



Matjaž Črnivec

Novozavezni kanon kot temelj krščanske edinosti

The New Testament Canon as the Foundation of Christian Unity

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem novozaveznega kanona v povezavi z njegovim teološkim in ožje eklesiološkim pomenom; posebej obravnava možnost kanona, da služi za temelj edinosti kristjanov v sodobnem času. Glede na posebne okoliščine nastanka se novozavezni kanon kaže kot prvi in najpomembnejši »ekumenski« sklep vesoljne Cerkve in ima zaradi tega poseben pomen in veljavo. V odnosu do cerkvenega izročila se kanon kaže kot njegov utemeljitveni, avtoritativni in normativni del, ki druga izročila po eni strani omogoča, po drugi pa tudi zamejuje. Pestrost novozaveznih besedil pa narekuje, da naj bi si ekumenski dialog prizadeval za edinost v različnosti.

Ključne besede: kanon, Nova zaveza, Cerkev, eklesiologija, cerkveno izročilo, ekumenski dialog, Sveto pismo

Summary: *The article addresses the question of New Testament Canon in relation to its theological, and more specifically, ecclesiological relevance; it especially explores the potential of the Canon to serve as the foundation for unity among Christians nowadays. Given the special circumstances of its emergence, the New Testament Canon appears as the first and most important »ecumenical« decree of the universal Church, and for this reason it has a special relevance and validity. In relation to the Church Tradition the Canon appears as its founding, authoritative and normative part, which on the one hand makes other traditions possible, and on the other also sets their limits. The variety of the New Testament texts further demands that the ecumenical dialogue should strive for unity in diversity.*

Key words: *Canon, New Testament, Church, ecclesiology, Church Tradition, ecumenical dialogue, Bible*

Uvod

»V vsej zgodovini Cerkve ne moremo najti večjega ustvarjalnega dejanja, kot je oblikovanje zbirke apostolskih spisov, ki ji je bil dodeljen enak položaj kakor Stari zavezi.« Ta večplastno pomenljiva izjava velikega – in

kontroverznega – nemškega raziskovalca zgodnjega krščanstva Adolfa von Harnacka (1961, 62) je primeren uvod v vsako sodobno razmišljanje o kanonu Nove zaveze. Opozarja nas, da pristopamo k vprašanju, ki je temeljno za cerkveno zgodovino. Čeprav načelno velja, da je bil kanon zaključen približno ob koncu 4. stoletja, je vprašanje vsekakor nadvse živo in aktualno tudi danes. O tem priča prava množica strokovnih razprav, člankov in monografij, ki so izšli v zadnjih desetletjih. To področje je tako obširno, da bi samo površen pregled zahteval posebno obravnavo, ki presega meje tega prispevka.¹ Naj zadostuje, da se uvodoma strinjamo s trditvijo Kurta Alanda iz njegovega zdaj že slavnega (ali pa razvpitega) članka *Problem novozaveznega kanona*, v katerem ugotavlja, da pereča vprašanja novozaveznega kanona zadevajo »vso teologijo vseh Cerkev« (1970, 135). Živost in ostrina razprave v nadaljnjih desetletjih to nedvomno potrjujeta, s tem pa tudi uvid, da gre pri vprašanju kanona najprej in predvsem za vprašanje krščanske teologije.

To nas pravzaprav ne bi smelo presenetiti, saj je razmislek o kanonu neke vrste utemeljujoči govor o Svetem pismu, je metapripoved, ki nam omogoča pravilno vrednotiti, sprejemati in tudi poslušati biblično sporočilo ter se ustrezno odzivati nanj. Ta izhodiščna percepcija ali natančneje določeni modus percepcije, ki izhaja iz različnih pojmovanj kanona, je temeljnega pomena za vse krščansko mišljenje in delovanje. Razmislek o kanonu so torej nekakšna prolegomena v vso teologijo, ker vzpostavljajo metodološki in hermenevtični okvir za pristopanje k temeljnemu viru razodetja. Od modusa tega pristopanja so odvisni vsi nadaljnji koraki v teologiji.

Vsak sodobni razmislek o kanonu Nove zaveze mora torej že v izhodišču privzeti, da vstopa na področje, ki ni spoznavno nevtralnno, ampak je nabito, če smemo reči, z »navzkrižnimi interesi« različnih teoloških pozicij oziroma ideologij, ki želijo te pozicije kritizirati. Namen tega članka je opazovati teološki pomen novozaveznega kanona, še posebej glede na njegov povezovalni potencial, se pravi glede na njegovo zmožnost ali nezmožnost, da tvori osnovno vezivno in povezovalno tkivo vesoljne Cerkve v vsej njeni notranji raznolikosti in sedanji institucionalni razdeljenosti.

¹ Primer takega kratkega pregleda je članek *Medkulturalna konstrukcija novozaveznih kanonov* (Loba Mkole 2016).

Pričujoči razmislek se je v veliki meri oblikoval ob soočenju – včasih dialoškem, drugič polemичnem – s stališči nekaterih sodobnih protestantskih teologov. Razprava o tem, kateri pristop k vprašanju kanona je metodološko najprimernejši, zaradi svoje kompleksnosti presega okvire tega prispevka. Pristop, ki sem ga izbral, v grobem ustreza »inherentnemu« oziroma »intrinzičnemu« modelu kanona, ki ga je v svojih knjigah razvil raziskovalec Michael J. Kruger (2012 in 2013), z nekaterimi omejitvami in modifikacijami.² Glede osnovnih zgodovinskih podatkov in pregleda nastajanja novozaveznega kanona pa bi bralce napotil na še vedno standardno delo Brucea M. Metzgerja *Kanon Nove zaveze* (1987). Kot njegov povzetek lahko navedemo sklep: »Kar je res upoštevanja vredno [...] je naslednje: čeprav so robovi novozaveznega kanona ostali nedoločeni še stoletja, je bila v prvih dveh stoletjih dosežena visoka stopnja soglasja glede večjega dela Nove zaveze med zelo raznolikimi in razkropljenimi skupnostmi ne samo v Sredozemlju, ampak na področju, ki sega od Britanije do Mezopotamije.« (1987, 254)

Na tej podlagi torej želim opazovati teološki ali ožje ekleziološki pomen novozaveznega kanona, in sicer v treh korakih. V prvem je predstavljeno pojmovanje novozaveznega kanona kot posebnega avtoritativnega

² Povzamemo ga lahko takole: kanon je nujni atribut oziroma »produkt« samega novozaveznega razodetja. Ker so bili Jezus in apostoli del kulture, ki je priznavala in uporabljala svete spise (Staro zavezo), in ker te kulture nikakor niso izpodbijali (Mt 5,18; Rim 3,2), temveč so jo sprejemali in nadaljevali, je epohalna novost Božjega razodetja, ki ga je prinesel Jezus, sama po sebi klicala po tem, da se izrazi v novih »Pismih« – še posebej zato, ker se je predstavljala ravno kot izpolnitev in avtoritativno nadaljevanje zgodovine odrešenja, o kateri pričuje Stara zaveza. K temu sta prispevala tudi izjemna in neponovljiva avtoriteta apostolov ter dejstvo, da so sami ali prek sodelavcev za sabo pustili določene pisne dokumente. Ti spisi preprosto niso mogli ne imeti posebne, naravnost izjemne avtoritete, ki jih je že takoj ob nastanku ločila od drugih. S stališča vere se kanon kaže tudi kot Božje delo oziroma dar Božje milosti tako po naravi (gre za »naravni« del oziroma sestavni spremljevalni pojav novozaveznega razodetja) kot po nastanku (sam proces kanonizacije se v tej perspektivi kaže kot delo Božje previdnosti, pri katerem je aktivno sodelovala Cerkev kot poslušalka, skrbnica in posredovalka Božje besede). Taka koncepcija kanona je značilna za zgodnje protestantske pisce, srečamo jo že pri Lutru. V rimskokatoliški teologiji vsaj pogojno v smer tega modela razumevanja kanona kaže stališče Drugega vaticanskega cerkvenega zbora, da »cerkveno učiteljstvo ni nad Božjo besedo, ampak ji služi« (BR 10), ki se posredno dotika tudi vprašanja cerkvene avtoritete pri oblikovanju svetopisemskega kanona (*Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost* 2016, 80).

sklepa, ki je zavezujoč za vso vesoljno Cerkev; v drugem obravnavam razmerje med Svetim pismom in cerkvenim izročilom, tretji korak pa prinaša razmislek o pestrosti novozaveznih besedil in o pomenu le-te za sodobna ekumenska prizadevanja.

1. Sprejetje kanona kot prvi »ekumenski« sklep vesoljne Cerkve

Nastanek svetopisemskega kanona in način njegovega usidranja oziroma splošnega sprejetja je edinstven pojav v cerkveni zgodovini. Ta sklep se je nekako sklenil sam od sebe, brez zunanjega, dokončnega formalnega sklepa ekumenskih cerkvenih zborov. Gre za splošno sprejeto stališče, ki se je izoblikovalo in izplavalo na površje kot nasledek procesa, ki je potekal spontano, a je vendar zanj značilna presenetljivo široka konsenzualnost, ki ni bila (ker v prvih stoletjih niti ni mogla biti) rezultat zunanjih dejavnikov: institucionalne agende, politične prisile ipd. Reči smemo, da gre za sklep, do katerega je prišlo zaradi notranje nujnosti, ki je lastna samim besedilom, ki jih zdaj prištevamo v Novo zavezo, potem lastna okoliščinam njihovega nastanka, okoliščinam njihovega zbiranja in posredovanja ter njihovi liturgični in misijonski rabi ter nenazadnje tudi »eksistencialni izkušnji«,³ kakršno so ta besedila porajala (in jo še porajajo) med svojimi poslušalci in bralci. »Biblija se sama konstituira kot kanon. Ona je kanon, ker se je Cerkvi vsilila kot taka in se ji stalno vsiljuje.« (Barth 1975, 107)

Lahko bi rekli, da je sprejetje oziroma prepoznanje svetopisemskega kanona pravzaprav prvi in primarni sklep celotne, nerazdeljene vesoljne Cerkve, tako časovno (večina kanona je bila oblikovana že v 2. stoletju) kakor teološko, saj gre za odločitev, ki je predpogoj vsem drugim odločitvam in ki resno teologijo vsaj v določenem smislu šele omogoča.

³ Mnogi sodobni eksegeti, med njimi npr. N. T. Wright (2006, 181–182), opozarjajo, da izraz, ki je v 2 Tim 3,16 ponavadi preveden kot »navdihnjeno od Boga« (gr. *theópneustos*), pomeni tudi »navdihujoč z Božjim Duhom«. (Tako novejši prevod *English Standard Version* to mesto prevaja z »All Scripture is breathed out by God«.) Po tej razlagi vrstica ne govori toliko o izvoru Svetega pisma kot o njegovi funkciji oziroma učinku. Sveto pismo torej bralcem ali poslušalcem posreduje izkušnjo Božjega Duha, in primarno okolje, kjer se je ta izkušnja v prvih stoletjih dogajala, je bilo bogoslužje. V zvezi s tem bi lahko rekli, da je bilo dejanje kanonizacije neka posebna vrsta »cerkvene introspekcije«, se pravi tehtnega pregleda lastne duhovne izkušnje in liturgične prakse. Eden od kriterijev pri razpoznavanju novozaveznega kanona je bila namreč prav vsesplošna liturgična raba (in uporabnost) besedil.

Zelo pomenljivo je dejstvo, da o kanonu Svetega pisma ni razpravljali nobeden od vesoljnih cerkvenih zborov. O tem, zakaj je tako, sicer nimamo zgodovinskih pričevanj, tako da je kakršen koli govor o razlogih za to lahko le ugibanje. Vseeno lahko v zvezi s tem tvegamo dve domnevi, ki se povezujeta. Prva je ta, da so lahko zbori sploh razpravljali o čemer koli prav zato, ker je bil sklep kanona storjen že prej z zadostno stopnjo ujemanja in konsenza. To je osnova, ki je omogočila njihovo delo, sploh če pomislimo na kompleksnost teoloških formulacij, ki so bile predmet koncilskih razprav. Brez vsaj približno jasne predstave, katere knjige sestavljajo Sveto pismo, taka »visoka« teologija ne bi bila mogoča. Dalje lahko domnevamo, da zbori pred kanonom molčijo tudi iz spoštljivosti – iz zavedanja, da gre tu za mejo, ki jo v resnici lahko postavi samo Bog in ki je tudi že vzpostavljena, v glavnini že stoletja. To nenazadnje izhaja že iz dejstva, kakšen odnos do novozaveznih spisov kažejo koncilski dokumenti tistega časa. V vseh brez razlike novozavezni spisi veljajo za nesporno avtoriteto, ki je ontološko na drugačni ravni od avtoritete sklepov, ki so nastajali na cerkvenih zborih. Svobodno, suvereno in avtonomno razpravljati o kanonu bi pomenilo razpravljati o svoji lastni predpostavki, kar je vsaj v določenem smislu nemogoče: izvor je vedno nekaj danega, predhajajočega, ne nekaj, kar ustvarim, saj ne more biti stvar moje postavitve, ker ravno izvor vzpostavlja mene. Pomenljivo je, da tudi številni dekreti pokrajinskih sinod, ki v 4. in 5. stoletju prinašajo sezname kanoničnih knjig, v zvezi s tem ne omenjajo nikakršne razprave ali celo suverene cerkvene »kreativnosti«, ampak jih predstavljajo kot podajanje stanja, gotovega dejstva. Novozavezni kanon je zanje avtoritativen, ker so ga kot takega prejeli od prejšnjih krščanskih generacij.

Obenem pa lahko domnevamo, da manjših razlik, ki so še vedno obstajale med sezname lokalnih sinod, vesoljni cerkveni zbori niso hoteli preseči z enoumno opredelitvijo, ki bi bila zavezujoča za vse, ker bi ta posledično lahko sprožila spore glede nekaterih knjig »na robu« kano-⁴na. Tudi tukaj so se morda ustavili iz strahospoštovanja pred dejstvom,

⁴ V 4. stoletju je bilo nekaj negotovosti zgolj še glede Pisma Hebrejcem (na zahodu) in Razodetja (na vzhodu). Prej, v 3. stoletju, so v nekaterih skupnostih obstajali določeni zadržki glede Jakobovega pisma, Drugega Petrovega pisma, Drugega in Tretjega Janezovega pisma ter Judovega pisma, delno tudi zaradi premajhne razširjenosti teh spisov. Po drugi strani so ponekod uživali kanonični ugled posamezni spisi apostolskih očetov: Hermov pastir, Barnabovo pismo, Prvo Klementovo

da je dokončna določitev kanona za celotno Cerkev Božje delo, ki ga je treba prepustiti Njemu, četudi to pomeni, da Cerkev v določenem času glede tega ne more doseči popolne uniformnosti.

Med cerkvenimi očeti 4. stoletja resda še naletimo na razprave o tem, katere knjige spadajo v novozavezni kanon, in znotraj njih na različna stališča glede nekaterih knjig na robu kanona. Toda modus njihove razprave kaže, da se s tem nikakor ne postavljajo nad sveta besedila ali na isto raven z njimi; prav tako se ne postavljajo nad sklepanje o točnih mejah kanona, ampak predvsem poročajo o širini konsenza glede teh ali onih knjig, kar pomeni, da predvsem opravljajo ugotavljanje stanja in razlikovanje med različnimi že obstoječimi tradicijami znotraj Cerkve. Njihovo delo torej ni bilo »kreativno«, kakor da bi s svojo razpravo ustvarili kaj novega, ampak je šlo za delo vrednotenja, tehtanja, prepoznavanja in afirmacije konsenza, ki je obstajal že pred njimi in neodvisno od njih.

Izoblikovanje novozaveznega kanona (tudi ko nekateri njegovi robovi še niso bili povsem jasno določeni) lahko torej razumemo kot svojvrsten avtoritativni sklep, ki je v vsej cerkveni zgodovini brez primere. Gre za sklep, ki je hkrati nad Cerkvijo in v Cerkvi, ker ji je bil po pričevanju Duha in glede na okoliščine nastanka »vsiljen« od zgoraj. V načinu izoblikovanja novozaveznega kanona bi z očmi vere lahko prepoznali prav tisto sinergijo med božanskim in človeškim, ki je tako značilna za novozavezno razodetje. Kakor je Kristus hkrati pravi Bog in pravi človek, tako ima tudi zapisana Božja beseda dve naravi, božansko in človeško. To ne velja samo za nastanek novozaveznih besedil, kjer se je Božji navdih združil s kontingencami, kot so osebnost pisca, njegove okoliščine, potrebe njegovih naslovnikov ipd., ampak tudi za pot, kako

pismo ali Nauk dvanajsterih apostolov, vendar v zvezi z njimi že od začetka naletimo tudi na stališča, ki jih jasno razločujejo od spisov apostolske dobe. Načelno odprtost glede robov kanona lahko še danes zasledimo v pravoslavni Cerkvah: čeprav v praksi sprejemajo seznam sedemindvajsetih knjig, ki je v rabi na zahodu, te Cerkve glede novozaveznega kanona nikoli niso dosegle sklepa, ki bi izrecno natančno določil njegove meje. Sklepi sinode v Trulu (691–92), ki naj bi bili zanje zavezujoči, potrjujejo več starejših sinodalnih sklepov in patrističnih spisov, ki si v določenih podrobnostih nasprotujejo (Metzger 1987, 216–217). Na zahodu je Cerkev sklep o točnih mejah kanona sprejela presenetljivo pozno: rimski sedež ga je določil na cerkvenem zboru v Firencah (1439–43). Glede Nove zaveze so ta seznam sprejeli tudi protestanti, čeprav je imel Luter v zvezi z njim nekatere osebne pomisleke.

so se ta besedila združevala v zbirko, kot jo poznamo danes. V tem procesu lahko jasno prepoznamo Božje previdnostno vodstvo (sploh glede »visoke stopnje soglasja«, ki jo omenja Metzger) in sodelovanje celotne Cerkve, skupaj z vsemi kontingencami, ki so ta proces spremljale in nanj vplivale: Markionovo krivoverstvo, gnostična literarna dejavnost, preganjanje, v sklepni fazi pa tudi razmere 4. in 5. stoletja. To edinstveno teološko ujemanje nas napeljuje k prepričanju, da je treba v novozaveznem kanonu videti sklep, ki tako po avtoritativnosti kot po daljnosežnosti svojih posledic presega vse druge sklepe, ki jih je Cerkev kdaj sprejela. Je torej pred vsemi koncilskimi sklepi in nad njimi – kot njihova utemeljitvena predpostavka in kot vir, predpogoj delovanja ekumenskih cerkvenih zborov. Zato ima večjo veljavo oziroma prioriteto pred vsemi drugimi, poznejšimi sklepi.

Poleg tega nas prepoznanje kanona v njegovi jedrni obliki, ki ga lahko zanesljivo datiramo konec 2. stoletja, pelje v čas pred velikimi cerkvenimi razkoli, ki so spremljali vesoljne cerkvene zборе.⁵ Zato je ta prvotni sklep (tudi če njegovi zunanji robovi še niso bili ostro zarisani) še toliko bolj primerna teološka oziroma »tradicionalna« podlaga za edinost vesoljne Cerkve.

2. Sveto pismo in tradicija: sprejetje kanona kot dejanje samo-omejitve

Vprašanje svetopisemskega kanona se je v zgodovini pogosto pojavljalo skupaj z vprašanjem, kakšno je razmerje med Svetim pismom in cerkvenim izročilom. Ob tem sta se seveda izoblikovali tipično rimskokatoliško in tipično protestantsko stališče, ki sta si v sporih 16. stoletja stali v bojevitim nasprotju. Toda v novejšem času naletimo na stališča, ki to dihotomijo presegajo. V zvezi s tem se za posebno koristnega izkaže uvid Oskarja Cullmana v njegovem članku *Tradicija in določitev kanona v Cerkvi 2. stoletja* (1970). Cullman ugotavlja, da novozavezna besedila pravzaprav predstavljajo tisto prvo, najzgodnejše in najpomembnejše

⁵ Zbor v Efezu leta 431 je iz »cesarske« Cerkve izključil nestorijance, zbor v Kalcedonu leta 451 pa monofizite. Obe veji krščanstva se danes ekumensko povezujeta z drugimi kristjani, kar kaže, da sta njuni obsodbi v 5. stoletju z današnje perspektive nekaj obžalovanja vrednega. Pomenljivo je tudi, da so v sodobnem času monofiziti v dialogu s pravoslavnicami kristjani dosegli strinjanje, da so teološke formulacije obojih pravilne, če jih pravilno razumemo.

izročilo, ki ga je Cerkev zaradi zunanjih pritiskov 2. stoletja začela ločevati od drugih cerkvenih izročil. Izločila ga je kot apostolsko normo, kot utemeljitveno in normativno tradicijo, ki je morala biti pisna, saj bi se sicer izgubila. Razlog za to je bila v 2. stoletju predvsem časovna oddaljenost od apostolske dobe, zaradi katere so mnogotera ustna izročila o Jezusu in apostolih postajala vse bolj negotova – še posebej, ker so se na takšna izročila sklicevali tudi gnostiki. Prav zaradi zvestega izvrševanja svoje učiteljske službe naj bi Cerkev v tem času potrebovala naslonitev na pisne vire, kar je sprožilo proces nastanka novozaveznega kanona. Z vzpostavljanjem kanona je Cerkev »pokazala, da svoje učiteljske službe ne more ohraniti čiste brez zapisane norme apostolske tradicije, ki je nad njo« (1970, 103). Cullman pri tem pripominja, da cerkveno učiteljstvo tega sklepa gotovo ni potrebovalo zaradi utrjevanja svoje lastne avtoritete; prav nasprotno, v priznavanju kanona kot normativnega dela apostolske tradicije je cerkveno učiteljstvo vzpostavilo normo, ki ji bo odslej podrejeno tudi *sámo*. S tem je cerkveno učiteljstvo sebe omejilo, ne pa povzdignilo! Z vpeljavo kanoničnega načela Cerkev »gotovo ni hotela napraviti konec nadaljnjemu razvoju tradicije. [...] Vzpostavitev kanona je bila enaka priznanju: od zdaj naprej mora biti naša cerkvena tradicija nadzorovana; to se bo dogajalo – s pomočjo Svetega Duha – samo prek pisno določene apostolske tradicije.« (1970, 102) Po Cullmanu je kanon torej prva, primordialna apostolska tradicija, od katere so ontološko odvisne vse nadaljnje krščanske tradicije – ta osnova jih po eni strani omogoča, po drugi pa jim tudi postavlja mejo in mero.

S takim opisom vloge svetopisemskih besedil smo pravzaprav prišli do osnovnega pomena besede »kanon«, ki izvorno pomeni palico, nato pa merilno palico oziroma merilo nasploh.⁶ Po mnenju Karla Bartha je Cerkev z vzpostavitvijo svetopisemskega kanona potrdila in uveljavila nič manj kot merilo lastne cerkvenosti. Sprejetje svetopisemskega kanona moramo razumeti kot dejanje samoomejitve, dejanje, ki pripozna

⁶ Besedo kot tako srečamo že v novozaveznih spisih; pogosto jo uporabljajo pisci 2. in 3. stoletja, predvsem v sintagmi »kanon vere« ali »kanon resnice«, s čimer so mišljene temeljne postavke krščanskega verovanja, izražene v trinitarični veroizpovedni obliki, ki v veliki meri ustreza t. i. Apostolski veroizpovedi. Beseda kanon v smislu svetopisemskega kanona se uporablja od 4. stol. naprej, prva znana omemba je v Atanazijevem 39. velikonočnem pismu, ki tudi prvo prinaša seznam vseh sedemindvajsetih knjig, ki danes sestavljajo Novo zavezo.

(ne ustvari!) to, kar definira Cerkev. Je ugotavljanje oziroma potrjevanje zunanjega, objektivnega, neodvisnega merila oziroma kriterija, na podlagi katerega se presoja, kaj je cerkveno in kaj ne. S sprejetjem kanona je Cerkev sprejela nekaj proti sami sebi, nekaj, čemur je sama zavezana in podvržena, nekaj, kar se ontološko razlikuje od drugih cerkvenih besedil, sklepov in izročil, nekaj, kar stoji nasproti vsem cerkvenim dejanjem kot Božji razsodnik. (Barth 1975, 99–111)

Taka odločilna, utemeljitvena in »kritična« vloga kanona je mogoča samo zaradi tega, kar smo povedali prej v zvezi s tem, kako je do kanona prišlo: ker se je kanon razvil kot preprosto prepoznanje Božje danosti, kot konsenzualni, intuitivni, teološki in aksiološki uvid v naravo besedil, ki sama zase zahtevajo avtoriteto utemeljitvenih pričevanskih dokumentov, ima kanon lahko vlogo merila, ki presoja vse, kar je cerkvenega.

»Če torej poleg vitalnosti Cerkve same, ki je ne moremo zanikati, obstaja določena konkretna avtoriteta s svojo lastno vitalnostjo, avtoriteta, ki konfrontira Cerkev, avtoriteta, katere oznanilo ni dialog Cerkve same s seboj, ampak je sama nagovor Cerkvi in ima lahko *vis-à-vis* Cerkvi položaj svobodne moči in s tem kriterija, potem mora biti 'Biblija' v svoji zapisanosti očitno razločena in priznana kot nadrejena zgolj čisto duhovnemu in ustnemu življenju cerkvene tradicije.« (Barth 1975, 106)

Tukaj lahko zgolj še pritrldimo omenjeni Cullmanovi izjavi, da to nikakor ne ukinja cerkvenega izročila, temveč da Sveto pismo cerkveno tradicijo v nekem smislu ravno omogoča, ker ji postavlja podlago in parametre njenega razvoja ter ji s tem daje pravo mesto in vlogo v poslanstvu Cerkve v svetu.

3. Pestrost novozaveznih besedil: edinost v različnosti

S sprejetjem kanona kot meje cerkvenosti je hkrati podan prostor, znotraj katerega je mogoča edinost Cerkve in ki to edinost pravzaprav vzpostavlja. Če je kanon tisto temeljno apostolsko pričevanje, okrog katerega se Cerkev zbira in v moči katerega opravlja svoje poslanstvo v svetu, če je to tisti prvi, primordialni sklep, ki stoji na začetku cerkvene zgodovine v času po apostolih, potem ne more biti drugače, kot da učinkuje zbiralno, združevalno. Kot avtoritativno pričevanje o Kristusu kanon seveda ne kliče ljudi k sebi in jih ne združuje okrog sebe, temveč

jih kliče h Kristusu in jih zbira k njemu. To pričevanje o Kristusu je temeljna teološka oziroma kar soteriološka funkcija kanona (Jn 20,30-31): dejstvo, da so se nekatera besedila izkazala kot taka, ki »posredujejo Kristusa«, jih je ob široki izkušnji celotne Cerkve ravno napravilo za kanon. Ta udeležnost v Kristusu pa ne more biti drugačna kot združevalna, saj je to zbiranje eden pomembnih vidikov njegovega razodetja (Mt 12,30; Ef 1,10).⁷

Priznavanje in izpovedovanje novozaveznega kanona nas najprej povezuje vertikalno, zgodovinsko, saj se z njim navezujemo na jedrno apostolsko tradicijo, na katero se je Cerkev vedno navezovala in s katero se je istovetila kot s svojim izvirom. Nato pa nas povezuje horizontalno, geografsko, ker smo z navezavo na kanon povezani z glavno žilo, ki daje življenje in vitalnost vsemu telesu Cerkve v sedanjem svetu. Kanon nas povezuje s kristjani prejšnjih generacij, ki so ga izpovedovale ter živele v njegovi moči in pod njegovo merodajno kritiko. Obenem nas ontološko povezuje z vsemi sedanjimi kristjani, ki se prostovoljno podrejujejo tej moči in temu merilu.

Različne krščanske skupnosti, denominacije, skupine in gibanja, ki jih družijo samo priznavanje novozaveznega kanona, imajo skupno tisto bistveno, vitalno silo, ki utemeljuje Cerkev, zato smejo in morajo reči, da so v moči tega priznavanja že eno pred Bogom kljub vsem razlikam ali celo nasprotjem, ki v njih obstajajo. Poleg tega pa iskreno in zavzeto poglobljanje te navezanosti povzroča, da se te razlike in nasprotja preobrazajo iz nečesa izključevalnega, bolečega in smrtonosnega v zaklad pestrosti in v pričevanje vitalne moči evangelija, ki se svobodno izraža v različnih oblikah cerkvenosti. Vse te različne oblike lahko razumemo kot različne sadove oziroma darove in službe, ki rastejo na drevesu evangelija – seveda kolikor se držijo debla, se pravi žile, po kateri priteka njihova življenjska sila. Z besedami apostola Pavla: držati se morajo glave, Kristusa (Kol 2,19; Ef 4,15), to držanje pa poteka predvsem s poslušno zavezanostjo apostolski tradiciji, ki je utelešena v Novi zavezi.

⁷ Lahko bi rekli takole: edinost med Bogom in človeštvom, ki jo je Jezus spočel v svoji osebi, čudež sprave med Bogom in človekom, je počelo edinosti in sprave med ljudmi. Prvi, večji čudež je počelo drugega, manjšega. In ker je večji čudež nepreklicno dovršen v Jezusu, lahko tudi na edinost Cerkve gledamo z zaupnim optimizmom, ki izhaja iz vere, tudi če je še ne vidimo v zunanem svetu.

Če torej pomislimo na utemeljevalno in presojevalno moč kanona, bi moralo biti priznanje njegove združevalne moči pravzaprav samoumevno. Zdi se, da je v večjem delu cerkvene zgodovine tako tudi bilo, toda v novejšem času smo priča resnim dvomom o tem.

Primer take skepse je že omenjeni Alandov članek *Problem novozaveznega kanona* (1970), še bolj neposredno pa svojo kritiko izrazi Ernst Käsemann. V svojem znanem predavanju *Ali je novozavezni kanon podlaga edinstva Cerkve?* (1970), ki ga je imel v okviru niza ekumenskih predavanj na teološki fakulteti v Göttingenu, Käsemann odgovori z odločnim »Ne!«. Po njegovem mnenju je kanon ravno vzrok za razdeljenost Cerkve, ker vsebuje raznorodna besedila in izročila prve Cerkve, ki jih nikakor ni mogoče uskladiti. Seveda omeni že Lutrovo kritiko Jakobovega pisma: »Zdi se mi, da je Luter pravilno presodil nezdržljivost pavlinskega nauka o opravičenju in tistega v Jakobovem pismu.« (Käsemann 1970, 130) Na podlagi moderne zgodovinske kritike Käsemann naniza še druga po svojem prepričanju nepremostljiva nasprotja.⁸ Rešitev vidi v vrnitvi k Svetemu Duhu, ki je v nasprotju s črko kanona (tudi novozaveznega!). Ker že v sami Novi zavezi razpozna določena mesta, kot je 2 Pt 1,12, ki naj bi izenačila cerkveno tradicijo s samo resnico in jo s tem oddelila od Duha (133), Käsemannovo stališče v praksi pomeni oblikovanje »kanona znotraj kanona«, se pravi uvajanje razlike med nekaterimi novozaveznimi besedili, ki so primarna ali sploh vredna upoštevanja, in drugimi, ki so tem podrejena ali pa bi jih morali preprosto prezreti.

Käsemannovo predavanje je svojevrstna priča o aporijah sodobne liberalno protestantske, postbultmannovske eksegeze, ki skuša v imenu zgodovinske objektivnosti antičnim svetopisemskim besedilom natakiniti prisilni jopič razsvetljsko pojmovane »zgodovinskosti« in tako zgreši svoj temeljni cilj: namesto zgodovinsko verodostojnega posredovanja novozaveznega sporočila postavi spomenik novoveškemu razsvetljskemu racionalizmu oziroma njegovemu otroku eksistencializmu. Ta sodobni horizont preprosto požre novozavezno kerigmo, jo razcefra na kosce in s tem izmaliči do neprepoznavnosti. Prav ta prisilni jopič namreč med drugim tudi onemogoča, da bi videli paradoksnost edinost

⁸ Npr. med teološkimi agendami štirih evangelijev, med zgodovinskim Jezusom (ki naj bi nam ga posredovala sodobna kritična historiografija) in Jezusom, kakor ga slikajo novozavezna besedila, med različnimi oblikami novozavezne kerigme itn.

v raznolikosti zgodnje Cerkve, ki se je pozneje manifestirala tudi v oblikovanju kanona, kakor ga poznamo, njene pojmovne oziroma teološke nastavke pa najdemo že v nekaterih novozaveznih besedilih samih (Rim 14; 1 Kor 7,18).

To, kar je skupno tako Alandovi kakor Käsemannovi kritiki, je nerazumevanje temeljne razsežnosti novozaveznega kanona. Kot smo zapisali, je kanon »prostor«, in ta beseda je ključna. V svoji širini in s svojimi notranjimi napetostmi je kanon področje, širok potencial, iz katerega jemlje cerkveno učiteljstvo. To v katerem koli zgodovinskem trenutku verjetno resda tematizira in favorizira zgolj določene segmente in vidike kanona v skladu s potrebami časa in okoliščin, v katerih se Cerkev nahaja. Toda to še ne pomeni, da bi morali kanon preprosto zožiti na besedila, ki jih cerkveno učiteljstvo trenutno uporablja, kakor predlaga Aland (1970, 156–158). S tem bi okrnili in osiromašili delo Cerkve v prihodnosti, ker bi zmanjšali prostor, iz katerega zajema. Poleg tega bi, še bolj usodno, s tem ukinili funkcijo kanona kot avtoritete, ki stoji nasproti Cerkvi kot njeno merilo, saj bi ga ukrojili po lastni podobi in potrebi. Cerkev bi govorila sami sebi, ne bi ji več govoril Bog. Tovrstna kritika kanona se torej izkaže za nekaj kontradiktornega in v krščanski perspektivi povsem nemogočega, saj je prav kanon, kot smo videli pri Barthu, tisto zunanje, objektivno sredstvo, s pomočjo katerega Bog podvrže kritiki nas same.

Taka kritika prav tako ne razume (ali noče ali ne zmore razumeti) naslednjega: kanon ne posreduje enovite dogmatične ali formalno logične podobe, idealne in abstrahirane, ampak je prostor pričevanja o Kristusu. Ker je prostor pričevanja in kerigme, je to povsem lahko (ali celo mora biti) prostor, v katerem govorijo različni glasovi, v različnih okoliščinah in različnim publikam. Ta prostor ni preprosto enoznačen, ampak v sebi vsebuje veliko »bivališč«, različnih pogledov, izročil, eksegez in inkulturacij evangelija. In tudi kjer med temi gradniki Nove zaveze lahko zaznamo razlike in napetosti, so te v optiki razodevanja Kristusa, ki smo jo omenili prej, ravno izraz njegove presežnosti in hkrati konfrontacije, ki Cerkve ne pušča v samozadostnem lagodju, ampak jo – včasih tudi paradokсно – sili in kliče naprej na poti hoje za Jezusom. Nasprotja

ravno ne smejo biti razvezana, da bi lahko ostala to, kar so: kreativne napetosti, ki skozi paradoks vodijo celotno Cerkev naprej na poti vere.⁹

Zaključimo lahko s preprostim spoznanjem: pestrost kanona narekuje modus edinosti Cerkve – ta je lahko zgolj edinstvo v različnosti. Načelno uniformiranje je kanonu tuje tako formalno kakor vsebinsko. Poskus idealističnega uniformiranja Cerkve bi nujno povzročil (oziroma potreboval za svojo predpostavko) kanon znotraj kanona, njegovo zoženje in pravzaprav ukinitvev njegove vloge.¹⁰ Sama vsebina kanona pa tudi nenavadna zgodovina njegovega oblikovanja, ki se izkazuje za prvotni, vrhovni sklep vesoljne Cerkve, kaže v nasprotno smer, v smer široko razumljenega krščanstva, znotraj katerega mirno in spoštljivo soobstajajo različne oblike cerkvenosti, ki se medsebojno priznavajo v luči višjega merila; tega si ne prilaščajo, ampak se mu s preprostim zaupanjem podrejujejo. Takšno vizijo edinosti novozaveznega Božjega ljudstva najdemo že pri apostolu Pavlu: kristjani iz judovstva, ki spoštujejo judovske predpise o hrani in praznikih, ki obrezujejo svoje otroke, ki večinoma molijo po judovskih obrazcih, ki ob sobotah sodelujejo v bogoslužju v sinagogah in ki v templju žrtvujejo živali v skladu s Postavo, naj mirno in spoštljivo sobivajo s kristjani iz poganstva, ki vsega tega ne prakticirajo. In pri tem naj se ne skuša doseči uniformiranost: »Vero, ki jo imaš [glede različnih stališč], ohrani zase pred Bogom.« (Rim 14,22, avtorjev dodatek)

Pestrost novozaveznega kanona, ki ga imamo danes pred sabo, to vizijo potrjuje in s tem kaže tudi pot sodobnim prizadevanjem za krščansko edinstvo.

⁹ Tukaj postane jasno, kje je vir nerazumevanja, na katero naletimo pri sodobnih kritikih, kot sta Aland in Käsemann – razsvetljska historičnokritična metoda svetovnonazorsko vnaprej izključuje hermenevitične modele, ki bi dopuščali, da ima verujoča percepcija kakršno koli resnično spoznavno funkcijo. Celotna razsvetljska paradigma pravzaprav izhaja iz temeljne negacije take možnosti. To, da je ne potrjujejo izsledki raziskav, ki uporabljajo takšno metodo, ne pričuje o objektivnosti njihovih ugotovitev, temveč zgolj o predpostavkah, ki so rezultate v tem pogledu že naprej omejili. Za obravnavo kerigmatičnih besedil, ki izhajajo iz vere in jo evocirajo (ki torej izhajajo iz temeljno drugačnega svetovnega nazora), taka metoda preprosto ni ustrezna, ker mora nujno obiti in prezreti njihovo bistvo.

¹⁰ Tukaj smo pravzaprav prišli do podobnega sklepa kot Vladimir Solovjov, ki v svoji *Kratki pripovedi o Antikristu* (2000, 4) ugotavlja, da bi bil človek, ki bi hotel na silo združiti Cerkev, lahko kvečjemu Antikrist.

Reference

- Aland, Kurt.** 1970.¹¹ Das Problem des neutestamentlichen Kanons [Problem novo-zaveznega kanona]. V: Ernst Käsemann, ur. *Das Neue Testament als Kanon*, 134–158. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Barth, Karl.** 1975. *Church Dogmatics*. Zv. 1, *The Doctrine of the Word of God*, del 1. Prev. G. W. Bromiley.¹² Edinburgh: T. & T. Clark.
- Cullman, Oskar.** 1970.¹³ Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts [Tradicija in določitev kanona v Cerkvi 2. stoletja]. V: Ernst Käsemann, ur. *Das Neue Testament als Kanon*, 98–108. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harnack, Adolf von.** 1961. *History of Dogma*, zv. 2. New York: Dover.
- Käsemann, Ernst.** 1970.¹⁴ Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? [Ali je novozavezni kanon podlaga edinosti Cerkve?]. V: *Das Neue Testament als Kanon*, 124–133. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kruger, Michael J.** 2012. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton: Crossway.
- — —. 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Downers Grove: IVP Academic.
- Loba Mkole, Jean-Claude.** 2016. Intercultural Construction of the New Testament Canons [Medkulturna konstrukcija novo-zaveznih kanonov]. *The Bible Translator* 67: 240–261.
- Luteransko-rimskokatoliška komisija za edinost.** 2016. *Od konflikta do skupnosti*. Cerkovni dokumenti 150. Ljubljana: Družina.
- Metzger, Bruce M.** 1987. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance* [Kanon Nove zaveze – Njegov izvor, razvoj in pomen]. Oxford: Clarendon press.
- Solovjov, Vladimir S.** 2000. Kratka pripoved o Antikristu. Prev. Marjan Turnšek. *Tretji dan* 29 (januar): 2–9.
- Wright, N. T.** 2006. *Simply Christian: Why Christianity Makes Sense*. London: HarperCollins.

¹¹ Prvič objavljeno leta 1962 v: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 4: 220–242.

¹² Avtorizirani prevod.

¹³ Prvič objavljeno leta 1954 v: Oscar Cullmann. *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. Zürich: Zwingli-Verlag, 42–54.

¹⁴ Prvič objavljeno leta 1952 v: *EvTheol* 11: 13–21.