

MICHAEL PEPPARD

Postava za človeka, ki ima vse

»Ne goljufaj« v Mr 10,19

μη ἀποστερήσης, »Ne goljufaj« (Mr 10,19)

V preglednem članku o ekonomski analizi v novozaveznih besedilih Peter Oakes izpostavlja tri smeri raziskovanja tega področja – tri načine, kako povezati ekonomijo z interpretacijo zgodnjekrščanskih dokazov. »Prvič, ekonomija lahko predstavlja *splošen analitični okvir* za interpretacijo. Drugič, *cilj* interpretacije besedila je lahko ta, da bi zbrali ekonomske dokaze. Tretjič, ekonomski dokazi so lahko *vir*, ki ga uporabimo pri interpretaciji.«¹

Moja naloga v tem kratkem članku spada tako v prvo kot v tretjo kategorijo: predpostavljam namreč, da ekonomska analiza pogojev, pod katerimi bi nekdo lahko postal bogat v Galileji v 1. st., ponuja najboljši okvir za razlago tega eksegetskega problema v Markovem evangeliju.² Poglejmo Markovo različico pripovedi, ki jo pogosto naslavljamo 'O bogatem mladeniču' (Mr 10,17–22):

»17 Ko se je odpravljal na pot, je nekdo prišel, padel pred njim na kolena in ga vprašal: 'Dobri učitelj, kaj naj storim, da bom deležen večnega življenja?' 18 Jezus mu je odvrnil: 'Kaj mi praviš, da sem dober?! Nihče ni dober razen enega, Boga! 19 Zapovedi poznaš: *Ne ubijaj! Ne prešuštvuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem! Ne goljufaj! Spoštuj očeta in mater!*' 20 Rekel mu je: 'Učitelj, vse to sem izpolnjeval že od svoje mladosti.' 21 Jezus se je ozrl vanj, ga vzljubil

in mu dejal: 'Eno ti manjka: pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim, in imel boš zaklad v nebesih; nato pridi in hodi za menoj!' 22 Ta beseda ga je potrla in je žalosten odšel; imel je namreč veliko premoženje (ali posestvo).«

Naslov 'O bogatem mladeniču' je preplet pripovedi iz Matejevega evangelija, ki pravi, da je bil ta človek »mladenič« (ὁ νεανίσκος), in pripovedi iz Lukovega evangelija, ki ga imenuje »bogat« (πλούσιος) in »oblastnik« (ἄρχον). Marko ne uporabi nobene izmed teh besed, njegova trditev, da je pobožen »že od svoje mladosti« pa pravzaprav kaže na to, da ni mlad. Marko ga opisuje kot zagnanega (»pritekel« je, προσδραμών) in nemara hlapčevskega (padel je »na kolena«, γονυπετήσας), podrobnosti, da je imel »veliko premoženje« (κτήματα) ali »posestvo«, pa prihrani za vrhunec dogodka.

Za Marka je to zgodba o pohlepem človeku, za katerega se zdi, da ima vse, toda v svojem srcu čuti, da mu nekaj manjka: manjka mu gotovosti o njegovem večnem življenju. Njegovo vprašanje glede »večnega življenja« (ζωήν αἰώνιον) je edini primer v Markovem evangeliju, ko je ta tema kot taka izpostavljena (podrobnejši odgovor na to vprašanje je v naslednjem odlomku), kajti večina Jezusovih sogovornikov meni, da so preizkušnje tega življenja povsem dovolj zahtevne. Toda človek, ki misli, da ima vse – ki ima mnogo premoženja in v polnosti izpolnjuje postavbo – je poiskal potujočega učitelja, da bi svoje popolno življenje dopolnil s še zadnjo stvarjo. Toda na žalost stvar, ki mu manjka, ni tista, za katero je on mislil. »Vse imaš,« pravi Jezus, »tista stvar, ki je nimaš, pa je to, da bi vse, kar imaš, razdal. To naredi in imel boš, kar hočeš.« Tako pravi 'zenovsko' Jezusovo sporočilo v tem prizoru, sporočilo, ki je dobro poznano biblicistom.³

NE GOLJUF AJ

Sredi te sicer koristne pripovedi pa naletimo na eksegetski oreh. Jezus navaja pet zapovedi iz dekaloga, mednje pa vtakne še μη ἀποστερήσης, kar običajno prevajamo kot »ne goljufaj«; to pomeni, ne odteguj in ne zadržuj, kar si zakonito dolžan dati. Vsak otrok v sinagogi ali cerkvi ve, da to ni del desetih zapovedi. Tudi Matej in Luka sta to vedela, zato sta te besede vrgla ven kakor pleve, ki je ogrožalo povsem neokrnjeno pripoved.⁴ Tudi nekateri prepisovalci evangelijskih rokopisov v pozni antiki so imeli raje redigirano različico, ki so jo uporabili tudi za Markovo besedilo, tako da nekateri pomembni rokopisi – vključno z izvirnikom Vatikanskega kodeksa (B*) – v Markovem evangeliju ne vsebujejo te fantomske zapovedi.⁵ Nekateri sodobni komentatorji se težavi izogibajo z odločitvijo, da je ne bodo razlagali,⁶ ali s trditvijo, da je šlo v bistvu za pripombo, zapisano na rob.⁷

Tisti, ki se spuščajo v interpretacijo, pa običajno gledajo hebrejsko Sveto pismo. Če

Jezus trdi, da nekaj navaja, potem gotovo *nekaj* navaja. Nekateri pravijo, da je prepoved 'ne goljufaj' še ena oblika prepovedi poželenja, ki je zapoved, ki ureja človeške odnose, vendar je Jezus ne omenja (5 Mz 5,21 // 2 Mz 20,17).⁸ Drugi pa pravijo, da gre za zapoved 'ne kradi' ali 'ne laži'.⁹ Toda če je že povezana s Postavo, potem sta najbolj podobna kandidata iz še enega natančno razdelanega nauka o družbenih odnosih:

»Ne izkoriščaj ubogega in revnega dninarja, bodisi da je izmed tvojih bratov ali izmed tujcev, ki so v tvoji deželi, znotraj tvojih vrat! Še tisti dan ga plačaj, da ne zaide sonce nad njegovim plačilom! Kajti ubog je in njegova duša hrepeni po tem; sicer bo vpil zoper tebe h Gospodu in na tebi bo greh« (5 Mz 24,14–15).

3 Mz daje podobno pripombo in kaže na povezanost med goljufanjem in krajo: »Ne izkoriščaj svojega bližnjega in ne ropaj ga; plačilo dninarja naj ne ostaja pri tebi do jutra!« (19,13).¹⁰ Te besede Postave so najbrž ključno ozadje, ki je oblikovalo Jezusovo zavest o pravičnosti in, kot pravi Richard Horsley, »ekonomijo zaveze.«¹¹

V 1. st. po Kr. sta tako Filon (Virt. 15.88) kot Jožef (Ant. 4.285–288) ponavljala te nauke, Jožef pa jih je povezal tudi z delitvijo na ekonomske razrede.¹² »Ubogega človeka ne smemo ogoljufati za njegovo plačo,« piše, »saj vemo, da je plača, ne pa zemlja ali drugo imetje, delež, ki ga mu je Bog dal« (Ant. 4.288). Torej ni bil Karl Marx prvi, ki je izpostavil klasično razlikovanje med kapitalisti, ki imajo v lasti zemljo, in delavci, ki se vsak dan borijo za plačo: Filon in Jožef, Mojzes in Jezus so vsi opazili to vrzel med blagostanjem kapitalistov in osnovnim preživetjem delavca.

Tudi preroška literatura na tem mestu razširi dekalog. Morna Hooker, Adela Yarbro Collins in Richard Hicks govorijo o posebnem namigu na Mal 3,5: »Stopil vam bom za sodbo in urna priča bom /.../ proti krivoprisežnikom in proti tistim, ki si jemljejo od dnine dninarja,« pravi Gospod po Malahiju.¹³ Hicks pa poleg tega zagovarja še širši, med-besedilni odnos med markovskim učenčevstvom in

Malahijevimi spodbudami.¹⁴ Markov Jezus namreč posnema Malahijevo preroško razločevanje, »ki mu omogoča, da lahko prepozna, kaj drugi misijo in kaj morajo slišati,« in ki ga Malahija pokaže najprej pri prerokih (2,6–8), nato pa še pri »zakrknjenih srcih verskih voditelji in učencev« (3,5; 8,17–21).¹⁵

Hicks je gradil na komentarju Joela Marcusa, ki se strinja, da je bila zapoved 'ne goljufaj' posebej prikrojena za bogatega človeka. Marcus je preroškim odlomkom dodal rabinska besedila, da bi pokazal, kako je bilo goljufanje »pogosto značilno za aristokracijo, ki je imelo v rokah zemljo, /.../ in da je markovski Jezus morda hotel namigniti, da je bil ta človek kriv za tako zatiranje.«¹⁶ Marcus prav tako trdi, da je potrebno bogataševo »premoženje« (κτῆματα) prevajati kot »posestva«, in dokazuje, kako ta beseda »pogosto namiguje posebej na zemljo« in kako tak pomen nakazujejo tudi namigi v sobesedilu.¹⁷

Če zaključimo, stališča teh strokovnjakov o Jezusu v biblični, preroški tradiciji nam pomagajo osvetliti večino tega, kar se dogaja v pripovedi. Jezusove besede bogatašu: »Zapovedi poznaš,« so torej bistroumen retorični pristop: Jezus ni našteval zapovedi zato, da bi zbral skupaj nekaj, kar so že vsi poznali. Našteval jih je predvsem zato, da bi poudaril zapoved, ki ni iz dekaloga, tisto, ki pomeni Jezusov lasten preroški razglas. Zapoved 'ne goljufaj' v tej kratki pripovedi torej še zdaleč ni moteče pleve, ampak za Jezusovega sogovornika predstavlja pšenično seme. Gre torej za posebno kritiko, ki leti na bogataša in ki dopolnjuje halako, ki je za vsakogar; ali z drugimi besedami, to je beseda Postave za človeka, ki ima vse.

KAKO POSTATI BOGAT V GOSPODARSTVU NIČELNE VSOTE

To interpretacijo pa lahko še podkrepimo s sklicevanjem na gospodarsko stanje, v katerem je Jezus govoril – in s pomočjo katerega je bogataš postal bogat. V bistvu odlomek iz dela Richarda Horsleya *Jesus and the Powers*

[Jezus in moči, op. prev.] uporablja prav tako analizo pripovedi o bogatem mladeniču – gre za neke vrste povzetek argumenta, ki ga lahko z dodatnimi primeri še razvijemo.¹⁸

V svoji prodorni družbeni zgodovini, *The Jesus Movement* [Jezusovo gibanje, op. prev.] se Ekkehard Stegemann in Wolfgang Stegemann naslanjata na »zakoreninjene« ekonomske analize Karla Planyija, da bi predstavila povzetek »vsakodnevnega« vedenja »podeželskega prebivalstva« Sredozemlja v antiki, ki je bilo »zaznamovano z vzajemnostjo, z medsebojnim gospodarskim sodelovanjem, in ki je, povedano v jeziku ekonomije, privedlo do ravnovesja ničelne vsote. Da bi kdo zaslužil na račun sosedu, v vzajemnem sistemu menjave med sosedi v vasi sistemsko ni bilo mogoče.«¹⁹ Torej, v antiki ni bilo tržišč, kot jih poznamo danes. Proizvodnja je bila lokalna in usmerjena na lokalno potrošnjo, zato običajno ni omogočala presežkov. Glavna ločnica v teh normalnih vzajemnih odnosih je bila med tistimi, ki so imeli zemljo, in veliko večino, ki je bila brez nje. Kot pravijo Horsley in drugi, pa je že tako ogromen prepad med lastniki zemlje in ostalimi postal še večji ravno v obdobju rimske oblasti v Palestini. Samooskrbna hišna in vaška gospodarstva »so začela razpadati /.../ Herod je izčrpaval svoj gospodarski temelj, ki ga je predstavljala podeželska proizvodnja, da bi lahko financiral svoje ogromne gradbene projekte.«²⁰ Družine so se znašle v vrtincu dolgov in zaplemb podedovane zemlje, »zaradi česar se jim je obetalo, da bodo postali najemniki ali povsem odvisni od dnine.«²¹

Kot torej pravita Stegemann in Stegemann, je Herodovo pretiravanje še poslabšalo glavno gospodarsko težavo Palestine v rimskem obdobju: »hudo pomanjkanje zemlje, to je, primanjkljaj kmetijsko uporabne zemlje na prebivalca, /.../ obenem pa tudi zaplembe in breme zatiralskih davkov sta zmanjšali možnost samooskrbe, saj je vse več malih kmetov izgubilo svojo zemljo.«²² Kot kažejo Jezusove pridige in drugi dokazi, sta »zadolženost malih kmetov in razlastitev njihove zemlje osrednji značilnosti tega rimskega obdobja.«²³

V teh okoliščinah, ki so onemogočale samozadostnost ali kakršnokoli obliko opiranja na lastne sile, so bogataši bogатели s tem, da so druge ljudi ogoljufali za njihovo dediščino in njihove plače. Tako Mr 10,17–22, tudi Jakobovo pismo nastopata proti takemu ravnanju:

»No, bogataši, razjokajte se in tarnajte zaradi nesreč, ki prihajajo nad vas. /.../ Glejte, plačilo, ki ste ga utajili [ἀποστερήσεις] delavcem, kateri so poželi vaša polja, kriči – in klici žanjcev so prišli do ušes Gospoda nad vojskami. Razkošno ste živeli na svetu, naslajali ste se in za dan klanja zredili svoja srca.« (Jak 5,1.4–5)

Kasneje pa je bil Janez Krizostom še bolj jasen glede tega, kako gospodarsko stanje ničelne vsote ἀποστερήσεις enači z očitno krajo. V svojih ognjevitih pridigah o priliki o bogatinu in Lazarju Krizostom izpeljuje svetopisemske argumente, da bi pokazal, »da ni samo izmikanje dobrin bližnjega kraja, izkoriščanje in goljufanje, ampak da je to tudi, če z drugimi ne delimo svojega imetja.«²⁴ Nato pa natančno opredeljuje, kaj je glagol ἀποστερήω pomenil v gospodarstvu ničelne vsote: »gre za goljufanje, saj vzamemo in zadržimo zase tisto, kar pripada drugim.« Krizostom predvideva tudi nasprotni argument, kaj v primeru, če je bogastvo podedovano, saj trdi, da ima bogataš »imetje ubogega tudi, če ga je podedoval od svojih očetov – in ne glede na to, kako je prišel do svojega bogastva.« Bogataš je namreč le »nekakšen varuh bogastva, ki ga je dolžan deliti med uboge.«

Ta mnenja niso za naše potrebe posebej izbrana iz antičnih besedil: to stališče zavezne ekonomije v gospodarstvu ničelne vsote je temelj svetopisemskega, judovskega in zgodnjekrščanskega pogleda na svet. (Klement Aleksandrijski, ki je s svojo pridigo o bogatašu *Quis dives salvetur* stoletja tolažil bogate, je namreč izjema, ne pa norma.) Ob koncu svoje pridige pa Krizostom zaradi tistih, ki jim begajo misli, zbrane pravzaprav vabi, naj si zapomnijo samo eno stvar: »da je to, če ne delimo svojega bogastva z ubogimi, kraja

ubogim in goljufanje njihovega življenja. Nimamo namreč svojega bogastva, ampak njihovo.«²⁵

Ti odnosi v gospodarstvu ničelne vsote pa so na Zahodu večino modernega časa ostali spregledani, saj so se gospodarstva osredotočala na 'rast' na podlagi kolonizacije, industrializacije in v zadnjem času dramatične širitve finančnega kapitala. Joseph Hellerman kaže na nasprotje med pogledom na bogastvo, kot ga zagovarja povprečen sodobni Američan, in pogledom nekoga iz Palestine v rimskem obdobju. Medtem ko Zahodnjak običajno vidi 'neomejene dobrine', je drugi videl 'omejene dobrine'; eden utemeljuje bogastvo s 'trdim delom' in 'srečo', drugi pa z 'Božjo naklonjenostjo' in 'goljufanjem šibkega'; eden razlaga revščino s 'pomanjkanjem zavzetosti' in 'pomanjkanjem priložnosti', drugi pa z odsotnostjo 'Božje naklonjenosti' in 'zlorabami s strani elite'.²⁶ Nekateri biblicisti so dobro pokazali, kako Jezusove nauke o bogastvu in revščini drugače interpretirajo bralci na globalnem jugu, katerih gospodarski in kulturni sistemi pogosto bolj spominjajo na antični sredozemski svet kot pa na našega. V zvezi z Jezusovimi prilikami so William Herzog, Justin Ukpog in drugi jasno pokazali, da je moralni pomen pripovedi odvisen od tega, kako družbeni položaj človeku omogoča, da lahko pripoved bere skozi svoje oči.²⁷ In ni presenetljivo, da se lastniki velikih kmetijskih posestev pri tem ne izkažejo najbolje.

Sodobni kontekstualni, socioekonomski pristop je bil še posebej plodovit v Južni Afriki. Gerald O. West je to metodo uporabil prav za pripoved o bogatem mladeniču. Branje te pripovedi z različnimi skupinami v Južni Afriki je pokazalo, da so tisti z nižjim ekonomskim standardom v agrarni družbi v bogatašu videli institucionalno, sistemsko, grešno izkoriščanje. Govorili so o »družbenih strukturah, ki so povzročale, da je ta človek bogatel, medtem ko je bilo ljudstvo vedno bolj revno, in sicer na enak način, kot je družbeni sistem apartheida dal belopoltim Južnoafričanom moč, da so obogateli in potiskali

temnopolte Južnoafričane v revščino. Torej, tudi če je človek delal za svoje imetje ali če je bogastvo podedoval, je bil še vedno del grešne družbene strukture.«²⁸

Nekateri ekonomisti danes resno jemljejo dejstvo, da sodobni modeli rasti in razvoja niso trajnostno naravnani. Naravni kapital ekosistema Zemlje – ki je precej dobesedno gospodarstvo ničelne vsote snovi in energije – produkcijski kapital novih tehnologij in pridobivanje naravnih virov se že počasi srečujejo z neizprosnimi zakoni termodinamike. Globalno gospodarstvo je ničelne vsote in dejanja, ki so jih v zgodnjekrščanskih besedilih pripisovali 'bogatašem', lahko danes prisodimo bogatim ljudem in narodom. Vodilni antropolog na področju delitve naravnih virov Paul Trawick je pred nedavnim predstavil temačen pogled na globalno gospodarstvo ničelne vsote, še posebej pa je kritiziral trdovratnost mita o nedolžnem ustvarjanju bogastva, pa čeprav bi ga današnji pretok informacij o globalizaciji moral že ovreči. Mit, da smo lahko vsi vsaj zmerni ekonomski zmagovalci brez poražencev, namreč še vedno živi.

»Takšna finančna folklorja temelji na splošni predpostavki, da bogastvo ustvarjamo ljudje in da naše odločitve o zapravljanju in potrošnji, še posebej v neizogibni in na videz neškodljivi obliki, ki ji pravimo denar, na videz nimajo nobenega vpliva na tretje osebe in nobenih oportunitetnih stroškov in da ne povzročajo poslabšanja kvalitete življenja pri nekom drugem.«²⁹

Današnje skrbi za ekološko trajnost globalnega gospodarstva torej pomenijo ponovno odkrivanje ekonomskih analiz Nicholasa Berorgescuja-Roegenja, romunskega ekonomista, ki ga imajo nekateri za očeta ekološke analize v globalni ekonomiji.³⁰ Na kratko, globalizacija, ekološko propadanje in vse večje zavedanje o omejenosti naravnih virov so spodkopale mite o neomejenih dobrinah in gospodarski rasti ter podrle zid, ki je modernim bogatašem preprečeval, da bi videli hude posledice svoje grabežljivosti na drugi strani.

BESEDA POSTAVE, BESEDA PREROŠTVA

Če se vrnemo k bogatemu mladeniču iz 1. st., lahko vidimo, da 'ne goljufaj' ni zgolj posebna skušnjava bogatega človeka (kot pravita Hooker in Yarbrow Collins), ampak tudi način, na katerega postanemo bogati v gospodarstvu ničelne vsote (tako pravita Marcus and Horsley). S tem, ko je človek v agrarni Palestini postal bogat, je goljufal in zato ni izpolnjeval zaveze v celoti, kot je bil prepričan. Ko je vprašal, kaj naj stori, da bi bil »deležen« večnega življenja, je prav ta izraz povzročil gnev pri poslušalcih. Mar ni bil deležen že dovolj vsega, mar ni ogoljufal kmete za njihov delež?³¹ Kot pravi Mihej, hudobni »poželijo polja in jih pograbiijo, hiše in jih vzamejo; stiskajo moža in njegovo hišo, človeka in njegovo dediščino« (Mih 2,2).³² V teh besedah odmeva Malahija, pri katerem se zdi, da »goljufanje in jemanje drugim, kar jim zakonito pripada, predstavlja vrhunec Gospodove obtožbe.«³³ Tisto, kar je temu človeku manjkalo, je bilo to, da bi povrnil, za kar je mnoge tako zelo ogoljufal.

Tu se prav tako jasno kaže povezava s ciklusi dela.³⁴ Pri Marku Jezusov odgovor človeku, ki je imel vse, napeljuje na to, čemur bi Pierre Bourdieu rekel 'spoznavno nezavedno' v ideologiji družbe – gre za strukturiranost odnosov moči med delom in kapitalom, ki je sicer neizrečena, a zamejuje področje mogočega.³⁵ Toda Jezus in njegovi poslušalci so dobro poznali načine, kako je nekdo v rimski Galileji postal bogat (in mu ni bilo treba več delati): (1) z goljufanjem kmetov, to je, z izkoriščanjem njihovega dela s posojili z visokimi obrestmi; (2) nato z njihovo manipulacijo, da jih je – glede na to, da so imeli vladarji pretirano visoke zahteve pri produktivnosti njihovega dela – silil, ko mu niso mogli plačati, da so posojilo odplačali z delom; in (3) najbrž celo s tem, da jim je vzel zemljo, oni pa so zanj delali kot tlačani ali zaposleni.

Če zaključimo, razlaga, zakaj je Markov Jezus ob srečanju z bogatašem priredil

dekalog, postane jasna, ko enkrat postavimo ob stran ekonomske predstave, ki jih je oblikoval moderni kapitalizem. V lokalnem gospodarstvu ničelne vsote v agrarni Palestini je bilo namreč malo možnosti, da bi nekdo postal bogat, ne da bi pri tem ogoljufal ljudi. Torej pri Jezusovi premišljeni priredbi zapovedi o medosebnih odnosih iz dekaloga ne gre niti za napako niti za prepis iz kakšnega drugega dela Postave. Zapoved 'ne goljufaj' je bila v bistvu glavno sporočilo srečanja: gre za preroško obtožbo, ki je pričakovanja halake še zaostрила.

Za konec pa še eno vprašanje, s katerim se nisem ukvarjal, in to je, kako je Jezus vedel, da je bil ta človek Bogat? Markova pripoved to podrobnost prihrani za konec in jo uporabi za retorični zaključek, zato Hicks pravi, da pripoved kaže na »Jezusovo silno sposobnost, da je zaznal neopazno hudodelstvo /.../ na njegovo moč preroškega uvida.«³⁶ Toda, prav nasprotno, bogataš je bil med ubogimi zelo opazen že od trenutka, ko se je predstavil: bil je v lepih oblačilih, čist, pri sebi pa je imel tudi spremstvo. Jezusova preroška moč torej ni zasijala v njegovi sposobnosti, da bi videl v človekovo dušo, ampak v njegovi sposobnosti, da je nauke Postave o gospodarski pravičnosti hitro priredil za človeka, ki ima vse.

Prevedel: Leon Jagodic

¹ Peter Oakes, »Methodological Issues in Using Economic Evidence in Interpretation of Early Christian Texts,« *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception*, Bruce W. Longnecker in Kelly D. Liebigood, Eerdmans: Grand Rapids 2009, 13.

² Ti argumenti so bili prvič predstavljeni leta 2013 na letnem srečanju Družbe za svetopisemsko književnost, še posebej pa sem hvaležen udeležencem posveta o ekonomiji v bibličnem svetu (še posebej Richardu Horsleyju, Diani Swancutt in Samu Adamsu). Zahvaljujem se tudi Alexu Parkinsu, Lynne Bahr in recenzentom *JBL* za koristne predloge.

³ V nadaljevanju ne sodim o vprašanju, katere besede iz tega prizora je izgovoril zgodovinski Jezus. Moja analiza možnih pomenov Markove pripovedi ni odvisna od njih. Vseeno pa lahko en ključen kriterij pristnosti uporabimo v podporo tezi, da ima $\mu\lambda\ \alpha\pi\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma$ posebno mesto v pred-markovski tradiciji: to ustreza kriteriju *zadrege*, saj prizor pripoveduje, da je Jezus na videz naredil napako, ko je navajal dekalog. (Zadrego uporabljamo tudi za razlago

Matejeve redakcije predhodne vrstice, v kateri Jezus z odrezanim odgovorom loči Božjo dobroto od svoje.) Če je moja ekonomska analiza besed »ne goljufaj« prepričljiva, bo to še okrepilo argumente za to, da so pristno pred-markovske, saj analiza preroške besede trdno umešča v kontekst družbenih razmer v kmečki Galileji v 1. st.

⁴ Komentariji k Mateju, na primer, pogosto pravijo, da Matej 'izpušča' Markov »ne goljufaj« v skladu z načeli redakcijske kritike. Matej je priredil svoj vir, ker zapoved »ne izhaja iz Svetega pisma.« (Ulrich Luz, *Matthew: A Commentary*, 3 zv., Hermeneia, Fortress: Minneapolis 2001–2007, 2:512.) Izraz $\mu\lambda\ \alpha\pi\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma$ je bil glede na dekalog »moteč« (tako Harrington) in je oviral Matejevo »željo, da bi uskladił Jezusove besede s SZ« (tako Gundry). Gl. Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, Eerdmans: Grand Rapids 1982, 278; Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, SP 1, Liturgical Press, Collegeville 1991, 278. Gl. tudi Donald Senior, *Matthew*, ANTC, Abingdon: Nashville 1998, 218; Craig A. Evans, *Matthew*, NCBIC, Cambridge University Press: Cambridge 2012, 344.

⁵ Na seznamu so B*, K, W, Δ, Ψ, $\mathcal{F}^4$, $\mathcal{F}^2$ itd.

⁶ Reginald H. Fuller, »The Decalogue in the New Testament,« *Int* 43(1989): 244–245, <http://dx.doi.org/10.1177/002096438904300303>

⁷ W. D. McHardy trdi, da gre za opombo, zapisano na rob, ki so jo sčasoma vključili v besedilo. (»Mark 10,19: A Reference to the Old Testament?« *ExpTim* 107(1996): 143.)

⁸ Seznam je dolg, npr. Henry Barclay Swete, *The Gospel According to Saint Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, 1898, ponatis 3. izd., Eerdmans: Grand Rapids 1956, 224; Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, KEK, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1963, 210; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 zv., HthKNT, Herder: Freiburg im Bergsau 1977, 139; Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT Mohr Siebeck: Tübingen 1987, 174–175; Morna D. Hooker, *The Gospel according to Saint Mark*, BNTC, Hendrickson: Peabody 1991, 241.

⁹ William Lane, *The Gospel of Mark*, NICNT, Eerdmans: Grand Rapids 1974, 366; R. T. France, *The Gospel of Mark*, NIGTC, Eerdmans: Grand Rapids 2002, 40.

¹⁰ Prim. Sir 4,1: »Otrok, ne krati revežu tujnih potrebščin, ne dovoli, da bi omedlevala lačne oči.«

¹¹ Richard A. Horsley, *Covenant Economics: A Biblical Vision of Justice for All*, Westminster John Knox: Louisville 2009.

¹² 3 Mz 6,1–7 bi lahko tu tudi upoštevali.

¹³ Prev. Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Fortress, Minneapolis 2007, 478. Prim. Hooker, *Gospel according to Saint Mark*, 242.

¹⁴ Richard Hicks, »Markian Discipleship according to Malachi, The Significance of $\mu\lambda\ \alpha\pi\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma$ in the Story of the Rich Man (Mark 10:17–22),« *JBL* 132(2013): 179–199.

¹⁵ Isti, 192.

¹⁶ Joel Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 27 A, Yale University Press: New Haven 2009, 721,727; Prim. Joachim Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 zv., EKKNT 2, Benziger: Zürich 1989, 2:87.

¹⁷ Marcus, *Mark 8–16*, 723.

¹⁸ Ricahard A. Horsley, *Jesus and the Powers: Conflict, Covenant and the Hope of the Poor*, Fortress: Minneapolis 2010, 141–142.

- ¹⁹ Ekkehard W. Stegemann in Wolfgang Stegemann, *The Jesus Movement; A Social History of Its First Century*, ang. prev. O. C. Dean Jr., Fortress: Minneapolis 1995, 16–20, tu 17.
- ²⁰ Horsley, *Covenant Economics*, 89.
- ²¹ Isti, 91. Gl. tudi Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Fortress: Minneapolis 1987, 249; in Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox: Atlanta 1981, 71–93.
- ²² Stegemann in Stegemann, *Jesus Movement*, 112.
- ²³ Isti. (Poudarek v izvirniku.)
- ²⁴ To je moj prevod Janeza Krizostoma, *De Lazaro*, PG 48:488. Prvi kristjani, kot jih je na začetku drugega stoletja opisal Plinij, so prav tako poudarjali izogibanje sleparskim finančnim dogovorom: 'prisega' ali 'dogovor' (*sacramentum*) njihove skupnosti je vseboval tudi to, da ne bodo zadrževali zase nobene varne rezerve, ki jo imajo (Plinij, *Ep.* 10.96.7).
- ²⁵ Janez Krizostom, *De Lazaro*, PG 48:492.
- ²⁶ Joseph H. Hellerman, »Wealth and Sacrifice in Early Christianity: Revisiting Mark's Presentation of Jesus' Encounter with the Rich Young Ruler,« *TJ* 21(2000): 151.
- ²⁷ William R. Herzog, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Westminster John Knox: Louisville 1989; Justin Ukpong, »The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1–13): An Essay in Inculturation Biblical Hermeneutic,« *Semeia* 76(1996): 189–208. Gl. tudi Gerald O. West in Sithembiso Zwane, »Why Are You Sitting There? Reading Matthew 20:1–16 in the Context of Casual Workers in Pietermaritzburg, South Africa,« *Matthew*, ur. Nicole Wilkinson Duran in Jaes P. Grimshaw, *Texts@Contexts*, Fortress: Minneapolis 2013, 175–188.
- ²⁸ Gerald O. West, »The Interface between Trained Readers and Ordinary Readers in Liberation Hermeneutics, A case study: Mark 10:17–22,« *Neot* 27(1993): 177. Prim. Helleran, »Wealth and Sacrifice,« 146–147.
- ²⁹ Paul Trawick, »Class and Consciousness in the 'Antiglobal' South: On Poverty, Climate Change, and the Illusion of Creating Wealth,« *The Anthropological Study of Class and Consciousness*, ur. Paul Durrenberger, University Press of Colorado: Boulder 2012, 119.
- ³⁰ Nicolas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press: Cambridge 1971.
- ³¹ Za sodobno obrambo sociološke vrednosti besede 'kmet' (ang. 'peasant', op. prev.) in njeno pravilno uporabo v Galileji v rimskem obdobju gl. Douglas E. Oakman, »Execrating? Or Ececrable Peasants!« *The Galilean Economy in the Time of Jesus*, ur. David A. Fiensy in Ralph K. Hawkins, ECL, Society of Biblical Literature: Atlanta 2013, 139–164. Odlomek v nadaljevanju Markovega evangelija govori o dedovanju v ekonomiji *ne-ničelne* vsote v Jezusovem kraljestvu.
- ³² Prim. Horsley, *Covenant Economics*, 69.
- ³³ Hicks, »Markian Discipleship,« 199.
- ³⁴ Hvala Richardu Horsleyju, ki je predlagal to dopolnilo k mojemu argumentu.
- ³⁵ Pierre Bourdieu in Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press: Chicago 1992, 41.
- ³⁶ Hicks, »Markian Discipleship,« 192. Prim. Marcus, *Mark* 8-16, 722.