

Marko Kerševan

FRIEDRICH ENGELS (1820–1895) IN »PRAKRŠČANSTVO«: OB SPOMINU NA ENGELSOV SPIS

Ob Luthrovem jubileju in 500-letnici simbolnega začetka reformacije je v naši reviji Božidar Debenjak (2017) dokumentiral in osvetlil odnos Marxa in Engelsa do reformacije in posebej do Luthra. Pa vendar je prav, da se ob 200-letnici Engelsovega rojstva ob Engelsu še enkrat zastavimo, in to tudi iz razloga, ki je specifičen za našo revijo. Engelsovo življenje in delo sta bila bolj, predvsem pa drugače, kot Marxovo obeležena s protestantskim okoljem, v katerem je zrasel in se osebno oblikoval. Najneposredneje je to razvidno, ko je v svojih spisih obravnaval religijo, krščanstvo, protestantizem.

Lahko bi rekli, da je Marx svoje pronicljive, dalekosežne in odmevne misli o religiji zapisal na nek način mimogrede, ko je obravnaval druge zanj bistvene teme, od vprašanj svobode in filozofije v mladostnih spisih pa do vprašanj funkcioniranja kapitalistične družbe in razrednega boja v *Kapitalu*. Religijo je uporabljal kot teren za preverjanje ali kot gradivo za ilustriranje svojih temeljnih spoznanj. »O religiji« in »o krščanstvu« ni nikdar pisal, pa čeprav so kasneje nastajali številni zborniki njegovih (in Engelsovih) misli prav s takimi naslovi. Drugače Engels. O krščanski religiji in religioznosti je pisal v svojem prvem objavljenem mladostnem spisu *Pisma iz Wuppertala* (1839) in v svojih zadnjih spisih, kot je *Prispevek k zgodovini praksiščanstva* (1895). Tudi njegovi geografskopolični in zgodovinski pregledi, pa poizkusi sistematizacije novega »materialističnega pojmovanja« zgodovine in narave, vključuje-

jo obsežna poglavja in odstavke, posvečene obravnavi religije, krščanstva, protestantizma.¹

Kot opozarja že Debenjak, je Engels zrastle (drugače kot Marx) v izrazito religioznem družinskem in lokalnem okolju rodnega Barmena;² in to ne v za severno Nemčijo značilnem večinskem luteranskem, ampak v manjšinskem, (pietistično) kalvinskem. Njegov osebni prelom/razhod z religijo je bil prelom in razhod s tako religijo njegovega okolja: potekal je v času in okviru mladostnega, lahko bi celo rekli skorajda še najstniškega, konflikta z njim. Po tem, ko se je v zgodnjih letih preizkušal celo v religioznem pesništvu, lahko iz pisem vernemu mladostnemu prijatelju Gräberju razberemo njegove – za tako okolje in obdobje značilne – notranje boje z lastnim (ne)verovanjem, ki so ob neposrednem ali posrednem srečanju z začetki nemške protestantske zgodovinske kritike *Biblije* (Strauss), s Heglovimi in Schellingovimi spisi ter (do)končno s Feuerbachom izzveneli v ateistično opredelitev, ki sta jo kasneje skupaj z Marxom ob kritiki Feuerbacha vključila v svoje materialistično in dialektično pojmovanje človeka, zgodovine in narave (kot se je reklo kasneje v marksističnih sistematizacijah).

Lahko tvegamo trditev, da je izkustvo domačega kalvinskoprotestantskega okolja – in poti iz njega – kasneje odmevalo v njegovi pozornosti do notranje diferenciranosti krščanstva in samega protestantizma ter mesta kalvinizma pri tem. Kar zadeva kalvinizem, ob prebiranju Engelsovih spisov izstopajo tri podobe in poudarki. Podoba/opis *ljudskega pietističnega kalvinizma v Pismih iz Wuppertala*, s čevljarskim mojstrom z *Biblijo* na eni polici in steklenico žganja na drugi, v mračni

- 1 Tako zlasti spisi *Položaj Anglije* (1844), *Nemška kmečka vojna* (1850), posthumno izdana *Dialektika prirode* (1873–1883) in *Anti-Dühring* (1876–1878), *Ludwig Feuerbach in iztek nemške klasične filozofije* (1886), *Razvoj socializma od utopije do znanosti: uvod k angleški izdaji* (1892). Vsi ključni pasusi so zbrani v zborniku Marx, Engels, Lenin: *O religiji in cerkvi* (MEL), prav tako Engelsova besedila, ki jih v tem prispevku posebej omenjamo in obravnavamo.
- 2 Morda ni odveč, če spomnimo, da je z Barmenom kasneje povezana tudi znamenita *Barmenska teološka izjava* iz leta 1934, s katero je del nemških protestantov odločno nasprotoval nacionalsocializmu. (O tem piše Leon Novak v 17.-18. številki revije *Stati inu obstati* leta 2013.)

čevljarski delavnici, kjer se združujejo in izmenjujejo mukotrпно delo, branje *Biblije*, opravljanje bližnjih in srkanje žganja. Druga podoba in poudarek je Engelsovo *povezovanje kalvinizma z uveljavljajočim se meščanskim svetom*, s spodbudami in oporami demokratičnim in republikanskim političnim spremembam³ (drugače od katoliške, pravoslavne in tudi luteranske usmerjenosti v teh zadevah). Tretja podoba je ugotavljanje *podobnosti začetkov krščanstva in začetkov modernega socialističnega gibanja*: podobnost glede na okolje nastajanja in delovanja (v nižjih slojih), glede na (socialno-krščansko) vsebino, glede na družbene organizacijske oblike (vplivnost posameznih karizmatičnih osebnosti potujočih pridigarjev, številnost sekt in »sektašenje«). Taka podobnost/sorodnost (ob vseh siceršnjih razlikah) se Engelsu ni pokazala le iz dokumentov in literature o prvotnem krščanstvu in začetkih socialističnega gibanja, ampak tudi iz osebnega poznavanja začetkov modernega socialističnega/komunističnega gibanja (ki se je pogosto samo predstavljalo kot »pravo krščanstvo«) in sodobne angleške ter nemške religijske scene (ne seveda državnocerkvenega anglikanstva, katolicizma ali luteranstva, ampak v teh okoljih še vedno živega ali na novo nastajajočega sektantskega in svobodnocerkvenega krščanstva *kalvinistične ali (ana)baptistične provenience*, ki je konkuriralo ali se prepletalo s socialističnimi gibanji).⁴

V tokratnem spominskem srečanju z Engelsom se bomo zaustavili samo pri njegovem obravnavanju *prakrščanstva in izvorov krščanstva*. Temu je posvečen njegov zadnji spis, v katerem obravnava vprašanje religije; spis sodi sploh med njegova zadnja, še za življenja objavljena be-

3 Tako zapiše: »Calvinova cerkvena ustanova je bila vseskozi demokratična in republikanska; če pa je bilo republikanizirano celo božje kraljestvo, ali so države tega sveta še mogle ostati podložne kraljem, škofom in fevdalni gospodi?« (MEL, 260)

4 Pol stoletja kasneje so postale aktualne primerjave in vzporednice/podobnosti med izdelano krščansko cerkveno organizacijo – v prvi vrsti rimskokatoliško Cerkvijo – in stalinistično komunistično partijo: s »svetim« statusom temeljnih besedil in monopolom cerkvene/partijske hierarhije na njihovo tolmačenje, z določanjem kanona cerkvenih/partijskih dokumentov, vlogo koncilov/partijskih kongresov, razmerji med »bazo« navadnih članov in cerkveno/partijsko hierarhijo s kultom voditelja, s cerkvenim »katolištvom« in partijskim »internacionalizmom« itd.

sedila. Kot sam pove, korenini njegovo zanimanje za praktičanstvo v času njegovega mladostnega soočanja z domačo kalvinskoprotestantsko religioznostjo, ko se je srečal s takrat odmevnimi prvimi kritičnimi zgodovinskoteološkimi raziskavami novozaveznih besedil in takratnimi mladoheglovskimi interpretacijami ter kritikami religije in krščanstva: že leta 1839 s pionirskim delom D. F. Straussa (1808–1874) *Jezusovo življenje* (1835), v letih svojega študijskega bivanja v Berlinu (1841–1842) bere *Kritiko zgodovine sinoptičnih evangelijev* (1841) Bruna Bauerja in posluša predavanja Franza Ferdinanda Benaryja (1805–1880) o Janezovi *Apokalipsi*. Svoje zapiske iz tega časa – naslovljene kot »Študije za kritiko evangelijev«⁵ – shrani in jih po pol stoletja uporabi, ko se v svojih zadnjih spisih vrne k tej mladostni temi.

Engelsovi spisi o zgodovini zgodnjega krščanstva

Neposredni povod za povratek k tej temi je bila smrt teologa in filozofa Bruna Bauerja (1809–1882). Z Bauerjem in njegovo filozofijo sta se sicer z Marxom srečevala in bolj ali manj spopadala ob drugih temah v svojih zgodnjih letih in delih. Ob njem in proti njemu je nastal njun znameniti skupni spis *Sveta družina ali kritična kritika* (1845). In vendar se Engels ob Bauerjevi smrti v nekakšnem nekrologu vrne prav in samo k Bauerjevi obravnavi zgodovinskih izvorov krščanstva, da mu prizna nje ter ob tem predstavi svoje poglede. V spisu *Bruno Bauer in praktičanstvo* (1882)⁶ povzema, da je po Bauerju dejanski oče krščanstva aleksandrijski Jud Filon, rimski stoični filozof Seneka pa »tako rekoč njegov stric«. Temeljne krščanske predstave o človekovi prirojeni grešnosti, o

5 Ohranjene zapiske hrani Mednarodni inštitut za socialno zgodovino v Amsterdamu, kot piše Charles Wackenheim, podrobno jih je opisal Henry Desroche (Wackenheim 1992,184).

6 Vsi povzetki in citati so po objavljenem prevodu v MEL, 233–253; prav tako povzetki in citati iz spisa *Prispevek k zgodovini praktičanstva* (265–89). Oba spisa sta sicer prevedena in objavljena tudi v MEID V, 170–79 in 664–94. V nemščini v MEW 19, 297–305 (*Bruno Bauer und das Urchristentum*) in MEW 22, 449–73 (*Zur Geschichte des Urchristentums*).

Logosu, ki posreduje med Bogom in človekom, o pokori s predanostjo Bogu pa tudi, da (naj) »nova filozofija preobrne dosedanji svetovni red, išče apostole med bednimi, sužnji in zavrženimi, zaničuje bogate in mo-gočne in s tem zapoveduje zaničevanje zemeljskih užitek« – vse to da je izšlo »iz spojitve alegorično-racionalističnega pojmovanja judovske tradicije in grške, predvsem stoične filozofije«; rimsko-grški svet naj bi prispeval tudi predstavo o bogu-človeku, celo o brezmadežnem spočetju žensk z bogovi (na primer Apolonom) in nesmrtni duši.

V svoji kritiki spisov *Nove zaveze* naj bi Bauer dokaz(ov)al prevare in poneverjanje zgodovine, tako da »od celotne vsebine evangelijev ne ostane skoraj absolutno nič, kar bi bilo zgodovinsko dokazljivega«. Za vprašljivo je proglasil celo zgodovinsko eksistenco Jezusa. Da bi dokazal odločilno vlogo Filona in zlasti Senekovih moralnih pogledov pri nastajanju krščanstva – in da bi pisce novozaveznih besedil lahko prikazal kot tako rekoč plagiatorje teh filozofov –, je moral prestaviti nastanek krščanstva in novozaveznih besedil za pol stoletja kasneje (na konec prvega stoletja in čas cesarjev Hadrijana in Marka Avrelija) ter zavreči poročanje rimskih zgodovinarjev.

Engels da priznanje Bauerjevi radikalnosti, a ob tem že v tem spisu zastavi kritiko in postavi vprašanja, na katera skuša izčrpnjeje odgovoriti v svojem zadnjem spisu na to temo.

Z religijo, ki si je podredila Rimsko svetovno cesarstvo in ki je 1800 let obvladovala pretežni del civiliziranega človeštva, ne bomo opravili, če jo bomo proglasili kratko malo za nesmisel, ki so ga skrpali prevaranti. Opravili bomo z njo šele takrat, ko bomo njen izvor in razvoj znali razjasniti iz zgodovinskih razmer, v katerih je nastala in zavladala. (MEL, 234)

Engels opozarja, da v Bauerjevi sliki grško-rimskih izvorov in okvirov krščanstva »manjka le še zadnji kamen, da bi bilo celotno krščanstvo v temeljnih potezah zaključeno: utelešenje učlovečenega logosa zgolj v določeni osebi in njena spravna daritev na križu za odrešitev grešnega človeštva« (str. 235). Tega je lahko ponudila le vulgarizirana judovska religija. »Religijo ustvarjajo ljudje, ki sami čutijo religiozno potrebo in imajo smisel za religiozne potrebe množic. Tega pa praviloma ni pri šol-

skih filozofih.« (str. 235) Prvotno podobo krščanstva kažeta po Engelsu Janezovo *Razodetje*, Janezova *Apokalipsa*. Oblikovanje krščanskih dogem in moralnega nauka sodi v kasnejši čas, ko so bili napisani evangelijski pisma. Bauer po Engelsu nudi dragocene podatke o vzrokih, ki so privedli krščanstvo do zmage in svetovnega gospodstva, toda filozofski idealizem mu preprečuje, da bi »videl jasno in ostro formuliral«. Zato Engels raje ponudi lastno pojmovanje, ki »razen na Bauerjevih spisih temelji tudi na samostojnih študijah«.

Engels pri tem izpostavi veliko »izravnavaajočo moč« – razkrojevalno in izenačujočo moč – rimskega zavojevanja in načina obstoja rimskega cesarstva: vzpostavitev temeljne razlike med rimskimi državljanji in nedržavljanji (ne glede na siceršnje stanovske razlike); državni davčni vijak in njegovo razkrajajoče izmozgavanje vseh; enotno rimsko pravo, ki je zanikalo ali ignoriralo dotedanja domača pravila ljudstev in socialnih okolij. Z razkrajanjem politične in socialne povezanosti ter ustanov posameznih ljudstev so zatonu zapisane tudi posebne religije, ki so zrasle s temi ljudstvi, z njihovimi posebnostmi in ustanovami.⁷ To je prizadelo vsa ljudstva, posebej pa tista podjarmljena, katerih pripadniki so bili v veliki meri razseljeni in/ali zasužnjeni. Prizadelo je vse sloje, tudi bogate in svobodne, ki so bili nemočni nasproti državni cesarski in vojaški samovolji; posebej pa seveda sužnje iz razseljenih ljudstev v velikih prostorih in mestih Rimskega imperija. Še najmanj naj bi bili prizadeti kmečki svobodnjaki na podeželju, med katerimi so se zato tradicionalne religije tudi najbolj ohranile (»podeželski pogani«). Krščanstvo je vstopilo v to stanje splošnega ekonomskega, političnega in intelektualnega razkroja, ko so ljudje nihali med vdanostjo v neizbežno in iskanjem

7 Henri Desroche je verjetno prvi iz obravnavanih Engelsovih spisov razbral, da se je po Engelsu s tem v rimskem imperiju vzpostavil splet razmer/pogojev za izoblikovanje (in vsaj parcialno učinkovanje) krščanskega »kulta abstraktnega človeka«, zaradi katerega je kasneje po Marxu postalo »krščanstvo najprimernejša oblika religije za družbo blagovnih proizvajalcev«: univerzalizirana blagovna proizvodnja in menjava (v kapitalizmu) takega človeka vzpostavljata in zahtevata kot pogoj svojega funkcioniranja. (Desroche 1962, 2, 55–56). Sam sem o tem pisal največ v knjigi *Razredna analiza in marksistična družbena teorija* (Kerševan 1980, 165–78, 208–13).

duhovne odrešitve (ker materialna in politična ni bila mogoča). Pri tem Engels izpostavi dvojje: razširjeno zavest o grešnosti in krivdi (za pokvarjenost sveta) *vsakega posameznika* in tolažbo, ki jo je vsakemu posamezniku nudila podoba Jezusa Kristusa kot tistega, ki se je žrtvoval za odrešitev vseh ljudi, in ki je tako vsakemu posamezniku nudila obliko zelene duhovne, *notranje* odrešitve od pokvarjenosti tega sveta (str. 238–39).

Hkrati se je krščanstvo odločno postavilo *proti vsem religijam*, ko je nasprotovalo vsem ceremonijam, vsem ritualom in drugim pravilom dotedanjih religij, ki/ker so bile vezane na posamezne etnično-verske skupnosti in dejansko oteževale ali celo onemogočale skupno življenje v novih razmerah; prav tako je odpravilo prednost Judov in judovskih kristjanov znotraj novih krščanskih skupnosti, ko je zavrglo zahtevo po obrezovanju in upoštevanju drugih judovskih ritualnih predpisov. Z odpravo razdvajajočih religioznih ceremonij se je krščanstvo obračalo neposredno na ljudi vseh ljudstev brez razlike. (str. 240) Zanj ni bilo več »ne Juda ne Grka, ne moškega ne ženske, ne svobodnega ne sužnja, saj so vsi eden v Jezusu Kristusu« – je zapisal apostol Pavel. Krščanstvo je tako postalo »prva možna svetovna religija«.

Tako Engels v tem spisu. Čez deset let v spisu *Prispevek k zgodovini praprščanstva* ponovno povzame temo in teze tega besedila in jih skuša obširneje in natančneje doreči. Vmes je leta 1883 napisal tudi članek *Knjiga Razodetja*, v katerem je prav tako povzel svoje zapiske iz predavanj v Berlinu leta 1841, kjer je Benary dokazoval natančen čas nastanka tega spisa v letih 68/69. (MEW 19, 9–16)

Na nek način je bil povod za to ponovno obravnavanje knjiga Ernesta Renana (1823–1892)⁸ *Izvori krščanstva*, v kateri ga je izzval Renanov napotek: »Če si hočete predstavljati prve krščanske občine, si oglejte krajevno sekcijo Mednarodnega delavskega združenja.« (MEL, 267) Engels, ki sicer ne najde dobre besede za Renanovo delo, se s tem napotilom tudi iz svojih izkušenj strinja. Zgodovina praprščanstva po njegovem kaže zanimive podobnosti z modernim delavskim gibanjem. Pri obeh gre za množično gibanje brezpravnih in zatiranih. Oba oznanjata rešitev iz nji-

8 V slovenskem prevodu imamo od leta 2008 Renanovo delo *Jezusovo življenje* (*La vie de Jesus*, 1863) (Ljubljana: Modrijan).

hove bede, krščanstvo na onem svetu, moderni socializem s preobrazbo družbe v tem svetu. Krščanstvo je bilo socializem, kolikor in kakršen je bil v tistem času mogoč.⁹ Krščanstvo je zmagalo, in tudi »končna zmaga socializma je popolnoma nedvomna«. Vzporednost obeh pojavov kaže tudi način njunega nastajanja skozi množico sekt, »ki se bijejo med seboj vsaj tako zagrizeno, kot bijejo skupnega sovražnika«, ter nastop različnih prerokov in pridigarjev, pri čemer so soočenja s sektami in preroki tudi pot in sredstvo, da se začne zaresna diskusija in doseže kasnejša enotnost (kot je bilo to pri kristjanih in v delavskem gibanju). Pojav sekt, lažnih prerokov in siceršnje zmedo ob začetkih ilustrira iz antičnih opisov krščanstva pri Lukijanu (okrog leta 170) in iz samega *Razodetja* ter iz lastnih izkušenj in spominov na začetke socialističnega gibanja.

In tako kakor v vseh deželah tiščijo v delavsko stranko vsi elementi, ki v uradni družbi nimajo nobenega upanja več ali so v njej svojo vlogo odigrali – kakor na primer nasprotniki cepljenja, abstinenti, vegetarijanci, antivivisekcionisti, homeopati, pridigarji svobodnih občin, ki so jim verniki ušli, avtorji novih teorij o nastanku sveta, žrtve resničnega ali zamišljenega zapostavljanja, ki jim birokracija pravi »predrzni kverulanti«, pošteni bebcji in nepošteni sleparji –, prav tako je bilo tudi pri kristjanih. Vse elemente, ki jih je proces razkrajjanja starega sveta osvobodil, se pravi postavil pred vrata, je drugega za drugim pritegnilo v privlačno sfero krščanstva, edinega elementa, ki se je upiral temu razkrajjanju – ker je bil sam njegov lastni nujni proizvod – in ki je zaradi tega ostajal in rasel, ko so bili vsi drugi elementi le muhe enodnevnice. Ni bilo zanesenjaštva, prenapetosti ali sleparstva, ki se ne bi rinilo v mlade krščanske občine [...]. (MEL, 270)

Po Engelsu je dotedanja, po poreklu nemška protestantska biblična kritika »doslej edina znanstvena podlaga našega poznavanja zgodovine prakrščanstva«. Eno smer raziskovanja predstavlja tübingenska zgodovinsko teološka šola; začela se je s Ferdinandom C. Baurjem (1792–1860); pripadal ji je tudi Friedrich D. Strauss. Dokazala je, da so kanonski no-

9 Engels: »'Socializem', kolikor je bil v tistem času mogoč, je dejansko obstajal in prišel na oblast – v krščanstvu.« (MEL 266)

vozavezni evangeliji predelava starejših izgubljenih besedil in da so avtentična kvečjemu štiri apostolu Pavlu pripisana pisma. Drugo, radikalno smer predstavlja Bruno Bauer (ki ga je Engels predstavil že v prej omenjenem spisu). Dokazoval je, da krščanstvo ni bilo prineseno v grško rimski svet od zunaj, ampak je vsaj v izdelani obliki svetovne religije »najpristnejši proizvod tega sveta«. (str. 272) Rojstna kraja nove vere nista Galileja in Jeruzalem, ampak Aleksandrija in Rim. Po Bauerju so pripovedi *Nove zaveze* o Jezusu in apostolih le legende brez zgodovinskega ozadja.

Engels je previden. »Bauer je pri tem zašel precej predaleč, kakor se pač dogaja vsem, ki se bojujejo z ukoreninjenimi predsodki.« Če je tübingenska šola pokazala »maksimum tistega, kar lahko znanost v naših dneh še dopušča kot sporno«, je dal Bauer »maksimum tistega, kar znanost lahko zanika«. Prava resnica je nekje med tema mejama; z današnjimi sredstvi bi jo težko dognali. Več kot vsa kritika bodo prispevale bodoče nove najdbe v Rimu, na Vzhodu in predvsem v Egiptu (str. 272).

Po Engelsu ima v *Novi zavezi* posebno mesto *Janezovo Razodetje*, že zato, ker da samo zanj lahko določimo natančen čas nastanka (Engels sprejema omenjeno Benaryjevo datiranje z letoma 68/69 po krščanskem štetju) in ker kot najstarejši spis *Nove zaveze* kaže podobo najzgodnejšega krščanskega oznanila, ko je bilo to namenjeno predvsem le reformiranim Judom in ostro zavračalo vse, »ki trdijo, da so Judje, a to niso, ampak so 'šola satanova'« (str. 276). Za to, da gre za najstarejši spis, naj ne bi govoril le ugotovljeni datum nastanka, ampak tudi vsebina, ki še ne pozna niti kasnejših dogmatskih vsebin krščanstva s troedinim bogom niti etičnih tem, ampak govori o bližnjem končnem uničenju tega sveta na čelu z demoniziranim Rimskim imperijem in odrešenju vseh ljudstev v bodočem Božjem kraljestvu,¹⁰ »katerega čas je blizu«. Knjiga »kaže krščanstvo v njegovi docela nedognani obliki, čeprav je kal bodoče svetovne religije že tu«. Ta »najstarejši drobec [...] daje v čisti obliki tisto, kar je judovstvo – pod močnim vplivom Aleksandrije – prispevalo h krščanstvu. Vse kasnejše je grško-rimski dodatek.« (str. 288)

10 Engels: Knjiga kaže »bojevitost in gotovost zmage, ki so ju današnji kristjani povsem izgubili in ju najdemo danes [...] pri socialistih«. (MEL 276)

Dejanja apostolov in Pavlu pripisana pisma so v nam ohranjeni obliki 60 let mlajša od *Razodetja*.

Kmalu so tudi v marksističnih in socialističnih krogih nastala dela o izvoru krščanstva in prvotnem krščanstvu, ki so se sklicevala na Engelsa ali izhajala iz njegovih tez.¹¹ Tudi v njih bi lahko razlikovali dve osnovni usmeritvi. Po radikalni Jezus sploh ni bil zgodovinska osebnost; Jezus Kristus kot bog, ki umira za ljudi in daje življenje, je mit, ki je nastal v religijskem prostoru helenizma in ki so ga povezali in predelali z monoteističnimi ter mesijanskimi predstavami judovstva ter iz propagandno-konkurenčnih razlogov utelesili in ozemljili v izmišljenem »Jezusu iz Nazareta«. Pravi ustanovitelj krščanstva naj bi bil Pavel, Jud, ki je deloval v diaspori heleniziranih mest in uspešno povezal vse te sestavine. Po drugi usmeritvi, prevladujoči in zgodovinsko verjetnejši, naj bi bil Jezus iz Nazareta, Jezus Galilejec, vendarle zgodovinska osebnost, okrog katere naj bi se kasneje – mimo njega in njegovih prvih sledilcev – preko Judov v diaspori v grško-rimskem svetu napletle legende, mu pripisale besede in ravnanja v skladu z verovanji in pričakovanji tega okolja. Avtorji obeh usmeritev pa so kot marksisti in sociologi poudarjali, da vprašanje zgodovinskosti Jezusa ni niti bistveno niti posebej pomembno za razumevanje nastanka krščanstva; ključne so družbenozgodovinske in družbenopsihološke okoliščine, interesi, stiske, pričakovanja in verovanja ljudi. Zagovorniki mitološke teze so nastanek novozaveznih tekstov datirali praviloma pozno, proti koncu prvega stoletja in v drugo stoletje; zagovorniki zgodovinskosti Jezusa so priznavali in iskali zgodnejše datume, in sicer v drugi polovici prvega stoletja. Prvi so bili usmerjeni

- 11 Tudi pri nas poznamo leta 1953 prevedeno delo Karla Kautskega (1854–1938), tako rekoč Engelsovega naslednika v nemški socialni demokraciji, *Izvor krščanstva* (1908). Ne gre seveda pozabiti vodilnih sociologov (religije) zunaj marksističnih in socialističnih krogov, Maxa Webra in Ernsta Troeltscha, ki sta se v raziskovanju družbenih izvorov in okvirov delovanja krščanstva posredno ali neposredno soočala z (Engelsovo) »materialistično koncepcijo«, ji dala delno priznanje in jo hkrati kritizirala. O Troeltschu obsežno pišemo v naši reviji, v številki 13-14 (2011), o Webru glej v isti reviji članek Marka Kerševana v št. 23-24 (2016). V tematski številki revije *Social Compass*, posvečeni sociologiji izvorov/začetkov krščanstva, so kot »trije iniciatorji« te sociologije označeni in predstavljeni Engels, Weber in Troeltsch. (Wackenheim 1992, 183–205)

predvsem v helenistični svet in njegove vire, drugi so dajali več pozornosti judovskim okoljem in njegovim virom. Judovska mestna diaspora je bila seveda pomembna za ene in druge.¹²

Engelsove teme in dileme danes

Tako Engels v svojem času (in tisti, ki so mu neposredno sledili kot marksisti in socialisti). Kako je danes, po stoletju in več, z vprašanji, ki jih je zastavljal in nanje poizkušal odgovoriti:

- z vprašanjem datiranja nastanka novozaveznih spisov in drugih dokumentov nastajajočega krščanstva,
- s tem povezanim vprašanjem o medsebojnem razmerju in teži teh spisov (in s tem vsebine/sporočil, ki jih vsebujejo, posebej z razmerji med judovskim in helenističnim »elementom«),
- kako je z vprašanjem o (ne)zgodovinskosti Jezusa, o »zgodovinskem Jezusu« in razmerju do »Jezusa Kristusa vere«,
- kako je bilo z družbenim okoljem nastanka in uveljavljanja prvotnega krščanstva, kakšna je bila etnična, spolna, predvsem pa razredno-slojna struktura prvih kristjanov in kaj je bilo z njihovim »socializmom«, o katerem je govoril Engels?

O teh vprašanjih, posamično ali v njihovi medsebojni povezanosti, obstaja danes ogromna količina literature. Dela sicer večinoma ponavljajo tradicionalne razlage in prevladujoče sodbe, a prinašajo tudi nova

12 Henri Desroche kot predstavnike prve usmeritve omenja Charlesa Hainchelina z delom *Les origines de la religion* (Pariz, 1935; tudi v slovenskem prevodu *Izvor religije*, 1952) in takratne marksistične sovjetske avtorje. Kot predstavnika druge smeri pa izpostavlja angleškega marksista Archibalda Robertsona z delom *The Origins of Christianity* (New York, 1954). (Desroche, 53–54, 64) Zanimiv odmev teh razprav je bilo delo jugoslovanskega, hrvaškega sociologa Olega Mandića *Od kulta lubanje do krščanstva* (Zagreb, 1954), kjer daje prednost drugi usmeritvi in se opira tudi na judovske vire in avtorje, posebej na Josepha Klausnerja.

gradiva in analize, včasih prav vrtoglave hipoteze.¹³ Na drugi strani/ravni najdemo povzetke sodobnih odgovorov seveda v vseh večjih enciklopedijah in leksikonih.

Od Engelsovih časov sem je prišlo do dveh velikih odkritij prej nepoznanih virov/besedil: tako imenovanih gnostičnih *rokopisov iz Nag Hammadija* v Egiptu in tako imenovanih *Kumranskih rokopisov*. Na hitro rečeno so prvi del ali nadaljevanje zgodnjih krščanskih virov/dokumentov, ki jih dominantna usmeritev ni sprejela v kanon, pri drugih pa gre za dokumente judovskega verskega sveta – oboji pa govore in pišejo iz časov, v katerih in iz katerih se je oblikovalo prvotno krščanstvo. Engels je od novih odkritij pričakoval odgovore na nerešena vprašanja. Ti rokopisi so res odgovorili na nekatera vprašanja, hkrati pa odprli nova ali še poglobili stare kontraverze (Pagels 1981 in 2005; Eisenman in Wise 1993; Berger 1993). Kot novost z ozirom na Engelsove čase lahko štejemo tudi intenzivnejše vključevanje judovskih avtorjev (in njihovih virov) v razprave o Jezusu in prvotnem krščanstvu, posebej še o Pavlu.

V naši reviji smo se s sodobnim obravnavanjem zgornjih vprašanj že seznanili v več člankih s predavanj na Študijskih večerih: predvsem v dveh izčrpnih predavanjih/člankih Božidarja Debenjaka o apokrifih *Novega testamenta* (Debenjak 2012a) in o zgodovinskih tipih krščanstva po Hansu Küngu (Debenjak 2012b) ter v predavanju/članku Alena Širca o zgodnjekrščanskih spisih »med kerigmo in kanonom« (Širca 2016).

Pri našem tokratnem vpogledu v sedanje stanje Engelsovih vprašanj in odgovorov nanje se bomo selektivno oprli zgolj na nekaj izbranih novejših preglednih publikacij iz sodobne, predvsem nemške pro-

13 V slovenščini imamo tudi že kar nekaj študijske literature. Predvsem velja opozoriti na komentirani prevod kronološko urejene zbirke novozaveznih in vseh drugih poznanih zgodnjekrščanskih spisov, ki sta jo pripravila Klaus Berger in Christine Nord (2005), in seveda na komentarje v SSP, *Slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma* (Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997). Tudi že *Svetopisemske osnove* pokojnega slovenskega bibličista Franca Rozmana (1992) nudijo soliden vpogled v osnovne ugotovitve in odprta vprašanja novozavezne bibličistike. V prevodu imamo tudi delo Joseph Ratzingerja/papeža Benedikta XVI. *Jezus iz Nazareta*, ki je v strokovnem svetu doživelo in priznanja in kritike (na primer v zborniku »*Jesus von Nazareth*« *kontrovers* (Lehmann et al. 2007)).

testantske zgodovinskoteološke in cerkvenozgodovinske literature. Engels sam se je ob tem vprašanju opiral in oziral na nemško protestantsko zgodovinskokritično teološko literaturo svojega časa in iz nje sta sploh izšli sodobna kritična novozavezna biblicistika in kritična cerkvena zgodovina. Tudi v kasnejšem raziskovanju sta vse do danes prav ti dve v veliki meri določali smeri raziskovanja in vozlišča razprav. Naj spomnim na velika imena polpreteklega časa, Rudolfa Bultmanna (1884–1976), Oscarja Cullmanna (1902–1994), Ernsta Käsemanna (1906–1998). Izbral sem avtorje in dela, ki po mojem sicer zelo omejenem poznavanju (nespecialista, ki pa vendarle že nekaj desetletij vsaj površno spremlja tovrstno literaturo) združujejo preglednost, strokovno utemeljenost in solidnost svojih presoj s senzibilnostjo za nove vidike in uvide – ne slučajno posebej tiste, ki upoštevajo socialne dimenzije in okvire predmeta raziskovanja.

Vprašanje datiranja nastanka novozaveznih besedil

Kot smo videli, Engels vehementno vztraja na po njegovem edino nespornem datiranju Janezovega *Razodetja* v letih 68/69, ki naj bi bil najstarejši poznani novozavezni spis; drugi naj bi bili »60 in več let mlajši«. Kasnejše zgodovinsko raziskovanje datiranja novozaveznih spisov, ki ga v osnovi povzema tudi Gert Theißen (2006), na katerega se bomo ob tem in naslednjih vprašanjih največkrat oprli, že dalj časa dovolj soglasno ugotavlja, da so najstarejša novozavezna besedila *Pavlova pisma* (njegov štiri avtentična pisma), ki jih okvirno umeščajo v leta 50 do 60; sledijo trije *sinoptični evangeliji* po Marku, Mateju in Luki, napisani okrog leta 70 (po nekaterih avtorjih Markov že tik pred letom 70, pred porušenjem templja, po Theißenu pa po letu 70); druga dva Theißen umešča med leti 80 in 100. *Janezov evangelij* pri večini še danes velja za najmlajšega; njegov nastanek naj bi bil po Theißenu med letoma 100 in 120. *Janezovo Razodetje* naj bi nastalo še kasneje kot *Evangelij po Janezu*. Friedhelmu Winkelmannu (1996) so bližji nekoliko starejši datumi: Marko 70, Matej in Luka 80–90, *Janezov evangelij* po 90, *Razodetje* okrog 95. Dovolj soglasno velja, da avtor *Razodetja* ni ista oseba kot pisec *Evangelija po Janezu* in Janezovih pisem (Engels bi sicer rad videl, da bi bil ista ose-

ba, to je »apostol Janez«, »čigar obstoj se mu zdi zelo verjeten«, saj bi to šlo v prid njegovi tezi o *Apokalipsi* kot najstarejšem poznanem besedilu (MEL, 234). Vzplamtelo sovraštvo in demonizacija Rimskega imperija in njegovega cesarja, z napovedjo njunega katastrofičnega konca, naj bi bila po večini raziskovalcev bojevit odgovor na ponovno preganjanje Judov in kristjanov za časa Domiciana (91–96) in ne neposredno Nerona (64–68), kot meni Engels. Besedilo je sicer v obliki pisem namenjeno judovsko krščanskim občinam v Mali Aziji.

Gotovo pa je vredno pozornosti, da je Klaus Berger v svoji kronologiji (Berger in Nord 2005), janezovske tekste umestil med najzgodnejše. Janezova pisma naj bi bila predhodna ali sočasna s Pavlovimi (50–55), evangelij po Janezu je uvrstil z letom 68/69 pred evangelij po Marku (pred 70) in Mateju (po 70), (Luko umešča med 65 in 71). V isto leto kot Engels je umestil *Razodetje* (68/69), čeprav z drugačno argumentacijo.¹⁴ Berger skratka vidi Janezov krog kot sočasen ali celo predhoden, ne pa kasnejši Pavlovemu, kar je bila in je še prevladujoča ocena! Ni seveda na nas, da tukaj presojava o teži argumentov za tako ali drugačno datiranje.

Razmerja med teksti

Z ugotovitvami o datiranju je povezano vprašanje o razmerju med posameznimi besedili z vidika vsebine in z vidika forme (glede na razprave o naravi pisemske, evangeljske in apokaliptične literature). Najstarejši spisi, *Pavlova pisma*, govore o Jezusovem pasijonu, smrti in vstajenju ter pomenu tega dogajanja, o katerem pišejo tudi evangeliji, toda Pavel se pri tem ne sklicuje na nobenega. Očitno v njegovem času še niso bili napisani. Ob tem pa v Pavlovih pismih ni tako rekoč ničesar o Jezusovem življenju, učenju in delovanju, o katerem *kasneje zapisani evangeliji* obsežno poročajo. Eno in drugo navaja na sklep, da so pred (v grščini) zapisanimi evangeliji in mimo njih obstajale *ustne ali tudi že*

14 Berger se ne sklicuje na dešifriranje številke 666 z Neronovim imenom (kot Engels po Benaryju), ugotavlja pa, da je bil Neron kot preganjalec kristjanov piscu poznan, Jeruzalem s templjem pa še ni porušen, zato se mu letnica 68/69 zdi »plausibilna«. (Berger in Nord 2005, 360)

zapisane pripovedi o Jezusu, na katere so se opirali avtorji pisem in iz katerih so črpali »evangelisti«, ko so pisali o Jezusu nekaj desetletij kasneje in zunaj okolja (Galileje), v katerem naj bi živel, deloval in govoril (gotovo ne v grščini, ampak v domači aramejščini).

Že dolgo obstaja soglasje raziskovalcev, da sta tak poseben pisni vir imela na razpolago Matej in Luka, ko sta po že *napisanem* Markovem pisala svoja evangelija, ga prevzemala/povzemala, a skoraj enako navedla Jezusove izreke, ki jih Markov evangelij ne vključuje. (Poleg tega pa imela še vsak svoj dodatni vir.) Iz treh *sinoptičnih evangelijev* (*po Marku, Mateju, Luki*) so raziskovalci rekonstruirali ta njun skupni vir, običajno označevan kot Q (*Quelle*, izvir), ki pa vsebuje zgolj Jezusove izreke in pripovedi, njegov »nauk«, ničesar pa o njegovem pasijonu in komajda kaj posredno o siceršnjem življenju. Samega zapisanega besedila kot takega niso našli; je pa pomembna potrditev hipoteze o njegovem obstoju kasneje najdeni tako imenovani *Evangelij po Tomažu* (najden med gnostičnimi rokopisi iz Nag Hammadija leta 1945).¹⁵ Ta je prav tako zbirka zgolj Jezusovih izrekov in učenj brez pripovedi o njegovem pasijonu in delovanju. *Evangelij po Tomažu* Berger datira v leta 70–80, torej v čas nastanka novozaveznih evangelijev ali blizu njega. V kanonsko zbirko kot kaže ni bil vključen – kot peti evangelij – zaradi gnostične tendence ali opore zanjo v številnih v njem zbranih izrekih. Kanonski evangeliji naj bi združili pripoved o Jezusovem pasijonu, Jezusove izreke/nauke ter pripovedi o njegovih posameznih dejanjih in življenjskih dogodkih, ki mu jih je pripisoval ljudski glas (na primer pripovedi o čudežih).

Theißen razlikuje tri vrste virov za kasneje zapisane evangelije in jih povezuje z družbenimi okolji njihovega nastanka in širjenja:

- izročilo o Jezusovem učenju, oznanjevanju; besede in izreki, ki naj bi jih ohranjali in širili »potujoči karizmatiki«, »apostoli«, njegovi spremljevalci in tisti, ki so jim sledili v takem življenju in delovanju

15 Posebej se je z njim ukvarjala znana strokovnjakinja za gnostična besedila Elaine Pagels (2005); v srbskem prevodu je izšlo njeno starejše delo o gnostičnih evangelijih (Pagels 1981).

- v Jezusovem izvornem okolju judovskega podeželja (pa naj bi bilo to izročilo tudi že zapisano v viru, kot je Q, ali ne);
- spomini, ki so jih ohranile prve nastajajoče krajevne krščanske skupine o Jezusovem pasijonu, najprej tista v Jeruzalemu (in ki jih je poznal ter po svoje interpretiral in oznanjal Pavel);
 - pripovedi, zgodbe o Jezusovih čudežih, ki so ustno živele med ljudmi njegovega okolja (in ki jih je najprej in najboljšeje zapisal najstarejši *Evangelij po Marku*). (Theißen 2006, 21–40)

Pavlova pisma in evangelijski so bili namenjeni že obstoječim skupnostim prvih kristjanov zunaj Jezusovega domačega okolja v helenističnih mestih takratnega Rimskega imperija. Te so najprej nastale/nastajale med razseljenimi Judi in tam živečimi nejudi, »pogani«, ki so se jim pridružili. Že dolgo raziskovalci razlikujejo med avtentičnimi Pavlovimi pismi (dve pismi Korintčanom, Galačanom, Rimljanom, prvo pismo Tesaloničanom/Solunčanom, Filipljanom, pismo Filemonu) in tistimi, ki so jih Pavlovi sledilci iz njegove »šole« Pavlu pripisovali po njegovi smrti. Druga pisma (Jakoba, Petra, Janeza) so svojevrsne polemike in/ali dopolnila k Pavlovim v diskusiji, ki je potekala v prvih krščanskih mestnih občinah. Spis *Apostolska dela* (ali *Dejanja apostolov*) tradicionalno in še vedno pripisujejo avtorju *Evangelija po Luku* in je »zgodovinsko« poročilo o prvi cerkvi, prvi posebni skupnosti v Jeruzalemu iz let 65–71. Med drugim govori o delitvi dela/misije pri širjenju evangelija med Judi in nejudi; v bistvu legitimira Pavlovo delovanje med slednjimi.

Že iz povedanega je razvidno, da so raziskave ugotovile, kako v besedilih (»kanonske«) *Nove zaveze*, v evangelijskih in pismih, obstoje različne, tudi nasprotujoče si sestavine, naravnane v različna okolja ali zrasle v različnih okoljih in časih, ki pa jih niti pisci in redaktorji posameznih evangelijev in pisem niti kasnejši sestavljavci kanona niso mogli/hoteli opustiti. O tem govori navsezadnje že vključitev *štirih verzij* »nega evangelija« v kanon (evangelij po Marku, po Mateju, po Luki, po Janezu).

Ob vsej širini in kompleksnosti, notranjih razlikah in nasprotjih v novozaveznih besedilih pa so ta vendarle ožji izbor iz večje množice pisno in/ali ustno krožečih poročil (ki jih omenjajo avtorji iz prvih stoletij, zdaj pa dokumentirajo tudi najdeni rokopisi iz Nag Hammadija in po-

sredno tudi tisti iz Kumrana ter najdbe fragmentov posameznih takih besedil). Pri sestavljanju sedanje *Nove zaveze*, ki je nastala, grobo rečeno, v drugi polovici drugega stoletja, so bili v igri, kot kaže, trije kriteriji: 1) vključeni so bili spisi, ki so bili dovolj stari in dovolj dolgo uporabljani (nastali v prvem stoletju), in izključeni novejši evangeliji, pripovedi in pisma iz drugega stoletja; 2) izključeni so bili spisi, ki so sami izključevali ali težili k izključitvi judovske tradicije (zavračali biblijski monoteizem in dekalog) oziroma skušali predstaviti krščanstvo neodvisno od nje, ga misliti in opredeljevati zgolj s »filozofsko« in z mitološko helenistično tradicijo ter nanjo oprtimi špekulacijami: to so ravno bili gnostični teksti, začenši z Markionovim (85–160) zavračanjem *Biblije* in vseh evangelijev razen Lukovega ter Pavlovih pisem; 3) svojo vlogo je po Theiŝnu imel tudi geografski vidik: v času oblikovanja kanona v 2. stoletju so imele odločilno besedo skupnosti v Mali Aziji (Efez) in v Rimu, medtem ko so bile palestinske in sirijske (Jeruzalem, Antiohija) v drugem planu. (Zato naj bi iz kanona izpadel tudi sicer dovolj pravoveren sirijski spis *Didaha, Nauk dvanajstih apostolov*.)

Vprašanje »zgodovinskega Jezusa« in »Jezusa Kristusova vere«

In kaj nam *tako* sestavljeni kanon *takih* spisov po stoletnem raziskovanju samih tekstov in njihovih kontekstov o(ne)mogoča vedeti/spoznati o zgodovinskem Jezusu, o katerem nam prve »uradne« veroizpovedi kot stvar vere zapovedujejo le »podatke«, da je bil spočet (»od Svetega duha«), rojen (»iz Marije device«), trpel (»pod Poncijem Pilatom«), umrl, bil v grob položen?

Najprej je vendarle treba in mogoče reči, da raziskovalci danes v veliki večini ne dvomijo o sami Jezusovi zgodovinskosti (kot navsezadnje tudi Engels ni). Nenazadnje naj bi tudi judovski viri in razlagalci vendarle potrjevali dejanskost zgodovinskega Jezusa.

Povezava in razlika med Jezusom Kristusom vere in zgodovinskim Jezusom je razvidna že v sami *Novi zavezi*.

V Pavlovem *Pismu Filipljanom* lahko beremo himnično besedilo o Jezusu Kristusu:

Čeprav je bil namreč v podobi Boga,
 se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom,
 ampak je sam sebe izpraznil
 tako, da je prevzel podobo služabnika
 in postal enak ljudem.
 Po zunanosti je bil kakor človek
 in je sam sebe ponižal [...]
 do smrti na križu.
 Zato ga je Bog povzdignil nad vse
 in mu podaril ime,
 ki je nad Vsakim imenom [...]
 in da vsak jezik izpove,
 da je Jezus Kristus Gospod,
 v slavo Boga Očeta. (Flp 2,6–11)

V *Lukovem evangeliju* pa eden od Jezusovih učencev po njegovi smrti stvarno (in resignirano) opisuje svoje videnje in doživljanje Jezusa Nazarenčana za časa njegovega življenja:

Bil je prerok, mogočen v dejanju in besedi pred Bogom. Vendar so ga naši veliki duhovniki in voditelji izročili v smrtno obsodbo in križanje. Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo odrešil Izrael, In vrh vsega je danes že tretji dan, odkar se je to zgodilo. (Lk 24,19–21)

Kdo, kaj, kakšen naj bi bil Jezus iz Nazareta, Jezus Galilejec po spisih *Nove zaveze*, za koga in za kaj so ga imeli tisti, med katerimi je živel in deloval? Že dolgo je znana – gotovo poenostavljena, toda v osnovi vendarle ustrezna – shematična ocena: Pavlova pisma oznanjajo Jezusa *kot* Kristusa, mesijo, Božjega sina, odrešenika; Jezus sinoptičnih evangelijev je oznanjal Božje kraljestvo, njegov prihod in njegove zahteve in ni razglašal sebe za mesijo in odrešenika; *Janezov evangelij* je svojevrstna sinteza: v njem se Jezus sam razglašá/izreka za posrednika med Bogom Očetom in ljudmi, »jaz sem pot, resnica in življenje« (Jn 14,6);¹⁶ Jezus sam

16 Že Jezusovo samopredstavljanje z besedami »jaz sem« v *Janezovem evangeliju* postavlja Jezusa Kristusa v zvezo z Bogom, ki se Mojzesu predstavi kot »jaz sem, ki sem« (»jaz sem' me je vam poslal«) (2Mz 3,14). Tako Kee 1999, 154.

je že začetek in navzočnost prihajajočega Božjega kraljestva. Janezova *Apokalipsa* (ki je za Engelsa v časovnem in vsebinskem ospredju *Nove zaveze*) napoveduje bližnji prihod Božjega kraljestva in obračun s satanovo oblastjo v sedanjem zemeljskem kraljestvu ter z vlogo Jezusa Kristusa pri tem.

Očitno imamo opravka z zapleteno časovno dialektiko: najstarejši ohranjeni (Pavlovi) spisi tako rekoč nič ne povedo o Jezusovem življenju, osredotočajo/zreducirajo se na Jezusov pasijon in njegovo tolmačenje kot razglasitvi/pridobitvi Božjega opravičenja in odrešenja za vse ljudi; o Jezusu, njegovem življenju, predvsem pa učenju in delovanju (tudi s čudeži) govore kasneje zapisani evangeliji, ki pa se sami opirajo na starejše ustne in tudi že zapisane vire, ki so predhodili tudi Pavlovim pismom in bili izvorno doma v drugih okoljih, kot je bila Pavlova judovska diaspora in mestne občine, ki so jim bila namenjena in Pavlova pisma in zapisani evangeliji. Toda »veselo sporočilo« tega Jezusa samega, njegov evangelij, je bil Bog, »ki je z nami«, in Božje kraljestvo za ljudi.

Preden nekaj rečemo o teh družbenih okoljih, velja opozoriti na novejšje raziskave in stališča judovskih avtorjev, ki tako Pavla kot njegovega Jezusa pa tudi Jezusa evangelijev vidijo in obravnavajo kot element judovske scene tistega časa, kot različico znotraj nje.¹⁷

Socialna sestava in okolje zgodnjega krščanstva

Danes prevladuje ocena, da je *prvo, začetno* okolje bodočega krščanstva okolje Jezusovega življenja in delovanja na judovskem podeželju v

17 V tej smeri pišeta o Pavlu Schalom Ben Chorim (*Pavel: apostol narodov z judovskega vidika* (Chorim 1994)) in Pinchas Lapide (*Pavel med Damaskom in Kumranom*) ter o Jezusu in evangelijih Pinchas Lapide (*Zakaj ne pride?; judovska razlaga evangelijev* (Lapide 1993 in 1988)). Oba poudarjata ukoreninjenost in povezanost Jezusa in Pavla z judovstvom, celo ohranjeno bližino obeh nekaterim strujam med farizeji, hkrati ko raziskujeta razloge in poti njunega razhoda s takratno judovsko večino. Vsekakor njuno ponovno »vključevanje« Pavla (in Jezusa) v judovstvo izraža drugačnega duha od tistega, ki je v Pavlu videl izdajalca in sovražnika judovstva, »predstavnik asimilacije [...], ki je priznaval samo posameznika in ne naroda in ki je težil k rušenju vere in upanja judovskega ljudstva v narodno in ozemeljsko osvoboditev« (Ben Gurion). (Desroche 1962, 62)

Galileji, za tem pa v Jeruzalemu, kjer so se občasno zbirali Jezusovi sledilci. Kot vse kaže, so bile prve krščanske skupine v podeželskih naseľljih Jezusu in njegovim bolj začasno zatočišče in izhodišče za nadaljnjo misijo po podeželju in drugih manjših krajih. Eno in drugo je presahnilo z judovsko vstajo in rimskim obračunom z njo v letih 66–70 in verjetnim umikom prvih judovskih kristjanov (ki da se vstaje niso udeležili) v diasporo zunaj Palestine, v Sirijo, Malo Azijo, Aleksandrijo ...

Drugo okolje prvotnega krščanstva je *mestna judovska diaspora v heleniziranih mestih* Bližnjega vzhoda, v katerih živi in misijonira krščanska manjšina najprej znotraj judovske skupnosti; z nejudovskimi člani in s propagiranjem tudi v večinskem nejudovskem »poganskem« okolju pa se kmalu oblikuje *tretje družbeno okolje* prvih krščanskih skupnosti. Slednje je postalo sčasoma dominantno zaradi izključitve Jezusovih/Pavlovih sledilcev iz judovske skupnosti. Vprašanje socialne strukture in usmerjenosti prvih kristjanov, prvih krščanskih skupnosti v prvih dveh stoletjih, je tako vprašanje o *treh družbenih okoljih* in usmeritvah znotraj njih. Engels ima pri svojih sodbah pred očmi očitno predvsem ali celo samo drugo in tretje okolje. Toda samo po sebi in zaradi svoje izhodiščne vloge zasluži pozornost najprej prvotno gibanje Jezusa in njegovih sledilcev.

V svoji odmevni *Sociologiji Jezusovega gibanja* Theißen (1991) Jezusa in njegove sledilce predstavlja kot potujoče pridigarje, »potujoče karizmatike«, »apostole«, ki so sledili Jezusu in njegovemu oznanjevanju Božjega kraljestva, ter njihove posamezne simpatizerje v krajevnih skupnostih. Kot reformno znotrajjudovsko gibanje – eno od takih gibanj tistega časa – so predvsem nasprotovali skorumpirani in z Rimom povezani tempeljski duhovščini, ne pa toliko sami rimski (nad)oblasti. V imenu bližajočega se Božjega kraljestva so radikalizirali etične zahteve Zakona/dekaloga in relativizirali obredne (žrtvovanje v templju, prehrana, praznovanje sobote). Radikalizacija pa je imela dvorezne učinke: če je kršenje zapovedi že sama želja (imeti hišo ali ženo drugega ...), potem nihče ni brez greha; in če zunanje obredno žrtvovanje in spokorno obnašanje ne šteje – ostaja le Božja milost in zaupanje vanjo. S tem pa so relativizirane hierarhične, verske in socialne razlike med Judi in

sama razlika med Judi in Nejudi. Če Postave tako rekoč nihče ne more zares uresničevati, potem ne more z njo (s svojimi »deli postave«, z izvrševanjem obredov in družbenih pravil) utemeljevati in opravičevati svojega družbenega položaja in končno tudi posebnega položaja Judov. Taka »delegitimizacija« socialnih in etničnih neenakosti usmerja k socialni kritičnosti in hkrati svojevrstni solidarnosti navznoter ter k brisanju meja navzven.

Če je bilo oznanjevanje usmerjeno najprej samo k Judom in bližnjim pa ubogim in ponižanim, začne kmalu odpirati vrata vsem. To še ni Pavlov univerzalizem, a kal zanj je že tu. Neposredno so ta radikalizem lahko živeli in zahtevali le tisti, ki so bili dejansko ali po svoji volji izključeni iz obstoječih skupnosti in ustanov: potujoči brez doma, družine, lastnine; ti pa so gotovo prej našli odmev pri ljudeh, ki so temu bili blizu sami, tako ali drugače marginalizirani, odrinjeni, podrejeni v obstoječih skupnostih in ustanovah. Toda njihov radikalizem je odpiral vrata tudi drugim in ti drugi, Nejudje, bogatejši, izobraženi, vplivni, so kasneje s svoje strani spet vplivali na (pre)usmeritev, primernejšo *svojemu* položaju in doživljanju.

Tako lahko razložimo opazen prehod od ostrega zavračanja družine in bogastva, celo lastnine sploh, v evangelijih (»kdor ne sovraži očeta in mater ...«, »kdor ne proda vsega in razdeli ubogim ...«, – »ne more biti moj učenec«; »prišel sem, da ločim brata od brata, očeta od sina ...«) k blagemu družinskemu patriarhalizmu in dobrodelni uporabi lastnine že v Pavlovih pismih mestnim občinam. Najstarejši evangelij s svojim obiljem opisov čudežev in magičnih praks posebej priča o usmerjenosti in odmevnosti gibanja med biblijsko neizobraženim ljudstvom podeželja.

Maloštevilno gibanje je v konkurenci z drugimi reformnimi in upornimi gibanji v takratni Palestini doživljalo vzpone in padce. Evangeliji pišejo o Jezusovem zmagoslavnem prihodu v Jeruzalem in o tem, kako se je jeruzalemska »ulica« med Jezusom in uporniškimi - zelotskim Barabo odločila za slednjega in prepustila Jezusa križanju (oziroma ga je na hujskanje visoke duhovščine, ki sta ji bila sicer napoti tako Jezus kot zelotski upornik, celo zahtevala). Jezusovo gibanje je (p)ostalalo med Judi marginalno. Prevladali so najprej zeloti/uporniki, po njihovem končnem

zlomu in uničenju templja (ter koncu tempeljske duhovščine) pa farizeji, tako doma v Palestini kot v judovski diaspori. Judovski kristjani, *ebioniti*, ki so še ohranili obredno vezanost na judovsko skupnost (obrezovanje, predpisi o prehrani), so se verjetno že v času upora večinoma umaknili iz Palestine, a ostali tudi v judovskih skupnostih v diaspori izolirani, dokler niso bili iz njih in sinagog sploh izrecno izključeni. Vedno bolj so bili manjšina tudi v samih krščanskih občinah v mestih. V njih so začeli prevladovati nejudovski sledilci Jezusovega evangelija, saj jim je ta – drugače kot siceršnje judovske skupnosti – na široko odpiral vrata.

S svojo eshatologijo bližnjega nastopa drugačnega časa in sveta, s pavlinskim poudarjanjem individualnega milostnega opravičenja in odrešenja po Kristusu pa tudi s svojim monoteizmom, trdno dekaloško etiko in hkratnim razglašanjem Božje milosti in ljubezni ter z negovanjem moralne in socialne solidarnosti v svojih verskih skupnostih je bilo krščanstvo privlačno za marginalne, odrinjene, izločene in/ali iščoče novih, jasnih verskih, moralnih in življenjskih vodil v etnično in versko pluralističnih, multikulturnih helenističnih mestih. (Markschies 2006; Winkelmann 1996; Ebner 2012). Gotovo je bilo takih več v nižjih, ljudskih slojih, kot nakazujejo Pavlovo pismo Korintčanom (1 Kor 1,26) in redki ohranjeni fragmenti iz spisov izobraženih rimskih kritikov krščanstva (Kelsos). Prvo širjenje krščanstva v mestih se je dogajalo v času vzpona in prosperitete Rimskega imperija 1. in 2. stoletja; ko je ta v 3. in 4. stoletju zapadel v krize in zaostrena notranja nasprotja, je začelo pritegovati čedalje več ljudi tudi iz višjih in izobraženih slojev. Kot kažejo Pavlova pisma in rimski viri (ki govore o kristjanih iz vseh slojev prebivalstva), so bili taki posamezniki v krščanskih občinah že prej, nena zadnje samostojne in osamljene ženske iz višjih slojev (tako naj bi bila kristjanka, »ateistka«, celo nečakinja cesarja Domiciiana). Rimski imperij in njegova mesta so bili politeistični in multikulturni prostor, toleranten do vseh religij in vseh obredov (če niso povzročali družbenih ekscesov, kot na primer bakanalije), tudi do judovskih in tudi do kristjanov.

Kristjani (in Judje) so bili netolerantni, izključujoči v tem smislu, da so zavračali vse bogove in obrede. Zato so bili pogosto označevani za ateiste in tudi kot taki deležni občasnih krajevnih napadov in pogro-

mov.¹⁸ Odnos do njih se je na državni ravni zaostril v sistematična preganjanja, ko/ker so zavračali tudi dolžne obredne počastitve cesarja (kot »boga«), in to takrat, ko se je v kriznih letih prav z enotnim državnim kultom cesarja prizadevalo povezati, nadgraditi siceršnje verske, etnične, razredno raznoglasne sestavine rimske družbe. (»Božja« obredna počastitev cesarja po rimskem pojmovanju seveda ni pomenila zahteve, da se opusti čaščenje drugih bogov.) Toda po drugi strani so bile krščanske občine s svojim obredjem odprte za vse ljudi, ne glede na njihovo etnično, versko in socialno poreklo, če so le opustili svoje posebne bogove in obrede. Združevale so ljudi, ki so jih prej razlikovale in ločevale posebne religije, posebni obredi in življenjske norme. Posebej so bile zato privlačne za ljudi, katerih verskoetnične skupnosti so zaradi vojn, selitev, mešanj prebivalstva razpadle, niso se pa mogli vključevati v nove verskoetnično zaprte skupnosti. Krščanske verske občine so tako same postale svojevrstno vezivo znotraj raznoglasnega religijsko etničnega sveta (kot piše že Engels) in kot take kasneje s svojo organiziranostjo sredstvo in opora rimskim cesarjem 4. stoletja pri ohranjanju notranje povezanosti oblasti Rimskega imperija. Ampak to je že kasnejša zgodba/zgodovina.

Facit (z ozirom na Engelsove ocene): gotovo so tudi v krščanskih skupnostih v mestih kot novem glavnem okolju njihovega obstoja in širjenja vsaj v začetku številčno prevladovali ljudje nižjih, revnejših in neizobraženih slojev, tudi sužnjev (toda ni razloga za sklepanje, da predvsem sužnji). Hkrati pa so bile privlačne za ljudi iz srednjih slojev, ki so bili oškodovani v obstoječih hierarhičnih ureditvah (pogosto že razpadajočih) religijskoetničnih skupnosti (na primer samske ženske). V tem smislu Max Weber in Troeltsch upravičeno vidita mestne srednje slo-

18 Najpogostejši razlog za občasne krajevne pogrome je bil, da so bili kot manjšina s tujimi, nenavadnimi, odmaknjenimi ali celo skrito izvajanimi obredi priročen »grešni kozel« ob raznih frustracijah in nesrečah; kristjanom so pripisovali iste nečednosti in zločine kot v krščanskem srednjem veku Judom (od spolnih obscenosti do obrednih umorov dojenčkov, kot »poroča« Minicius Felix v v dialogu *Octavius* konec 2. stoletja) (Winkelman, 24, 30–32). Še posebej, ker/če se je vedelo, da kristjani kot »odpadniki« niso bili »priznani« s strani judovskih skupnosti: judovska vera je bila v imperiju namreč uradno dovoljena (*religio licita*).

je kot pravo socialno rodno mesto izoblikovanja krščanstva in njegove bodoče ekspanzije. Toda taka vloga in domet sta bila krščanstvu omogočena z značilnostmi, ki so bile v kali dane s prvotnim Jezusovim gibanjem, z njegovo vizijo Božjega kraljestva, dejansko ali hoteno izkoreninjenostjo, marginalnostjo v svojem okolju in s hkratno odprtostjo navzven ter v prihodnost.

Socializem in zgodnje krščanstvo

In kako je z vprašanjem »socialistične« in »revolucionarne« usmerjenosti prvotnega krščanstva, o katerih govori Engels?

Citirajmo Engelsa:

Ko se je religija enkrat izoblikovala, vsebuje vedno neko izročilno [podedovano] snov, tako kot je na vseh ideoloških področjih tradicija velika konservativna moč. Toda spremembe, ki se s to snovjo gode, izvirajo iz razrednih nasprotij, torej iz ekonomskih razmerij ljudi, ki delajo te spremembe. (MEL 253)

Lahko opazimo paradoks: »izročilna snov«, ki ima »konservativno moč«, (s katero ne dopušča zlahka poljubnih novosti/sprememb in jih vsaj zavira), je v primeru krščanstva Jezusovo izročilo, izročilo Jezusovega gibanja, ki je nagnjeno k »socializmu«, s prednostjo, ki so je deležni ubogi, šibki, ponižani, in z napovedjo drugačnosti Božjega kraljestva (»kjer bodo zadnji prvi in prvi zadnji«). Krščanska »izročilna snov« s svojo (konservativno) močjo vsebuje socialistični »revolucionarni moment«, čeprav je krščanstvo hkrati odprto za vse (že zaradi grešnosti vseh). Kaj vse se je s to snovjo godilo v kasnejši zgodovini (najprej že v mestnih krščanskih skupnostih apostola Pavla), naj bi bilo po Engelsu odvisno od razrednih razmerij.

Ekskurz: Materialistično branje Evangelija po Marku

Ilustrirajmo vprašanje te snovi in njenih »socialističnih« (z)možnosti z vpogledom v obsežno študijo Fernanda Bela *Materialistično branje Markovega evangelija* (Belo 1974). Gre za strukturalistično, celo radikalno marksistično strukturalistično (althusserijsko) analizo najstarejšega evangelija. Z analizo materialnega *delovanja* Jezusa in njegovega ožjega kroga – kot nam je dano po pripovedi evangelija po Marku oziroma njegovih avtorjih in urednikih – razkriva Jezusovo »mesijansko prakso« in njeno strategijo. Pozornost usmeri na Jezusova (»materialna«) *dejanja*: dejanja njegovih rok (čudežna ozdravljenja), nog (njegove poti po Galileji, Judeji in zunaj nje), oči (njegove presoje in izbire ljudi), njegovih ust (ko uči, blagoslavlja, zavrača ali obsoja). Jezusova mesijanska praksa dekonstruira obstoječe socialne kode, obstoječe hierarhije družbenih neenakosti v judovski družbi (oblastne, verske, ekonomske, družinske); hkrati pa presega in odstranjuje meje/razlike med Judi in Nejudi v Palestini in onkraj nje. Jezusova pota in napotila usmerjajo njegove učence v »novi eksodus« v svet onkraj obstoječih geografsko-političnih in družbenih meja. Strateški cilj njegove mesijanske prakse je nova skupnost brez teh kodov in hierarhij – cerkev/eklezija –, ki ni omejena na privilegirani izbrani narod ali razred, ampak odprta vsem. Njegova mesijanska praksa, njegovi strateški cilji so »radikalno komunistični« in hkrati »internacionalistični« (izrečeno z modernim slovarjem) (Belo 1974, 352). Jezusova revolucionarnost je drugačna, temeljitejša od takratnega bojevitega zelotskega (»terorističnega«) uporništvu. Slednje je usmerjeno k osvojitvi in zamenjavi obstoječe rimske in z njo sodelujoče duhovniške judovske oblasti. Za zelote je Mesija pričakovani novi judovski politični voditelj in kralj, za Jezusa in njegove je »Sin človekov« kot »pot, resnica in življenje« nove skupnosti. »Sin človekov« zahteva individualno spreobrnitev, odstop/izstop iz obstoječih socialnih kodov in vezi bogastva, moči, družine, lokalnih in nacionalnih norm.

Politična nemoč, zavest nemožnosti take revolucije v tedanjih (vseh?) razmerah, je usmerjala k pričakovanju njene katastrofične eshatološke uresničitve, toda v evangeliju je vendarle govor tudi o kontinuiteti, po-

vezanosti med močnim delovanjem Jezusa in »Božjim kraljestvom, ki je/bo prišlo z močjo« (Mr 9,1).

Belo opozarja, da je taka mesijanska strategija Jezusovega delovanja že v tem evangeliju, še bolj pa v drugih, prekrita s teološko-ideološko usmeritvijo, ki prenaša oznanjeno Božje kraljestvo v človekovo notranjost in ki v Jezusovi smrti na križu vidi zgolj odsev/pot predestinirane-ga uresničenja Božjega odrešenja človeka, uresničenje vnaprejšnje Božje volje (ne pa posledico delovanja in tveganja Jezusa samega, njegove volje: »če hočeš, naj gre ta kelih mimo mene, toda ne moja, ampak Tvoja volja naj se zgodi«). Tudi Q, ki sta ga uporabila Matej in Luka, naj bi že prispeval k taki nemesijanski teološki usmeritvi.

Belo poudarja, da njegova analiza ni še ena rekonstrukcija Jezusovega življenja, Jezusove zgodovinskosti. Predmet analize je *tekst Evangelija po Marku*: gre mu za materialistično branje teksta. Opirajoč se na Althusserja, Rolanda Bartha, Derridaja ugotavlja in analizira različne ravni besedila in različne diskurze, ki se soočajo, spopadajo in prepletajo v tekstu. S tako analizo razkriva mesijanski diskurz in prakso v razmerju do teološkega/ideološkega diskurza že v samem *Markovem evangeliju* in ga nakaže tudi v drugih, kjer je prevlada teološkega diskurza še večja. Pokaže seveda tudi na analogen spopad med mesijansko usmeritvijo (prerokov) in vladarsko/svečeniško/duhovniško usmeritvijo v *Bibliji* »stare zaveze«.

Besedilo, njegovo strukturo in vprašanja Belo umesti v kontekst svojega pojma palestinske družbe 1. stoletja, kot družbe »specifičnega azijskega načina proizvodnje« in njenih razrednih, ekonomskih, političnih in ideoloških spopadov. Pri tem se spet opre na Althusserja, pa Balibarja in Godelierja. Belo je dobro seznanjen z biblicistično literaturo do svojega časa, čeprav ni specialist biblicist; pozna v prevodih tudi nemško biblicistično literaturo od Straussa do Bultmanna. Označuje jih kot »buržoazne avtorje«, a priznava njihove dosežke.

Belovo delo je hkrati z zatonom konjunktura tako strukturalizma kot strukturalističnega marksizma in marksistične družbene teorije sploh (p)ostalalo skoraj pozabljeno. Vendar je leta 2012 v članku *Mark/X after Marxism* Lance B. Richey zapisal, da »kljub neizogibnim problemom,

ki ga spremljajo« in »kljub svoji omejenosti s stanjem teorije in zgodovinskim znanjem svojega časa ostaja kot subverzivni tekst visoko relevanten za sodobno (in bodoče) raziskovanje« (Richey 2012, 57, 64).

Vprašanje zgodovinskega Jezusa in Jezusa Kristusa vere v sodobni teologiji

Kot primer odgovora na to vprašanje smo izbrali razpravo Eberharda Jüngla iz leta 1988 *O dogmatskem pomenu vprašanja o zgodovinskem Jezusu* (2003, 214–42), čeprav bi seveda lahko našli tudi novejša besedila, saj se je nenazadnje razprava o tem spet razvnela ob knjigi (in stališčih) papeža Benedikta oziroma Josepha Ratzingerja *Jezus iz Nazareta*. (Lehmann et al. 2007) Jüngel poudarja, da je stvar vere/dogmatike/teologije Jezus Kristus (verovanje, da Jezus je Kristus), ne pa zgodovinski Jezus, človek, kot ga lahko predstavi zgodovina iz razpoložljivih zgodovinskih virov (pri čemer je dejanski zgodovinski Jezus – kot vsak človek – seveda več, kot lahko o njem pove zgodovina iz omejenih zgodovinskih virov). Iz teh je mogoče ugotoviti, da je ta Jezus oznanjal Božje kraljestvo, prav tako je mogoče zgodovinsko ugotoviti, da so ga njegovi sledilci in pisci evangelijev razpoznali in oznanjali, da je on Mesija/Kristus. Toda iz zgodovinskega vedenja, da je Jezus oznanjal Božje kraljestvo in da je med ljudmi obstajala vera/prepričanje, da je on Kristus, ne izhaja, da je Jezusa nujno obravnavati in o njem govoriti kot o Kristusu. Jožef Flavij, tradicionalno judovsko verujoči pisec, ki je bil Jezusov (skoraj) sodobnik, je o Jezusovem bratu Jakobu zapisal (zgolj), da je bil »brat Jezusa, tako imenovanega Kristusa«. (Jüngel 2003, 216) Reči »Jezus Kristus« naravnost in »zares«, pomeni dejansko verovati/izpovedovati, da Jezus je Kristus. Ta vera pa ne more biti *utemeljena* zgodovinsko, izhajati kot nujni sklep iz zgodovinskih dejstev. Apostol Pavel je zapisal: »Nihče ne more reči 'Jezus je Gospod', razen v moči Svetega duha.« (1 Kor 12,3)

Liberalna teologija in biblijska kritika od Straussa do Harnacka je hotela in v precejšnji meri uspela z različnimi vrstami kritične analize *Nove zaveze* same in drugih virov priti do preverjenih zgodovinskih,

»življenjepisnih« dejstev ali vsaj utemeljenih hipotez o Jezusu, očiščenih kasnejših legend in razlag v novozaveznih besedilih. To je počela v prepričanju, da bo tako utemeljila vero v Jezusa Kristusa na »zaresnih zgodovinskih dejstvih«.

Tako Barth kot Bultmann sta ob vsem svojem siceršnjem razhajanju nasproti temu soglasno afirmirala izhodišče apostola Pavla, da »Kristusa ne poznamo več po mesu« in da svoje vere zato tudi ne utemeljujemo iz takega (ne)vedenja. Po Bultmannu je za vero relevantno le golo, »da je« (bil) zgodovinski Jezus, ne pa, »kaj in kako« (je bil). Barth je v polemiki s Harnackom sarkastično zapisal: »Kdor nemara še ne ve [...], da Jezusa *ne* poznamo več po mesu, naj se o tem pouči pri kritični bibličistiki; kolikor radikalnejše se bo prestrašil, toliko bolje bo zanj in za samo stvar. In to bo potem nemara prispevek 'zgodovinskega vedenja' k dejanski nalogi teologije.«¹⁹ Zgodovinsko vedenje in (ne)poznavanje zgodovinskih dejstev o Jezusu sta za vero v Jezusa Kristusa bolj ali manj irelevantna. Jüngel se nasproti tem ekstremnim stališčem (liberalne in dialektične teologije) pridružuje tistim, ki vendarle skušajo upoštevati pomen dejstva, da je (in kako je) od zgodovinskega Jezusa oznanjevalca prišlo do oznanjanja Jezusa kot Kristusa. »Treba se je vendarle vprašati, kakšno oporo ima vera v Jezusa kot Kristusa v zgodovinskem Jezusu. Zgodovinska variacija tega je vprašanje, kako se je Jezus sam razumel, v kakšnem odnosu je njegovo razumevanje samega sebe do verovanja v Jezusa kot Kristusa«. (Jüngel 2003, 219) In z nasprotnega zornega kota: če je Bog prav tega človeka, Jezusa in ne kogarkoli drugega, izbral za Mesijo (kot se veruje), potem za vero ni vseeno, kakšen je ta človek bil, kako je deloval. »Če bi bilo kristološko verovanje nasprotno temu, kar lahko vemo o zemeljskem Jezusu, potem bi bila vera v Jezusa Kristusa sama protislovna.« (str. 218)

19 Primerjaj: Barth in Harnack [1923] 2001, 136. Vrhunska pisemska polemika iz leta 1923 (tudi) o tej temi med Adolfom von Harnackom (1851–1930), vodilnim predstavnikom tako imenovane liberalne teologije in pomembnim raziskovalcem zgodovine krščanstva, ter Karlom Barthom je prevedena in objavljena v tematski številki revije *Poligrafi* o protestantizmu (21-22/2001).

In temu ravno ni tako. Jezusova podoba in njene osnovne poteze, ki se lahko razberejo iz *Nove zaveze*, tako nudijo oporo veri v Jezusa kot Kristusa oziroma omogočajo razumevanje prehoda od Jezusa in njegovega oznanjevanja k veri v Jezusa kot oznanjanega Kristusa. Vsekakor pa ga ne onemogočajo!

Jüngel pri tem spominja na Jezusovo oznanjenje Božjega kraljestva *in* kraljevstva, ki po Barthu kaže revolucionarni značaj njegovega odnosa do veljavne ureditve in vrednot njegovega okolja. Ne razglaša sicer nobenega programa – niti političnega, niti gospodarskega, niti moralnega, niti religioznega, niti konservativnega, niti naprednega. Ni bil reformator s svojim posebnim programom proti drugim. Bil je svoboden nasproti vsem in izpričeval je tako svobodo (in bil zato sumljiv ter v napoto zastopnikom vseh programov). Spominja, da je bog Božjega kraljevstva, Božjega gospodovanja, Bog Emanuel, »Bog, ki je z nami«. Z nami ni kot gospodar, ki uveljavlja svojo (božjo) moč po vzoru/idealu človekove predstave o moči nad drugimi. Božje gospodovanje pomaga ubogim in nemočnim: *ti* so Jezusovi bližnji, *ti* bodo v njegovem kraljestvu z njim skupaj (in obsojen bo vsak, ki ovira tako skupnost/sobivanje [*Zusammensein*] Boga z ljudmi). Spominja, da je to Božje sobivanje z ljudmi na poseben način koncentrirano že v sami osebi oznanjevalca tega prihajajočega kralje(v)stva. Jezus v navzočnosti svoje matere in bratov proglasi: njegovi bratje in sestre, njegova mati, so tisti, ki spolnjujejo Božjo voljo (Mr 3, 32–35; Mt 12, 48–50). »Taka *nova identiteta* Jezusovih privrženecv je hkrati nezaslišana relativizacija Zakona in 'naravnih vezi' (po katerih se judovska identiteta določa po materi in sorodstvu).« (Jüngel 2003, 235) Spomni na *implicitno kristologijo*, na to, da je Jezus sam sebe razumel kot »eshatološki pojav« (Bultmann), saj bo »prihajajoči Sin človekov priznal tistega, ki zdaj prizna njega (Jezusa) in njegovo besedo« (Lk 12,8, Mr 8,28, Mt 10,32).

Toda ta kristologija je za časa Jezusovega življenja po sinoptičnih evangelijih ostala implicitna. Vera v Jezusa kot Kristusa je bila mogoča le, ker Jezus sam zase tega ni zahteval. Ni se razglašal za Božjega sina, ni hotel biti sam Bog ali »kakor Bog«. Prepuščal je Bogu kot Očetu, da ga je

izbral in vzel k sebi. Bog, ki ga je nagovarjal kot svojega Očeta, je bil zanj »Oče naš«, Oče vseh ljudi. Jezusova vera v Boga Očeta predpostavlja/izraža hkrati zavest o *razliki* med Bogom in človekom in zavest o nepresegljivi *bližini*, skupnosti med njim in Očetom. Takega človeka, takega sina, je Bog izbral/pokazal kot svojega ljubljene Sina, le s takim človekom je Bog v »neovirani skupnosti«, v neoviranem sobivanju. Hotenje »biti kakor Bog« človeka oddaljuje od Boga, samooklicana bližina Bogu ovira /ruši pravo bližino. »Bog je postal človek, da bi spoznali razliko med Bogom in človekom, kajti le tako sta lahko Bog in človek neovirano skupaj.« (str. 241) Taka interpretacija subvertira staro Atanzijevo formulacijo, da je Bog postal človek, da bi človek lahko postal Bog. Po Jünglu je taka kristološka argumentacija drugačna od tradicionalne; po njegovem je opazna tudi pri drugih avtorjih novejši (razlage) dogmatike: omenja Bartha, Gogartena, Pannenberga, a tudi katoliška teologa Karla Rahnerja in Walterja Kasperja. Vsi poudarjajo recipročnost človeškosti in božanskosti Jezusa Kristusa. (str. 242)

Resnični Božji Sin je pokazal svojo božansko bit [*Gottsein*] s tem, da ni insistiral na svoji posebni bližini Bogu, bližini virom božanskosti (*fons divinitatis*), izvoru in izviru Božjega bivanja, temveč s tem, da je brez preostanka eksistiral od svojega Očeta; postavil se je v povsem od Boga odvisno človeško bivanje, izpostavil se je celo smrti tako, da se je povsem prepustil odvisnosti od Božjega stvariteljskega dejanja, obujenja od smrti. Pravi Božji Sin je izkazal svojo božanskost s poistovetenjem s človekom, da bi tako udejanjil [za človeka] osvobajajoče razlikovanje [*Unterscheidung*] med Bogom in človekom. (Jüngel 2003, 241)

Zgodovinski Jezus naj bi nam s svojim življenjem pokazal, da Bogu ustreza/odgovarja [*entspricht*] le človek, ki si ne prizadeva biti »kakor bog«, ampak se zadovoljuje s tem, da je človeški človek. Jüngel tako ponovno povzema in citira Luthrovo spoznanje/napotilo: Jezus Kristus nas je s svojo človeškostjo naredil sebi enake in s tem iz nesrečnih in domišljavih »bogov« naredil resnične ljudi (WA 5, 128,36–39; Jüngel 2003, 242)

Tako Jungel in tako po njegovi presoji tudi nekatera najvidnejša imena sodobne protestantske (in katoliške) teologije.

Toda: ali ni tudi ta podoba (pomena) zgodovinskega Jezusa narejena po naši podobi, v skladu z osebnim doživljanjem in zmožnostmi mišljenja našega bivanja pred Bogom v *sodobnem sekulariziranem svetu*, v skladu z našim doživljanjem svoje moči in nemoči, v času sedanjega brez-upa in upanja; ali ni izraz čakanja na Božji nagovor v času Božjega molka in samooklicanih božjih govorcev (tudi tistih v imenu Jezusa Kristusa)? In še: je ta »naša podoba«, (samo)podoba ljudi (tudi teologov) Zahodnega sveta 20. stoletja tudi še podoba sedanjih in prihajajočih generacij 21. stoletja?

LITERATURA

- MEID I–V. = Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1967–1979. *Izbrana dela v petih zvezkih*. Izbral Boris Zihlerl, uredil Božidar Debenjak. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- MEL = Marx, Karl, Friedrich Engels in Vladimir Iljič Lenin. 1980. *O religiji in cerkvi*. Izbral in uredil Marko Kerševan. Ljubljana: Komunist.
- MEW = Marx, Karl, in Friedrich Engels. 1973. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- SSP = *Sveto pismo Stare in Nove Zaveze*. 1996. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba.
- Barth, Karl, in Adolf von Harnack. (1923) 2001. »Razodetje, Biblija, teologija: pisemska polemika.« *Poligrafi* 6 (21–22): 131–53.
- Belo, Fernando. 1974. *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*. Pariz: Les Editions du Cerf.
- Ben-Chorin, Schalom. 1994. *Paulus*. München: DTV.
- Berger, Klaus. 1993. *Qumran und Jesus*. Stuttgart: Quell.
- Berger, Klaus, in Christiane Nord, ur. 2005. *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag. (Slovenski prevod: Kocjančič, Gorazd, in Vid Snoj, ur. 2015. *Zgodnjekrščanski spisi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.)
- Chadwick, Henry. 1972. *Die Kirche in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Debenjak, Božidar. 2012a. »Apokrifl Novega testameta.« *Stati inu obstati* 11 (15–16): 126–47.

- – –. 2012b. »Hans Küng o zgodovinskih tipih ali paradigmah krščanstva.« *Stati inu obstati* 11 (15-16): 148–73.
- – –. 2017. »Luther in reformacija v očeh Marxa in Engelsa.« *Stati inu obstati* 13 (26): 271–300.
- Desroche, Henri. 1962. *Marxisme et religions*. Pariz: Presses universitaires de France.
- Ebner, Martin. 2012. *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eisenman, Robert, in Michael Wise. 1993. *Jesus und die Urchristen: Die Qumran-Rollen entschlüsselt*. München: C. Bertelsmann Verlag.
- Jüngel, Eberhard. (1988) 2003. »Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus.« V Eberhard Jüngel, *Wertlose Wahrheit*, 214–42. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lapide, Pinchas. 1988. *Warum kommt er nicht?: Jüdische Evangelienauslegung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- – –. 1993. *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kee, Howard Clark. 1999. *Was wissen wir über Jesus?*. Stuttgart: Reclam.
- Kerševan, Marko. 1980. *Razredna analiza in marksistična družbena teorija*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Lehmann, Karl, Christoph Schönborn, Adolf Holl, Klaus Berger, Hans Küng, Hans Albert et al. 2007. »Jesus von Nazareth« *kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*. Berlin: Lit Verlag.
- Markschies, Christoph. 2006. *Das antike Christentum*. München: C. H. Beck.
- Oeming, Manfred. 1998. *Biblische Hermeneutik: eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pagels, Elaine. 1981. *Gnostička jevanđelja*. Beograd: Rad.
- – –. 2005. *Das Geheimnis des fünften Evangeliums*. München: C.H.Beck.
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI. (2007) 2011. *Jezus iz Nazareta*. Ljubljana: Družina.
- Richey, Byron Lance. 2012. »MarK/X After Marxism.« *The Bible and Critical Theory* 8 (2): 57–66.
- Rozman, France. 1992. *Svetopisemske osnove*. Ljubljana: DZS.
- Schneemelcher, Wilhelm, ur. 1990. *Neutestamentliche Apokryphen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Širca, Alen. 2016. »Zgodnjekrščanski spisi med kerigmo in kanonom.« *Stati inu obstati* 12 (23-24): 160–74.
- Theißen, Gert. 1991. *Soziologie der Jesusbewegung*. München: Kaiser.
- – –. 2006. *Das Neue Testament*. München: C. H. Beck.

- Wackenheim, Charles. 1992. »Trois initiateurs: Engels, Weber, Troeltsch.« *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 39 (2): 183–206.
- Winkelman, Friedhelm. 1996. *Geschichte des frühen Christentums*. München: C. H. Beck.