudi ne pomeni »trpeti«, ampak da naj bi z njimi enostavno ravnali kot s tistimi, ki imajo na svoj način isto vero in torej hočejo biti poslušni. Brez nasprotovanja temu njihovemu posebnemu načinu naj pripadajo skupnosti. »Da zaradi njihovih posebnih mnenj glede tega ne bi prišlo do ločevanj v skupnosti!« Je pač tako, da nekaterim (v. 2; šele v 15,1 so izrecno imenovani kot »močni«) zaradi vere taki ukrepi niso potrebni. Drugi pa, »slabotni«, to počnejo. Prvo pravilo (v. 3): močni naj slabotnih ne zaničujejo, torej naj jim ne odrekajo *globoke* vere. Slabotni pa naj močnih ne »sodijo«, torej naj jim ne odrekajo *resne* vere. Kdor gre po poti vere (z ali brez pomoči oziroma »tira«), moramo z njim ravnati kot s tistim, ki ga je Bog sprejel. Kristjani so služabniki (v. 4), ki vsak s svojo vero služijo skupnemu Gospodu, imajo vsak svojega sodnika in svojega usmiljenega Boga. Med seboj se ne smejo soditi zaradi različne človeške oblike svoje poslušnosti. »Soditi« pomeni izključevati. Ne morejo izključevati, kjer je Bog že sprejel, kjer bo Bog sam v svojem usmiljenju odločal o zvestobi in nezvestobi sprejetih. Tudi zaničevanje bi bilo sojenje (v. 13!), kot je obratno tudi sojenje zaničevanje. Oboje je enako nemogoče.

Drugo pravilo: za vse (v. 5) je pomembno, da je vsak na svoji poti (s »tirom« ali brez) prepričan o svoji obliki krščanske poslušnosti. Prepričan, da v veri more in mora stopati po tej poti. Ali zaničevanje in sojenje ne izhajata ravno iz tega, da zaničevalci in sodniki niso povsem prepričani v svojo stvar? Če so, ali je potem zaničevanje in sojenje potrebno? Kako pa vsak zase pridemo do takšnega prepričanja? Na to obširno odgovarjajo vrstice 6–9: vsak za sebe je torej na pravi poti – naj bo sama po sebi boljša ali manj dobra – če to, kar stori ali ne stori, stori ali ne stori »za Gospoda«, za Jezusa Kristusa, za pričevanje pripadnosti in ljubezni do njega in tudi iz hvaležnosti do Boga. To mora namreč biti temelj takega pričevanja. Kar je storjenega iz te hvaležnosti, je samo po sebi dobro delo vere. Ni »delo teme« (13,12!), vendar tudi ne delo postave, ki bi obšlo in zanikalo prostovoljno Božjo milost – ne glede na to ali uporablja tisti tir ali ne, tista načela in vaje. Niti z eno niti z drugo obliko poslušnosti ne moremo hoteti nekaj za nas same. Lahko ju uporabljamo le »za Gospoda«, za izražanje hvaležnosti. Saj vendar ne moremo niti živeti zase niti umreti zase. Živi ali mrtvi smo Gospodova last. Saj nas je s svojo smrtjo in življenjem pridobil za svojo lastnino, naše življenje in smrt je postavil pod svoje gospostvo in v svojo službo. Naše bivanje je določil tako, da mora v vsakem primeru, v vseh okoliščinah in na vsej črti obstajati v izkazovanju hvaležnosti. Kaj nam torej preostane drugega, kot da je vsaka človeška oblika, ki bi jo mogli dati svoji poslušnosti, vsaka možnost, v kateri bi mogli živeti svojo vero, kakršnakoli bi že bila naša izbira in kakršnakoli bi že bila Božja ali človeška sodba o naši izbiri – vedno oblika oziroma možnost služenja in izkazovanja hvaležnosti. Živi in mrtvi smo Gospodovi. Kako naj ne bi bilo med vsemi oblikami in možnostmi, med katerimi izbira naša vera, vprašanje vseh vprašanj:

naj bo naša izbira taka ali drugačna, vedno se moramo odločiti kot tisti, ki pripadamo Gospodu, se pravi le tako, da to pripadnost izpričujemo in ohranjamo. Če vsakdo to stori, potem je tudi vsakdo lahko prepričan, popolnoma prepričan v svojo stvar. To je tudi tisto, kar vsakdo mora storiti, kar more pričakovati od drugega in v čemer mora vsak drugega krepiti. Če si popolnoma prepričan v svojo stvar (v. 10), zakaj svojega brata sodiš, zaničuješ? Zakaj hočeš izključevati, če bi vsa tvoja skrb morala biti, da v gotovosti svoje vere, v služenju, v hvaležnosti ne zaideš? Vedno bolj se moraš držati tistega, kar ti je zapovedano in zaupano, da boš sodniku šel nasproti kot nekemu, ki ti je naklonil svojo milost in ki je svojo privolitev že dokazal. Po njegovi sodbi boš končno in dokončno sam postal in ostal sprejet. Se naj (v. 11) koleno drugega pripogne pred menoj ali moje pred drugim? Naj on hvali mene (mojo človeško obliko poslušnosti) ali jaz njega (njegovo)? Ne eno ne drugo. Oba se morava skupaj prikloniti Njemu, ki ga lahko slaviva in ki sva mu oba podložna, če sva mu le resnično poslušna – tako ali drugače, v dobri ali manj dobri obliki.

Tretje pravilo (v. 12): vsakdo bo nosil svojo odgovornost. Vsakdo sam in prav zato v resnični skupnosti z drugimi. Vendar to še ni zadnja beseda. Za kaj smo odgovorni? Slišali smo, da vsak zase, za svoje služenje in za svojo hvaležnost. Vendar, kaj to konkretno pomeni ob dejstvu, da je lahko naša človeška oblika tako različna?

To konkretno pomeni (četrtο pravilo!), da bratu, drugemu, ki na svoj način veruje z nami, pri izpolnjevanju svoje izbire nismo v pohujšanje, ga ne zapelujemo. Po v. 19 si naj prizadevamo za to, kar je v prid miru in medsebojnemu izgrajevanju. »Pohujševati« ne pomeni preprosto osupniti, razburiti, dražiti, vznejevoljiti. Slabotnemu je zelo čudno in mogoče zoprno, da obstajajo tudi

močni in obratno. Iz tega pa nato vsekakor rado nastane medsebojno zaničevanje in sojenje. Nihče ne more od nas zahtevati, naj drugemu sploh ne damo nobenega povoda za to, da bi nas sodil ali zaničeval. Tega ne more zato, ker sicer sploh ne bi smelo biti različnih oblik človeške poslušnosti. Tega Pavel noče reči, čeprav ima ene za boljše od drugih. Vendar pa od nas zahteva, naj drug drugega ne sodimo, ne izključujemo. Prav to bi se namreč zgodilo, če bi bili drug drugemu »v spotiko ali v pohujšanje«, torej če bi drug drugega zapeljevali s tem, da mora vsakdo iti samo po poti *njegove* vere in po nobeni drugi. Slabotni bi lahko bili močnim v skušnjavo s tem, da bi imeli za nujno potrebno nekaj, kar v resnici sploh ni potrebno. Nasprotno pa bi bili lahko tudi močni slabotnim v skušnjavo in to je tisto, kar Pavla pravzaprav tu edino zanima. Močni so slabotnim lahko v skušnjavo, če odpravljajo njihove tire, načela in vaje, čeprav jih slabotni po svoji veri sploh ne bi smeli opustiti – seveda če gre za pravo služenje in izkazovanje hvaležnosti. Pavel v v. 14a jasno pove, kaj si misli o takih ukrepih: »Vem in sem prepričan v Gospodu Jezusu, da ni nič samo na sebi nečisto.« »Vse stvari so sicer čiste« (v. 20). Drugače rečeno: za take varovalne ukrepe ni objektivne nujnosti. Ne smemo jih imeti in razglašati za Božjo zapoved. Kdor se ravna po njih, to počne na lastno odgovornost. Po v. 14b pa obstoja subjektivna nujnost takih ukrepov. Namreč tam, kjer bi kristjan ob ravnanju s čistim sam dejansko počel nekaj, kar zanj ne bi bilo služenje Gospodu ali izkazovanje hvaležnosti Gospodu. Če tega *ne* more storiti v veri, je zanj nečisto, greh (v. 23). O tem naj razmisli tisti drugi, »močni«. S svojim ravnanjem pod nobenim pogojem ne sme slabotnega pripraviti do tega, da bi storil, kar je zanj greh. Naj ne obsoja predsodkov, ozkosrčnosti, fanatizma slabotnih, pač pa naj ima v časti njegovo vero.

Ogroženo čistost slabotnega bi moral upoštevati in o njej razmisliti. Ne sme ga spodbujati, naj stori nekaj, kar bi bilo zanj nečisto in ne bi ustrezalo njegovi veri. Stanje, v katerem se znajde slabotni, v. 15 imenuje »užaloščenost«. Misli na užaloščeno stanje tistega, ki je izgubil svojo edino mogočo oporo. To se lahko zgodi in se nujno tudi zgodi, če »slabotni« svoje poti dosledno ne uredi in ne gre po njej tako, kot mora v svoji veri v Božjo besedo, kot tisti, ki prejema milost. Naj je moj prav še tako pravilen: če ga pregovorim k temu, ga pregovorim k neposlušnosti. Zame pa takoj velja, da ne ravnam v ljubezni, da mi manjka tista odločilna prvina skupnosti, da sem svetu dolžan (13,8), kar mu kot kristjan v nobenem primeru ne bi smel ostati dolžan. Kajti s tem uničujem skupnost, ki bi jo moral graditi, da bi bila luč sveta. V pogubo vodim tistega, za katerega je Kristus umrl. Če je namreč prenehal živeti svojo vero, je to njegova poguba. Tudi če objektivno obstaja boljše življenje v veri, kot je njegovo, tudi če sem sam še tako sposoben, da mu ga s svojim življenjem pokažem. To ni njegovo življenje in če ne more postati njegovo, sem njegov zapeljivec. Če mu svoje boljše tako ali drugače vsiljujem, škodujem Cerkvi. Skupaj z njim moram (v. 16) varovati eno »dobro« in ga braniti pred zlorabami. To dobro – dobro Božjega kraljestva (vsi kristjani gredo proti njegovemu razodetju) – ni (v. 17) v različnih človeških oblikah naše poslušnosti kot takih, torej gotovo ne v njegovem vegetarijanstvu ali abstinenci, pa tudi ne v mojem neobremenjenem pristopu k jedi in pijači, ampak onkraj teh nasprotij v pravičnosti, miru in veselju nad darovi Svetega Duha. Iz njega in v njem sme vsakdo živeti svojo pot, v kolikor je to pot njegove vere in v kolikor ji ostaja zvest. Kristusu lahko služimo, (v. 18–19), Bogu smo lahko všeč in ljudem smo lahko koristni le tako, da drug za drugega skrbimo in se

krepimo, da to pot vedno znova iščemo in hodimo po njej, ne glede na to, ali je naša ali ne. To se imenuje mir, medsebojno izgrajevanje v skupnosti, to je pozitiven smisel tega četrtega in najvažnejšega Pavlovega pravila. Ravnanje po njem pa lahko (po v. 20–21) za močnega pomeni le, da sam ne sme storiti, kar bi onemu bilo v pogubo, namreč če bi ga posnemal in zatajil svojo vero. Ne zaradi svoje vere, ampak zaradi vere slabotnega, ne kot zatajitev svoje vere, ne iz strahu pred sodbo slabotnih (kakor Peter v Antiohiji; prim. *Gal* 2,11sl.), ampak iz strahu Božjega, iz strahu, da slabotnega ne bi potegnil v pogubo, ko bi ga ta posnemal iz strahu pred njim. Prednost močnega pred slabotnim je v tem, da mu lahko pomaga na ta način. Kdor lahko hodi brez tira, očitno lahko hodi tudi s tirom; kdor ne potrebuje načel, jim očitno lahko tudi pusti, naj veljajo; kdor ni odvisen od vaj, jih kdaj lahko tudi izvede z onimi. Kako naj bo močnejši, če sam ne more storiti tega, kar zmore slabotni? Seveda pa bo storil to, kar *tudi* on lahko stori, če gre za to, da ne pusti, da bi brat padel, da bi se uničilo Božje delo, ki ga v skupnosti opravlja tudi ta brat. Prav vera, ki jo ima sam (v. 22a), ki mu – kolikor gre samo zanj – omogoča in celo zapoveduje, da gre po svoji poti povsem brez tirov, načel in kakih posebnih vaj, prav ta vera mu lahko in mu v tem primeru tudi bo dovoljevala in zapovedovala, naj bo obziren. Saj svoje vere nima le sam zase, ampak jo ima pred Bogom. To gotovo drži: ne bi se smel obtoževati, če bi storil nekaj, kar je zdaj zaradi drugega opustil (v. 22b). Vendar tudi ve (v. 23), da bi bil že obsojen, če bi to storil iz trenutnega nagnjenja in ne v polni odgovornosti, v izpolnjevanju služenja, primernega svoji veri. Ve, da je vse, kar se ne stori v veri, greh. In če vidi slabotnega v taki nevarnosti, ga bo podprl tako, da se bo sam podvrgel tistim ukrepom, ne da bi mu bilo to potrebno. Bolje to,

kot pa da bi mu dal povod, naj se poda v svobodo, ki za slabotnega, ker je pač slaboten, ne bi bila svoboda.

Brez posebnega napora si lahko zamislimo tudi apostolski nagovor in opomin slabotnim. Vendar je apostolski opomin namenjen poslušnim in ne neposlušnim, močnim in ne slabotnim. Kar bi bilo tem mogoče reči, bi bila potrditev in pojasnilo, da so dejansko slabotni, in svarilo, da se ne bi, kot se tudi kdaj zgodi, imeli za močne, »prave« in boljše kristjane. O kaki pravici do tega ni govora. Pavel jim je to pokazal s tem, da jih je označil za »slabotne« in jih opozoril, naj ne sodijo. Vsa njegova pozornost, vsa sila njegovega opomina pa velja močnim. Zdaj jim tudi (15,1) naravnost pove, da so kot močni dolžni prenašati slabosti šibkih (to so drugi!), ne pa ugajati sebi. Močni so zato, ker njihovi veri, naravnosti na Jezusa Kristusa, bolj ustreza življenje brez tirov, načel in posebnih vaj, kot pa opiranje na vse mogoče človeške možnosti, zapovedi in prepovedi. Vendar to »bolje« ne sme postati sovražnik »dobrega« (v. 2; prim. 14,16). Močni v veri, ki bi ugajal sebi, bi bil leseno železo. Kristjan ne živi in umre zase, ampak za Gospoda (14,7). To pomeni, da živi tako, da ugodi bližnjemu. Ne tako, kot bi ugajalo bližnjemu, ampak tako, da bližnjemu ugodi v tem, kar mu je v dobro. V pričakovanju razodetja Božjega kraljestva živi skupaj z bližnjim in skupaj z njim gradi skupnost. Prav zato, ker je vera naravnost zgolj na Jezusa Kristusa (v. 3), ne more biti drugače. Ravno Kristus ni ugajal sebi. Če bi ravnal tako (*Flp* 2,6sl.), bi svojo Božjo podobo gledal kot dober plen* in jo obdržal zase. On pa se je izpraznil, si nadel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Nase je prevzel in nosil sramoto tistih, ki sramotijo Boga. Pri veri gre za to, da ravnamo kot on, saj je vera naša

* Tako se dobesedno glasi *Flp* 2,6; glej opombo v *SSP* (op. ur.).

naravnost na Jezusa Kristusa. Kako naj bi bila vera močna, kako bi bilo sploh kaj vere, če ne bi ravnali kakor on? Vsi Mojzesovi in preroški spisi Svetega pisma pričajo o Jezusu kot o nekom, ki se je tako ponižal za nas, kot se v svojem vsemogočnem usmiljenju zna ponižati samo živi Bog. Prav s tem in nič drugače potrjujejo verujoče v upanju, vztrajnosti in tolažbi, iz katerih smejo živeti. Za pravo življenje pred Bogom razen tega ne potrebujejo ničesar, vsaka samopomoč ali zgolj pomoč objektivno je nepotrebna. Toda prav zaradi tega, ker Sveto pismo priča o tem Kristusu in v Kristusu o tem Bogu, ne more biti drugače (v. 5–6), kot da ta Bog med tistimi, ki vanj verujejo in v njem živijo, vzpostavlja enotnost, ki ustreza volji Jezusa Kristusa, ki ustreza njegovi podobi in ne podobi slabotnega ali pa močnega. Oba pa naj ne živita v uganjanju sebi, ampak naj hvalita Boga v skupnosti in kot skupnost v svetu. V tej enotnosti vere in njenem izpolnjevanju v hvaljenju Boga bodo drug drugega (v. 7) sprejemali, ker so tudi sami vsi skupaj zgolj sprejeti in zunaj te sprejetosti nimajo ničesar, nobenega obstoja, v tej sprejetosti pa imajo kot kristjani popolnoma vse. Kaj je v primerjavi s tem različnost njihovega lastnega sprejemanja, njihova bolj ali manj dobra pot poslušnosti? Spet in spet naj (v. 8–12) enostavno pomislijo na samega Jezusa Kristusa, ki je kot judovski Mesija na zemlji razodel in uresničil Božjo zvestobo in prav zato kot Odrešenik sveta Božje usmiljenje. Iz enega ljudstva in mnogih narodov je napravil eno samo Božje ljudstvo. Gre torej za veliko sprejetje in na temelju tega sprejetja obstaja tudi v Rimu Cerkev Jezusa Kristusa. Kaj bi bili tamkajšnji močni v veri brez tega velikega sprejetja in vključitve poganov v eno Božje ljudstvo? In kaj je njihovo nasprotje do slabotnih proti nasprotju med lučjo in temo, ki ga je s tem sprejetjem premagal Jezus Kristus? Opazimo, da opomin

tu (v v. 13, kot tudi že v v. 5–6) prehaja v molitev, v priprošnjo – v v. 13 celo tako izrazito, da posebna vsebina tega poglavja sploh ni več omenjena. Potrebno je le, da molimo to molitev in da je uslišana, pa se bo zgodilo tisto, k čemur je Pavel tu in od 12,1 naprej »opominjal«: »Bog upanja pa naj vas napolni z vsem veseljem in mirom v verovanju, da bi bili v môči Svetega Duha polni upanja.«

15,14-16,27
APOSTOL IN KRŠČANSKA SKUPNOST

Če smo mogoče pozabili, da je *Pismo Rimljanom* res pismo, ki ga je napisal določen človek v določenem času in določenih razmerah in ki je namenjeno določenim drugim ljudem, nas bo na to spomnil zaključni del. Za razumevanje celote je potrebno, da imamo to dejstvo pred očmi. Prav evangelija, njegove odločilne vsebine in njegovega srečevanja s človekovo poslušnostjo in neposlušnostjo, kar je Pavel opisal v tem pismu, nihče ne sme razumeti kot »resnico«, ki visi v praznem prostoru. Prav evangelij v svetopisemskem pomenu besede lahko predstavimo in razumemo kot razpiranje Božje skrivnosti od človeka k človeku in torej kot zgodovinski dogodek. Tisti, ki ga evangelij imenuje Boga, je vendar postal človek. Kar evangelij imenuje večnost, je izpolnilo čas. Kar evangelij imenuje Duh, biva v smrtnih telesih (8,11). Evangelij nikjer in nikoli ne obstaja sam po sebi, ampak vedno v določenih časih in njihovih okoliščinah; vedno v določenih osebah kot poslancih, ki ga sporočajo, in v določenih osebah, ki sporočilo sprejemajo. Tudi v *Pismu Rimljanom* ni drugače. Zato je njegov zaključek pomemben. V njem v glavnem ne dobimo nobenega pouka več. Pač pa v njem vidimo naslednje: pred seboj imamo pismo, ki je bilo približno leta 58 iz Korinta pisano v Rim. Apostola Pavla vidimo v posebnem obdobju njegove življenjske poti, v pismu pa srečamo posebno krščansko skupnost tistega zgodnjega časa.

Kar najprej beremo v v. 14–21, je pisano s pogledom nazaj na celotno pismo. Pavel se zaveda (v. 15; prim. tudi v. 18), da je rimskim kristjanom pisal »nekoliko drznejše« in zato s tem pismom tudi kaj tvegala. Ne vemo zagotovo,

na kaj je Pavel s tem mislil. Verjetno ne na svoje izčrpane razlage in gotovo tudi ne na svarila predhodnega poglavja. Mogoče se »drznost« nanaša na nujnost, s katero govori skupnosti, ki je ni ustanovil in ki mu je tudi sicer le delno znana. Že takrat, na začetku, je pismo naredilo močan vtis in ga naredi še danes, predvsem zaradi celovitosti razlage. Mnogo nenavadnega in presenetljivega smo tudi sami korak za korakom razbiralali s teh nekaj strani Pavlovega pisma. Sledili smo mnogim nenavadnim, kdaj nepričakovano hitrim, kdaj nepričakovano počasnim korakom. Srečali smo mnogo odločnih, vznemirljivih, v svojih posledicah na videz ali resnično nevarnih in spotikljivih stavkov. Kakšna brezobzirnost do vseh sicer znanih krščanskih in nekrščanskih stališč in nazorov! Kakšen izziv naši sposobnosti in pripravljenosti stopiti iz vseh gradov in šotorov svobode in vezanosti, meščanskosti in lahkoživosti, morale in nemorale, Božjega in svetnega otroštva ter priti do spoznanja in izpovedovanja tega, kar je povedano v tem pismu. Na poti smo se srečevali z vedno novimi ovinki. Kateri razlagalec tu ne bi začutil, da se mora opravičiti s pojasnilom, da vse to ne prihaja od njega, ampak iz Pisma? To dejstvo, ki ga opazimo še danes, so čutili že v času Nove zaveze. Na začetku našega predavanja omenjeno besedilo 2 Pt 3,15–16 naj spregovori samo: »Potrpežljivost našega Gospoda cenite kot rešitev. Tako vam je pisal tudi naš ljubi brat Pavel, seveda v skladu z njemu dano modrostjo, kakor piše tudi v vseh pismih, v katerih govori o tem. V njih so nekatere težko umljive stvari, ki jih taki, ki niso poučeni, in so neutrjeni, zlorablajo. Tako delajo tudi z drugimi Pismi – v svojo pogubo.« Pavlova »drznost« je tisto (in gotovo ne nazadnje, ampak predvsem drznost prav *Pisma Rimljanom*), na kar prizanesljivo, vendar razločno kažejo te besede. Kot kaže naš odlomek, se je tega zavedal tudi Pavel. Kaj

o tem pravi sam? Upoštevati moramo predvsem v. 14, kjer svojim bralcem po vsem predhodnem presenetljivo pravi, da ni prepričan samo o njihovi dobroti, ampak tudi, da so polni spoznanja in sposobni, da se medsebojno svariyo. Čemu potemtakem celotno *Pismo Rimljanom* v vsej svoji drznosti? No, po v. 14 vsekakor ne zato, da bi jim povedal kaj novega, kaj drugega kot tisto, kar so kot kristjani že slišali in že vedo. Staro nanovo, da, a nič novega! Ne moremo si zamisliti večjega nasprotja, kot je med apostolom in kakšnim genialnim ustanoviteljem novega verstva in svetovnega nazora. V *Pismu Rimljanom* Pavel govori kot priča vstalega Jezusa Kristusa in kot razlagalec Mojzesa, prerokov in psalmov. Dejansko ni povedal ničesar, česar ne bi prav tako dobro kak drug kristjan mogel povedati drugemu kristjanu. Ponovil je, kar so kristjani, zbrani v Cerkvi, že zdavnaj vsi skupaj slišali. Zajemal je iz vira spoznanja, ki je bil tudi rimski skupnosti odprt in dostopen. Govoril in razlagal ni nič drugega kot njihovo lastno izpoved vere. Če je, kot pravi v v. 15, »napisal nekoliko drznejše,« je bilo to zato, »da bi vas spomnil,« torej da bi jim ponovil in že znano na novo in sveže postavil prednje. Prav ko to stori, pride do »drznosti«. Prav to ponavljanje ima nujno značaj revolucije. Ampak zakaj prav tedaj, ko ponavlja Pavel? Zakaj so se v zgodovini Cerkve pojavili nemiri ravno takrat, ko so ponovno brali in neustrašno razlagali prav Pavla in prav *Pismo Rimljanom*? Ko Pavel pravi, da je svojim bralcem dal ta spomin »v moči milosti, ki mi jo je dal Bog,« se očitno zavaruje pred domnevo, da bi to, kar pri tem spominjanju deluje kot »drznost«, bila lahko kaka posebnost njegovega značaja, njegova krščanska izvirnost ali kaj podobnega. Po v. 16 je stvar popolnoma drugje: Pavel mora tako govoriti in pisati, ker je njegova služba nekaj nadvse izrednega. Kaj počne Pavel? Oznanja evangelij.

To pa je stvar, ki z dejavnostjo govornika ali pisatelja nima nobene zveze, čeprav je ob tem potrebno mnogo govorjenja in pisanja. V resnici deluje kot služabnik pri darovanju, levit, ki tisto, kar naj bi bilo darovano, pripravi za duhovnika, ki bo daroval. Duhovnik je Jezus Kristus. Daritev so pogani. Vse, kar Pavel počne s svojim govorjenjem in pisanjem, ni nič drugega kot priprava, s katero se daritev pripravi za tega duhovnika kot Bogu prijetna daritev. Gre za posvečevanje poganov po Svetem Duhu. Pavel sodeluje pri tem čudovitem delu Božje izvolitve in poklicanja, pri nepojmljivem odpiranju vrat med Izraelom in poganskimi ljudstvi, kar njegovemu govorjenju, pisanju in tudi *Pismu Rimljanom* daje tisto drznost. Svoje službe (v. 17), svoje slave, časti in opravičenja pred Bogom ne gradi na svojem človeškem dostojanstvu, ampak na tem, kar mu je Jezus Kristus dal kot službo pomočnika pri svoji lastni službi. To, kar je njegovim poslušalcem in bralcem vzbujalo pozornost kot nekaj drznega in novega, je utemeljeno v njegovi službi. Karkoli si bo že upal reči v svojih govorih in spisih (v. 18–19), gotovo ne bo rekel ničesar drugega kot to, kar je Kristus zares storil po tej njegovi službi. O Kristusu bo pričal kot o duhovniku, ki bo izgubljeni poganski svet daroval kot Bogu prijetno daritev. Pavel sam je prvi presenečen in zmeden ob čudežu, da Božja dela in besede, moč znamenj in čudežev, moč Svetega Duha danes kličejo pogane k poslušnosti. Pavel stoji pred dejstvom: »Vse od Jeruzalema tja do Ilirika sem v velikem krogu dopolnil Kristusov evangelij.« Omenjenih dveh krajev ne smemo razumeti dobesedno, ampak kot obe skrajni točki področij, ki jih je Pavel prehodil na dosedanji poti. »Dopolnil« seveda nima nobene zveze z današnjim izrazom »popolnoma evangeliziral«. Reči hoče, da je njegovo oznanjevanje doseglo vsa področja in ljudstva, ki tam bivajo, da je bila luč evangelija prižgana

na dovolj številnih krajih, da je razsvetlila temo, ne glede na večje ali manjše število tistih, ki so prišli k veri. Ugotovi lahko torej, da so vsa ta področja, vsa ljudstva, ki tu prebivajo, slišala ime Jezusa Kristusa. Načelo, ki mu je Pavel na vsej tej poti ostal zvest (v. 20–21), je bilo tole: odpovedal se je nadaljevanju misijonskega dela drugih, »da ne bi zidal na tujem temelju.« Podal se je v tiste kraje in področja, kjer Kristusa še niso poznali, dobesedno tako, kakor pravi *Iz 52,15*: »Tisti, ki jim ni bilo oznanjeno o njem, bodo videli, tisti, ki niso slišali, bodo razumeli.« Tu moramo pomisliti na to, kako je prese- nečeni in osupli Pavel že prej, še posebno v poglavjih 9–11, govoril o prodoru evangelija iz ozkosti Izraela v širino poganskega sveta, iz tal, kjer je bil zakoreninjen, v tujino. Vse to ni samo po sebi razumljivo, ampak je čudežno Božje delo. Tega, kar se je zgodilo, ne moremo razložiti drugače kot z vstajenjem Jezusa Kristusa. Iz tega zgodovinskega dogodka izhaja Pavel, ki je napisal *Pismo Rimljanom*. Te zgodovine ni ustvarjal on, je pa v njej sodeloval. Zato kot priča govori in piše tako drzno, tako novo in nenavadno. Govori in piše kot človek, ki mu je v tem, da sme opravljati to službo, Božje usmiljenje postajalo vedno bolj nedoumljivo, vendar hkrati vedno bolj otipljivo dejstvo. Tistemu, ki ne vidi tako, je dovoljeno in mogoče, da govori in piše manj drzno, da poslušalcem in bralcem postavlja manj vprašanj in ugank. Kogar Božje usmiljenje, zbiranje poganov v Izraelu, manj čudi, se v razlaganju evangelija lahko izraža manj začudeno, kot je to storil Pavel, in se varuje Pavlovega čudaškega izražanja o tej stvari. Vendar, kdo bi se sploh hotel obvarovati? Komu ni ta stvar v bistvu prav tako presenetljiva, kot je bila Pavlu? Kdo bi si pravzaprav o tej stvari želel slišati drugačnih besed, kot je nenavadni Pavlov govor? Ali ni prav neobičajnost *Pisma Rimljanom* tisto, kar bi v tej

stvari morali imenovati edino običajno? Ali ni bilo nujno, da se je Pavlova osebnost v krščanstvu že od začetka vtisnila v spomin kot podoba Apostola, naj je bilo to še tako nenavadno? Zakaj se prav z njim ukvarjamo kot z apostolom evangelija *par excellence*, če ne zaradi »drznosti« njegovega govorjenja? Zelo verjetno je, da se tisti, ki se skušajo povsem in dokončno obvarovati pavlinske drznosti, pravzaprav varujejo pred evangelijem samim!

Odlomek v. 22–33 govori o Pavlovih načrtih za prihodnost. Že zdavnaj (v. 22; prim. 1,13) si je želel obiskati skupnost v Rimu. Marsikaj ga je doslej zadrževalo, verjetno njegova posebna naloga (v smislu v. 20–21). Zdaj, ko je svoj krog (v. 19) dokončal, hoče odpotovati v Španijo, med potjo pa obiskati rimsko skupnost, kot je to opisal že v 1,11sl. V njej bi se okrepil in dobil pomoč za nadaljnje delovanje. Vendar je pred njim še potovanje v obratni smeri (v. 25sl.), v Jeruzalem. Skupnosti v Makedoniji in Grčiji so namreč sklenile napraviti nabirko za tamkajšnje reveže in izročiti jo mora osebno. O njej bolj izčrpno govori *Drugo pismo Korinčanom*. Pozorni bodimo na utemeljitev te nabirke v v. 27. Je materialen izraz hvaležnosti, ki je za pogane v odnosu do izraelskega ljudstva nekaj samoumevnega. S tem, da pomagajo telesno potrebnim, ne plačujejo, ampak kažejo, da so kot duhovno revni dolžni pomagati ljudstvu, iz katerega je izšel Mesija, Odrešenik sveta. Ne gre torej za običajno dobrodelno akcijo. Gre za svečano potrditev vsega Pavlovega dela pri ustanavljanju ene Cerkve, sestavljene iz Judov in poganov. Zato mora to opraviti sam. Potem ko bo to storil, bo šel na potovanje v Španijo, ki ga bo pripeljalo tudi v Rim (v. 28–29). Rimsko skupnost opominja, naj v molitvi spremljajo njegovo potovanje v Jeruzalem. Molitev bo potreboval, ker bo prav tam naletel na »neposlušne« v neverujoči sinagogi. Hkrati tudi ni prepričan, da ga bodo

lepo sprejeli »sveti«, torej apostoli in drugi kristjani prvotne skupnosti v Jeruzalemu. Zato potrebuje njihovo priprošnjo. Kot je moral Pavel v *Drugem pismu Korinčanom* kristjane iz poganstva prositi, da bi veselo izpolnili to dejanje hvaležnosti, tako mora prositi tudi kristjane iz judovstva, da odobrijo njegovo službo apostola poganov in sprejmejo ta poseben izraz hvaležnosti. Ni bilo samo-umevno, da bodo priznali tako razmerje med Izraelom in Cerkvijo, kot je očitno prikazano v Pavlovem delu, ter ga zapečatili s tem, da bodo nabirko sprejeli takó, kot je bila mišljena.

Odlomek 16,1–2 rimski skupnosti priporoča, naj lepo sprejmejo krščansko ženo, Fojbo. Predpostavljamo lahko, da je ona prinesla pismo iz Korinta v Rim. V skupnosti v Kenhrehjah, vzhodnem pristaniškem predmestju Korinta, je opravljala službo, o kateri ne vemo, kakšna je bila in kaj je obsegala, vendar Pavel o njej pove, da je pomagala mnogim in tudi njemu. Kristjanom v Rimu priporoča, naj ji stojijo ob strani v vsem, kar bi potrebovala.

V 16,3–15 sledijo Pavlovi osebni pozdravi vrsti njemu znanih članov rimske skupnosti. Mnogi so se že vprašali, kako je mogoče, da je Pavel v tej daljni skupnosti poznal toliko oseb. Kot smo omenili na začetku naših predavanj, bi po nekaterih podrobnostih lahko domnevali, da je bil ta seznam pozdravov povezan s pismom ali z odlomkom pisma, namenjenega drugi, Pavlu bolj znani skupnosti (mogoče v Efezu). Če pa upoštevamo, da so v Rim dejansko potovali ljudje iz vsega Sredozemlja in se tu naseljevali, ni izključeno, da je Pavel v tej skupnosti res imel mnogo starih znancev. Kakorkoli že, zanimivo je, da ima prav *Pismo Rimljanom*, ki je najbolj vsebinsko od vseh Pavlovih pisem, s tem izčrpnim seznamom pozdravov tudi najbolj osebni značaj od vseh. Večina tu omenjenih oseb nam je neznana. O zakonskem paru Priski in

Ákvilu, omenjenem v v. 3–4, vemo, da so se njuna pota več kot enkrat križala s Pavlovimi. Spet pa ne vemo, kje in kako sta tvegala glavo (v. 4). Pozorni bodimo, kako Pavel poudarja, da so jima skupaj z njim hvaležne tudi skupnosti kristjanov iz poganstva. V v. 13 omenjeni Rufus bi mogel biti tisti, ki ga *Mr* 15,21 imenuje sina Simona iz Cirene. Pri vseh drugih se moramo zadovoljiti z malo podatki in še ti so zgolj splošne narave. Imena, ki se pojavljajo teh v vrsticah, lahko dokažemo tudi z napisi tistega časa. Zanimivo je, da so to v glavnem imena sužnjev. To je pomemben podatek o socialni sestavi v tej in (po *I Kor* 1,26sl.) gotovo ne samo tej skupnosti. Aristóbulovi (v. 10) in Narcísovi (v. 11) »domači« so verjetno poganski gospodarji, ki so jim ti kristjani služili kot sužnji. Zanimivo je, da se pojavlja toliko ženskih imen in da niso omenjene v značilni množini. Eno izmed njih, Rufovo mater (v. 13), je Pavel imenoval »njegovo mater, ki je tudi moja«. To, da Andrónika in Junijo (v. 7) in Heródiona (v. 11) izrecno imenuje svoje rojake, torej po rodu Jude, bi pomenilo, da so vsi ostali po rodu pogani. Pomislimo pa, da za vse te ljudi *Pismo Rimljanom* ob vsej »drznosti« očitno ni bilo »pretežko«! Najpomembnejše pa je gotovo dejstvo, da pri mnogih, ki jih pozdravlja (kot že pri Fojbi, Priski in Ákvilu), in presenetljivo prav pri nekaterih ženskah poudarja, da so se trudile, delale »za vas« ali »v Gospodu« (v. 6 in 12), da lahko Urbana (v. 9) imenuje svojega sodelavca in da za Apéla pravi (v. 10), da »se je izkazal v Kristusu«. Ko beremo ta seznam, dobimo občutek, da vsi ti »ljubljeni«, »izbrani« in »sveti« niso bili le pasivni posamezniki, niso sprejemali, uživali, bili poučeni, potolaženi in opominjani, ampak da so se odgovorno in požrtvovalno trudili za evangelij. Evangelij je prav tako njihova stvar, kakor je apostolova. Zato jih pozdravlja in nagovarja kot dejavne sodelavce pri tej stvari. V apostolovi

soočnosti s skupnostjo se osebno ne izgubi, ampak pride do časti – prav s tem, da ima povsod svojo stvarnost »v Gospodu«, »v Kristusu«, da ne pomeni samo biti zraven, ampak splošno in tudi posebno sodelovanje. Kdor meni, da *Pismo Rimljanom* ponuja preveč nauka in premalo življenja, preveč besed in premalo dejanj, naj prebere te pozdrave in mu bo jasno: bralci *Pisma Rimljanom* so se tedaj in se tudi danes odločajo o vprašanju življenja, ki ustreza nauku, in o dejanjih, ki ustrezajo besedam. Kdor zastavlja to vprašanje, naj ga nameni najprej in predvsem sebi. Takrat so nanj odgovarjali tako pozitivno, kakor vidimo v tem seznamu pozdravov. Življenje moramo živeti, dejanja udejanjiti. Kjer se to dogaja tako, kot se je očitno tu dogajalo, tam mora in more veljati tudi ono drugo: nauk moramo učiti in nauka se moramo naučiti. Velja pa tudi obratno: prav tam, kjer nauk učimo in se ga naučimo, kot se je dogajalo tu, tam bodo resnično živeli življenje, ki ga ne moremo zajeti v pismo.

V v. 16 je Pavel pred pozdravi, ki jih je moral sporočiti iz svoje okolice, dodal: »Pozdravljajo vas vse Kristusove Cerkve.« Kjer je evangelij oznanjen evangelijsko, apostolsko, tam vsa Cerkev vseh časov in z vseh krajev pozdravlja Cerkev, ki ji je pozdrav namenjen.

Preden Pavel nadaljuje s pozdravi, vstavi (v. 17–20) kratko, strastno svarilo pred zapeljevanjem, ki grozi skupnosti v Rimu. Na koncu (v. 20) mu zanj tudi ime satan ni preveč trdo. Povoda za to svarilo in posebnosti tukaj omenjene skušnjave ne poznamo. Jasno je le to: gre za odklon od »nauka, v katerem ste bili poučeni«, za razprtije in pohujšanje, ki ga tak odklon lahko povzroči ali ga je že povzročil. Ta skušnjava je nevarna zato, ker znajo zapeljivci svojo stvar podajati z lepimi besedami in z blagoslavljanjem. Kdo ne bi poslušal, če gre za nekaj »lepega« in »blagoslovljenega«? Ti preprosti so vedno

pripravljeni, da »lep« zamenjujejo z »resničen« in »bлагосlovljen« s »krščanski«. Ko Pavel v v. 18 govori o tistih, ki na tak pobožen način ogrožajo skupnost, pravi, da ne služijo našemu Gospodu Jezusu Kristusu, ampak svojemu trebuhu. Grobo besedo moramo bolj natančno razložiti s tem, da k temu, kar je tu imenovano »trebuh«, spadata tudi srce in glava, da torej označuje človeka, ki živi samo zase. Služenje človeku in ne Kristusu, to je bilo in je v vseh časih – s stališča *Pisma Rimljanom* – najbolj napačno od vsega napačnega, navidezni krščanski nauk. Videli smo, da nauk *Pisma Rimljanom* služi Kristusu. Vsak odklon od njegovega nauka je dejansko hotenje služiti človeku. Tega Pavel pod nobenim pogojem ne more trpeti. Ne kljub ljubezni, ampak prav zaradi ljubezni. Po v. 19 Pavel ne dvomi, da bodo rimski kristjani zvesti svoji doslej dokazani poslušnosti. Ni zaskrbljen zanje in ob misli nanje se veseli. Svetuje pa jim modro odprtost, ki jo potrebujejo, da ohranijo poslušnost, in nepokvarjeno zaprtost, ki je potrebna za zavračanje vse mogoče neposlušnosti. Opazimo, da tu očitno ne gre za razpravljanje in razlaganje, ampak le za odločitve, in sicer za odločitve, ki bodo »prav kmalu« izvršene (v. 20), odločitve, ki jih morajo izvršiti bralci, ki pa pri tem pravzaprav ne bodo imeli kaj odločati. Bog miru, Gospod Cerkve, bo izvršil te odločitve in izvrševanje bralcev bo le v spoznanju, da jih je izvršil on.

V v. 21–23 pridejo do besede pozdravi iz Pavlove okolice, ki jih je hotel nadaljevati po v. 16: izrekajo jih Timótej, znani Pavlov sodelavec, trije tudi sicer znani prijatelji izmed kristjanov iz judovstva, Tertij, ki je to pismo napisal, Gaj, pri katerem Pavel stanuje in v čigar hiši se zbira korintska krščanska skupnost, mestni blagajnik Erást, očitno ugleden član skupnosti, in sicer neznan brat Kwart.

V v. 20 in 24* ponovljen pozdrav »Milost našega Gospoda naj bo z vami!« tako kot v drugih Pavlovih pismih zajema vse, kar sploh lahko kot apostol pove svojim skupnostim. Milost našega Gospoda je evangelij, ki ga je Pavel oznanjal, in kot pravi v *Gal* 1,8, drugega ni. To, da je z njimi milost našega Gospoda Jezusa Kristusa, je tisto, kar kristjane naredi kristjane.

Tu se Pavlovo *Pismo Rimljanom* konča. Kar še beremo v v. 25–27, je po zunanjih in notranjih razlogih poznejši dodatek tuje roke. Vsebina je sicer vredna upoštevanja, pomembna in poučna. Razlagi pa se smemo odpovedati že zato, da bo zadnja beseda, ki nam ostane v ušesih, res Pavlova: zelo enostavna in zelo dobra beseda o milosti našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki naj ostane z nami vsemi!

* V SSP je v. 24 navedena le v opombi (op. ur.).

Barthovo razlaganje *Pisma Rimljanom* lahko razumemo kot globok in resen izziv evropskemu človeku, civilizaciji, ki je preživela hujšo katastrofo kot katerakoli druga. Razsvetljenski projekt človekove osamosvojitve, »postavitve na lastne noge«, ki je na začetku obljubljal svet, ki bo boljši, razumnejši, pravičnejši in sploh v vseh pogledih bolj »človeški«, se je v dveh velikih vojnah dvajsetega stoletja logično in nujno iztekel v popolno nasprotje vsega tega: v brezumnost, krivico in civilizacijski zlom, kakršnega človeška zgodovina do tedaj ni poznala. Človeku, ki je preživel takšno moro (in ki si jo je povrh še v najboljši veri nakopal sam), Barth ponuja očiščenje, ki ga nujno potrebuje, in živo alternativo vrednot, upanja in verovanja: vero v *enega človeka*, ki je bil in je edini sposoben popolnosti, celovitosti, za katero je v svojem neuspelem poskusu hlatal razsvetljenski posameznik – vero v bogočloveka Jezusa Kristusa, ki se je prostovoljno odpovedal svoji neodvisnosti, popolnosti in oblasti, da bi lahko služil soljudem.

Ta možnost, ki jo je nakazal Barth, bi v svobodi od vsake človeške religije vsakomur lahko odprla novo stran ...