

Telo in Utelešenje: Biti človek v tradiciji hebrejske biblije¹

KAKO BIBLIJA GOVORI O ČLOVEKU IN KAJ TO POMENI ZA NAS?

1. MODROST O ČLOVEŠKI NARAVI (MENSCHENKUNDE)² NAMESTO ANTROPOLOGIJE

V sodobnem svetu se ukvarjajo s "človekom" različne znanstvene discipline: medicina se ukvarja s telesom, psihologija z dušo, pedagogika s poučevanjem in teologija z religijo. Svetopisemski spisi, posebno tisti iz prve (Stare) zaveze, pa izvirajo iz kulture, ki človeka nikakor ni delila na toliko delov. V praktičnem življenju so seveda obstajali različni strokovnjaki: babice, žalujoče žene, modreci in pismouki, dvorni svetovalci, vojaški poveljniki, preroki (tako moški kot ženske), pripovedovalci zgodb, duhovniki in pravniki, ki so izvajali pravne predpise. Te skupine so si delile temeljne koncepte o človeški naravi, njihove odgovornosti pa niso bile tako razmejene, kot so danes. Izraelovi modreci se niso ukvarjali zgolj s socialnimi in religijskimi vprašanji, ampak tudi s fizičnim in duševnim zdravjem, z afekti in čustvenimi stanji. Duhovniške obveze pa so med drugim vključevale tudi zdravstvene težave, denimo kožne bolezni.

Sveto pismo ne pozna "antropologije" v smislu sistematične refleksije o konceptu človeštva ali v smislu celostnega opisa in izraza. Zahteva in priložnost svetopisemske modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) je v tem, da upošteva kompleksnost človeka z upoštevanjem in povezovanjem različnih vidikov, ki pa jih ne želi niti ločiti niti nasilno združiti. Induktivni in aspektualni karakter svetopisemske in antične misli bližnjega Vzhoda v svetu, ki je tako strogo segmentiran, kot je naš, na splošno ponuja neštete možnosti povezave, še posebej globoko kontemplacijo različnih dimenzij človeškega življenja. Kakšen je izvor zemljaka "Adama"? Kakšen je pomen rojstva in smrti? Kakšen je pomen človeškega telesa in kje v njem je "sedež" čustev, razuma in zavesti? Kakšen je odnos med ljudmi in živalmi, moškim in žensko, starši in otroki, starimi in mladimi, bogatimi in revnimi? Kakšen je zemljakov odnos z Bogom? Odgovori se včasih razlikujejo.

Hans Walter Wolff, avtor biblične antropologije, najbolj znan v nemško govorečem svetu, je v uvodu v svoji publikaciji iz 1973 situacijo videl podobno, ko je trdil: "Stara zaveza ne sloni na enotni doktrini o človeku, niti nismo v poziciji, da bi sledili razvoju

svetopisemske podobe človeka (sic).³ Wolff se je imel za eksegeta, ki je sistematičnim teologom predajal, kar je našel v virih. Ni pa se zavedal, da je Sveto pismo kljub temu bral skozi oči sistematičnih teologov. Ta težnja postane še posebej očitna v njegovi opustitvi pomena vida (v nasprotju s sluhom), ko gre za vprašanje spolnosti in spolov.⁴

Na začetku 21. stoletja je "svetopisemska antropologija" postala popularna tematika. Ta trend znotraj teologije dokazuje izboljšanje glede na siceršnje zanemarjanje stvarjenja v teologiji zadnjega stoletja. Teologija simultano reagira na eksplozijo pristopov v socialni in kulturni antropologiji, med katerimi so nove discipline ali discipline, ki so pomembno revidirale svoje samorazumevanje (npr. socialna antropologija namesto etnologije). Nekatere od teh so opazno vplivale na eksegetske prispevke k svetopisemski antropologiji. Zato raziskava čustev in afektov osvetljuje nazaj psihološko antropologijo in zgodovinsko psihologijo ali zgodovinsko antropologijo.

Na splošno lahko rečemo, da svetopisemska antropologija danes ni več predmet zanimanja sistematične teologije. Zanimanje se kaže za posamezna svetopisemska besedila, koncepte človeštva v posameznih svetopisemskih knjigah, posamezne teme, kot sta rojstvo in smrt, čustva in telo in tako dalje. Izogibanje resničnemu sistematičnemu pristopu in iskanje središča enotnosti "svetopisemske antropologije", ki je lahko konceptualiziran, je istočasno odločitev, da upoštevamo narativni značaj svetopisemske tradicije in sledimo svetopisemskemu preučevanju človeka, osnovanemu na specifičnih temah, npr. telesu in njegovi simboliki.⁵

2. POPRAVEK ZAHODNEGA DUALISTIČNEGA MODELA

Živimo v zahodni kulturi, ki je veliko bolj povezana s svojimi grškimi koreninami kot z bližnjevzhodnimi oz. izraelskimi. Svetopisemska besedila govorijo na primer o

odnosu med živalmi in ljudmi pogosteje kot o odnosu med človekom in Bogom. Glede na ustaljeno tradicijo grške filozofije smo bili do nedavnega prepričani, da se človeška bitja zaradi svoje zmožnosti spoznanja Boga bistveno razlikujejo od živali po značaju in namenu. Premislek tega so sprožili strokovnjaki za živalsko vedenje in ne teologi ali filozofi, rezultat tega pa je bil, da so se nekatere od teh razmejitev zameglile. Ko razlikujemo med telesom in duhom ali telesom in dušo, še vedno razmišljamo v dualističnih kategorijah grškega izvora, četudi smo dolgo vedeli, da niti medicina niti psihologija, niti "pastoralna skrb" v teh dualističnih modelih ne morejo pomenljivo delovati. Naše estetske percepcije in vrednote so, kot so bile grške in rimske, večinoma usmerjene proti obliki in izgledu, medtem ko je imela v antičnem Izraelu lepota veliko več opraviti s povezavami, delovanjem in dinamiko.

Kritika grško-zahodne misli ne vključuje poravnanja računov s kulturo, ki nam je zapustila težko dediščino, niti ne nove variacije romantičnega orientalizma, ampak kritično analizo in vpogled v sistem misli, ki še vedno prevladuje v zahodnem svetu, sistem, ki je ustvaril zelo problematičen dualizem in dihotomije, posebej glede na telesno dimenzijo človeškega obstoja, ki se denimo manifestira v pomenljivi sovražnosti nasproti telesu in poželenjem. Preko vztrajnega vpliva sholastikov, kot je bil denimo Tomaž Akvinski, imajo ogromen vpliv na ustvarjanje konceptov predsokratiki, Platon in Aristotel. Nekatera besedila v Stari zavezi seveda dokumentirajo stik med koncepti sveta in človeštva, ki jih je oblikoval bližnji vzhod in helenistična misel, vendar sta Pridigar in Pavel najboljša primera, ki kažeta na to, da je judovska tradicija v tem "dialogu kultur" konsistentno igrala kontrastno vlogo.

Upoštevajoč vse to, pogledi na človeško eksistenco, izraženi v svetopisemskih besedilih, žalijo sodobne bralce: v tej žalitvi in draženju je tudi ponudba za refleksijo in ponovni premislek. Po eni strani tradicija

nezaupanja v telo, ki je našla pot v krščansko tradicijo preko grškega filozofskega koncepta človeštva, že od nekdaj kliče po razjasnitvi. Po drugi strani pa je emancipacija od sovražnosti do telesa v zadnjih desetletjih ustvarila izravnalni družbeni razvoj, ki je sam na sebi – na drugi strani lestvice – več kot problematičen. Zdravje in standardna lepota človeškega telesa v zrelih letih nista več zgolj ideal, ampak sta se razširila po svetu in – ko so na voljo sredstva – sta realizirana z zdravili, kozmetiko in kirurgijo. Tako je nastal nov teror telesa, ki je podvržen zablodi zdravja in lepote skupaj s komercialnimi interesi. Ne gre zgolj za prezir do specifičnega, morda nepopolnega telesa, ampak tudi za deifikacijo ideala mladega telesa, ki lahko ljudi vseh starosti privede do fizičnega ali mentalnega trpljenja. Šport, wellness in slavljenje lepote ob absolutiziranju mutirajo v prave epidemije.

3. ALI LAHKO NA OSNOVI HEBREJSKIH KONCEPTOV OPIŠEMO SVETOPISEMSKO TRADICIJO MODROSTI O ČLOVEŠKI NARAVI (MENSCHENKUNDE)?

Kako se svetopisemska tradicija modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) najbolje razodeva? Ali se ji lahko približamo z osnovnimi antropološkimi termini? Temeljiti skepticizem proti svetopisemski modrosti glede človeške narave (*Menschenkund*), osnovan zgolj na psihološki analizi, je pokazal že James Barr.⁶ Z našega gledišča pa temeljni termini v svetopisemski antropologiji, kot so *lebab* (srce) in *nefeš* (grlo), dejansko ponujajo veljaven dostop h konceptu človeštva v kulturi antičnega Izraela, če le ne podležemo nevarnosti, da na nastajajočo celoto gledamo kot na sistem, namesto kot na celostno sliko, odprto na robu, znotraj še večjih skupnih slik. Hebrejska biblija je izvirala v skupni kulturni sferi, ki je preko daljših obdobj dokazano kazala glavne konstante, npr. v umetniških tematikah. Andreas Wagner⁷ je pravilno izpostavil, da Stara zaveza sama na sebi ne pozna omejitev na (štiri) temeljne

antropološke termine in ne prevzema hierarhične razporeditve teh terminov. Namesto tega označuje številne vidike človeškega življenja, ki pridejo bolj ali manj do izraza v besedah, kot so *lebab*, *basar*, *rûah*, kot izraze polnosti, ki ne more biti zreducirana na enotnost.

Poznavanje grafičnih tradicij te kulture pospešuje in včasih popravlja globlje razumevanje osrednjih terminov antičnega jezika. Za predliterarne kulture so te tradicije dejansko edina priča, ne zgolj za načine življenja, ampak tudi za načine mišljenja, svetovnih nazorov in religije, vključno z antropološkimi komponentami.

4. ALI IMA IZRAELOV POGLED NA ČLOVEŠKO (KAKŠEN) KERIGMATIČEN POMEN?

Ponovno odkritje antičnih visokih kultur v Egiptu in Mezopotamiji v 19. stoletju je svetopisemske študije soočilo z dejstvom, da sta Izrael in Sveto pismo relativno mladi entiteti v kontekstu antičnega Bližnjega vzhoda. Šola zgodovine religije pod vodstvom Hermanna Gunkla se je nekaj časa ukvarjala predvsem z razumevanjem Svetega pisma v okviru teh novih povezav. V ospredju je stalo to, kar je povezovalo Izrael z njegovimi sosedskimi narodi, in ne to, kar ga je razlikovalo. Politični razvoj pred nacionalnim socializmom je v nemško govorečem svetu zavrl nadaljnji razvoj tega pristopa. V teh letih so med strokovnjaki Stare zaveze tradicije stvarjenja zdrsnile iz fokusa in z njimi tudi modrostne tradicije. Osredotočili so se na eksodus in preroke, zgodovinsko razodetje, ki je prišlo od zgoraj, in na Izraelovo edinstvenost ter Jezusovo učlovečenje. Četudi je bila ta reakcija na sodobno zgodovino razumljiva, je enako problematično to, da so se razvile fiksacije, ki od konca druge svetovne vojne do današnjega dne še niso bile popolnoma razrešene.⁸ Ena od teh fiksacij je, da Izraelov koncept človeštva, kot tudi tradicije stvarjenja, ne bi smeli imeti nobene vrednosti kot razodetje, ker gre tu

vendarle "zgolj" za skupni kulturni material antičnega Bližnjega vzhoda.⁹Brevard S. Childs povzema problem vrednosti antropološke terminologije, kot sledi:

Teško teološko vprašanje v ospredju leži v ovrednotenju pomena te terminologije. Takoj je očitno, da ne opisuje perspektive, ki bi bila edinstvena Stari zavezi, ampak perspektivo, ki si deli neštete kulturne vzporednice znotraj Bližnjega vzhoda. Hermenevitično vprašanje je težko in zahteva subtilno teološko refleksijo. Na eni strani je antropologija, ki jo odseva hebrejska terminologija, kulturna dediščina in ne more biti direktno identificirana z Izraelovo izpovedno pričo ... Po drugi strani je Izrael izrazil svoje teološko razumevanje človeškega obstoja preko terminologije, ki jo je podedoval.¹⁰

Če je temu tako, potem je seveda tudi kerimatična komponenta prav tako potencialno vsebovana v kulturno (Bližnji vzhod) oblikovanem konceptu človeštva, celo v komponenti, ki je očitna denimo v ključnih terminih, a tudi v zgodbah ali podobah. Odkar so ohranjeni, koncepti človeštva v antičnih kulturah lahko dejansko oblikujejo sporočilo za kasnejše kulture, vsaj v obliki spominjanja drugih pojmovanj. Razumevanje modrosti o človeštvu, kjer antična kultura lahko dejansko preseže našo lastno ali ki naši lahko nastavlja ogledalo, je osnovano najprej na dejstvu, da jasneje razume elementarne odnose med različnimi dimenzijami življenja, odvisnost in potrebo človeškega obstoja; in drugič, na dejstvu, da reflektira človeško življenje v prisotnosti Boga in zatorej govori iz globoke pobožnosti.

5. DEKONSTRUKCIJA TELESA IN HERMENEVTIKA OSVOBODITVE TELESA

Dandanes obstaja obširni postmoderni diskurz glede kulturne konstrukcije in dekonstrukcije teles. Med strokovnjaki za preučevanje spolov in v feministični teologiji obstajajo številni prispevki, ki razlikujejo med telesom kot posrednikom subjekta in

telesom kot dimenzijo subjektivne izkušnje. V nasprotju s tem svetopisemski diskurz o človeškem obstoju vsebuje trmast poziv k temu, da ne pozabimo na specifično, na telesa ljudi, ki živijo v žalosti ali veselju, dejansko na zakramentalnost telesnega. Ker smo to tradicijo podedovali, smo zavezani tistim, ki trpijo telesno nasilje, ki so žrtve zatiranja in diskriminacije zaradi svojega spola, svoje barve kože, mentalne ali psihične pomanjkljivosti ali posebnosti; in ki so potisnjeni na rob zaradi svojega izgleda ali starosti. Teološko rečeno se prisotnost ali diabolično zavračanje Boga manifestira v telesih.

Zanimanje za telo kot kulturno-literarni konstrukt in kot simbol ni problematično, dokler ta diskurz ohranja komponento osvobodilne teologije, povezano z izkušnjami. Očitno je Stara zaveza posebej primerna za združitev zanimanja za telo kot simbol in zanimanja za telesno, izkušeno telo. Simbol neločljive povezanosti tega diskurza v Stari zavezi sami je Job, ki se s prijatelji prereka o pogojih človeškega bivanja, medtem ko istčasno sedi v pepelu, njegovo socialno telo pa je prizadeto in zatirano do kosti. Svetopisemska tradicija ni le odprta za moderni diskurz glede konstrukcije telesa, ampak je tudi zelo navdihujoča. Zato, glede na koncept Izraela in antičnega Bližnjega vzhoda, človeško življenje ni poistoveteno s fizičnim telesom iz mesa in kosti. Kot je impresivno izraženo vse od Geneze do Pridigarja, se bo človeško telo (kot tudi živalsko) na koncu ponovno povrnilo v prah. V otrocih in v imenu pokojnika pokojnik preživi, kot socialno bitje tako v precej telesni dimenziji in ne samo v spominu. Druga možnost za prevzemanje (novega) telesa je v kulturah antičnega Bližnjega vzhoda obstajala v ustvarjanju kipov, v Izraelu z vzdigovanjem kamnov (*yadwašem*). V njihovih podobah so tudi božanstva postala utelešena, kar je bil proces, ki je zahteval posebno dovoljenje kraljevega sponzorja, posebne skrivne magične moči naročenih obrtnikov in obred odpiranja ust. Za božanske podobe so nato tudi skrbeli kot za človeška telesa in jih hranili.¹¹ Zato

se koncepti telesnosti in fizičnosti, ki so dokumentirani v svetopisemskih besedilih, zgolj deloma skladajo s tistimi, ki so poznani nam. Poleg telesnih bitij, ki obstajajo, a ne živijo več, obstajajo tudi fizične manifestacije nadnaravnih bitij, kot so angeli. Le-ti so vidni; komunicirajo kot ljudje. V Stari zavezi so njihove spolne značilnosti očitno moške; šele v Novi zavezi se nakazuje pomembna diskusija glede tega, da angeli nimajo spola (Mr 12,25) in glede njihove nesmrtnosti (Lk 20,36). Nenaden prihod in odhod angelov je edini pokazatelj njihove nezemeljske telesnosti; sicer so po svojem izgledu podobni ljudem.

Ko je Nova zaveza zapustila edino absolutno mejo med Bogom in človekom, namreč *basar*, in Bog prevzame meso (*kai ho logos sarx egeneto*, "in Beseda je meso postala"), je moralo to zveneti precej nezaslišano za antična ušesa. Nasprotno je v končni analizi zemeljsko minljivo telo zdaj vključeno v upanje na vstajenje. Meje postanejo povsod zamegljene. Pri Jezusovem spremenjenju njegovi prijatelji ne vidijo zemeljskega telesa, ampak telo, ki je že postalo transparentno za božjo resničnost (Mr 9,2–13). Mrtvi so obujeni. Vstali se prikaže učencem na znan, nekako telesen način. Janezov evangelij potisne telesnost prikazovanja tako daleč, da je nejevernemu Tomažu dovoljeno, da se sam prepriča o identiteti Vstalega z dotikom Jezusovega usmrčenega telesa (Jn 20,24–29). Teološko ti preobradi vsebujejo dovolj eksplozivna, da zanetijo celo "najbolj sodoben" diskurz o telesu.¹²

6. TEOLOGIJA PO AUSCHWITZU - ANTROPOLOGIJA PO AUSCHWITZU

Krščanska teologija mora biti zgodovinsko in politično odgovorna kot teologija po Auschwitzu. Vsaka teološka ideja, ne samo v drugi polovici 20. stoletja, ampak tudi v 21. stoletju in naprej, mora prestati ta test. Ali nedavna diskusija o svetopisemski antropologiji prestane ta test z vseh vidikov? Kje publikacije o svetopisemski antropologiji

specifično odsevajo odnos med judovstvom in krščanstvom? Kolikor lahko rečemo, nasprotna vprašanja o tem, kako je (krščanski) koncept človeštva prispeval k pomoru Judov in do kakšne mere je odpoved kerigmi svetopisemske antropologije tudi krščanska odpoved svoji judovski dediščini, še niso bila postavljena.

Odgovornost celotne svetopisemske tradicije po našem mnenju leži v tem, da se pokaže notranjo skladnost svetopisemske modrosti o človeški naravi (*Menschenkunde*) in se jo prevede na način, da se sliši njeno sporočilo. Zaskrbljujoče je, da v naših kulturnih krogih iščočiči ljudje niti ne pomislijo več na to, da bi jim Sveto pismo lahko pomagalo odgovoriti na njihove duhovne potrebe, medtem ko se jim vzhodni koncepti človeštva zdijo ključ do duhovnega in fizičnega prerodenja. Svetopisemski simbolizem telesa ni edini, ki nudi neštete možnosti za koristno retrospektivo in tudi temelje za meditacijo in terapevtsko prakso. To, kar sveti spisi vedo o človeški potrebi po delu, delovnem ritmu in počitku, o slavnih in postu, ali o odnosu med človekom in živalmi, ni zgolj zanimivo, ampak vernikom lahko pokaže tudi pot.

VIDIKI SVETOPISEMSKE MODROSTI O ČLOVEŠKI NARAVI

1. GRLO, SRCE IN MATERNICA: SREDIŠČNE TOČKE ŽIVLJENJA V ČLOVEŠKEM TELESU

Grlo (*nefeš*) predstavlja še posebej občutljivo in ranljivo ozko grlo med glavo in trupom. Tu je sedež glasu; tu požiramo; tu se dogajata vdih in izdih, včasih, ob velikem vznemirjenju, Adamovo jabolko zapleše; ob strahu in trepetu pa se praktično zadrigne. Ko ženske na vzhodu izražajo svoje veselje do življenja, trepljajo svoja grla in "žvrgolijo", dejanje, ki je v hebrejski bibliji označeno z onomatopoeično besedo *hallel* (glej Sliko 1). Aleluja pomeni "jodlati" za Jahve-ja! Prevod NRSV – kot tudi številni drugi prevodi – to prevaja kot "Blagoslovi, Gospod, mojo dušo." Osnova je dejstvo, da organ predstavlja



Slika 1: Izsek asirskega reliefa iz Niniv, 7. stoletje pr. Kr. Ob veselih priložnostih ženske na vzhodu še vedno "žvrgolijo", medtem ko trepljajo svoje grlo. Sveto pismo označi predirljiv krik, podoben jodlanju, kot *hallel*.

vitalnost, zaradi katerega so ljudje in živali bitja, ki hrepenijo po življenju in zato kaže preko sebe na celotno osebo. Težava tega prevoda je dejstvo, da je grška beseda *psyche*, osnova za besedo *duša*, pod vplivom grške filozofije doživela spremembo pomena. Termin *psyche* je bil izvorno onomatopoični termin za slišno in vidno sapo, ki gre skozi usta umirajočega in mora nato živeti brezpomensko senčno življenje v Hadu; kasneje pa je termin začel označevati poosebljenje posameznika, entiteto nekako božanske narave, ki obstaja že pred smrtjo in po smrti in ki je neodvisna od telesa. Teга spekulativnega metafizičnega, dualističnega koncepta ne smemo projicirati nazaj na besedila hebrejske biblije. Tu je *nefeš* vedno ohranjal telesni aspekt. Ta ugotovitev se nanaša na znameniti talionski zakon, "*nefeš* za *nefeš*, oko za oko, zob za zob" (2 Mz 21,23-25) in tudi na Šema Izrael, "Ljubi GOSPODA, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo/*nefeš* in z vso močjo!" (5 Mz 6,5) Sveto pismo se splašča brati ponovno s tem zavedanjem v mislih, saj se beseda pojavi več kot 700-krat.

Drug pomemben premik pomena se zgodi na mnogih mestih, kjer je hebrejska beseda *lebab* prevedena kot "srce", saj temperament in občutke primarno asociiramo s "srcem". Judje so povezovali notranjega človeka, misel, refleksijo in težnjo s srcem in zato tudi s tem, kar danes imenujemo zavest. V Šema Izrael, ki jo citiramo že zgoraj, *lebab* in *nefeš* predstavljata dva vidika človeka, namreč zmožnost za razumevanje in to, kar je Freud imenoval libido, dva vidika torej, ki šele skupaj sestavita celoto.

Ker so še vedno povečini moška disciplina, je bilo v svetopisemskih študijah tretje stičišče življenja: maternica (*rehem*), pogosto spregledano. V njej se razvijajo otroci, a tudi *rehem*, navadno močno in nenadzorovano čustvo, ki bi ga lahko parafrazirali kot "simpatija", "empatija" ali "sočutje". V starozaveznem pojmovanju koncept ženske maternice pripada Bogu. Bog jo je ustvaril, samo Bog ima moč, da jo odpre ali zapre (1 Mz 30,1-2). Posledično se ženske brez otrok, kot Ana, obračajo na Jahveja, ko prosijo za otroka (1 Sam 1,10-13). V zgodovini religije je odgovornost boginje rojstva za maternico starejša kot Jahvejevo pokroviteljstvo. Zaradi velikega pomena pojma *rahamim* za označbo Jahveja (npr. 5 Mz 13,18; 2 Sam 24,14; Iz 54,7), so enoznačni pripisi spola Jahveju preko naslovov, kot je denimo Gospod, zgrešeni.

2. LJUDJE, ŽIVALI, ANGELI: ŽIVA BITJA V ODNOSU

V svetu, kjer je "človek (sic) merilo vseh stvari" in si ljudje neodgovorno podrejšo okolje, da služi njihovim potrebam, ugotovitev, da so svetopisemski ljudje očitno obravnavali živali, angele in božanstva kot partnerje v komunikaciji, lahko zveni provokativno. Sicer je res, da so nekateri poskušali opravičiti človeško *dominium terrae* z 1 Mz 1,28, ampak so pogosto spregledali dejstvo, da gospodarjenje simultano vključuje zaščito in odgovornost (Slika 2) in da 2 Mz že pomembno relativizira antropocentrizem 1 Mz, besedila, kot je Psalm



Slika 2: Pastir pred levom brani svojo kravo, ki se teli. Volovska glava za golim herojem poudarja dejstvo, da se človek sedaj bori na strani udomačenih govedi.

104 ali božji govori v Jobovi knjigi, pa to storijo še bolj. Posebne sposobnosti živali so cenili, celo občudovali. Kravam in oslom so pripisovali skrivnosten občutek za božje (1 Sam 6,7–12; 3 Mz 22,22–35). V običajnem prihajanju in odhajanju ptic selivk so videli modrost in zvestobo božjim zakonom, ki jih posameznik lahko vzame le za zgled (Jer 8,7; Job 38,36). Judovske ženske so otrokom dajale živalska imena: Rebeka ali Lea (krava), Rahela (ovca), Hamór (osel), Kaléb (pes), Jona (golobica), Jaéla (kozorog), Šafán (pečinar), Simon (majhna hijena) ali Debóra (čebela). Obratno je veljalo prepričanje, da je dal človek ta živalska imena prvim bitjem, da bi mu pomagala (1 Mz 2,19): "In da bi vsako živo bitje imelo tisto ime, ki bi mu ga dal človek." Tudi Izraelova zakonodaja, kjer so domače živali predmet pravic in dolžnosti, kot je denimo sobotni počitek (2 Mz 20,10; 23,12; 5 Mz 5,14), je izpričala bližino človeka in živali.

Upoštevali so tudi nadnaravna bitja, ki so zaznamovala božjo sfero. Jahveja so si predstavljali kot obdanega s kerubi (Ps 18,11) in serafi, krilatimi kačami (Iz 6,2–6). Vero v angele je še bolj okrepila monoteizacija judovske religije. Le-ti so deloma zavzeli funkcijo starih božanstev (Slika 3) ali pa

so mediatorji in posredniki med Bogom in ljudmi (Job 33,23–25; Zah 3,1–5). Predstavijo se po imenu, kot nadangel Rafael v Tobitovi knjigi (12,15), ali Gabriel in Mihael v Danielovi knjigi (8,16; 9,21; 10,13, 21; 12,1), v Lukovem evangeliju (1,19.26), v Judovem pismu (9) ali v Razodetju (12,7). Prerok Zaharija pozna Jahvejevega poslanca, ki govori z njim, Satana (satan), nebeškega splošnega tožnika, "dežurne" (*ha'omdim*) in štiri nebeške vetrove (*ruhot hašamayim*), ki obkrožajo Jahveja (6,5). Hebrejska Danielova knjiga govori o nacionalnih angelih, ki se med seboj borijo in zato zanetijo vojščake na zemlji, in o Mihaelu, "velikem princu" (*sarhagadol*), nacionalnemu angelu, ki je dodeljen Izraelu, ki lahko celo prejema žrtve (cf. 5 Mz 8,11).

Zanimivo je, da živimo v svetu, kjer je jezik o Bogu problematiziran, hkrati pa fantazijski svetovi s številnimi nadnaravnimi bitji uživajo veliko priljubljenost. Kaže se, da glede na zgodovino religij stojimo sredi nove prehodne faze.

Levantski/egipčanski bog Baal-Set je predhodnik nadangela Mihaela, čigar ime pomeni "Kdo je kakor Bog?" Opisan je v obliki kače kot branitelj rodovitne zemlje v bitki proti Jamu (morje) ali Motu (divjina, dobesedno "smrt").



Slika 3: Skarabej, južna Palestina, 13./12. stoletje pr. Kr.

V krščanskem kontekstu so moči smrti moralizirane in opisane kot smrtni grehi. Hudič pogosto nima oblike kače, ampak zapeljivega postavnega mladeniča.¹³

3. OBLAST, MODROST IN PONIŽNOST: MOČ IN TELO

Odisaj, vladar Itake, se je vrnil v hišo oblečen kot berač in skupaj z boginjo Ateno izvršil sodbo nad veseljaki. Čevljar Sokrat je skozi svoja ostrá vztrajna vprašanja reformiral grško filozofijo. Jeremija in Ezekiel sta protestirala preko nekonvencionalnega "uličnega gledališča" proti usodni politiki judovske države. Res je, da nista mogla zadržati prežečega kolapsa mestne države Jeruzalem, s svojo kritiko pa sta vseeno postavila temelj za judovstvo, ki je zraslo po eksilu. Diogen je živel v sodu in iz svojega pasjega življenja pridobil svobodo, da je okaral celo Aleksandra Velikega, najmočnejšega človeka tistega

časa. Nekateri strokovnjaki vidijo Jezusa iz Nazareta kot judovskega cinika, ki je s prevzemanjem kraljevega naziva razjezil vladajoče.¹⁴

V vzhodnem Sredozemlju najdemo to spráševanje, lajanje in negodovanje od spodaj, ki zasedejo telesni in duševni obstoj ter ju vodijo k umiranju od zastupitve ali na križu. Ta ravnanja so pripeljala do vzpostavitve povsem novih oblik vladavin: do demokracije v Grčiji, teokratičnega komunitarizma v Izraelu in do bratstva ob mizi v Cerkvi. Sodelovale so tudi ženske. Veliko plasti Samuelove knjige začuda govori o vplivu modrih, včasih anonimnih žen na kralja Davida, ki so z vidika modrostne perspektive inkarnacija Modrosti (*hokma*; Abigájila v 1 Samuel 25; žene iz Tekóe v 2 Samuel 14; žena iz Abél Bet Maáhev 2 Sam 20,14–22; in Ricpa v 2 Sam 21,10–14). Iskanje takih plasti, ki bi bile kritične do oblasti v Mezopotamiji in Egiptu, pa je na drugi strani brezplodno.

S takoimenovanim "trpečim služabnikom (Iz 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12) Izaijev učenec razvije povsem paradoksen lik vladarja v ali po eksilu. V preživljanju, trpljenju in prevzemanju krivde nase služabnik pokaže svojo zvestobo Bogu. Naziv ni več rezerviran za kralje, ampak ga lahko dobi vsak, ki pokaže, da je tega vreden, s tem da pravičnost in zvestobo postavi pred status in dostojanstvo. V trpečem služabniku je odsev nešteti izkušeni kolonialni zatiranj in izkoriščanj prevzel telesno obliko – izkušeni, ki še vedno odmevajo v besedah Jezusa ben Sirah: "Gospod je oblastnežem prevrnil prestole in na njih mesto posedel krotke može. Gospod je narodom izruval korenine ..." (Sir 10,14–15).

Za učitelje modrosti je moč, da privzdigne ponižne, Modrost sama, ki sprejme svoje učence kot gostiteljica in jih postavi na častno mesto (Sir 15,2–6). Dejstvo, da človek ne živi samo od kruha, ampak tudi od modrosti in vpogleda, darov modrosti se mora dejansko razumeti dobesedno v Levantu, kjer neprekinjeno grozijo vojaške oblasti, in dobi v kontekstu takoimenovane arabske pomladi novo aktualnost v več pogledih.



Slika 4: Različna vrednotenja vladarjev, ljudi in živali na reliefnem fragmentu iz Haremhabovega groba; Sakara, ok. 1325 pr. Kr.; rekonstrukcija in situ; reliefne kocke se nahajajo v različnih muzejih.

4. KOLIKO JE VREDNO ČLOVEŠKO ŽIVLJENJE?

Vprašanje se morda zdi nespodobno, ker smo zrasli z zavestjo, zasidrano v človeških pravicah, ki vsakemu posamezniku podeljujejo enake pravice in vrednost. Resničnost pa se vendarle nikakor ne sklada s to zavestjo. Če na primer sklepamo iz osmrtnic v evropski časopisih, je življenje v Združenih državah vredno veliko več natisnjenih vrstic ali predvajanih minut kot življenje Afričana, če se slednjega sploh opazi. Celo v takoimenovanih emancipiranih družbah se ženske še naprej borijo proti vrednostnim mehanizmom, ki se odražajo denimo v neenaki plači moških in žensk za enako delo (razlike v plačilu med spoloma). Trenutne plačilne lestvice rastejo v nebo. Leta 2009 je Brady Doughan, šef banke "Credit Suisse", zaslužil 1,812-krat več kot delavci v njegovem podjetju v najnižjem plačilnem razredu.¹⁵ Zatorej so ljudje preveč cenjeni in premalo cenjeni na način, ki ne odseva efektivne vrednosti dela, ki ga opravljajo. Rezultat je razredna družba, ki je frustrirana in *razvrednotena* v širokem segmentu družbe.

Svetopisemski teologi znajo hitro spregledati temeljen odnos med *vrednostjo* in *dostojanstvom*. Namesto tega raje podpirajo svojo idealistično etiko s Svetim pismom:

Dostojanstvo stvarjenja v človeku ni inherentno; niti ne izhaja iz dosežka niti ga ne moremo izmeriti. Je osebno neločljivo razmerje med Stvarnikom in ustvarjenim bitjem. Status Božjega otroka je zakoreninjen v človeški ustvarjenosti. Ta status Božjega otroka pripada univerzalno vsakemu človeku, neodvisno od njegovega statusa ali porekla.¹⁶

To je lep ideal, ki ga lahko razberemo iz Svetega pisma (denimo 1 Mz 1:26–27; 2:20–25; 4 Mz 16:22; Ps 8:6; 90:3; 104:30; ali Prg 20:27), ampak dela krivico resničnosti in razvije kritični potencial, šele ko ga priznamo in jemljemo resno, tako v zgodovini kot sedaj.

A antični bližnjevzhodni umetnosti so vrednosti človeških bitij očitne, ker uporablja stilistično tehniko *hierarhične lestvice*.¹⁷ Velikost upodobljenega ni določena s perspektivo prizorišča, ampak s pomenom upodobljenega z vidika umetnika ali tistega, ki ga je naročil. Drastični primer uporabe te tehnike izvira iz groba, pripravljenega za uradnika Haremhaba, ki je kasneje postal faraon (1319–1292 pr. Kr.; Slika 4). Dal se je upodobiti kot virtuozni tuji minister, ki tujcem podeljuje zavetje v Egiptu. Relief upodablja njega in njegovega prevajalca po dvakrat vsakega v sredini slike, obdaja pa ju vladajoči par na levi in tujci z ženami in živino na desni. Če velikosti žena pripišemo vrednost 1, je vrednost ostalih sledeča: žene, otroci, živina – 1, prevajalec – 2,



Slika 5: Prizori plesa iz železne dobe Judeje: trije plesalci; 9/8. stol. pr. Kr.

moški – 3, Haremhab – 4, faraonova žena – 7, faraon – 8. S to grafično konstelacijo je tesno povezano poročilo o Jožefovih bratih, ki potujejo v Egipt, da bi kupili žito. V tem poročilu Jožef igra vlogo Haremhaba. Značilno za perspektivo svetopisemske pripovedi, otrok Benjamin, ki se pojavi znotraj grafične konstelacije na najnižji poziciji, postane najvrednejša dobrina, za katero bratje jamčijo z življenjem in telesom. (1 Mz 44)

Take podobe so iz ruralne Judeje neznane. Nasprotno pa se zdi, da so bile priljubljene upodobitve ljudi v "krogu plesa"¹⁸ na pečatih (Slike 5a, 5b). Ples v krogu poudarja človeško enakost in istočasno kulturni center. Sestavlja pomemben, družbeno utemeljujoč element festivala v kmetijskih kulturah.¹⁹ Tabela cenitev Jahvejevega svetišča v Jeruzalemu, ki se je nanašala na odkup zaobljub in žrtev (3 Mz 27),²⁰ predstavlja očitno vrednotenje ljudi. Poleg tega tarife za živali, hiše in nepremičnine našteje najprej (2–8) tudi informacije glede "tvojega ekvivalenta" ali vrednosti ('*erkekha*).²¹ Glede na ta seznam so bili v antičnem Izraelu štirje starostni razredu; otroci, mladi, odrasli in starejši. Največjo vrednost so imeli odrasli. Lista je androcentrična: na splošno so bili moški več vredni kot ženske. Otrok ženskega spola je vreden zgolj 60 % tega kot otrok

moškega spola iste starosti; mlada ženska med pet in dvajset let pa samo 50 % tega kot moški iste starosti, šestindvajsetletna ženska zgolj 60 % tega kot moški iste starosti in ženska, starejša od šestdeset let, zgolj 66 % tega kot moški iste starosti. V primerjavi z moškim ženska s starostjo dobi malo vrednosti. Ne zgolj spolna zrelost, ampak tudi s tem povezana možnost, da rodi; njena pričakovana življenjska doba, ki se, v nasprotju z moškimi, ponovno poveča po rojstvu, in vojaške obveznosti moških so bili odločilni faktorji v percepciji starostnih omejitev in pri razvoju take lestvice vrednosti.

Predvidoma je vrednotenje oseb navdihnili trg s sužnji,²² ki je tako kot razlikovanje med spoloma večinoma urbani problem.²³ Zmožnost osebe za delo je bil eden najpomembnejših faktorjev za določanje cene posamezniku na suženjskem trgu. Lokacija cenika na koncu Svetega zakonika potrjuje to razlago. Domnevno je bi bila vključena nadomestljiva priloga tarif, ki pa jo je kanonizacija besedila naredila za trajno.

Androcentrizem se kaže tudi v uresničevanju možnosti, da se je osebo odkupilo z denarjem. V 1 Samuel 14 ljudje prevzamejo vlogo usmiljenega božanstva in Jonatana oprostijo smrtne obsodbe, pod katero je padel zaradi svojega nezavednega bogoskrunstva. Jeftejeva hči, na drugi strani, ki ni storila nič, kar bi jo naredilo krivo, pa ni bila odkupljena ne z denarjem ali tarifo iz 3 Mz 27,5 (četudi bi njen odkup stal zgolj polovico vsote za mladega moža) ne s priprošnjo ljudi.²⁴

Ženske so se zavedale dejanskega neenakega vrednotenja spolov. Žena Naomi pove o Ruti (Rut 4,15): "Je zate boljša (*to vah lak*) kot sedem sinov." Tudi moški so se zavedali tega in to posledično retorično nadomestili. Hvalnica slavi vrlo ženo kot vrednejšo od vseh ostalih sposobnih žena (Preg 31,29): "Ti prekašaš ('*alit*') vse".

Zato ni dovolj, da potrjujemo enako dostojanstvo človeških bitij s sklicevanjem na dejstvo, da vsi nosijo Božjo podobo. Namesto tega moramo biti nenehno pazljivi na to,

kje izvajajo ocenjevanja in tam pomagati, da navkljub vsem nasprotovanjem prevlada enakost. Judovsko-krščanska tradicija s svojim spominom, ki sega tisočletja nazaj, nam pri tem ponuja veliko podporo.

1. Prevedeno po: Silvia Schroer in Thomas Staubli, "Bodily and Emdodied", *Interpretation* 2013 (67): 5.
2. Nemška beseda "Menschenkunde" ni zlahka prevedljiva, zato je v besedilu prevedena kontekstualno.
3. Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (trans. Margaret Kohn; London: SCM, 1974), 3.
4. Obširna razprava v Silvia Schroer in Thomas Staubli, *Body Symbolism in the Bible* (Collegeville: Liturgical, 2001), 14–16.
5. Silvia Schroer in Thomas Staubli preučujeta aspektivno značaj svetopisemske modrosti o človeški naravi [Menschenkunde] v *Biblische Menschenkunde* (Stuttgart: Schwabenverlag, 2013).
6. James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford, 1961).
7. Andreas Wagner, "Wider die Reduktion des Lebendigen," in *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (ed. Andreas Wagner; FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 183–99.
8. Obširna strokovna raziskava v Silvia Schroer and Othmar Keel, *Schöpfung: Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen* (2nd ed.; Fribourg in Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008), 15–29.
9. Tako Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, zv. 2 (7th ed.; München: Kaiser Verlag, 1980), 369–70.
10. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993), 572.
11. Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (OBO 162; Fribourg and Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 1998).
12. Cf. Silvia Schroer, "Feministische Anthropologie des Ersten Testaments: Beobachtungen, Fragen, Plädoyers," *lectio* 1/2003. Dostopno na spletu na http://www.lectio.unibe.ch/o3_1/schroer.htm.
13. Cf. Michael Brinkschröder, *Sodom als Symptom: Gleichgeschlechtliche Sexualität im christlichen Imaginären – eine religionsgeschichtliche Amamnese* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 55; Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 1–6.
14. Bernhard Lang, *Jesus der Hund: Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers* (Munich: C. H. Beck, 2011).
15. Študija iz leta 2010 o plačah managerjev, opravljena s strani poslovnega združenja TravailSuisse, dostopno na spletu: <http://www.travailsuisse.ch/de/node/2474>. Accessed February 28, 2012.
16. Christian Frevel, "Gottesbildlichkeit und Menschenwürde: Freiheit, Geschöpflichkeit und Würdenach dem Alten Testament," in Andreas Wagner, ed., *Anthropologische Aufbrüche: Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2009), 255–74, glej 273.
17. Miriam Schild Bunim je vpeljala termin 1940, Henri Frankfort pa ga je prevzel v *The Art and Architecture of the Ancient Orient* (4th ed.; Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 368 in n. 88.
18. *Maho* [a-h]zho-l "kročiti, obrniti se"; 2Mz 15,20; 32,19; Sod 11,34; 21,21; 1 Sam 18,6; 21,12; 29,5; Ps 149,3; 150,4; Vp 7,1; Žal 5,15.
19. *Hag*, "slavje", je povezan z *hwg*, "vrisati krog" (cf. Job 26,10), in *hgg* "skočiti, udeležiti se romarskega slavja." Yosef Garfinkel (Dancing at the Dawn of Agriculture [Austin: University of Texas Press, 2003], 80) analizira ples kot osrednji ritual, ki ustanavlja skupnost v zgodnjih kmetijskih družbah.
20. Glede življenjskih okoliščin zaobljub glej Thomas Staubli, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1966), 196–97; Jacques Berlinerblau, *The Vow and the "Popular Religious Groups" of Ancient Israel: A Philological and Sociological Inquiry* (Sheffield: JSOT Press, 1996); and Hubert Tita, *Gelübde als Bekenntnis: Eine Studie zuden Gelübden im Alten Testament* (OBO 181; Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck&Ruprecht, 2001), 216–32.
21. Ephraim Avigdor Speiser, *Oriental and Biblical Studies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967), 124–28; Baruch A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 30; Jacob Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 2001), 2370.
22. Glej Gordon J. Wenham, "Leviticus 27:2–8 and the Price of Slaves," *ZAW* 90 (1978): 264–65.
23. Glede na Carol Meyers, "Procreation, Production and Protection," *JAAR* 51 (1983): 569–93, v plemenskih družbah dominira določeno ravnotežje spolov, v povezavi z razplodom, obrambo in proizvodnjo. Erhard S. Gerstenberger (Das dritte Buch Mose: Leviticus [ATD 6; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1993], 402) iz tega zaključuje, da se "urbanizirana družba" izraža v obstoječi stroškovni tabeli. Dodamo lahko še ugotovitev, da se trud, da bi ločili ženske, posebej tiste iz višjega razreda in v mestnem kontekstu, lahko razloži začevši s perzijskim/helenističnim obdobjem. (Thomas Staubli, "Geschlechtertrennung und Männer-sphären im Alten Israel," *BiKi* 63 [2008]: 171–73).
24. Cf. Tita, "Gelübde," 103.