

UDK: 261.6:227.9
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: U travnju 1996.

POPUSTLJIVA RAZLIČITOST

**Teološka refleksija o odnosu između crkve i kulture
u Prvoj Petrovoj poslanici**

Miroslav Volf

Miroslav Volf je izvanredni profesor sistematske teologije na Teološkom fakultetu Fuller (Pasadena, SAD), a ujedno i predavač na Evanđeoskom teološkom fakultetu u Osijeku.

SAŽETAK

Popustljiva različitost

Glavna je svrha ovoga članka analiziranje distinkcija između crkve i sekte zastupanih od Ernsta Troeltscha, Max Webera i drugih mislilaca. Autor se prvenstveno bavi kršćanskim identitetom definiranim u Prvoj Petrovoj. Krunsko je pitanje koja je narav kršćanske različitosti od okolne kulture. Autor razvija ključnu metaforu "stranaca" koju Prva Petrova koristi da izrazi kršćanski odnos spram kulture. Za razliku od drugih pisaca, autor zaključuje da se ova razlika ne treba smatrati tvrdokornom i negativnom, nego radije popustljivom i pozitivnom, utemeljenom na iskustvu novoga rođenja, koje prvenstveno znači različitost od njihovog starog ja, *i* zatim od dane kulture. U zaključku je jasno pokazano da se rana kršćanska zajednica ne uklapa u sociološke kategorije crkve ili sekte.

Ključne riječi: *Crkva, sekta, kultura, Prva Petrova, Ernest Troeltsch, Max Weber*

Evandjelje, kultura, crkva

Kao i ostali teolozi tijekom posljednjih stotinu godina, njemački je teolog Ernest Troeltsch oblikovao suvremenu teološku misao o evanđelju i kulturi. Da samo navedemo jedan primjer, vjerojatno najvažnije djelo o ovom predmetu na engleskom govornom području, klasična teološka i povijesna studija H. Richarda Niebuhr *Christ and Culture*, “u nekom smislu ne čini ništa više osim dopune i djelomična ispravljanja Troeltschova djela *The Social Teachings of the Christian Churches*.”¹ Čime je Troeltsch zaslužio tako široku prihvaćenost?

Slijedeći stope sociologa Maxa Webera, Troeltsch je načinio vrlo utjecajnu distinkciju između “crkve” i “sekte” (i dodao svoju treću kategoriju “mistiku,” koju ću ja ovdje izostaviti jer se zanimam za kršćansku zajednicu). Kao što je Weber predložio, razlika izgleda otprilike ovako: vi se *rodite* kao član crkve, a sekti se *pridružite*; poput dobre majke, crkva će vas prihvatiti bez obzira na vaše ponašanje; poput strogog oca, sekta će vas siliti da slijedite stroga etička pravila.²

Weberova distinkcija između crkve i sekte trebala je biti isključivo sociološka, koja bi pružila modele o tomu kako se vjerske skupine odnose prema širem svijetu. Idući dalje od Webera, Troeltsch je načinio jednostavnu ali oštromnu zamjedbu da se teologija ne može odvojiti od sociologije. Crkva, koja želi prigrliti sve svoje sinove i kćeri, uvijek će jednako navješćivati “milost”; sekta, kojoj pripada samo ograničeni broj, isticat će “zakon”. Crkva će potvrditi “svijet”; sekta će poricati “svijet” povlačeći se iz njega ili ga povremeno napadajući. Crkva će zahtijevati vlast u svijetu, i da bi to postigla, učinit će nužne kompromise; sekta će inzistirati na nepatvorenoj čistoći i ostati na rubu. Crkva će naglašavati sakramente i naobrazbu; sekta će cijeniti obraćenje i predanje.

Analizirajući učenja crkve i sekti tijekom stoljeća, u svom autoritativnom djelu *The Social Teaching of the Christian Churches* Troeltsch je zaključio da “cijeli kršćanski svijet zamisli i dogmi” ovisi “o temeljnim sociološkim uvjetima, o ideji zajedništva koja je dominantna u svakom danom trenutku”.³ Troeltsch nije bio društveni determinist, jer, napokon, on je vjerovao da je “ideja” kršćanstva prouzročila pojavu sva tri društvena oblika - crkvu, sektu i mistiku - u kojima se tijekom stoljeća živjela kršćanska vjera. Ipak, ovi su društveni oblici, zauzvrat, oblikovali kršćansku doktrinu, samo njezino središte. Na primjer, crkveni je Krist različit od sektaškog Krista: prvi je milostivi “Otkupitelj”, drugi zapovjednički “Gospodar”. Slične razlike između crkve i sekte mogu se zamijetiti i u odnosu na ostale doktrine. Netko se možda neće složiti s Troeltschom u nekim točkama, ali njegova postavka u cjelini ima smisla. Vjerovanja i praksa kršćanske zajednice neraskidivo su vezane uz njenu narav kao društvene stvarnosti, kad promijenite jedno, prije ili kasnije promijeniti ćete i drugo.

Zamijetite implikacije Troeltschove postavke o međusobnoj povezanosti društvenih oblika u kršćanskim zajednicama i njihovih učenja i prakse na temu o evanđelju i kulturi. “Evanđelje” nikada nije jednostavno “dobra vijest”, čak ni dobra vijest poduprta mrežom vjerovanja i

1 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1951), x.

2 Vidi Max Weber, “Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus,” *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1963), 207-36.

3 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (prijevod Olive Wyon; London: George Allen & Unwin, 1931), II, 994.

prakse. "Evandjelje" uvijek uključuje način života u danom društvenom okružju kao kršćanske zajednice (u širem smislu, uključuje različite stupnjeve predanosti). Pitati kako se evandjelje odnosi spram kulture jest pitati kako živjeti kao kršćanska zajednica u određenom kulturnom kontekstu. Refleksija o evandjelju i kulturi bit će osakaćena bez refleksije o crkvi i kulturi. Uistinu, nema drugog načina da se adekvatno razmišlja o evandjelju i kulturi, osim da se razmišlja o tome kako se društveno utjelovljenje evandjelja odnosi prema danoj kulturi.

Crkva i kultura je predmet o kojem želim govoriti. Želim istražiti narav prisutnosti kršćanske zajednice u suvremenim društvima i karakter kršćanskog identiteta i različitosti. U tu svrhu ja ću se upustiti u nešto što bi se moglo nazvati "teološkom i sociološkom egzegezom" jedne od ključnih biblijskih knjiga o ovom predmetu - Prvoj Petrovoj poslanici. Metodološki, ja neću samo ispitati tekst Prve Petrove, niti samo situaciju primatelja, to jest Petrove zajednice. Ustvari, ja sam više zainteresiran za reakcije pisca na danu situaciju. Međutim, ja pretpostavljam da je pisac Prve Petrove - premda odsutan iz zajednice - ipak u dubljem smislu i dalje njezin pripadnik.

Ali zašto Prva Petrova? U knjizi *Christ and Culture* Niebuhr želi uputiti na različite tipove odnosa između Krista i kulture što ih on nalazi oprimjerene u povijesti crkve u raznim tekstovima koje su napisale ranokršćanske zajednice. "Krist protiv kulture" najbolje je opisan u Prvoj Ivanovoj, "Krist kulture" u gnostičkim spisima, "Krist iznad kulture" u nekim motivima iz Matejeva evandjelja (kao što je davanje cesaru onog što njemu pripada), "Krist i kultura u paradoksu" u Pavlovim spisima i "Krist preobrazitelj kulture" u četvrtom evandjelju.

Trebao bih reći da mi se Niebuhrova tipologija čini poticajnom ali neuvjerljivom, a njegov odnos prema novozavjetnim tekstovima iskrivljenim. Međutim, to nije ono o čemu ovdje želim govoriti. Ono što me više zanima jest zamjedba da je jedan tekst koji govori izrazitije i sveobuhvatnije o problemu "Krist i kultura" od makojeg drugog u NZ očito odsutan iz Niebuhrova izvješća. Govorim o Prvoj Petrovoj, poslanici čiji je glavni predmet kršćanski život u nekršćanskom okružju.⁴ Nisam siguran što je razlog Niebuhrova izostavljanja, ali siguran sam da Prva Petrova kviri ne samo Niebuhrovih pet uredno složenih modela o Kristovu odnosu spram kulture, već i Troeltschovu distinkciju između crkve i sekte.

Stranci i gosti

Kao što je Reinhard Feldmeier nedavno argumentirao, ključna metafora koju Prva Petrova rabi da izrazi kršćanski odnos spram kulture jest metafora o "strancima" (*paroikos* i *parepidēmos*).⁵ Dostatan je samo letimičan pogled kroz povijest crkve da bi se vidjela njena snaga. U drugom je stoljeću biti "stranac" postalo ključnim za kršćansko samorazumijevanje. Kasnije je to bilo ključno i za monastičke i anabaptističke pokrete, za Augustina i Zinzendorfa, a u naše vrijeme, za Dietricha Bonhoeffera (*The Cost of Discipleship*) a ništa manje ni za Jima Wallisa (*Sojourners*) ili Stanleya Hauerwasa (*Resident Aliens*).

Metafora "stranci" imala je takav snažan utjecaj jer sažima središnje teme Starog zavjeta i izražava neke temeljne uvide iz cijelog Novog zavjeta o problemu kršćanskog identiteta i različitosti. Abraham je bio pozvan da napusti svoju zemlju, svoje pleme i kuću svog oca (Postanak

4 Vidi Leonard Goppelt, *Der erste Petrusbrief* KEK XII/1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 41.

12, 1). Njegovi su unuci i djeca njegovih unuka postali "stranci u egipatskoj zemlji" (Levitska 19,34), a nacija kojoj su on i Sara bili roditelji živjela je prognana u babilonskom sužanjstvu. Čak kad su bili sigurni u svojoj zemlji, Jahve, njihov Bog, zahtijevao je od njih da budu različiti od okolnih naroda.

Korijeni kršćanskog samorazumijevanja kao stranaca i gostiju nisu utemeljeni toliko u izvješću o Abrahamu i Sari ili izraelskom narodu, kao što su utemeljeni u odredištu Isusa Krista, njegovoj misiji i odbacivanju, što ga je na kraju odvelo na križ. "K svojima dođe, ali ga njegovi ne primiše." (Ivan 1,11) On je bio stranac svijetu jer je svijet u koji je došao bio otuđen od Boga. Tako je i s njegovim sljedbenicima. "Kad neka osoba postane vjernik, tada se on (ili ona) premješta iz udaljene zemlje u Božju blizinu... Tek onda nastaje novi odnos recipročna tuđinstva i otuđenosti između kršćana i svijeta."⁶ Kršćani su rođeni od Duha (Ivan 3,8) te stoga nisu "od svijeta", već su, kao Isus, "od Boga" (Ivan 15,19).

Ovdje nema potrebe davati detaljnu analizu putanje od Abrahama i Izraela do Isusa Krista i njegove crkve. Dostatno je pozorno promotriti metaforu "stranaca" u Prvoj Petrovoj. Međutim, da bismo razumjeli metaforu, nije dostatna etimološka i sociološka analiza izraza "paroikos" i "parepidēmos". U Prvoj Petrovoj ovi izrazi ne znače ni manje ni više od onoga što poslanica kao cjelina uči o odnosu kršćana spram kulture koja ih okružuje. Da bismo razumjeli "strance", mi trebamo proširiti svoje vidike i pogledati što poslanica kao cjelina kaže o naravi kršćanske nazočnosti u danoj kulturi.

O predmetu kršćanskog života u nekršćanskom okružju Prva Petrova nije samo jedan tihi glas među ostalim novozavjetnim glasovima. Premda je ova poslanica od marginalna značaja unutar Novog zavjeta kao cjeline, ona okuplja "bitne društveno-političke tradicije" Novog zavjeta kao cjeline.⁷ Međutim, pozoran čitatelj neće u Prvoj Petrovoj otkriti samo "kompilatora", već stvaralačkog mislioca u svojoj domeni, sposobna da integrira društvena obilježja za koja Troeltsch kaže da bismo ih trebali naći jasno odjeljenim i pripisane različitim društvenim tipovima vjerskih zajednica.

Eshatološka različitost

Opis kršćana riječima *paroikoi* i *parepidēmoi* (1Pt 1,1; 2, 11) podrazumijeva, nedvojbeno, "jasnu udaljenost u odnosu na društvo, udaljenost od njegovih vrijednosti i ideala, od njegovih institucija i politike".⁸ Međutim, što ipak znači ta udaljenost? Koji je smisao i što je razlog ovoj udaljenosti?

U svojoj dobro poznatoj sociološkoj i egzegetskoj studiji, John H. Elliot je zastupao postavku da izraz *paroikoi* opisuje društvenu marginalizaciju koju kršćani doživljuju prije obraćenja. Oni su u crkvi našli zaštitnički *oikos* i primili su ideološko samorazumijevanje kao novog eshatološkog naroda Božjeg.⁹ "Beskućnici" su pronašli toplinu crkvenog doma. To uistinu može biti

6 Gustaf Stählin, "Xenos", TDNT V, 29.

7 Leonard Goppelt, "Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute", *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, ed. Jörg Baur et al. (Stuttgart: Calver Verlag, 1973), 16.

8 Feldmeier, *Die Christen als Fremde*, 22.

9 John H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1. Peter, Its Situation and Strategy* (Philadelphia: Fortress, 1981), 21-58, 129-132. Isto i u John H. Elliot, "1 Peter, Its Situation and Strategy: A

tako – uz uvjet da se ideologija razumije u isključivo funkcionalnom smislu, bez upućivanja na istinski sadržaj tvrdnji koje ona sadrži.¹⁰

Međutim, ova je korisna sociološka perspektiva jednostrana u svom ključnom pogledu. Dok ona ispravno vidi otuđenje što ga kršćanski način života - ili kršćanska “ideologija” - pojača, ona podcjenjuje *novo otuđenje što ga stvara kršćanski način života*.¹¹ Da su članovi Petrove zajednice možda postali kršćani jer su mnogi od njih bili društveno marginalizirani čini se kao inteligentna hipoteza. Da su se oni otuđili od svog društvenog okruženja na novi način kad su postali kršćani jest ono što ovaj tekst jasno izjavljuje.¹² Prije obraćenja, oni su bili vrlo slični svojim susjedima (vidi 4,3 id); nakon obraćenja oni su postali različiti, i to je bio uzrok njihova progonstva.¹³ Budući da naš predmet nije psiho-sociologija obraćenja, već narav kršćanske prisutnosti u svijetu, ja ću se usredotočiti na ovu novu udaljenost koja nastaje kad osoba postane kršćanin.

Međutim, bilo bi pogrešno opisati ovu novu udaljenost jednostavno kao *religijsku*. U tom bi slučaju, izrazi “stranci” i “gosti” bili upotrijebljeni isključivo metaforički i ne bi naznačili “stvarno društveno stanje primatelja poslanice”.¹⁴ Takav bi pogled pretpostavio da je religija u biti osobna stvar, dodirujući samo dubinu nečije duše. Ovo je zasigurno pogrešan pogled. Da se religija događa isključivo između iskrene duše i božanstva jest predrasuda, koja se danas hrani činjenicom da je religija u suvremenim društvima izgurana izvan javne arene. Ipak, čak i u takozvanoj privatnoj sferi - kao što je osobni život, obitelj ili prijateljstva - *religija je i dalje društvena sila*.¹⁵ Religija je u biti način mišljenja i življenja unutar šireg društvenog konteksta. Religijska udaljenost od svijeta je stoga uvijek društvena udaljenost. Ovo vrijedi barem za kršćansku vjeru.

Kako je došlo do ove religijske i društvene kršćanske distanciranosti od društva? Prva Petrova odgovara: *kroz ponovno rođenje za živu nadu*. “Neka bude hvaljen Bog, Otac našega Gospodina Isusa Krista, koji nas po svome velikom milosrđu uskrsnućem Isusa Krista od mrtvih ponovno rodi za živu nadu.” (1,3) Ponovno rođenje, čiji je subjekt milostivi Bog koji izabire

discussion with David Balch,” *Perspectives on 1 Peter*, ur. C.H. Talbert (Macon: Mercer, 1986), 67f.

10 Tako Elliot, *A Home for the Homeless*, 268.

11 Ovo je sustavna jednostranost, udomačena u funkcionalističkim sociološkim objašnjenjima; one ne mogu shvatiti religijska vjerovanja i djela kao nezavisne društvene oblike. Za kritiku sociološkog funkcionalizma u egzgezi vidi John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 111-121.

12 Elliot ovo prepoznaje ali podcjenjuje njenu važnost. Vidi Elliott, “1 Peter, Its Situation and Strategy...”

13 Progonstvo obuhvaća i problem različitosti i pravde. U Prvoj Petrovoj progonstvo je prije svega problem različitosti - oni su postali kršćani i kao posljedicu toga doživjeli “vrijeđanje” i bili podvrgnuti “požaru koji bjesni” (4,4.12). Čini se da nepravda, ovdje drugorazredna u odnosu na različitost, jest posljedica nesnošljivosti prema “drugacijem” i pokušaja da se potisnu razlike.

14 Stav koji Elliott s pravom kritizira, *Home for the Homeless*, 131. Međutim, čini se da Elliott pretpostavlja da ako izrazi “stranci” i “gosti” nemaju metaforičko značenje, oni moraju opisivati društvenu situaciju kršćana prije obraćenja. Ali nema razloga zbog kojeg oni ne bi mogli opisivati njihovu društvenu situaciju nakon obraćenja.

15 Za kratku analizu rasprave o privatizaciji religije vidi Hubert Knoblauch, “Die Verflüchtigung der religion ins Religiöse: Thomas Luckmans Unsichtbare religion,” u Thomas Luckmann, *Die Unsichtbare religion* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991), 19f.

(1,2), stvara dvostruku distanciranost. Prvo, to je *ново* rođenje. Ono udaljava osobu od starog načina života, baštinjena od otaca (1,18) i prenošena kulturom općenito - načina života obilježena nepoznavanjem Boga i pogrešno vođenim strastima (1,14). Drugo, to je rođenje za *živu nadu*. Ona osobu udaljuje od prolaznosti sadašnjeg svijeta u kojem na kraju svi ljudski napori završe smrću. U apstraktnijim teološkim terminima, novo rođenje za živu nadu oslobađa ljude od besmisla grijeha i beznađa smrti.

Ovaj se proces udaljavanja ponovnim rođenjem događa kroz otkupljenje krvlju Janjetovom (1,19) i kroz uskrsnuće Isusa Krista iz mrtvih (1,3). Ljudi koji su rođeni za živu nadu sudjeluju u eshatološkom procesu koji je otpočeo s dolaskom Isusa Krista na ovaj svijet, s njegovom službom riječju i djelom i njegovom smrću i uskrsnućem. Kršćanska različitost od društvena okružja je stoga eshatološka. Usred svijeta u kojem žive njima je darovan novi dom, koji dolazi iz Božje budućnosti. Novo rođenje započinje putovanje k ovom domu.

Zamijetite značaj ponovnog rođenja za kršćanski društveni identitet. Kršćani ne dolaze u svoj društveni svijet izvana, tražeći ili da se prilagode svom novom domu (kao druga generacija useljenika), i oblikuju ga prema izgledu onoga koji su ostavili (kao što bi učinili kolonizatori), ili da uspostave malo Nebo u čudnom novom svijetu koji podsjeća na stari (kao što bi učinili zadržati došljaci). Oni nisu došli izvana da bi postali "insajderi" ili uporno održavali status "autsajdera". Kršćani su "insajderi" koji su se preusmjerili iz svoje kulture ponovnim rođenjem. Oni su po definiciji ono što nisu običavali biti, oni koji ne žive kao što su običavali živjeti. Stoga kršćanska različitost nije neko ubacivanje nečega novog u staro izvana, već probijanje novog upravo unutar prostora starog.

Pitanje kako živjeti u nekršćanskom okružju, onda se ne pretvara jednostavno u pitanje usvaja li netko ili odbacuje društvene običaje okružja. Ovo je pitanje koje postavljaju "autsajderi", koji imaju prednost promatrati kulturu s točke motrišta koja je izvan te kulture. Kršćani nemaju takvu točku motrišta budući da su iskusili novo rođenje kao stanovnici određene kulture. Stoga su oni u jednom značajnom smislu "insajderi". Kao oni koji su dio okružja iz kojeg su se okrenuli ponovno se roditi i čija je razlika nutarnje naravi u odnosu na to okružje, kršćani pitaju: "Koja vjerovanja i običaji kulture koja je naša mi sada moramo odbaciti kad je naše *ja* ponovno izgrađeno novim rođenjem? Što možemo zadržati? Što moramo preoblikovati da bi bolje odražavali vrijednosti Božjeg novog stvorenja?"

Eklezijalna različitost

Razgovor o "novom rođenju" mogao bi naznačiti isključivo individualni proces udaljavanja od kulture - duša bježi od svijeta i traži utočište u vječnom Bogu, postaje stranac u svijetu grijeha i smrti tako što se seli (*metoikizō*) u svoju neokaljanu i neprolaznu baštinu (1,4).¹⁶ U suvremenoj verziji takve individualističke vjere osoba ne bi napustila svijet, već bi, kao Sheila Larson u djelu *Habits of the Heart*, rekla: "Ja vjerujem u Boga... Moja me je vjera daleko odnijela. To je šejlaizam. Samo moj vlastiti tihi glas."¹⁷ Ako se na to misli pod "ponovnim rođenjem,"

16 Za "migraciju" kao filozofsku kategoriju vidi Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993), 80. id.

17 Robert Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper & Row, 1985), 221.

kršćanska bi različitost bila isključivo privatna; gnosticizam i misticizam bi cvali pod novim zaštitnim znakom "kršćanstvo". Međutim, podupire li tekst u Prvoj Petrovoj ovakvo razumijevanje novog rođenja?

Novo rođenje "ne iz raspadljiva, nego iz neraspadljiva sjemena: riječju živoga i vječnoga Boga" (1,23) nije jednostavno nutarnji i privatni događaj. Držite na umu njegovu neraskidivu povezanost s krštenjem. Neke egzegete slute da je cijela poslanica krštenička liturgija.¹⁸ Bilo kako bilo, povezanost između ponovnog rođenja i krštenja je neporeciva - činjenica sa značajnim posljedicama. Nitko ne može krstiti sebe, svakoga mora krstiti neka druga osoba u određenu kršćansku zajednicu. Krštenje je *inkorporacija* u Kristovo tijelo, vrata u kršćansku zajednicu. Krštenje neće izvršiti udaljšavanje za vas, ali će vam reći da istinska kršćanska udaljšenost ima crkveni oblik. Ono se živi u zajednici koja živi kao "stranci" u širem društvenom okrušju.

Novo rođenje nije ni obraćenje našem autentičnom unutarnjem *ja* niti migracija (*metoikēsia*) duše u nebesko kraljevstvo, već prenošenje osobe u Bošju kuću (*oikos tou theou*) podignutu usred svijeta. Stoga ne iznenađuje što u Prvoj Petrovoj nalazimo da su *kolektivni* opisi Bošjeg naroda primijenjeni na kršćansku crkvu: "Vi ste, naprotiv, izabrani rod, kraljevsko svećenstvo, sveti puk, narod određen za Bošju svetu svojinu" (2, 9). Udaljšenost od društvena okrušja u Prvoj Petrovoj nije jednostavno eshatološka; ona je također *bitno ekleziološka*.¹⁹ Njezin je korelat eshatološki narod Bošji, koji živi u svijetu nadajući se novom Bošjem stvorenju, ne "našem autentičnom tihom glasu" niti kakvom "nebeskom domu" odvojenom od ovog svijeta nepremostivim jazom.

Shodno tome mora se razumjeti "življenje" (*anastrophē*) kršćana koje Prva Petrova tako snažno ističe (1,15.17-18; 2,12; 3,1-2.16) ne kao privatnu moralnost učeći kako očistiti dušu od zloga svijeta niti kako "ljubiti sebe i biti nježan prema sebi...brinuti jedan za drugog;"²⁰ već kao *eklezijalan način bivstvovanja* koji je različit od načina bivstvovanja društva uopće. "Življenje" je način na koji kršćanska zajednica živi u svijetu. Gdje god se kršćani nađu - sami ili s ostalim vjernicima - tamo će se vidjeti kršćanska društvena različitost. Zajednice onih koji su ponovno rođeni i slijede Krista žive alternativnim načinom života unutar političkih, etničkih, religijskih i kulturnih institucija šireg društva.

Međutim, Prva Petrova nam ne kaže da crkva treba nastojati regulirati sva područja društvenog života i preoblikovati društvo prema slici nebeskog Jeruzalema. Naravno, može se tvrditi kako bi bilo nazadno očekivati da se takva zamisao uopće nađe u Petrovoj zajednici. Nisu li oni bili diskriminirani, manjina koja je živjela u drevna vremena? Oduzima li to vrijednost njihovu položaju ili ga kompromitira? Zašto bi? Bez obzira na razlog, Petrova zajednica nije bila neka agresivna sekta u smislu Ernesta Troeltscha. Ona nije željela nametnuti sebe ili Bošje kraljevstvo svijetu, već živjeti život vjernosti Bogu i vrijednostima Bošjeg kraljevstva, pozivajući druge da učine isto. Ona nije imala želju da za druge učini ono što oni nisu željeli da se za njih učini. Oni nisu imali prikriven, totalitaran program rada. Umjesto toga, zajednica je trebala živjeti alternativnim načinom života u trenutnom društvenom okrušju, mijenjajući ga,

18 Za raspravu vidi J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (New York: Harper & Row, 1969), 15 id.

19 Vidi također Feldmeier, *Die Christen als Fremde*, 188.

20 Bellah, *Habits of the Heart*, 221.

koliko može, iznutra. U svakom slučaju, zajednica nije nastojala izvršiti društveni ili politički pritisak, već dati javno svjedočanstvo o novom načinu života.

Različitost i identitet

Celzo, najznačajniji kritičar kršćanstva u drugom stoljeću, napisao je: “Kad bi svi ljudi željeli biti kršćani, kršćani ih više ne bi htjeli.”²¹ Ustvari, on je tvrdio da su kršćani bili toliko fascinirani odbacivanjem onoga što je bilo uobičajeno ostalim ljudima da ne bi željeli biti kršćani kad bi svi odlučili postati kršćani. Prema njegovu uvidu, primarna referencijska točka za kršćanski identitet bila je nekršćanski svijet. Kršćanski se identitet gradi kroz negativnu aktivnost izdvajanja od drugih. Kršćanska je udaljenost od društva prkosna razlika zbog same razlike, hranjena duboko usađenim prijezirom spram dominantnog društvenog poretka koji ih je odbacio. Nalazimo li mi to u Prvoj Petrovoj?

Nedvojbeno je da Prva Petrova ističe različitost crkve od svog društvenog okružja. To sugerira metafora o “strancima” i to se opetovano pojavljuje u poslanici.²² Ali što znači ova zamjedba za narav kršćanskog identiteta? Predlažem da krucijalno pitanje nije u kojoj mjeri tko ističe razliku, već na čemu se temelji kršćanski identitet. Identitet se može graditi uz pomoć dva povezana ali jasno odvojena procesa, ili uz pomoć negativnog procesa odbacivanja vjerovanja i prakse drugih, ili pak kroz pozitivni proces odanosti nečemu različitom. Značajno je da Prva Petrova dosljedno gradi razliku na pozitivan, a ne negativan način. Nema izričita naloga da se ne treba ponašati kao što to čine nekršćani. Poticaji da se bude različit imaju svoje središte prvenstveno u pozitivnom primjeru svetoga Boga (1,15 id.) i u Kristovoj mucii (2,21 id.). Ovo iznenađuje, osobito ako se zna društveni sukob u kojem se Petrova zajednica nalazila. Očekujemo naloge da se odbace putovi svijeta; a umjesto toga mi nalazimo opomenu da slijedimo Kristov put.

Dopustite mi da potvrdim ovu misao razmatrajući dva prikaza zla u Prvoj Petrovoj: đavla i tjelesnih požuda. Prva Petrova ne upozorava općenito protiv zlog svijeta, već poziva svoju zajednicu da se odupre đavlu koji obilazeći tražeći koga da proždre (5,8). Slika đavla koji obilazi upućuje na to da zlo nije neka neprobojna tama izvan crkvenih zidova, jednako debela na svim mjestima; već je zlo pokretna sila, nešto s čime se uvijek moramo sučeljavati ali nikada nismo sigurni kada i gdje ćemo se s tim sresti. Usprkos tome, u izjavama koje slave kršćanski poziv “iz tame u svoje divno svjetlo” (2,9) Prva Petrova ne koristi sasvim crno-bijelu sliku “božanske zajednice” i “sotonskog svijeta”. Usporedno s tim, čini se da je pisac manje zainteresiran za bacanje prijetnjama protiv nevjernih i agresivnih nekršćanskih susjeda,²³ nego za slavljenje posebnog statusa kršćana pred Bogom (vidi 2,9 id.). Kršćanska nada, a ne osuda nekršćana, središnja je misao u poslanici (vidi 1,3; 3,15).²⁴

21 Kelzo u Origenu, *Contra Celsum*, 3,5.7.9

22 Vidi Elliott, *A Home for the Homeless*, 120.

23 Spominjanje suda u 4,17 nije dokaz protiv ove tvrdnje. Petar piše: “Jer je vrijeme da počne sud s kućom Božjom! A ako dakle počinje s nama, kakav će biti svršetak onih koji se ne pokoravaju Božjoj Radosnoj vijesti?” Međutim, zamijetite da crkva kao Božja kuća nije pošteđena suda. Sud je ovdje sveobuhvatna, a ne isključiva kategorija.

24 Vidi Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21; Zürich/Neukirchen Vluyn: Benzinger/neukirchener,

Kad se sretnemo s negativnim primjerima o tome kako se kršćani ne bi trebali ponašati, tada naša pozornost nije toliko usmjerena na način života nekršćana koliko na to da se “klo-nimo tjelesnih požuda, jer one vojuju protiv duše” (2,11). To su, kao što Petar izričito ističe, negdašnje požude samih kršćana.²⁵ Snaga opomene nije: “Ne budite kao vaši bližnji!”, već: “Ne budite kakvi ste *vi nekoć bili!*”²⁶ To je u skladu sa zapažanjem da ponovno rođenje razdvaja ljude prije svega od njihovog starog *ja* koje je kultura oblikovala, a na taj način i od svijeta. To je ono što sugerira logika metafore o ponovnom rođenju, ali to je i ono što Prva Petrova izričito izjavljuje: “Znajte da niste otkupljeni... od *svoga* bezvrijednog, od otaca baštinjenog načina života” (1, 18). Ono što prožima poslanicu nije usredotočenost na distanciranje od svijeta, već oduševljenje eshatološkom budućnošću.

Kršćanski identitet je taj koji stvara otklon od društvenog okružja, a ne suprotno. Vjera Petrove zajednice hrani se više svojom vlastitom unutarnjom vizijom nego prezirnim pričama o drugima.²⁷ Dopustite mi da ovu misao potvrdim jednom zamjedbom. Kad se identitet stvara prvenstveno negativnim procesom odbacivanja vjerovanja i običaja drugih, nasilje se čini neizbježnim, a posebno u konfliktnim situacijama. Mi moramo odgurnuti druge od sebe i držati ih na razmaku, i moramo se ograditi kako bismo sebe držali čistim od njihove prljavštine. Nasilje odgurivanja i ograđivanja može se izraziti u prigušenoj srdžbi ili može prerasti u agresivno ili razorno ponašanje. Petrova je zajednica bila diskriminirana, čak i progonjena manjina. Osjećaj bijesa i pomisao na odmazdu mora da su bili skrivena prijetnja, spremni da ustanu ili u nasilju prema svojim neprijateljima ili u uživanju u mislima o njihovoj budućoj propasti. Međutim, što nalazimo u Prvoj Petrovoj? Opomenu da se ne vraća zlo za zlo ili zlostavljanje za zlostavljanje, već da se na zlo *uzvrati blagoslivljanjem* (3,9)! S gledišta popularne psihologije ili kvazi-revolucionarne retorike, ovakvo odbijanje da se oslobodi bijes i pokrene mehanizam odmazde u najboljem bi slučaju bio opisan kao nezdrav, a u najgorem bi ga se držalo “vrijednim poput smeća”²⁸ U stvari, ono govori o suverenu spokojstvu i otpočinje s dubokom revolucijom. Kad blagoslivljanje zamijeni bijes i osvetu, onaj koji trpi nasilje odbija jednako uzvratiti i izabire namjesto toga izaći zagrljajem ususret nasilju. Ali kako ljudi mogu napustiti nasilje usred sukoba opasnog po život ako je njihov identitet umotan u odbacivanje vjerovanja i običaja njihovih neprijatelja? Mogu ih blagosloviti samo oni koji odbijaju da ih definiraju neprijatelji.

1979), 16. Zagonetan ulomak u kojem nam se kaže da se nekršćani “spotiču” jer ne vjeruju Riječi, ipak, upućuje na drugi smjer (2,8).

25 Vidi Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 117.

26 Netko može čitati Prvu Petrovu 4,2 kao poticaj da se ne živi pout nekršćana: “...ne više prema ljudskim strastima, već prema volji Božjoj!” Međutim, ovaj redak govori o “ljudskim strastima” općenito, a ne isključivo o “svijetu” ili nekršćanima, premda ove požude jesu “tjelesne požude” (2, 11) te su stoga požude koje su kršćani “nekoć imali” (1,14). Štoviše, odbacivanje života po ljudskim strastima ovisi o pozitivnoj opomeni da se “oboružamo istom mišlju” kao Krist (4, 1). Prva Petrova je iznad jednostavne sheme “čiste crkve” protiv “grešnog svijeta”; strasti ne vladaju samo nekršćanima, već vojuju i protiv kršćanskih duša (vidi 2,11).

27 O ovoj distinkciji vidi kratke (ponekad i suviše nepopustljive) komentare Charlesa Taylora, “Comparison, History, Truth”, *Myth and Philosophy*, ur. F. Reynolds i David Tracy (New York: SUNY, 1990), 54.

28 Vidi Karl Marx, *Karl Marx / Friedrich Engels Werke* (Berlin: Dietz Verlag, 1878) IV, 200.

Različitost i akulturacija

Postoji čudna napetost u Prvoj Petrovoj između isticanja razlike i pokušaja akulturacije. Ova je napetost prouzročila različita tumačenja svrhe cijele poslanice. Dominantna metafora "stranci" jasno podvlači razliku. John H. Elliot hvata se za ovu metaforu i tvrdi da je glavna svrha Prve Petrove zaštita kršćanskog identiteta u neprijateljskom okružju. "Strategija je Petrove zajednice bila", piše on, "preusmjeriti... sile društvenog raspada kroz jačanje osebnog identiteta kršćanske zajednice."²⁹ S druge strane, ako tko promatra takozvane "kućne zakone" i uspoređi ih sa sličnim materijalom iz helenističke tradicije, tada se čini da zanimanje za razliku ustupa mjesto pokušajima akulturacije. David L. Balch tvrdi da kućni zakoni nepogrešivo pokazuju zanimanje Prve Petrove za prilagodbu. On zaključuje: "Pisac Prve Petrove piše da bi savjetovao kršćane koji su bili progonjeni o tome kako mogu postati društveno i politički prihvatljiviji u svom društvu."³⁰

Misli Elliota i Balcha kreću se unutar okvira alternative: ili različitost ili akulturacija (premda su obojica svjesni da se oba procesa odvijaju istodobno). Čini se kako u zaleđini takvih gledišta stoji uvjerenje da je zajednica u Prvoj Petrovoj "sekta" koja se, da bi preživjela, mora ili pritisluti da bi se učvrstila ili se prilagoditi pod pritiskom progonstva. Ipak, zašto se usredotočiti na alternativu? Ako se i različitost i prilagodba odvijaju istodobno, ne bi li bilo učinkovitije pitati kako su se dva procesa združila? Međutim, usredotočenost na ujedinjenje razlike i akulturacije pretpostavilo bi nesektašku distanciranost Petrove zajednice: svatko je slobodan od pritiska da jednostavno odbaci ili prihvati kulturno okružje.³¹ Ako sam u pravu kad kažem da je distanca od društvenog okružja u Prvoj Petrovoj isključivo pozitivne naravi, te ne dolazi toliko kao rezultat odbacivanja svijeta već kao rezultat ponovnog rođenja za živu nadu, tada možemo očekivati da poslanica nadvlada ovu nekorisnu alternativu. Morali bismo uzeti u obzir mogućnost ili odbacivanja ili prilagodbe specifičnim vidovima kulturnog okružja na djelomičan način. Mislim da je to ono što nalazimo u Prvoj Petrovoj.

Da bismo potvrdili ovu tvrdnju želio bih razmatrati takozvane "kućne zakone", materijal koji, prema Davidu L. Balchu, jasno pokazuje Petrovu strategiju prilagodbe. Ustvrdio bih da su "kućni zakoni" u Prvoj Petrovoj, u stvari primjer razlikovnog prihvaćanja i odbacivanja kulturnog okružja.

Ako tko razmatra samo ponovljene opomene da se pokore (2,13; 2,18; 3,1), trpe nepravdu (2,19); ili da budu krotki i mirni (3,4; 3,8), tada se čini da u Prvoj Petrovoj "grčka politika" doista slavi pobjedu nad "Mojsijevom pričom o spasenju", proročkom tradicijom i Isusovim učenjem, kao što Balch tvrdi.³² Međutim, ne treba zaboraviti društveni i teološki kontekst ovih izjava. Prvo, u Prvoj Petrovoj konzervativne se "helenističke" instrukcije ne odnose na odnose

29 Elliot, *A Home for Homeless*, 217.

30 David L. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico: Scholars Press, 1981), 88. Balch kasnije pobliže određuje svoje gledište misliju da je akulturacija svrha samo kućnih zakona, ali ne i cijele poslanice (vidi David L. Balch, "Hellenization/Acculturation in 1 Peter", *Perspectives on 1 Peter*, ur. C. H. Talbert [Macon: Mercer, 1986], 82.)

31 U slučaju jednostavnog odbacivanja našli bismo se u nečemu što psiholozi nazivaju "negativna ovisnost", a u slučaju jednostavnog prihvaćanja ne bismo bili slobodni od "pozitivne ovisnosti". U oba slučaja vanjski bi utjecaj odredio obrazac ponašanja.

32 Balch, *Hellenization/Acculturation in 1 Peter*, 97f.

unutar crkve (kao što je slučaj s kućnim zakonima u poslanicama Kološanima i Efežanima), već na odnos između kršćana i nekršćana.³³ Drugo, kršćani su bili uvučeni u sukob koji nisu izazvali, koji nisu mogli izbjeći, u kojem su bili progonjena manjina. Treće, jedna neotuđiva dimenzija njihova života u zajednici jest odanost ljubavi i nenasilju prema neprijateljima. Uzeto zajedno, ova tri razloga bacaju novo svjetlo na "konzervativne" opomene. Biti "pokoran" znači djelovati u slobodi Božjih sluga (2,16), i, umjesto izazivanja dodatnih činova nasilja, zaustaviti nasilje čineći dobro (znajući sve vrijeme da će patnja biti njihov udio, jer nitko ne može računati s pobjedom dobra nad zlom u ovom svijetu). Biti "pokoran" u situaciji sukoba znači ići stopama rassetog Mesije i odbiti sudjelovanje u automatizmu osvete³⁴ - "zlo za zlo, uvredu za uvredu" (3,9), - i prekinuti začarani krug nasilja trpeći nasilje. Ako se poticanje na pokornost isprva čini kao religijsko ozakonjenje tlačenja, ono se, u stvari, *pretvara u poziv na borbu protiv politike nasilja u ime politike rassetog Mesije*. Kako samo netko mora biti zaslijepljen predrasudama svoje vlastite liberalne kulture da bi u ovome zahtjevu za trpljenjem vidio samo prilagodbu dominantnim normama helenističkog svijeta!

Pa čak kad smo i spremni prihvatiti to "pokoravanje" - u politici, ekonomiji, i u domu, što može biti izraz radikalnog kršćanstva a ne poricanje kršćanske vjere, nas još uvijek duboko uznemirava to što se Prvoj Petrovoj čini prirodnim da prihvati tlačiteljsku vladavinu moćnih - imperatora i njegovih i upravitelja (2,13), robovlasnika (2,18 id.) i muževa (3,1 id.). Istina, Prva Petrova ih teološki ne ozakonjuje, nigdje u poslanici ne nalazimo da je moćnike Bog postavio na njihove položaje i da oni obavljaju Božji posao (vidi Rimljanima 13,1-7). Štoviše, Prva Petrova je osjetljiva na moguće nepravde postojećeg uređenja.³⁵ Nasuprot Aristotelu, koji je vjerovao da "se nepravda ne može nanijeti" robovima,³⁶ 1. Petrova jasno izjavljuje da kršćanski robovi trpe nepravdu (2,19).

Ipak, mi ne zapažamo želju da se dovede u pitanje hijerarhijski i tlačiteljski društveni poredak. Zašto? Je li to zbog manjinskog statusa prvih kršćana? (Kako bismo mogli išta promijeniti?) Je li to zbog očekivanja skorog Kristovog dolaska (4,7)? (Čemu briga, kada smo nadomak Božjeg novog stvaranja!?) Je li to zbog skromnog razumijevanja društvene stvarnosti? (Ovako je uvijek bilo i tako će uvijek biti!) Moguće je da su sva tri čimbenika relevantna. U svakom slučaju, jasno je da se Prva Petrova prilagođuje postojećim društvenim stvarnostima, ali ih i dovodi u pitanje. Međutim, moramo držati na umu kako je poziv da se slijedi rasseti Krist, na duge staze, bio daleko učinkovitiji u promjeni nepravednih političkih, ekonomskih i obiteljskih struktura no što bi to ikada bio izravan poticaj na njihovu revoluciju. Jer odanost rassetom Mesiji, ustvari, obožavanje rassetog Boga - eminentno je politički čin koji će srušiti politiku dominacije u samoj njenoj srži.³⁷

33 Tako Feldmeier, *Die Christen als Fremde*, 162, 166.

34 Vidi Hanah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), 240f.

35 Feldmeier, *Die Christen als Fremde*, 161.

36 Aristotel, *Nikomahova etika*, 11134b 9 id.

37 Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1970), 118, n.3. Cf. Jürgen Moltmann, "Theologische Kritik der Politischen Religion," J.B. Metz/J. Moltmann/W.Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie"* (München: Kaiser, 1970), 11-51; Jürgen Moltman, "Covenant oder Leviathan? Zur Politischen Theologie der Neuzeit", *ZThK* 90 (1993), 299-317.

Danas, možemo razmišljati, u suvremenim se demokratskim društvima moramo izravno boriti protiv opresivnih struktura. Društvene su strukture izgradili ljudi, i ako su nepravedne, oni ih moraju i razgraditi. Divno je što želimo djelovati, ali poriv da sve preoblikujemo i mijenjamo može biti opasan. Stephen Toulmin je zamijetio u svom *Cosmopolisu* obilježje modernog vremena koje je nazvao "mit o okretanju novog lista".³⁸ Kao što netko može biti racionalan samo ako "ruši sve što je bilo prije i počinje od početka", tako netko može biti revolucionaran samo ako promijeni političku situaciju iz temelja.³⁹ Primjerice, Francuska je revolucija "posegla za svim. Na primjer, oni su ponovno stvorili vrijeme i prostor....Revolucionari su podijelili vrijeme u cjeline koje su smatrali racionalnim i prirodnim. Tjedan je imao deset dana, mjesec tri tjedna, a godina dvanaest mjeseci."⁴⁰ Za moderno doba društvena je promjena nepisani zakon kojega su proroci novoga doba zapisali na čistom listu papira.

Ali zamisao o "novom listu" pokazala se kao opasan mit. Tijekom Francuske revolucije, a posebno kasnije u ovom stoljeću kroz gorka smo iskustva naučili da se prošlost ne može tek tako izbrisati i da se takvim pokušajima stvara sve više prljavštine - u stvari, rijeke krvi i gomile tijela. Ove pouke povijesti postavljaju pitanje ima li neke mudrosti, osim prilagodbe, u tome što Prva Petrova propušta izazvati tlačiteljske strukture svog vremena. Ne trebamo iz ovog teksta naučiti da držimo jezik za zubima i stojimo prekrivenih ruku, već da učinimo naše riječi i djela odmjeranim kako bismo bili učinkovitiji. Dok nastojimo promijeniti društvo Prva Petrova nas nuka da ostavimo pero koje zapisuje nepisane zakone i umjesto toga pružimo svjedočanstvo žive nade u Boga i Božju budućnost (3,15; 1,5),⁴¹ da odbacimo projekt o promjeni društva iz temelja i umjesto toga učinimo što je više moguće tamo gdje jesmo u određenom trenutku (2,11), da trpimo nepravdu i blagoslivljamo nepravedne, a ne da počinimo nasilje uzvraćanjem "zla za zlo", i "uvrede za uvredu" (3,9), te da ljutnju frustracije zamijenimo s radošću iščekivanja (4,13).

Popustljiva različitost

Premda Prva Petrova ne razmatra promjenu društvenih struktura, kršćani ipak imaju misiju u svijetu. Oni se trebaju vladati "lijepo među poganima da bi...zbog vaših dobrih djela, kad ih promatraju, pomno hvalili Boga na dan pohođenja" (2,12; 3,1 id.). Doista, svrha cijelog kršćanskog postojanja je da "razglase slavna djela onoga koji vas pozva iz tame u svoje divno svjetlo" (2,9). Distanca od društva koja nastaje novorođenjem u živu nadu ne izolira nas od društva. Jer nada u Boga, Stvoritelja i Spasitelja cijelog svijeta, ne poznaje granice. Umjesto da nas vodi u izolaciju, ova je distanca pretpostavka misije. Bez distance, crkva samo može držati govore koje su drugi za nju napisali i ići na mjesta na koja ih drugi vode. Da bi bilo razlike, netko mora biti različit.⁴²

38 Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: The Free Press, 1990), 175. id.

39 Isto., 176.

40 Toulmin citira Roberta Dartona u *Cosmopolis*, 175f.

41 Za postmodernu kritiku "narativnog znanja" vidi Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, prijevod G. Bennington i B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 31. id. Međutim, njegova kritika me je više uvjerila od njegovog prijedloga.

42 Na temelju načela "nema misije bez razlike" ne slijedi kvantitativno načelo "veća različitost, učinkovitija

Ključno je pitanje kako crkve trebaju promišljati i živjeti razliku i misiju - oboje neotuđive i međusobno ovisne dimenzije njihova identiteta. U jednom od središnjih ulomaka u Prvoj Petrovoj o misiji crkve, nailazimo na riječ koja je izašla na loš glas - riječ "blagost" ili "krotkost" (3,16; 3,4). Kao što je dobro poznato, neka vrst krotkosti je oruđe slabih. Oni ostvare ono što žele izbjegavanjem izravne konfrontacije i naoko slijedeći struju. Iskušenje je protumačiti "krotkost" u Prvoj Petrovoj kao sramotnu strategiju bespomoćnih - npr. budi krotak jer je to jedini način da ostvariš ono što želiš u neprijateljskom svijetu.

Međutim, netko može napasti neprijatelja oružjem krotkosti samo ako u drugoj ruci drži oružje zvano *lukavstvo*. Upravo je to oružje koje Prva Petrova uzima iz ruku svoje zajednice (2,1; 2,22). Umjesto lukavstva, koje pokušava zbuniti neprijatelje izgovorom (2,16), Prva Petrova poziva na čisto srce (1,22). Krotkost ili blagost koja odbija da se posluži lukavstvom nije strategija slabih. To je otvoren životni stav snažnog, koji ne osjeća potrebu da podržava svoju vlastitu nesigurnost agresijom prema drugima. Krotkost je druga strana kovanice poštovanja prema drugima. Nije slučajno što su oboje zajedno spomenute u 3,16, gdje je kršćanima rečeno da odgovore svakome o nadi koja je u njima "s blagošću i poštovanjem."⁴³

Možda je prikladno da se misionarska distanca istaknuta u Prvoj Petrovoj nazove *popustljiva različitost*. To ne znači *slabu* razliku, jer u Prvoj Petrovoj različitost je sve drugo osim slabosti. Ona je snažna, ali ne i tvrdokorna. Strah za sebe i identitet stvara tvrdokornost. Različitost koja se združuje s tvrdokornosti uvijek druge sučeljuje s izborom: ili prihvati ili ćeš biti odbačen, ili "postani kao ja ili idi od mene". U misiji svijetu, tvrdokorna različitost djeluje s otvorenim ili skrivenim pritiscima, manipulacijom i prijetnjama. Odluka za popustljivu različitost, s druge strane, pretpostavlja neustrašivost na koju Prva Petrova opetovano hrabri svoje čitatelje (3,14; 3,6). Ljudi koji su sigurni u sebe - ili točnije, koji su sigurni u svom Bogu - mogu živjeti popustljivu razliku bez straha. Oni nemaju potrebu da se podrede ili da proklinju druge, već mogu drugima dati prostora da budu svoji. Za ljude koji žive popustljivu razliku misija u biti uzima oblik pozivanja i svjedočenja. Oni traže da obrate druge bez pristiska ili manipulacije, ponekad čak i "bez riječi" (3,1).

Bez obzira dogodi li se nježno ili ne, kolonizacija je kolonizacija. Tako bi Cvetan Todorov mogao reagirati na misioniranje pomoću popustljive razlike. "Nije li već nasilje u uvjerenju da netko posjeduje istinu, dok to nije slučaj s drugima," pita on retorički, komentirajući misionarske napore Las Casasa, prijatelja Indijanaca.⁴⁴ Umjesto objavljivanja univerzalnih istina, treba učiniti da cvate različitost drugih. Čak i "naglašavanje različitosti drugih" mora biti "vođeno emancipirajućom praksom koja druge ovlašćuje da ostanu drugi";⁴⁵ kao što kaže

misija" (tako K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* [HThK XIII/2; Freiburg: Herder, 1961], 72).

43 Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, 237, predlaže da se *phobos* u 3,16 odnosi na strah pred Bogom i upućuje na druge primjere u kojim je riječ upotrijebljena s ovim značenjem u Prvoj Petrovoj (1,17; 2,18; 3,2). Čak ako se i slijedi njegovo tumačenje u ovim drugim primjerima (kao što mislim da bi trebalo), kontekst u 3,16 jasno upućuje na poštovanje prema drugim ljudima, a ne na poštovanje prema Bogu (vidi Brox, *Der erste Petrusbrief*, 160).

44 Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, prijevod R. Howard (New York: Harper Perennial, 1984), 168.

45 Mark Kline Taylor, "Religion, Cultural Plurality, and Liberating Praxis: In Conversation with the Work of Langdon Gilkey," *The Journal of Religion* 71 (2, 1992), 162.

Mark Taylor. Ali kad zapitamo što, u stvari, druge ovlašćuje da budu autentični, narupe sudovi o istini i zabludi, slobodi i ropstvu, tami i svjetlu. Jer ako niste voljni tolerirati sve osim netolerancije prema svemu, svaka zamisao o "emancipirajućoj praksi koja druge ovlašćuje da budu drugi" često uključuje apstrahiranje autentičnog drugog od konkretnog drugog i potom potvrđivanje svoje apstrakcije dok se istodobno osuđuje konkretno drugo. Vi morate apstrahirati, naprimjer, od činjenice da su žene obrezivane u danoj kulturi prije nego što možete prihvatiti tu kulturu. Ali kad potvrdite drugog na ovaj način, niste potvrdili druge, već svoju konstrukciju o njihovu autentičnu identitetu, konstrukciju koja podrazumijeva donošenje sudova o istini i vrijednostima. Tako ponovno objavljujemo istinu koju drugi ne posjeduju. Razlika je u tome što mi to sada činimo potajno, a Prva Petrova želi da to činimo otvoreno. Istina će se izreći, vrijednosni sudovi donijeti. Pitanje je samo kako - napadno ili samozatajno, oštro ili nježno, s položaja vlasti ili s položaja "slabosti." Kao što krotkost ili blagost nije samo puka strategija preživljavanja, tako ni popustljiva različitost nije puka metoda misioniranja. Ona bi se prije mogla nazvati misionarskim vidom hodanja stopama rassetog Mesije. To nije dodatak po izboru, već glavni sastavni dio samog kršćanskog identiteta. Biti kršćanin znači živjeti identitet sučelice drugima na takav način da se vjerovanje u istinitost vlastitih uvjerenja nerazdvojno združi s poštovanjem uvjerenja drugih. Popustljivost koja treba obilježavati samo kršćansko biće - u kušnji sam da to nazovem "ontička blagost" - ne smije se napustiti čak ni kad smo (iz naše osobne perspekrive) uvjereni da su drugi u krivu ili zli. Odustajanje od popustljivosti naše razlike ravno je žrtvovanju našeg identiteta kao sljedbenika Isusa Krista.

Različitost i usporedivost

Čitatelju u Prvoj Petrovoj odmah upadaju u oči dvije suprotne reakcije nepoznavatelja popustljive misionarske različitosti. S jedne strane, postoji ljutito iznenađenje i huljenje nekršćana što im se kršćani više ne pridružuju "u istoj rijeci razuzdanosti" (4,4). Kršćanska je različitost uzrok diskriminacije i progonstva. Štoviše, Prva Petrova nam kaže da takvu negativnu reakciju treba očekivati od nekršćana. Kršćane ne treba iznenaditi "požar" koji moraju proživjeti (4,12). Negativne reakcije nekršćana ne počivaju na nerazumijevanju, već su ukorijenjene u unutarnjoj logici nekršćanske konstelacije vrijednosti koje se čine nespojivima s kršćanskim vrijednostima. S druge strane, jedan od središnjih ulomaka u Prvoj Petrovoj održava živu nadu da će upravo kršćanska različitost - izvana vidljiva u dobrim djelima - potaknuti nekršćane da vide istinu i eventualno se obrate (2,12.15; 3,1; 3,16). Ovo očekivanje pretpostavlja preklapanje između kršćanskih i nekršćanskih konstelacija vrijednosti. Nekršćani mogu cijeniti dobra djela kršćana i ona im mogu izgledati privlačna.

Usporedivost i neusporedivost između kršćanskih i nekršćanskih vrijednosnih modela tako su međusobno isprepletene u Prvoj Petrovoj da se one mogu pojaviti u jednoj te istoj rečenici: "Vladajte se lijepo među poganima da bi u onome u čemu vas sada kleveću kao zločince, zbog vaših dobrih djela, kad ih promatraju, pomno hvalili Boga na dan pohoda!" (2,11). Sâma djela koja pogani ozloglašuju, oni će na kraju prepoznati kao dobra ako kršćani dosljedno čine ono što nekršćani proglašavaju zlim. Nekršćani će se čak i obratiti zbog ovih dobrih djela. Dvije naoko suprotne reakcije stoje jedna pored druge. Može li ih tko pomiriti?

Jedan način da se riješi problem jest pozvati se na čudo *zamjećivanja*. Nekršćani promatraju isti fenomen, ali u njima se više ne javlja ljutnja jer tome prilaze iz druge perspektive - perspektive vjere. Ipak, čudo zamjećivanja može se dogoditi samo ako je netko već prihvatio vjeru.⁴⁶ Posljedično tomu, prihvaćanje vjere nije posljedica promatranja dobrih djela, već zamjećivanje dobrih djela jest posljedica prihvaćanja vjere. Štoviše, pretpostavka ovog rješenja je da su strukture vrijednosti kršćana i nekršćana neusporedive. Nema mostova ili preklapanja. Sve što netko može učiniti jest prijeći iz jednog vrijednosnog sustava u drugi bez vidljiva razloga, ili možda, zbog nezadovoljstva. Ali ono što je značajno u Prvoj Petrovoj jest to da se usporedivost ili neusporedivost događaju u isto vrijeme, dobra su djela istodobno i uzrok klevete (4,4) i uzrok slavljenja Boga (2,12).⁴⁷ Kako je to moguće?

Unatoč naglasku na kršćanskoj različitosti, "svijet" u Prvoj Petrovoj ne izgleda monolitan. Mi susrećemo zle ljude koji progone kršćane i koji će to i dalje činiti, huleći na ono što je kršćanima najsvetije (4,4.12). Mi nailazimo na neznalice i nerazumne ljude koje će kršćansko dobro ponašanje ušutkati (2, 15). Susrećemo ljude koji znaju što je pogrešno a što pravo i stoga su spremni da se u skladu s time odnose prema kršćanima (2,14). Najposlije, susrećemo ljude koji vide, cijene i koji se konačno obraćaju na kršćansku vjeru (2,12; 3,1).⁴⁸ Tako je slika složenija od samo dvije krajnje i suprotstavljene reakcije. Ovo svjedoči o osjetljivosti u Prvoj Petrovoj za složenost društvenog okružja.

Dopustite mi da pokušam razjasniti implicitno razumijevanje društvenog svijeta. Svijet se sastoji od pluraliteta "svjetova". Vrijednosti ovih svjetova ne stvaraju kompaktne i sveopće sustave, oni nisu kao lopte koje se dodiruju ali ne i povezuju. Svaki od ovih svjetova sastoji se od mješavine djelomično samodosljednih i djelomično nespojivih običaja i misaonih modela. Povrh toga, svjetovi su u stalnoj društvenoj razmjeni koja oblikuje vrijednosti djelomično uobičajene za društvene svjetove koji međusobno djeluju, djelomično puko prikladne, a djelomično suprotne. Bitna dimenzija ove razmjene je borba za društvenu moć. U ovoj se borbi sukobljuju etička uvjerenja i različiti interesi, ne samo između različitih struja već i unutar jedne struje ili čak unutar jedne osobe. Jean-Francois Lyotard prikazuje sličnu sliku kad piše:

Čini se da se sâm društveni subjekt raspada u tom rasturanju jezičnih igara. Društvena veza je lingvistična, ali nije istkana jednom niti. To je tkanina nastala križanjem najmanje dviju (u stvarnosti neodređenog broja) jezičnih igara, koje podliježu različitim pravilima.⁴⁹

Ako ne shvatimo preozbiljno govor o raspadanju subjekta,⁵⁰ Lyotardov opis složenosti društvene interakcije čini se punim pogotkom.

46 Tako upravo iz svoje perspektive Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, 160.

47 Može se predložiti da pokušamo riješiti tenziju između gnjevnog iznenađenja i prihvaćanja kršćanske vjere pozivanjem na tijek vremena. Pogani su prvo ljuti, a onda, nakon dugog promatranja časnog kršćanskog života, oni moraju priznati svoju grešku. Ali ako se tenzija može riješiti na ovaj način, onda kršćani ne mogu diskriminaciju i progonstvo promatrati kao nešto prirodno, već bi trebali biti iznenađeni njihovom trajnošću. Ali po Prvoj Petrovoj kršćani bi progonstvo trebali smatrati prirodnim (vidi 4, 12).

48 Čini se da Elliot želi uskladiti sve ove reakcije i pripisati ih nekršćanima shvaćenim kao monolitna skupina (vidi "1 Peter, Its Situation and Strategy", 69).

49 Lyotard, *The Postmodern Condition*, 40.

50 Za kritiku postmodernog raspadanja subjekta vidi Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). 196. id.

Zamijetite posljedice takve slike društvena svijeta na pitanje o usporedivosti između vrijednosnih sustava odijeljene društvene skupine (kao što je kršćanska crkva). U takvom se svijetu, ne može govoriti o načelnoj usporedivosti ili neusporedivosti vrijednosnih sustava. Dakako, mogu se zamisliti situacije u kojima vrijednosni sustavi zajednica *jesu* posvema usporedivi ili sasvim neusporedivi. Ali to je samo teorija, ne stvarnost. Međutim, u pravilu, oni su djelomično usporedivi a djelomično neusporedivi. Oni čak istodobno mogu biti usporedivi i neusporedivi, utoliko ukoliko vrijednosti unutar jedne zajednice ili unutar pojedinca mogu biti proturječne. Stoga kad mi nađemo usporedivost i neusporedivost u isto vrijeme u Prvoj Petrovoj, ne bismo smjeli brzo optužiti Prvu Petrovu za nedosljednost, već bi se trebali upitati ne iskrivljuje li možda naša potreba za dosljednošću našu percepciju društvene stvarnosti. Poslanica pokazuje zamjetnu i osvježujuću osjetljivost za složenost društvenih stvarnosti, raskidajući s crno-bijelim načinom razmišljanja.

Osim što objašnjava različite načine na koje se nekršćani odnose prema evanđelju, složen uzajaman utjecaj usporedivosti i neusporedivosti predlaže da ne postoji samo jedan pravilan način za kršćane da se odnose prema društvu kao cjelini. Umjesto toga, postoje brojni načini prihvaćanja, odbacivanja, potkopavanja i promjene različitih vidova kulture, koja je sama po sebi obrazac simbola, vjerovanja, vrijednosti, običaja i organizacija, djelomično sukladnih a djelomično proturječnih. Čini se očitim, ali nije plitko, zamijetiti da Prva Petrova ne govori apstraktno o odnosu između evanđelja i kulture. Slično većini NZ spisa, ova se poslanica ne bavi izričito “kulturom” kao mjestom kršćanske prisutnosti, niti “društvom” kao poljem kršćanske odgovornosti.⁵¹ Ali ona uistinu pruža neke sveobuhvatne uvide o tome kako su se određeni kršćani u Maloj Aziji u određeno vrijeme trebali odnositi prema svojim susjedima. Čak ako smatramo da su apstrakcije nužne a modeli odnosa prema kulturi korisni, mi ne smijemo izgubiti iz vida bogatu različitost unutar neke dane kulture i tako mnogostruke načine na koje se evanđelje odnosi prema njima, kao što su biti “protiv kulture” i “obraćati kulturu”, “potkopavati kulturu” i u nekom smislu čak biti “iz kulture” – sve u isto vrijeme.

Zaključak: Crkva, sekta ili nešto drugo?

Nakon egzegetske i teološke analize kršćanskog identiteta i različitosti u Prvoj Petrovoj, osvrnimo se u zaključku na tipologiju crkva/sekta i zapitajmo se o prirodi Petrove zajednice kao što je prikazana u Prvoj Petrovoj. Čini se da je novorođenjem u živu nadu rođena “sekta”. I prije no što je novorođena beba počela disati, već se očitovala njena različitost i otuđenost. Dok je rasla, neupitno je da se nije u cijelosti prilagodila svom okružju.

Međutim, ona je uskoro počela zbunjivati promatrače izazivajući nesigurnost u vezi sa svojim sektaškim identitetom. Izgledalo je kao da ona nije kovala svoj identitet odbacivanjem društvenog okružja, već prihvaćanjem Božjeg dara spasenja i njegovih vrijednosti. Ona je odbila djelovati unutar alternative “prihvaćanje svijeta” ili “poricanje svijeta”, već je iznenadila ljude s čudnom kombinacijom različitosti i akulturacije. Ona je bila sigurna u svoju misiju objavljivanja silnih Božjih djela za spasenje svijeta, ali je odbila koristiti se bilo pritiskom ili manipulacijom. Umjesto toga, ona je neustrašivo živjela popustljivu različitost. Različite reakcije pojedinaca i zajednica među kojima živi nisu je iznenadile jer je bila svjesna zbunjujuće

⁵¹ Tako upravo kaže Brox, *Der Erste Petrusbrief*, 18.

složenosti društvenih svjetova u kojoj su vrijednosti djelomično iste, djelomično različite, katkad komplementarne, a katkad proturječne. Tako je postupno postajalo jasno da beba ponovno rođena kroz uskrsnuće Isusa Krista iz mrtvih u živu nadu uopće nije sekta. Ova neobična beba koja je izgledala kao sekta, ali nije postupala kao sekta, bila je kršćanska zajednica - crkva koja može služiti kao model čak i za nas danas dok razmišljamo o naravi kršćanske prisutnosti u suvremenim, promjenjivim pluralističkim društvima koja se opiru da budu uobličena prema moralnim normama.

SUMMARY

Soft Difference

The main purpose of this article is to analyse distinctions between church and sect advocated by Ernst Troeltsch, Max Weber and many other thinkers. The author deals primarily with Christian identity defined by 1Peter. Crucial question is of the nature of Christian difference from the surrounding culture. Author develops key metaphor of "aliens" which 1Peter employs to express the Christian relationship to culture. Unlike other writers, author concludes that this difference is not to be considered as hard and negative one, but rather as soft and positive one, grounded in experience of new birth, which primarily means the difference from their old self, *and* then from a given culture. In conclusion is clearly shown that early Christian community does not fit in sociological categories of church or sect.

Key words: *Church, Sect, Culture, First Peter, Ernest Troeltsch, Max Weber*

Izvornik: "Soft Difference – Theological Reflections on the Relation Between Church and Culture in 1Peter." *Ex Auditu*, vol. 10 (1994): 15-29

Prijevod: *Darko Pirija*

