

Alen Širca

ZGODNJEKRŠČANSKI SPISI MED KERIGMO IN KANONOM

Bliskovito ekspanzijo krščanstva je omogočila kerigma, oznanilo odrešenja za vsakega, ki veruje, da je Jezus iz Nazareta Kristus, Mesija, kar najprej, na praktični ravni, pomeni predvsem to, da Mesija (hebr. *mašiah*, aram. *mšiha*) s svojim Duhom daje novo, večno življenje že tu na zemlji oziroma je z njim že nastopilo Božje kraljestvo. Kerigmi je potem sledila kateheza, razlaga, ki je z različnih vidikov osvetljevala vsebino (novega) nauka. Temeljna krščanska izkušnja pa se je od začetka naprej obnavljala in krepila liturgično: po enkratnem krstu in vsakotedenski evharistiji. Danes mnogi teologi in biblicisti takšno shemo o »enotnem« krščanstvu postavljajo pod vprašaj; poraja se namreč vprašanje, ali niso na začetku bile vendarle navzoče mnoge povsem različne in celo nasprotujoče si razlage, »teologije« Dogodka – smrti in vstajenja Jezusa iz Nazareta –, ki so se med seboj bojevale za prevlado nad drugimi. Skratka, ali ni bilo na začetku množstvo in neenost oziroma enotnost? Še več, ali na začetku sploh lahko govorimo o neki relativno enotni religiji, krščanstvu?

Takšno vprašanje je prvi postavil nemški teolog in novozavezni strokovnjak Walter Bauer (1877–1960) v svojem delu *Pravovernost in krivoverstvo v najstarejšem krščanstvu* iz leta 1934.¹ To delo za časa njegovega nastanka v resnici sploh ni bilo deležno posebne pozornosti, a je toliko bolj odmevalo po drugi svetovni vojni, zlasti ko je leta 1964 izšla v Nemčiji druga izdaja in leta 1971 angleški prevod. Odtlej ta knjiga ne neha

1 *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934). Za angleški prevod, ki je dostopnejši, gl. Bauer (1934) 1971.

buriti duhove zahodne akademske teologije in biblicistike. Temeljna (hipo)teza tega dela je, da v najzgodnejšem krščanstvu ni bilo nobene delitve med »ortodoksnostjo (pravovernostjo)« in »herezijo«, temveč da so obstajala različna »krščanstva«, ki so se med seboj bojevala za prevlado. V tem boju pa naj bi naposled zmagala rimska Cerkev, ki je potem vse druge oblike »krščanstva« duhovno, kulturno, ekonomsko in politično zatrla in jih proglasila za herezije (Bauer [1934] 1971), tako da se je predvsem od tretjega stoletja čedalje bolj oblikovalo monolitno »imperialistično« krščanstvo, kakršno z večjimi in manjšimi nadaljnjimi zgodovinskimi delitvami obstaja vse do danes. Takšnemu radikalno drugačnemu pogledu na začetek krščanstva danes mnogi sledijo. V zadnjem času je eden izmed najglasnejših zagovornikov in nadaljevalcev Bauerjeve teze Bart D. Ehrman, ki govori o »izgubljenih krščanstvih« (Ehrman 2003), do katerih se moramo danes dokopati, saj morda ponujajo resnico, ki jo je t. i. Vélíka cerkev (*Grosskirche*) hotela za vedno uničiti.

Pri tem je seveda takoj na začetku treba poudariti, da gre pri tem vprašanju najprej za metodološki problem. V kontekstu sodobne religio-logije in kulturologije, v katerega se umešča tudi večji del sodobnega znanstvenega preučevanja zgodnjega krščanstva, se na filozofski ravni najprej postavlja problem identitete in difference. V skladu s postmodernim ontološkim relativizmom, ki ga je zaplodila zlasti francoska (post)strukturalistična filozofija v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja, naj ne bi bilo »enega«, »biti«, ampak samo mnoštvo, stihija čiste heterogenosti. V skladu s takšnim radikalnim ontološkim pluralizmom je vsak identiteta, celota, eno(tno)st nujno konstrukt, katerega bistvo je lahko samo volja do moči in oblasti. Ker je v sodobnem akademskem svetu v humanistiki sprejemanje takšne ontologije skoraj dogmatično, se redko kdo vprašuje, kaj je tu že vselej apriori predpostavljeno in kaj ne, tudi sodobna novozavezna znanost, biblicistika in teologija nista pri tem nobena izjema.

Ta prispevek skuša z nekaj zgledi osvetliti nevarnost popreproščenega radikalističnega mišljenja; treba je namreč pluti med Scilo pluralizma in Karibdo monizma, in sicer naproti bolj fleksibilni, »dialektični« poziciji. Enotnost zgodnjega krščanstva je namreč treba misliti organsko, ne kot vase zaprt in togo sklenjen monolit: gre za enotnost, ki vključuje vso

širino množstva, tako da gre za nekakšno enost v različnosti, čeprav vselej obstaja meja – naj bo včasih še tako težko določljiva – med krščanskim in ne-več-krščanskim, »heretičnim«. Seveda pa je tudi to že nekakšen apriori, na katerega mora staviti pričujoča interpretacija in kot taka ne more biti »dokazana«. Geneza je na nek način vselej skrita.

Kerigma in kateheza

Grška beseda *kérygma* v pomenu »pomembnega javnega oznanila« (Danker 2009, 200) se pojavi v evangelijih v navezavi na Jonovo pre-roško oznanilo (Mt 12,41; Lk 11,32) in v *Pavlovih pismih* kot oznanilo Božjega odrešenja po Jezusu Kristusu (Rim 16,25, 1 Kor 2,4 itn.). Sicer pa je glagol *kerysso*, iz katerega je izpeljan samostalnik *kérygma*, v Novi zavezi precej pogost, največkrat v smislu oznanila Božjega kraljestva in je pogosto semantično blizu samostalniku *evangelion*, »ev-angelij«, »dobro oznanilo«.

Preiskovanje zgodnjekrščanske kerigme je v novozaveznih študijah ukoreninjeno vsaj od nemškega novozaveznega učenjaka Martina Dibeliusa naprej. Najbolj znano je verjetno Bultmannovo tematiziranje kerigme v nasprotju do mithosa.

V Novi zavezi naletimo na zgodnjekrščansko apostolsko kerigmo v *Apostolskih delih*. Gre za pet Petrovih govorov (Apd 2,14–39; 3,12–26; 4,9–12; 5,29–32 in 10,34–43) in en Pavlov (Apd 13,16–41). Vselej je v ospredju pričevanje o Kristusovi smrti in vstajenju in takojšni prihod mesijanskega časa, ki se kaže zlasti v obljubi razlitja Duha na vsakega, kdor temu oznanilu veruje. Učinek tega Duha je odpuščanje grehov, spreobrnitev (*metánoia*), ki jo zapečati krst »v ime Jezusa Kristusa« (Apd 2,38).

Pavel govori tudi o »besedi odrešenja«, *lógos tes soterías*, ki daje novo življenje in sicer tako, da se v verujočega naseli oznanilo – Jezus Kristus kot životvorni Duh: *pneûma zoopoión* (1 Kor 15,45) oziroma Duh, ki oživlja oziroma ki daje (novo) življenje. Bistveno za Pavlovo oznanilo in njegovo razumevanje krščanstva sploh je apel k interiorizaciji, pnotranjenosti. Zato na primer v *Pismu Galačanom* (Gal 2,20) govori o

Kristusu, ki živi v njem (*en emoi Christós*).² To je skladno s formulacijo iz Lukovega evngelija (Luka naj bi bil vezan na Pavlovo izročilo): »Božje kraljestvo je v vas (*Basileía tou theou entòs hymôn estin*).« (Lk 17,21) Podobno tudi drugod poudarja, da je »Božja ljubezen (*agápe tou theou*) izlita v naša srca po Svetem Duhu« (Rim 5,5). Zato lahko trdimo, da je zgodnjekrščanska kerigma medij Dogodka, je posredovanje Besede oziroma Jezusovega Duha v vernikovi notranjosti, kar vernik izkusi kot novo ontološko kvaliteto življenja.

Iz kergime, ki se torej vedno osredinja na Kristusovo smrt in vstajenje, potem nastanejo prvi evangeliji. Ti učinkujejo kot razdelana kerigma. Če pogledamo Markov evangelij, ki naj bi bil po splošno sprejetem mnenju prvi nastali evangelij, gre v osnovi za poročilo o pasijonu in vstajenju, kateremu je dodan daljši uvod (ki pa vedno nakazuje osrednjo temo Jezusovega poslanstva). Čeprav evangeliji na formalni ravni izkazujejo nekatere podobnosti tudi z žanrom antične biografije, je ta podobnost po mojem mnenju bolj naključna, saj evangeliji nikoli nimajo namena podati Jezusov zgodovinski portret.

Kerigmo potem v naslednjem koraku vedno spremlja kateheza (gr. *katéchesis*, iz gl. *katechéo*, »ustno poučevati«). Vsaj od začetka 2. stoletja naprej ima kateheza vedno obliko krstnega katehumenata (ta sicer lahko lokalno variira); sem spadajo bogoslužja z branjem bibličnih besedil, splošno poučevanje, eksorcizmi, polaganje rok, predaja veroizpovedi, očenaša, zakramenti, mistagoške kateheze ... Pozneje, v srednjem veku, katehezo nadomesti katehetska pridiga, pa tudi kerigma sama postane zgolj homiletični element.

Novozavezni kanon

Krščanstvo ni religija knjige: na začetku imamo namreč »oralnost«, »ljudsko izročilo«. Apostoli so bili kot preprosti Galilejci zvečine nepismeni. Tudi Jezus sam ni ničesar zapisal. Poleg tega se zdi, da se prvi

2 Prim. tudi Rim 8,8–10. Grški izvirnik Nove zaveze vstavljam po elektronski Nestle-Alandovi izdaji (1993), ki je integrirana v *BibleWorks 9: Software Program for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk, Va.: BibleWorks, 2011.

Cerkvi na začetku ni posebno mudilo s produciranjem spisov: prva desetletja so v ospredju kerigma, se pravi oznanilo, kateheza in liturgija.

Krščanski kanonski spisi (zbrani v Novo zaveze) naj bi nastali nekje med leti 60 in 150. Sama kanonizacija pa je bila dokončno zaključena šele v 5. stoletju. Za to obdobje pa je značilna variabilnost oziroma prepustnost. Vse Cerkve se glede kanoničnosti posameznih spisov niso povsem strinjale. Sirska cerkev je, na primer, do 5. stoletja imela za kanonične samo dvaindvajset spisov (gre za Novo zavezo brez *Drugega Petrovega pisma*, *Drugega* in *Tretjega Janezovega pisma*, *Judovega pisma* in *Janezovega Razodetja*). Etiopska Cerkev je bila bolj inkluzivna, sedemindvajsetim splošno sprejetim spisom je dodala še osem drugih, med njimi *Petrovo pismo Klementu* (*Etiopsko Klementovo pismo*), t. i. *Etiopsko didaskalijo* in *Knjigo zaveze* (*Mašafa kidan*).

Na drugi strani so se dolgo časa za kanonični status bojevala besedila, ki so jim zgodnjekrščanske skupnosti soglasno pripisovale navdihnjen značaj, vendar so na koncu zaradi takšnih ali drugačnih razlogov izpadli iz kanona. To so predvsem: *Hermov Pastir*, *Barnabovo pismo*, *Didache* (*Nauk dvanajstih apostolov*), *Prvo Klementovo pismo* in *Petrovo Razodetje*.³

Morda najstarejši seznam novozaveznih besedil – vsaj če drži, da je nastal ob koncu 2. stoletja –, je t. i. Muratorijev fragment ali »kanon«, ki vsebuje spisek besedil zelo podoben končnemu stadiju Nove zaveze (izključeno je na primer *Pismo Hebrejcem* in pogojno sprejeto *Pavlovo Razodetje*). Po novejših raziskavah naj bi bil avtor tega seznama nihče drug kot na ozemlju današnje Slovenije živeči zgodnjekrščanski pisec Viktorin Ptujski (Armstrong 2008, 1–34).

Na nastanek novozaveznega kanona je vplivalo več faktorjev.⁴ Morda je bil najpomembnejši razlog za uvrstitev kakega spisa v novozavezni kanon branje in razlaga spisov pri bogoslužju v sinagogi, ki je rabilo za prototip krščanski praksi. Najverjetneje pa je za nastanek novega korpusa kanoničnih besedil imel pomembno vlogo model Septuaginte kot za prvo Cerkev že sprejeto sveto besedilo.

3 In sicer gre za grško *Petrovo razodetje*, saj iz 2. stoletja poznamo tudi etiopsko in koptsko različico. Zadnja je povsem samostojno besedilo. (Kocijančič in Snoj 2015, 1047)

4 Tu selektivno povzemam po Carson (1992) 2005, 726 isl. in Gamble 2000, 183–195.

Kot spodbuda za opredelitev avtentičnih oziroma kanoničnih novozaveznih spisov so lahko vplivale tudi heretične skupnosti, ki so lahko preferirale drugačne spise. Na primer markioniti, pripadniki kvazignostične ločine, ki so gojili izrazit dualizem in so v celoti zavračali judovsko *Biblijo*, naj bi – vsaj po starejših raziskavah – kmalu, še pred Veliko cerkvijo, oblikovali svoj kanon, pri čemer naj bi za kanoničnega priznavali samo okrnjen *Lukov evangelij* in deset *Pavlovih pisem*. Novejše raziskave sicer dvomijo, da bi Markion, ustanovitelj ločine, ki je bil leta 144 izgnan iz rimske skupnosti, imel resnični namen sestaviti svoj kanon.

Evzebij Cezarejski (ok. 260–340), je bil eden izmed prvih, ki je kritično razpravljal o novozaveznem kanonu. V svoji *Cerkveni zgodovini* uvaža tri kategorije spisov, ki se »potegujejo« za kanoničnost, in sicer »sprejete knjige« (*homologoûmenoi*), ki zajemajo štiri evangelije, štirinajst *Pavlovih pisem*, *Apostolska dela*, *Prvo Janezovo pismo* in *Prvo Petrovo pismo* (z zadržki tudi *Janezovo Razodetje*). Potem omenja »knjige, katerim je mogoče oporekati glede kanoničnosti« (*antilegómenoi*), ki jih imenuje tudi sporne (*nothoi*): sem uvršča *Jakobovo pismo*, *Judovo pismo*, *Drugo Petrovo pismo*, *Drugo* in *Tretje Janezovo pismo*, *Pavlova dela*, *Hermov Pastir*, *Petrovo razodetje*, *Didache* in *Evangelij Hebrejcev*. V zadnjo skupino spadajo »knjige, ki jih propagirajo heretiki«, kot da bi jih napisali apostoli: na primer *Petrov* in *Tomažev evangelij*, *Andrejeva* in *Janezova dela* itn. Za Evzebija in najverjetneje tudi za vso Cerkev njegovega časa, je bilo vseh »sprejetih« knjig samo enaindvajset (oziroma dvaindvajset, če štejemo še *Janezovo razodetje*).

Na kanoničnost je veliko vplivalo tudi avtoritativno mnenje cerkvenih očetov. Ti soglasno zavračajo besedila z gnostičnimi elementi. V tem oziru pa je imel gotovo največjo vlogo grški oče Atanazij Aleksandrijski, ki je leta 367 izdal *Velikonočno pismo*, v katerem se zavzema za sedemindvajset kanoničnih besedil. To pismo je imelo velik vpliv na končno podobo kanona. Kakor koli že, večina skupnosti tako na Vzhodu kot na Zahodu je brez kakšne papeške mašinerije moči sprejel vseh sedemindvajset besedil za kanonične do konca 5. stoletja.

Ne nazadnje ne smemo spregledati tudi eno izmed pomembnih dejstev novozaveznega kanona, namreč to, da fizična podlaga krščanskega

kanona ni več zvitek, kakor pri judovski *Bibliji*, ampak kodeks, ki je veliko bolj »prenosen« in praktičen za uporabo kot zadnji.

Bruce M. Metzger, eden izmed najvidnejših preučevalcev nastanka novozaveznega kanona, navaja tri pglavitne kriterije kanoničnosti novozaveznih besedil:

1. Navdihnjenost: Po Metzgerju raziskava grškega pojma *theópneustos* (»od boga navdihnjen«) v zgodnjekrščanskih spisih kaže, da je zgodnja Cerkev razumela navdihnjenost zelo široko. Tudi drugi, nekanonični spisi, so lahko navdihnjeni. Še več, nenavdihnjen lahko v določenih kontekstih pomeni toliko kot nekrščanski, zato navdihnjenost ni temeljni kriterij kanoničnosti (Metzger 1987, 254–7).

2. Ortodoksnost (pravovernost), ki jo izraža »pravilo vere« (gr. *hó kánon tēs písteos*, lat. *regula fidei*). Tu gre v temelju za harmonijo med religioznimi teksti in vero, ki je izkušana v skupnosti, Cerkvi in se manifestira skozi osnovni nabor verskih resnic, ki služijo kot standard pravovernosti.

3. Avtoritativnost oziroma apostolskost: »Kanonični spisi so avtoritativni, ker so obstoječ literarni depozit neposrednih ali posrednih apostolskih pričevanj, na katerih temelji poznejše pričevanje Cerkve.« (Metzger 1987, 265) Cerkveni očetje se vedno sklicujejo na avtentično apostolskost, vsaka psevdonimnost jim je sumljiva.

Metzger povrh opozarja, da pri preučevanju novozaveznega kanona nikakor ne moremo mimo osupljivega dejstva, da je obstajal širok konsenz med Cerkvami, ki so se razprostirale vse od Britanije do Mezopotamije:

»To, kar je zares presenetljivo, je, da je bila, kljub temu, da so robovi novozaveznega kanona ostali spremenljivi še stoletja, dosežena visoka stopnja soglasja glede velikega dela Nove zaveze v prvih dveh stoletjih med zelo različnimi in razpršenimi skupnostmi ne samo v sredozemskem svetu, ampak tudi na območju, segajočem od Britanije do Mezopotamije.« (Metzger 1987, 254)

Klaus Berger podobno ugotavlja, da »kanon raste skladno s skupnostjo«: »Nadregionalna enotnost Cerkve raste istočasno z novozaveznim kanonom, eno pogojuje drugo.« (Berger 1995, 773) Takšnemu »tradicionalnemu« pogledu pa odločno nasprotuje Bart D. Ehrman in

na vprašanje, od kod je izšla Nova zaveza, provokativno odgovarja: »Izšla je od zmage proto-ortodoksnežev. Kaj pa, če bi zmagala druga skupina? Kaj če Nova zaveza ne bi vsebovala Govora na gori, ampak gnostične nauke, ki jih je Jezus razkril svojim učencem po svojem vstajenju? Kaj če ne bi vsebovala *Pavlovihi in Petrovihi pisem*, ampak *Ptolemejevo in Barnabovo pismo*? Kaj če ne bi vsebovala *Matejevega, Markovega, Lukovega in Janezovega evangelija*, ampak *Tomažev, Filipov, Marijin in Nikodemov evangelij*?« (Ehrman 2003, 248)⁵

Kršćanstvo 2. stoletja

Kršćanstvo 2. stoletja je bilo nedvomno pestro, čeprav je res, da je naš vpogled v to obdobje še zelo luknjast, saj je za to stoletje pomanjkanje virov, vsaj v primerjavi s poznejšimi stoletji, zelo veliko. To, kar je »pristno« krščansko, se počasi izkristalizira v konfrontaciji s skrajnostmi: na eni strani gnosticizem, na drugi strani (prekomerno) judaiziranje (na primer ebioniti). Gnosticizem se je kar se da odmaknil od judovskih korenin in se usmeril v etnokršćanske (»poganske«) prakse. Tu je pomembna tudi vloga drugih in drugačnih filozofsko-teoloških sistemov (na primer srednji platonizem, vzhodnjaške mitologije). Nekako bi težko pritrdili znanemu mnenju Christopha Markschiesa, da je bil gnosticizem laboratorij krščanske teologije (Markschies 2003, 120). Povrhu se je za ključno vprašanje izkazalo, kdo je v resnici Jezus iz Nazareta. *Grosskirche* polagoma pride do spoznanja, da gre za Boga in človeka hkrati, za Bogočloveka, medtem ko tako judaizirajoče kot gnostične skupnosti v njem vidijo samo človeka, ki podaja odrešenijski nauk, oziroma zgolj človeškega mesijo.

Tu seveda ni prostora za obširno obravnavo »pluralnega« krščanstva 2. stoletja. Omejil se bom samo na tri primere.

5 Gl. tudi Ehrman 2009, 191–223. Ehrmanove argumente najostreje pobijata Andreas J. Kostenberger in Michael J. Kruger v knjigi *The Heresy of Orthodoxy* (2010), v kateri med drugim ugotavljata, da je novozavezni kanon sam izredno pluralističen, čeprav v celoti gledano vendarle enoten. Zanimivo je, da tudi ugotavljata, da je bilo krščanstvo Vélike cerkve tolerantnejše od »herezij« (Kostenberger in Kruger 2010, 70).

Petrov evangelij po nekaterih novejših hipotezah naj ne bi bil odvisen od kanoničnih evangelijev, ampak je »veliko verjetneje, da kanonični evangelijski in *Petrov evangelij* črpajo iz skupnega izročila« (Kocijančič in Snoj 2015, 593). Klaus Berger meni, da bi lahko besedilo datirali najpozneje v leto 75 po Kr. (Berger v Kocijančič in Snoj 2015, 593). Takšno mnenje je povsem manjšinsko. Večina strokovnjakov soglaša, da je delo nastalo v 2. stoletju. Prvič ga omenja Serapion Antiohijski ok. leta 190. Paul Foster v svoji nedavni avtoritativni študiji o *Petrovem evangeliju*, meni, da je ta najverjetneje nastal v drugi polovici 2. stoletja nekje v Siriji, čeprav so ga zelo kmalu poznali tudi v Egiptu (Foster 2010, 172–4).

Za razliko od kanoničnih evangelijev je poročilo o Jezusovem praznem grobu tu precej fantastično obarvano, verjetno z namenom, da bi imponiralo z opisom numinoznih pojavov, ki naj poudarijo čudežnost in veličino nadnaravnega:

Ko je napočilo jutro sobote, se je množica iz Jeruzalema in okolice odpravila, da bi videla zapečateni grobnici. Toda tiste noči, preden je napočil Gospodov dan in so vojaki v dvoje stali na straži, se je na nebu zaslišal mogočen glas. Videli so, kako so se razprla nebesa, od tam pa sta v polnem sijaju spustila dva moška in se približala grobnici. Kamen, ki je bil postavljen pred vhod, se je odvalil sam od sebe in se pomaknil na stran, tako da se je grobnica odprla in sta oba mladeniča stopila vanjo.

Ko so vojaki to videli, so prebudili stotnika in starešine, ki so tudi stražili z njimi. Medtem ko so jim razlagali, kaj so videli, so znova uzrli tri moške, ki so prihajali iz grobnice. Dva od njih sta podpirala tretjega, sledil pa jim je križ. Glavi prvih dveh sta segali do neba, medtem ko je glava tistega, ki sta ga nosila na rokah, prestopila nebesa. (Kocijančič in Snoj 2015, 595–6)

Interes za opisovanje inkomenzurabilnih razsežnosti glav tu posega na področje fantastičnega in temu besedilu daje pečat neavtentičnosti. Kanonični evangelijski so praviloma veliko bolj »zadržani« in »realistični«. Čeprav je *Petrov evangelij* – vsaj kolikor je izpričano v virih – uporabljala neka skupnost v Siriji pri bogoslužju, je kmalu – tudi zaradi negativnega mnenja nekaterih cerkvenih očetov (Evzebij Cezarejski, Hieronim, Didim Slepí) – obveljal za apokrif.

Tacijan (2. polovica 2. stoletja) je zanimiv primer prehajanja iz ortodoksnega krščanstva v bolj heterodoksne vode. Po rodu je bil Sirec, a je postal član rimske skupnosti, ki jo je vodil Justin Mučenec. Po njegovi smrti se je vrnil na Vzhod in se pridružil enkratitskim skupnostim, ki so gojile rigorozni asketizem in odpor do grške kulture. Cerkveni zgodovinar Epifanij poroča, da je šel Tacijan celo tako daleč, da tudi pri evharistiji ni uporabljal vina, ampak vodo. Kljub temu je sirska Cerkev njegov prevod oziroma priredbo vseh štirih evangelijev v eno samo pripoved, imenovano *Diatesaron* oziroma *Evangeljska harmonija*, v liturgične in eksegetske namene s pridom uporabljala vse do 5. stoletja (Döpp in Bruns 2002, 667).

Kot primer teološke diverzitete zgodnjega krščanstva zaradi drugačne kulturne ukoreninjenosti naj omenim še Afrahata, imenovanega tudi Perzijski modrec, ki je eden izmed prvih pričevalcev krščanstva v sirščini, aramejskem dialektu, ki se je izoblikoval na področju mesta Edese in pozneje postal liturgični jezik vzhodnega krščanstva, vzhodno od bizantinskega imperija. Čeprav Afrahatovo pisanje spada časovno že v tretje stoletje, pa vendar jasno temelji na vzhodnjaški teologiji prvih dveh stoletij. Njegove homilije, ki jih stroka imenuje z latinskim izrazom *Demonstrationes*, izkazujejo relativno malo helenističnega mišljenja. Njegova kristologija je zato izrazito semitska, kar med drugim pomeni, da ne pozna grške substancialistične terminologije, vendar kot taka nikakor ni heretična, čeprav je zanj Jezus (samo) človek, ki mu izročilo pripisuje tudi imena, kot so »bog« in »sin«. V nasprotju z nicejsko kristologijo (ki je ontološka, spekulativna in se torej opira na grško filozofijo), je Afrahata semitska kristologija nazivna, titularna in funkcionalna in se opira večinoma na odlomke iz hebrejske *Biblije* (Petersen 2001, 143). Problem takšne teologije oziroma natančnejše kristologije je seveda prekomerno judaiziranje, vendar je v kontekstu semitskega krščanstva 2. in 3. stoletja to še povsem naravna in samoumevna historičnokulturna stopnja.

Za konec bi rad predstavil samo majhen kamenček v mozaiku notranje diverzitete in pluralizma Novo zaveze, in sicer primer joanejske (janezovske) skupnosti, ki predstavlja drugačen, vendar komplementaren izraz najzgodnejšega krščanstva.

Joanejsko krščanstvo kot primer za notranjo pluralnost NZ kanona

Po presoji nekaterih sodobnih novozaveznih znanstvenikov naj bi bil nastanek *Janezovega evangelija* zgodnejši, kakor pa se je ga doslej navadno datiralo (zaradi zelo razvite kristologije ga imajo mnogi za najmlajši evangelij, ki naj bi nastal nekje med leti 90 in 110). Klaus Berger ga ima za prvi zapisani evangelij, ki naj bi nastal še pred letom 70, saj v njem domnevno še ni sledu o uničenju Jeruzalema, pa tudi zato, ker v njem prevladuje izrazito judovskokrščanska atmosfera (Kocijančič in Snoj 2015, 253).

Od Charlesa Barretta, zlasti pa od Raymonda E. Browna⁶ naprej, se pri historični eksegezi tega evangelija pogosto govori o joanejski (janezovski) skupnosti, znotraj katere naj bi nastal. Proizvod te skupnosti naj bi bila tudi vsa tri *Janezova pisma* in *Janezovo razodetje*. Nekateri v to okolje uvrščajo tudi apokrifne *Salomonove Ode*. Zagotovo pa sem ne spada *Janezov Apokrifon* in *Janezova dela*, saj imata obe besedili jasne gnostične sestavine.

Janezov evangelij ima veliko posebnosti. Na primer, v njem ni poudarka na Božjem kraljestvu, ampak na »večnem življenju«, *zoé aiónios*, ki je kot Božje življenje življenje prihodnjega veka. Preboj v to novo življenje je radikalen, treba se je znova roditi oziroma roditi se od zgoraj, *gennáo ánothen* (Jn 3,3) itn. Tu ni kraj, kjer bi lahko obširno naštevati te specifičnosti.⁷ Omejil se bom samo na neko malenkost, ki pa je tipično semitska oziroma judovskokrščanska in ki jo ob branju besedila v prevodih zlahka spregledamo ter nam tako lahko odstre novo obzorje pri percepciji tega sicer dobro poznanega teksta.

V prologu *Janezovega evangelija*, ki predstavlja povzetek celotnega evangelija in za katerega je Rudolf Bultmann v svojem zelo odmevnem

6 V tem oziru je pomembna njegova monumentalna eksegeza *Janezova evangelija* v zbirki bibličnih komentarjev *The Anchor Bible: The gospel according to John: (IX-XII); (XIII-XXI)*, 2 zv., New York [etc.]: Doubleday, [1966]-1970. Prim. tudi Brown 2008, 339-383.

7 Dober uvod v stanje sodobnih raziskav *Janezovega evangelija* je Bauckham 2007, 9-31.

in kontroverznm komentarju k tem evangeliju⁸ domneval, da gre v resnici za staro aramejsko hvalnico, ki je bila pozneje pripeta evangeliju, na koncu, v zadnji vrstici, beremo (Jn 1,18):

*Theòn oudeìs heóraken pópote
monogenès theòs
ho òn eis tòn kólpon toû patròs
ekeínos eksegésato.*

*Boga nihče ni videl nikoli,
Edinorojeni – Bog –,
ki je na Očetovih prsih,
on je razložil.*

Moj prevod se razlikuje od Standardnega slovenskega prevoda (SSP) predvsem pri prevodu besede *kólpos*, ki v novozavezni grščini pomeni najprej »prsa« oziroma »prsi« (Danker 2009, 204). Beseda je vsekakor ključna, ker se pojavlja na tako pomembnem mestu, namreč ob zaključku prologa. Naslednjič nanjo naletimo v 13. poglavju, in sicer ob prizoru zadnje večerje (Jn 13,23): »Eden izmed njegovih učencev, tisti, ki ga je Jezus ljubil, je počival na Jezusovih prsih (*en tô kólpo toû Jesou*).«

Ta navezava nas napotuje na misel, da *kólpos* poudarja avtoriteto »ljubljenega učenca«: kakor je Beseda (Logos) slonela, počivala na Očetovih prsi, tako »ljubljeni učenec«, »Janez«, sloni na prsih učlovečene Besede, Kristusa. Gre za neprekinjeno kontinuiteto razodevanja (in ljubeče avtoritete), ki se od Očeta prenaša na Kristusa, od njega pa na apostola.

Na motiv Očetovih prsi ali celo dojk naletimo tudi v *Salomonovih odah*, enemu najlepših in najbolj pesniških tekstov zgodnjega krščanstva.

Salomonove ode, ki so se nam ohranile v sirščini, so dokončno podobo dobile nekje do leta 125, verjetno znotraj judovskokrščanske joanejske skupnosti, na katero kaže zlasti razširjen »dualizem« luči in teme in značilno postavljanje besed v Kristusova usta (*ex ore Christi*). Prvi jih omenja

8 *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1941. Angleški prevod (1971).

Laktancij (konec 3. stoletja), ki jih uporablja za dokaz o tem, da je Marija pri Jezusovem spočetju ostala devica. Pri tem pa se zdi, da avtoritativnost teh pesmi postavlja na isto raven kot *Knjigo preroka Izaija*. Zato je mogoče sklepati, da je Laktancij imel *Ode* za del starozaveznega kanona.

Pozneje naletimo na omembo teh zgodnjekrščanskih hvalnic v 6. ali 7. stoletju v spisu *Antilegomena Stare zaveze*, ki ga pripisujejo anonimnemu piscu, imenovanem Psevdo-Atanazij. Ta *Salomonove ode* skupaj s *Salomonovimi psalmi* uvršča torej med *antilegómena*, se pravi med spisi, katerih kanoničnost je sporna.

Pri presoji kanoničnosti *Salomonovih od* v nekaterih zgodnjekrščanskih skupnostih se je treba zavedati, da je tako v judovstvu kot krščanstvu v prvih dveh stoletjih poglavitno vlogo imelo bogoslužje, liturgija. Kot je bilo že povedano, je namreč največjo verjetnost za priznanje kakega spisa kot kanoničnega veljala njegova (možna) uporaba pri bogoslužju. K bogoslužnim besedilom pa so seveda sodile tudi spontane molitve in pesmi, ki so jih pozneje nadomestile institucionalno predpisana besedila te vrste. *Salomonove ode* nam zato pomagajo razumeti, kakšen je bil proces kanoničnosti, zlasti iz »duha« liturgije (Charlesworth, 102).⁹

Prej obravnavani motiv Očetovih prsi ali celo dojk, kot rečeno, najdemo tudi v *Salomonovih odah*. Za besedo *kólpos* je uporabljena sirska beseda *ubba* (prsi, dojka), ki jo pri prevodu Prologa *Janezovega evangelija* uporablja tudi starosirski rokopis *Curetonius*, ki morda izvira že iz prve polovice 2. stoletja (*d-men ubbeh d-abu*, »na Očetovih prsih/dojkah«).¹⁰

Prvi kritiki 19. ode v prevodu zvenita takole:

*Ponujena mi je bila čaša mleka,
pil sem jo in sladka je bila Gospodova dobrotljivost.
Čaša je Sin,
ta, ki daje mleko, Oče
in ta, ki ga zajema, Sveti Duh.
Kajti Očetove dojke so bile polne
in njegovo mleko ni smelo teči zaman.*

9 Za več o *Salomonovih odah* gl. Širca 2009, 309–355.

10 Elektonsko besedilo je na voljo v BibleWorks 9. Sintagma v sirščini učinkuje kot besedna igra.

*Sveti Duh je odprl Očetovo naročje
in namešal mleko njegovih dojk.
Mešanico je dal svetu, a svet je ni spoznal,
tisti pa, ki so jo sprejeli, so dosegli popolnost na Božji desnici.*
(Kocijančič in Snoj 2015, 825)

Podoba doječega očeta, ki se nam morda zdi precej tuja, je bila v antiki navzoča tako v judovstvu kot krščanstvu. V antičnem judovstvu nanjo naletimo na primer pri Filonu Aleksandrijskem in *Targumu Visoke pesmi*. V zgodnjekrščanskih spisih pa je razen v *Salamonovih odah* najdemo tudi pri Klementu Aleksandrijskem, in sicer v njegovem spisu *Pedagog*.

Prav zadnja kitica, ki govori o duhovnem mleku Očetovih dojk, ki teče v svet, čeprav ga pijejo samo izvoljeni, nas odločno potisne v ozračje *Janezovega evangelija*. Takšna čutna neposrednost je značilna za semitsko mentaliteto, ki pa je bila v antičnem krščanstvu zaradi kulturne hegemonije helenizma hitro marginalizirana. Danes nam odkrivanje teh semitskih elementov v zgodnjekrščanski literaturi pomaga priti bližje k samemu izviru oziroma nastanku krščanstva.

LITERATURA

- Armstrong, Jonathan J. 2008. »Victorinus of Pettau as the Author of the Canon Muratori«. *Vigiliae Christianae* 62: 1–34.
- Bauckham, Richard. 2007. *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bauer, Walter. (1934) 1971. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress Press.
- Berger, Klaus. 1995. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Francke.
- Brown, Raymond E. 2008. *Uvod v Novo zavezo*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Bultmann, Rudolf. (1941) 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Westminster: John Knox Press.
- Carson, D. A. in Douglas J. Moo. (1992) 2005. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan.

- Charlesworth, James Hamilton. 2014. »The Odes Of Solomon: Their Relation to Scripture And The Canon in Early Christianity«. V *Sacra Scriptura: How "Non-Canonical" Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*, ur. James H. Charlesworth, Lee Martin McDonald in Blake A. Jurgens, 89–107. London [etc.]: Bloomsbury T & T Clark.
- Döpp, Siegmar in Peter Bruns. (1998) 2002. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg: Herder.
- Ehrman, Bart D. 2003. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible (And Why We Don't Know About Them)*. New York: Harper Collins.
- Foster, Paul. 2010. *The Gospel of Peter Introduction, Critical Edition and Commentary*. Leiden/Boston: Brill.
- Gamble, H. 2000. »Canonical Formation of the New Testament«. V *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, ur. Craig A. Evans in Stanley E. Porter, 183–195. Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press.
- Danker, Frederick William. 2009. *The Concise Greek–English Lexicon of the New Testament*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kostenberger, Andreas J. in Michael J. Kruger. 2010. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Nottingham: Apollos.
- Markschies, Christoph. 2003. *Gnosis. An Introduction*. Edinburgh/New York: Clark.
- Metzger, Bruce M. 1987. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Nestle-Aland, izd. (1898) 1993. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft.
- Kocijančič, Gorazd in Vid Snoj, ur. 2015. *Zgodnjekrščanski spisi: Nova zaveza, Apostolski očetje, Apokrifni evangeliji in apostolski spisi, Papirusni fragmenti, Zgodnjekrščanska poezija, Jezusova ágrapha (nezapisani izreki)*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba.
- Petersen, William L. 2001. »Constructing The Matrix Of Judaic Christianity From Texts«. V *Le Judéo-christianisme dans tous ses états: actes du colloque de Jérusalem, 6 – 10 juillet 1998*, ur. Simon C. Mimouni, 122–144. Pariz: Cerf.
- Širca, Alen. 2009. »Uvod v Salomonove ode«. V: *Salomonove ode. Salomonovi psalmi*, prev. Alen Širca in Matjaž Črnivec, 309–355. Ljubljana: KUD Logos.