

MILOST V TVOJIH OČEH

(2 MZ 33,13)



S. SNEŽNA VEČKO

RAZLAGA
ODLOMKOV
PRVE IN DRUGE
MOJZESOVE KNJIGE

Zavod Biblično gibanje

Preska 2023

s. Snežna Večko

MILOST V TVOJIH OČEH (2 Mz 33,13)

Razlaga odlomkov Prve in Druge Mojzesove knjige

Preska: Zavod Biblično gibanje, 2023

Lektorirala: Aleksandra Kocmut
Strokovni pregled: izr. prof. Maksimilijan Matjaž
doc. dr. Samo Skralovnik

Oblikovanje naslovnice: Petra Jarc

Izdal: Zavod Biblično gibanje
Poljanska 2, 1000 Ljubljana
Za založnika: Samo Skralovnik, direktor

UVODNA BESEDA

Kdor želi najti odgovor na vzroke za dogajanje v svojem času, je na dobri poti, če stopi iz svojega trenutka in s povzdignjenega mesta zaobjame kar najširši časovni razpon. Kar se dogaja danes, ima svoj začetek v preteklosti, ko se je tok mišljenja preusmeril in se je ustaljeni red preokrenil. Tako so o dogajanjih razmišljali stari narodi, tako je razmišljal Izrael in nam v svoji edinstveni knjigi, Svetem pismu, odgovoril na vprašanje: Kako je bilo na začetku, če je danes tako?

Najprej so o tem pripovedovali. Za starodavna ljudstva in tako tudi za Jude so besede imele večjo težo, kot jo imajo danes. Ko so bile izgovorjene, so živele dalje, tudi če tisti, ki jih je izgovoril, ni bil več navzoč. Posebno moč so imele besede blagoslova in prekletstva, ne iz njih samih, temveč iz Boga. Tem bolj je to veljalo za besedo, ki se je predstavljala kot Božja beseda sama. Ona je priklicala stvari v bivanje: »Zakaj dejal je in je nastalo, ukazal je in je stalo« (Ps 33,9). Ta beseda je odločilno delovala in deluje v zgodovini: »Jaz sem Bog in drugega ni [...] Od začetka oznanjam konec, od davnine to, kar se še ni zgodilo« (Iz 46,9-10). Na njeno pobudo je izraelski narod zavrnil malike, ki so bili pri vseh ostalih ljudstvih pristojni za vse vrste življenjskih potreb. Za svojega Boga je Izrael izbral Stvarnika sveta in Voditelja narodov. Papež Benedikt XVI. je to označil kot dejanje največjega pomena v zgodovini človekovega osvobajanja. Z njim se je človeštvo začelo osvobajati malikovanja kruha, erosa in moči. Te sile ženejo človeka, da raziskuje, se razvija in napreduje, a tudi zavida, tekmuje in ubija. Ker to počnejo tudi njegovi bogovi. Bog Izraelov pa ne tako, on je nad vsem, ničesar ne prejema od sveta, a vse vzdržuje v bivanju. Kdor se mu izroči, zaživi na polno.

Sveto pismo si prizadeva, da bi človek živel na polno. Od prve strani dalje pričuje, da je Bog Stvarnik, ki je tudi Rešitelj. Najprej ga je Izrael doživel kot Rešitelja. Toda na začetek Svetega pisma je postavil trditev, da je Stvarnik. Za teh petintrideset vrstic je potreboval več sto let odkrivanja, soočanja in poglobljanja v vprašanja o Bogu, človeku in svetu. K tej svetli uverturi je postavil osupljivo mojstrovino o tem, kako so se za človeka zaprla vrata raja in se je znašel zunaj, v trudu in znoju, v hrepenenju in bolečini, na dolgi poti zgodovine. Vendar Bog ni odpisal grešnega človeštva. Poklical je Abrahama, Izaka in Jakoba in jih namnožil v svoje izvoljeno ljudstvo. Če v Prvi Mojzesovi knjigi zadržujemo dih, ali se jim bodo rodili potomci in kako se bodo med seboj pobotali, jim v Drugi Mojzesovi knjigi pretijo grožnje od zunanjih sovražnikov. Toda Bog jih zmagovite izpelje v svobodo in jim ponudi zavezo. Ta bo temeljito oblikovala njihovo življenje za vso prihodnost.

Besedila, ki govorijo o teh odločilnih dogodkih zgodovine Božjega ljudstva, pričujejo hkrati o najintimnejših srečanjih med Bogom in človekom. Sveti Bog in grešno ljudstvo se ne moreta približati brez nevarnosti za slednje. Človek ne more videti Boga in ostati živ (2 Mz 33,20). Toda Bog ne želi držati človeka daleč od sebe, ker brez njega nima življenja. Zato v svojo bližino v ognju in viharju povabi predstavnika ljudstva, ki je našel milost v njegovih očeh (2 Mz 33,13.16.17:34,9). Milost, kakor jo najde dekleta iz ljudstva, ko se kralj ozre nanjo, jo vzljubi in jo vzame za ženo. Ničesar ni storila za to, ne ve, s čim je pridobila kraljevo naklonjenost, preprosto je bila izvoljena. Tako se je zgodilo z Mojzesom, a ne zaradi njega samega, temveč da bi bil po njem ves narod deležen Božjih darov. In po tem narodu vsa ljudstva sveta. To je Božja avantura s človekom. Medtem ko ta beži od njega, se Bog ozira nanj, hodi za njim, ga nosi v svojem naročju v nebeško domovino, ki jo je predpodabljala dežela, v katero je nekdanj vodil svoje ljudstvo.

Ta knjiga želi razložiti izbrana besedila iz Prve in Druge Mojzesove knjige, ki osvetljujejo začetke človeštva in izvoljenega ljudstva. Nastala je kot priročnik za študente Teološke fakultete pri predmetu Eksegeza Peteroknjižja. V zadnjem času pa služi kot osnova za predavanja pri Biblični šoli pod okriljem Zavoda Biblično gibanje. V prvi vrsti izdajamo knjigo za udeležence Biblične šole, ki enkrat mesečno z velikim zanimanjem in entuziazmom prisluhnejo razlagam in se poglobljajo v besedila po manjših skupinah. Izročamo pa jo tudi vsem, ki jih vznemirjajo temeljna življenjska vprašanja in se zavedajo, da je Sveto pismo pravi naslov za njihovo iskanje. Poleg razlag izbranih odlomkov po vrsticah smo dodali še nekaj o nastajanju Mojzesovega Peteroknjižja, kolikor lahko danes to ugotovimo, ter nekaj iz biblične teologije, ki razmišlja, kaj svetopisemske trditve predstavljajo v naboru različnih miselnih tokov. Delo je z leti raslo iz komentarjev, ki se poleg pomena v času nastanka Svetega pisma sprašujejo po njegovem globljem, polnem pomenu. Ta presega časovne in prostorske razdalje in najde človeka, ki išče resnico, lepoto in dobroto. Dodali smo tudi kakšen odmev Svetega pisma v svetovni literaturi.

Odlomke iz Svetega pisma smo izbrali v iskreni želji, da iz bogastva Božje besede izluščimo besedila, ki so kar najodločilneje oblikovala verovanje Božjega ljudstva Stare in Nove zaveze. To je le skromen poskus, tako rekoč kapljica iz veletoka Božjega razodetja. Ta besedila so nas, ki smo jih podajali, pa tudi poslušalce vedno znova napajala. Zato to drobno knjigo z zaupanjem izročamo bralcem in bralkam, najprej v elektronski obliki in kasneje tudi v knjižni.

Poleg glavne avtorice je nekaj prispevkov delo doc. dr. Sama Skralovnika, s katerim si pri Biblični šoli deliva podajano snov. S prispevkom je sodeloval tudi p. Bogdan Rus.

s. Snežna Večko

KAZALO

UVODNA BESEDA	4
KAZALO	4
1 PENTATEVH – PETEROKNJIŽJE	9
1.1 Uvod.....	9
1.2 Literarni vidik Pentatevha	9
1.3 Teologija Pentatevha.....	11
2 PRVA MOJZESOVA KNJIGA – GENEZA	14
2.1 Uvod.....	14
2.1.1 Vsebina in delitev.....	14
2.1.2 Metoda opisovanja in shematski prikaz vsebine	15
2.2 Razlaga	16
2.2.1 Bog ustvari vesolje in človeštvo (1 Mz 1,1–2,4a).....	16
2.2.1.1 Literarna oblika 1 Mz 1,1–2,4a.....	16
2.2.1.2 Bog je stvarnik vseh stvari	18
2.2.1.3 Bog oblikuje in krasi svet	19
2.2.1.4 Bog ustvari človeka	19
2.2.1.5 Človek, bitje nasprotij	20
2.2.1.6 Sklep in posvetitev sedmega dne.....	22
2.2.1.7 Nauk o Bogu stvarniku v drugih knjigah Svetega pisma.....	24
2.2.1.8 Stvarjenje sveta in znanost.....	25
2.2.1.9 Mit ali zgodovina?.....	26
2.2.2 Poreklo človeka, prvi greh, kazen in blagovest (1 Mz 2–3)	28
2.2.2.1 Zemlja pred stvarjenjem človeka	29
2.2.2.2 Bog ustvari človeka	31
2.2.2.3 Bog zasadi edenski vrt	33
2.2.2.4 Lokacija Edena.....	36
2.2.2.5 Človek postavljen v edenski vrt.....	36
2.2.2.6 Stvarjenje žene	38
2.2.2.7 Greh prvega človeka	41
2.2.2.6.1 Kača	41
2.2.2.6.2 Dialog med kačo in ženo.....	42
2.2.2.6.3 Žena in mož zaužijeta prepovedani sad.....	44
2.2.2.6.4 Zasliševanje in kazen.....	46
2.2.2.6.5 Sklep.....	55

2.2.3 Nadaljnje padanje človeštva in Božje reševanje v svetopisemski prazgodovini (1 Mz 4–11).....	56
2.2.3.1 Kajn in Abel (1 Mz 4,1-26)	56
2.2.3.1.1 Odmik zgodbe o Kajnu in Abelu od žrtvovanjskih mitov	59
2.2.3.1.2 Odmev zgodbe o Kajnu in Abelu v svetovni literaturi	60
2.2.3.2 Vesoljni potop (1 Mz 6,1–9,29).....	61
2.2.3.2.1 Nova podoba izvirnega greha in napoved kazni (1 Mz 6,1-8)	61
2.2.3.2.2 Noetova zgodba	64
2.2.3.2.3 Primerjava z nesvetopisemskimi pripovedmi o potopu	69
2.2.3.3 Noetovi potomci (1 Mz 10).....	71
2.2.3.4 Babilonski stolp, še ena podoba izvirnega greha (1 Mz 11,1-9)	73
2.2.4 Zgodovina očakov (1 Mz 12–50)	77
2.2.4.1 Zgradba zgodovine očakov	77
2.2.4.2 Bog v gosteh pri Abrahamu, Abraham prosi za Sodomo (1 Mz 18).....	79
2.2.4.3 Sodba nad Sodomo in Lotova rešitev (1 Mz 19)	81
2.2.4.4 Abraham daruje Izaka (1 Mz 22)	82
2.2.4.4.1 Žrtvovanje otrok v Izraelu	82
2.2.4.4.2 Bog ne zahteva človeških žrtev (1 Mz 22).....	83
2.2.4.5 Tekmovalnost med bratoma: prigoljufani blagoslov (1 Mz 27,1-46)	89
2.2.4.6 Jakobov boj z Bogom (1 Mz 32,23-33)	91
2.2.4.7 Sprava z Ezavom (1 Mz 33,1-17).....	93
2.2.4.8 Jožef in njegovi bratje (1 Mz 37–50).....	94
2.2.4.8.1 Zgodovinsko ozadje.....	94
3 DRUGA MOJZESOVA KNJIGA – EKSODUS	99
3.1 Zgradba	99
3.2 Razlaga	101
3.2.1 Mojzesovo rojstvo (2 Mz 1,8–2,10).....	101
3.2.1.1 Zgodovina in značaj izročil.....	101
3.2.1.2 Egipčani stiskajo Izraelce	102
3.2.1.3 Mojzesovo rojstvo in rešitev	103
3.2.1.4 Novozavezni kontekst.....	105
3.2.2 Mojzesov klic (2 Mz 3,1–4,17)	106
3.2.2.1 Pomen imena Jahve	110
3.2.3 Izhod iz Egipta (2 Mz 5–15).....	113
3.2.3.1 Egipčanske nadloge (2 Mz 7,8–11,10)	113
3.2.3.2 Smrt egipčanskih prvorojencev (2 Mz 12,29-39)	113
3.2.3.3 Faraonova zakrnjenost (2 Mz 7,1–11,10).....	115

3.2.3.4	Mojzesova vera (2 Mz 7,1–11,10).....	116
3.2.3.5	Pasha (2 Mz 12,1–13,16)	117
3.2.3.6	Prvorojenci, posvečeni Bogu (2 Mz 13,1-2.11-16)	119
3.2.4	Prehod čez Rdeče morje (2 Mz 14)	119
3.2.5	Bog, ki daje hrano, čas in svobodo (2 Mz 16)	121
3.2.5.1	Prvi prizor (2 Mz 16,4-15): Problem hrane	122
3.2.5.2	Drugi prizor (2 Mz 16,16-30): Problem časa	124
3.2.5.3	Sklep	124
3.2.6	Zaveza.....	125
3.2.6.2	Zaveze v Svetem pismu	128
3.2.6.3	Zaveza na Sinaju (2 Mz 19–40).....	128
3.2.6.3.1	Deset zapovedi, dekalog (2 Mz 20,1-17).....	130
3.2.6.4	Božja zaveza z Abramom (1 Mz 15)	132
3.2.6.5	Božja zaveza z Noetom in Abrahamom v duhovniškem viru (1 Mz 6,18; 9,8-17; 17).....	133
3.2.6.5.1	Zaveza z Noetom (1 Mz 6,18; 9,8-17).....	134
3.2.6.5.2	Zaveza z Abrahamom (1 Mz 17)	134
3.2.6.6	Božja zaveza z Davidom in njegovo rodbino (2 Sam 7,12-16).....	136
3.2.6.7	Jezus, Davidov potomec	137
3.2.6.8	Jezusova zaveza pri zadnji večerji	138
3.2.7	Čaščenje zlatega teleta in obnova zaveze (2 Mz 32–34)	139
3.2.8	Mojzesove preizkušnje in njegova stanovitnost.....	143

1 PENTATEVH – PETEROKNJŽJE

1.1 Uvod

Stara zaveza se začne s skupino petih knjig, ki so jih Judje imenovali *tora* (Tora, Postava), v 2. stol. po Kr. pa se je med kristjani začel uveljavljati naziv Pentatevh (iz grških besed *pente* 'pet' in *teuchos* 'posoda', v kateri so hranili zvitke, pozneje pa pomeni sam zvitok ali knjigo). Zaradi visoke starosti, še bolj pa zaradi vzvišene vsebine so Judje postavili Pentatevh na prvo mesto v vrsti svetopisemskih knjig.

Posamezne knjige so palestinski Judje imenovali po začetnih besedah, Judje v diaspori in za njimi moderni jeziki pa z naslovi, ki povedo nekaj o vsebini: *Genesis* (Nastanek), *Exodus* (Izhod), *Leviticus* (Levitik, prikazuje obrede), *Numeri* (Števila), *Deuteronomium* (Ponovljena postava oz. »drug vzorec postave«). Govorimo pa tudi Prva Mojzesova knjiga (1 Mz) itd.

Knjige so med seboj tesno povezane in v njih lahko prepoznamo neprekinjeno nit dogodkov od stvarjenja sveta do Mojzesove smrti. Vendar v Pentatevhu ne smemo najprej iskati zgodovine. Te knjige so imeli za izraelsko postavo in v njih dejansko najdemo večino svetopisemskih zakonodajnih tekstov. Poročila o začetkih, očakih in Mojzesu so kot neke vrste velik uvod v Mojzesovo postavo. To vpletanje zakonov v zgodovinski osnutek je najznačilnejša lastnost Pentatevha.

Pentatevh je kot postava izvoljenega ljudstva dobil poseben položaj in so mu priznavali izjemno religiozno vrednost. Bil je temelj življenja izvoljenega ljudstva in kot tak obvezen.

1.2 Literarni vidik Pentatevha

Judje in za njimi do nedavnega kristjani so bili prepričani, da je Pentatevh napisal Mojzes, ker je v njem večkrat omenjen kot avtor posameznih odlomkov, v nekaterih svetopisemskih knjigah pa se celotna Postava imenuje po njem – Mojzesova knjiga (Mal 3,22; 2 Krn 25,4 itd.).

Skrbna analiza pa je pokazala, da Pentatevha ni mogel napisati Mojzes, pač pa je kot ustanovitelj judovske religije položil temelje Pentatevhu in v tem smislu je njegov avtor. Knjiga tudi ne more biti delo enega pisca zaradi literarnih neenotnosti, razlik v besedišču in slogu ter v versko-moralnem naziranju. Razlagalci so zadnja stoletja po vsestranskem preučevanju prišli do mnenja o štirih virih besedil, ki sestavljajo Pentatevh: jahvistični (J), elohistični (E), devteronomistični (D) ter duhovniški (P po *Priesterschrift*). Glede značaja in števila teh besedil, njihovega imenovanja ter datiranja se raziskovalci zelo razlikujejo.

Iz obsežnega dela literarne kritike moremo podati približno shemo spajanja različnih izročil v celoto in s tem odgovoriti na vprašanja, kako je Pentatevh nastal. Najstarejša so tista izročila, ki vsebujejo zgodovino Abrahama in ostalih očakov, bivanje Izraelcev v Egiptu, sinajske dogodke in zavzetje Kanaana. Abraham je s svojo družino odpotoval iz Ura na Kaldejskem v Kanaan. S seboj je prinesel ljudska izročila, vero in kulturo, ki so bile lastne Mezopotamiji. V Kanaanu so bili vsi tesno povezani s svojimi starimi izročili in s staro domovino. Čuvali so svoja izročila o začetkih človeštva, o rodovnikih ... Iz Kanaana so se Jakobovi potomci izselili v Egipt in s seboj ponesli izročila svojih očetov. V Egiptu so se skozi stoletja narodno in religiozno ohranili in močno namnožili.

Ko so se pod Mojzesovim vodstvom osvobodili egiptovske sužnosti, so dolgo bivali v Sinajski puščavi. Tu so prvokrat zedinili in uskladili svoja izročila; pri tem je imel pomembno vlogo sam Mojzes. Ta izročila so opisovala začetke človeštva (1 Mz 2–4), potop (6–10) in zgodovino očakov Abrahama, Izaka, Jakoba in Jožefa (12–50). Vsi ti zgodovinski in predzgodovinski dogodki so bili v puščavi pretkani z novim verskim duhom, z Božjim razodetjem na Sinaju in z zavezo z Bogom Jahvejem. Posrednik sinajske zaveze je Mojzes, ki je tako postavil temelje izraelski religiji in narodnosti.

Ko so Izraelci prišli v obljubljeni deželo Kanaan (Palestina), so s svetim spoštovanjem širili tudi izročila, ki so vsebovala Mojzesovo življenje, sinajske dogodke, pot skozi puščavo, osvojitve obljubljene dežele. Pripadniki posameznih rodov so še naprej imeli svoja lastna svetišča, v katerih so se na določene dneve zbirali, obnavljali spomine na prejšnje dogodke, molili in opravljali daritve. Tako so nastala različna izročila v različnih svetiščih in med različnimi rodovi. Najstarejše je jahvistično izročilo, ki je bilo zapisano v 9. stol. pr. Kr. v južnem kraljestvu. Tako se imenuje, ker se v njem Bog pojavlja z imenom Jahve (JHVH). Mlajše od tega je elohistično izročilo, ki je nastalo v severnem kraljestvu. Boga imenuje s hebrejskim izrazom Elohim. Ti dve sta vsebovali malo zakonodajnih tekstov. Tradicija o zakonih se je razvila v duhovniškem izročilu, ki je imelo svoje središče v jeruzalemskem templju. V severnem kraljestvu je nastalo devteronomistično izročilo, ki so ga po padcu Samarije (722 pr. Kr.) leviti prenesli v Jeruzalem in skrili v templju. Ko je bilo besedilo leta 622 pr. Kr., v času vladanja pobožnega kralja Jošija, najdeno, je postalo temelj verske obnove. Skozi čas so izročila združili, najprej jahvistično in elohistično (po propadu severnega kraljestva 722 pr. Kr.). Leta 622 pr. Kr. so jima pridružili spisi, iz katerih je pozneje nastal Devteronomij (Peta Mojzesova knjiga). Ko je izvoljeno ljudstvo odšlo v babilonsko suženjstvo (586 pr. Kr.), je s sabo poneslo svoje verske knjige. Tam so jim pridružili duhovniško izročilo.

Po vrnitvi v Palestino leta 538 pr. Kr. je izvoljeno ljudstvo doživelo svojo narodno in versko obnovo, zlasti pod duhovnikom Ezrom in kraljevim namestnikom v Judeji Nehemijem (po letu 458 pr. Kr.). Verske knjige so bile ponovno redigirane. Tako je nastalo edinstveno versko literarno delo izvoljenega ljudstva, ki je temelj njegove vere in zgodovine vse do danes. Pentatevh je temelj splošnega človeškega kulturnega razvoja. V njem so v luči razodetja obdelana najpomembnejša vprašanja človeškega obstoja. S tem je Pentatevh postal tudi temelj krščanstva in preko njega občečloveške kulture.

1.3 Teologija Pentatevha

Iz zgodovine Izraela, kakor je opisana v Pentatevhu, je razvidno, da je Izrael izvoljeno Božje ljudstvo, ki ga Bog s svojo ljubeznijo in previdnostjo vodi in ga obdarja s svojim blagoslovom in obljubami. Te obljube so se izpolnile v sklenitvi zaveze na Sinaju in osvojitvi obljubljenе dežele, a veljajo še za prihodnost.

Zakaj je bil Izrael izbran, da v množici poganskih narodov edini spozna, časti in ljubi pravega Boga ter živi z njim v zavezni skupnosti? To je misterij svobodne Božje odločitve. Toda biblični pisec želi po svojih močeh odgovoriti na to vprašanje s tem, da seže v daljno preteklost, do začetkov izvolitve izraelskega naroda. Po temeljitem razmišljanju pride do sklepa: izvolitev in zaveza sta izpolnitev obljub, ki jih je Bog nekoč dal Abrahamu, Izaku, Jakobu in njihovim potomcem.

Toda svetopisemski pisec seže še dlje v preteklost. Potreben je bil uvod v Abrahamovo zgodovino, v razlog njegove izvolitve. Uporabi najstarejša izročila, ki opisujejo prazgodovino človeštva, in prispe do prvega človeka. Na njem se odvija usoda vsega človeštva: poklic, ponudba prijateljstva (zaveza), nepokorščina, padec v greh, kazen za greh in obljuba odrešenja. To obljubo odrešenja Bog polagoma uresničuje v zgodovini Noeta, Abrahama, Izaka, Jakoba, Mojzesa in vsega izraelskega naroda. V teh dogodkih pisec na globok teološki način prikazuje zgodovino milosti, greha in obljube odrešenja.

Do tega vpogleda v teologijo Pentatevha pa pridemo, šele ko besedila postavimo v njihove prvotne literarne enote in se poglobimo v teologijo posameznega izročila. Tako v *jahvističnem izročilu*, ki prevladuje zlasti v Genezi, najdemo stvarjenje, greh, sodbo, obljubo dežele Abrahamovim potomcem na temelju svobodne Božje izvolitve. Pod navidezno preproščino pripovedi se skrivajo zelo globoki pogledi na Božje delovanje, čeprav je v njih še precej elementov primitivne nomadske religije. Jahve je močnejši kot vsi kanaanski bogovi. Gospoduje zemlji in nebesom in je Stvarnik vsega sveta in vseh ljudi. Je neviden in presežen,

pa vendar zelo blizu človeku; sprehaja se po raj, zapre vrata Noetove ladje itd. Jahve hoče živeti z ljudmi. Toda predvsem je Izraelov narodni Bog. Vesoljni Bog se je razodel Abrahamu in njegovim potomcem, rešil jih je egiptovskega jarma in jim dal postavo po Mojzesu. A to je vesoljni Bog, ki bo vse narode naredil deležne Abrahamovega blagoslova (1 Mz 12,3). Zgodovina Izraela bo vir odrešenja za vse narode.

S te perspektive gleda jahvist tudi prazgodovino človeštva. Če je človeštvo potrebno odrešenja, ki ima nov začetek v poklicu Abrahama, mora biti človeštvo že od nekdanj potrebno odrešenja. Zakaj je potrebno odrešenja? Na to vprašanje odgovarja jahvist s pripovedjo o začetku človeštva.

Od 1 Mz 15 dalje se z jahvističnim izročilom prepleta *elohistično* izročilo. V njem se Bog pred razodetjem imena Jahve Mojzesu dosledno imenuje Elohim. Elohist je nastal okoli leta 740 pr. Kr. v severnem kraljestvu pod močnim vplivom prerokov. Njegova besedila izražajo drug vidik Boga, odlikujejo se po moralni globini. Elohist ima pretanjen občutek za greh. Čeprav ne govori o prvem padcu, poudarja človekovo krivdo in Božjo sodbo. Izvoljeni nimajo nobenega dobrega dela, s katerim bi zaslužili milost. Bog je Bog vesti in zapovedi, oddaljen, nedostopen in neviden. Ljudem se javlja preko angelov ali v snu. Človek se mora poduhoviti, da se mu lahko približa. Bog je gospodar neba in zemlje in vseh narodov. Poleg njega Izrael ne sme imeti nobenega drugega boga.

Cilj in namen rešitve iz Egipta je zaveza z Bogom (2 Mz 19,4-6). Izrael je dobil med narodi posebno nalogo, duhovniško službo, da časti edinega pravega Boga. Zato bo nosilec odrešenja za vse človeštvo. Toda Izrael ni izpolnil pričakovanja Boga. Zato je po njegovi krivdi zaveza, ki bi morala biti zanj vir odrešenja, postala vir Božje sodbe. Vendar iz elohističnega spisa izhaja tudi upanje, da bo Bog v svoji dobroti ohranil »ostanek«, s katerim bo postavil začetek novega odrešenja. Elohistično besedilo lahko imenujemo dokument zaveze med Bogom in njegovim ljudstvom.

V Pentatevhu je najlaže prepoznati *duhovniško* izročilo. To v pripovedni zgodovinski okvir vpleta zakonodajo. Zgodovinsko pripovedni del je sistematično in natančno zgrajen ter opremljen z mnogimi številčnimi navedbami. Celotno izročilo je razdeljeno na večje ali manjše enote, na čelu katerih stoji napis »To je rodovnik« ali »To je knjiga rodovnika« ali »To so potomci«.

Duhovniško izročilo je literarno najmlajši dokument, a sestavljeno na podlagi mnogo starejših besedil z dodatki iz dobe izgnanstva. Iz njega so uredniki prevzeli poročilo o stvarjenju sveta

in ga pri dokončnem oblikovanju Pentatevha postavili na začetek. Tako so začetne vrstice Svetega pisma, literarno gledano, najmlajše.

Celotno Peto Mojzesovo knjigo, Devteronomij, sestavlja *devteronomistično* izročilo. V njegovem duhu so spisane tudi knjige zgodnjih prerokov, močno pa je vplivalo tudi na Jeremija, Psalme in Pregovore. Devteronomij je močno povezan z elohističnim delom in je nastal na temelju »knjige zaveze« (2 Mz 20,22–23,33). Tudi Devteronomij imenujemo dokument zaveze.

Devteronomij se odlikuje po svečanem govorniškem slogu. Poudarja Božjo ljubezen do Izraela, ki ji naj odgovarja Izraelova ljubezen. To je osnovni nauk knjige. Edini Bog Jahve, vzvišeni in vrhovni Gospod, je v svoji ljubezni izvolil Izrael, ga rešil iz egiptovske sužnosti, pripeljal v svojo deželo in ga nenehoma blagoslavlja. Iz tega pa izhajajo velike obveznosti naroda: ljubeča vdanost in pokorščina Božji volji, brezpogojna zavrnitev tujih bogov ter plemenit odnos do sočloveka v najrazličnejših življenjskih okoliščinah. Devteronomij vsebuje vrsto civilnih zakonov, ki urejajo Izraelovo družinsko in družbeno življenje ter posebno poudarjajo poštenost, pravičnost, človekoljubnost in plemenitost. Nikjer drugje v Stari zavezi ne vdihavamo takega ozračja plemenite pobožnosti do Boga in širokosrčne dobrohotnosti do sočloveka.

Osnovno in osrednje besedilo poznejšega Devteronomija je bilo sestavljeno v severnem kraljestvu in so ga po padcu Samarije (722 pr. Kr.) prenesli v Jeruzalem ter skrili v templju. Ko so ga 622 pr. Kr. našli, kot omenjeno, je postalo temelj verske obnove v času kralja Jošije. Močno je vplival tudi na druge starozavezne knjige.

Religiozna vrednost Devteronomija je velika. Je knjiga osebne in s tem univerzalne vere. Vera je tako postala resnični temelj vsega moralnega in socialnega reda, in cilj Devteronomija je utrditi za vero globljo osnovo, kot so javni obredi ali pravni zakoni. Avtor se neposredno in učinkovito obrača k posamezni duši, apelira na najmočnejša čustva, da pospeši in spodbudi versko življenje posameznika. Šele tako se more oblikovati skupnost, ki bo uresničevala odnos spoštovanja in ljubezni do Gospoda.

Vsa ta besedila so bila dokončno usklajena po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva. Judovska in za njo krščanska tradicija pripisujeta to dokončno spojitve besedil v knjigo pismouku Ezru.

Tako stoji pred nami mogočna zgradba Pentatevha, ki je istočasno korenina, iz katere izhajajo preroki, modrostne knjige ter liturgična besedila. K njemu se vse bolj obrača zanimanje našega časa. Odkritja zadnjih stoletij so pokazala, da so osebe, dogajanja in zakoni v njem ukoreninjeni v življenju Izraela in v zgodovini starega Vzhoda. Nobena druga knjiga v zgodovini ni tako

vplivala na življenje judov, kristjanov in muslimanov kot Pentatevh. (Rebić 1972, 38–41.52–56)

2 PRVA MOJZESOVA KNJIGA – GENEZA

2.1 Uvod

2.1.1 Vsebina in delitev

Prva Mojzesova knjiga – grško *Genesis* (rojstvo, izvor), poslovenjeno Geneza – opisuje nastanek neba in zemlje, prvih ljudi in izraelskega naroda. V pogl. 1–3 opisuje nastanek neba in zemlje ter človeštva. V pogl. 4–11 opisuje prazgodovino človeštva, ki ga z izločanjem tujih narodov privede do začetnikov izraelskega naroda. Ta prazgodovina je sad globokega teološkega razmišljanja bibličnega pisca o usodi pračloveštva v luči razodetja.

Prva Mojzesova knjiga se deli na deset delov: desetkrat se v njej pojavi formulacija »To je rodovnik ...« (hebrejsko *toledot*), v jeruzalemski izdaji »To so potomci ...«.

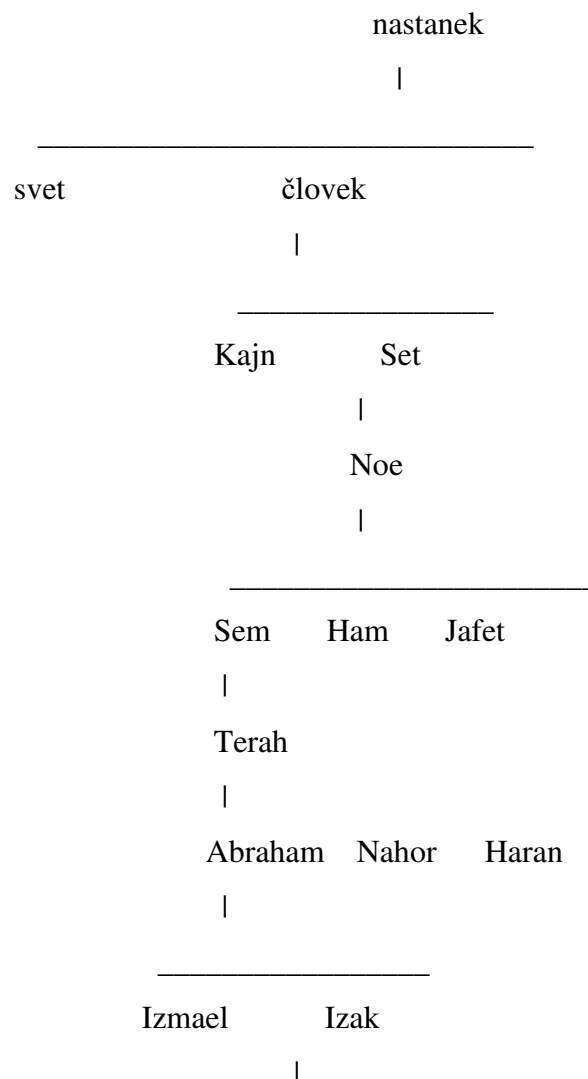
1. Nastanek sveta in človeštva (1 Mz 1,1–2,4a; 2,4b–4,26)
2. Očaki pred potopom, deset rodov (1 Mz 5,1–32)
3. Noetova zgodovina (1 Mz 6,1–9,17)
4. Zgodovina Noetovih sinov Sema, Hama in Jafeta z njihovim rodovnikom (1 Mz 9,18–11,9)
5. Očaki po potopu, deset rodov (1 Mz 11,10–26)
6. Terahov rodovnik in Abrahamova zgodovina (1 Mz 11,27–25,11)
7. Izmaelov rodovnik (1 Mz 25,12–18)
8. Izakov rodovnik in zgodovina Ezava in Jakoba (1 Mz 25,19–35,29)
9. Ezavov rodovnik (1 Mz 36,1–43)
10. Jožefova zgodba (1 Mz 37,1–50,26)

Nekatera od teh poglavij opisujejo dogodke, ki so se raztezali skozi tisočletja (nastanek sveta in človeštva), druga dogodke enega rodu.

2.1.2 Metoda opisovanja in shematski prikaz vsebine

Pisec je uporabil metodo eliminiranja oseb, ki niso bile odločilne za zgodovino odrešenja. Prvo poglavje zajema celoten kozmos, v drugem poglavju se pisec omeji na opis človeka: najprej na dogodke, ki se tičejo vsega človeštva, potem na kratko zgodovino Kajna in njegovih potomcev, nato se omeji na potomce Adamovega sina Seta do Noeta, po potopu na Noetove potomce do Teraha.

Zgodovino človeštva je pisec razdelil na dva dela: pred potopom in po njem. Pred potopom navaja deset rodov in po potopu deset rodov. Od 1 Mz 12 naprej pisec pušča ob strani občo zgodovino človeštva in se omeji na zgodovino izvoljenega ljudstva, ki se začne z Abrahamom, očetom izvoljenega ljudstva. Potem pušča ob strani Abrahamovega prvega sina Izmaela in opisuje zgodovino Izaka ter nazadnje Jakoba in njegovih dvanajst sinov. (Rebić 1972, 49–51)



Ezav

Jakob

|

dvanajst sinov, ki tvorijo Izrael

2.2 Razlaga

2.2.1 Bog ustvari vesolje in človeštvo (1 Mz 1,1–2,4a)

Izrael je oblikoval svojo prazgodovino iz premišljevanja svoje zgodovine. Od svojega očaka Abrahama je podedoval bogate izkušnje o enem, pravem in osebnem Bogu. Poznal je mnoge mite, ustne in pisne pripovedi o dogodkih iz prazgodovine, izkustva o dobrem in hudem iz lastne zgodovine in zgodovine okoliških narodov. Preroki so dojeli smisel te zgodovine in so v luči Božjega razodetja, na podlagi svojega izkustva o Bogu, treznega opazovanja vsakodnevnega življenja, s pomočjo starih pripovedi o prazgodovinskih dogodkih razmišljali o nastanku sveta in človeka ter to izrazili na način, ki je ustrezal kulturi njihovega časa. Podatki, ki so nastali kot plod njihovega globokega teološkega razmišljanja o zgodovini, so zapisani v 1 Mz 1–11. Ta poglavja – pa tudi vsa Stara zaveza v svoji končni obliki, kakor se je ohranila – potekajo iz obdobja visoke intelektualne zrelosti Izraela – nosijo oznako preroških pridig in razmišljanja izraelskih modrecev.

V prvih poglavjih Geneze biblični pisec opisuje prazgodovino človeštva tako, da jo privede do očakov izraelskega naroda. Ta prazgodovina je plod njegovega teološkega razmišljanja v luči razodetja, ki ga je bil izraelski narod deležen v sinajskih dogodkih.

Na začetku Svetega pisma stoji veličasten opis stvarjenja sveta in človeka kot uvod v zgodovino odrešenja, imenovan heksaameron ali šesterodnevje. Ton, stil in literarna oblika dajejo celotnemu opisu stvarjenja liturgični značaj. To je kratka teološka razprava o začetku sveta, napisana v takem jeziku in slogu, kakršen je bil primeren dobi, v kateri je pisec živel. Nekateri mislijo, da je njihov avtor dobil pobudo zanjo v 104. psalmu, ki je navdušena hvalnica v čast Bogu stvarniku. (Rebić 1972, 8–9)

2.2.1.1 Literarna oblika 1 Mz 1,1–2,4a

Literarna oblika razodeva, da je opis do natančnosti premišljen in umetno sestavljen. Že to kaže, da 1 Mz 1 ne želi posredovati znanstvene resnice o nastanku sveta. Z razčlenitvijo literarne oblike moremo odkriti sporočilo, ki ga je hotel posredovati pisec in po njem Bog.

Vseh šest dni je razdelil na dva dela: v prvih treh dneh je Bog oblikoval svetovne prostore, v zadnjih treh dneh jih je okraševal. V opisu so stalne formule, ki se ponavljajo:

- a) uvodna formula: »Bog je rekel ...«
- b) formula Božje zapovedi: »Bodi ...«
- c) formula izvršitve: »Zgodilo se je tako.«
- č) formula opisovanja: »Bog je ustvaril velike morske živali itd.«
- d) formula blagoslova: »Bog jih je blagoslovil.«
- e) formula odobritve: »Bog je videl, da je dobro.«
- f) sklepna formula: »In bil je večer in bilo je jutro ...«

Poleg tega so dela, ki jih je Bog izvršil, usklajena vodoravno, formule pa vodoravno in diagonalno glede na število besed. Številke imajo na starodavnem Vzhodu simboličen pomen (sedem npr. pomeni popolnost) in so sestavni del pripovedi (prim. v nemščini: Zahl – številka, erzählen – pripovedovati).

Shema stvarjenja

praelement	delo razdeljevanja			delo okraševanja		
	dan	delo	razlika	razlika	delo	dan
TEMA	I	1. svetloba (1,3-5)	dan noč	sonce mesec	5. luči (1,14-19)	IV
VODE	II	2. obok (1,6-8)	vode nad obokom vode pod obokom	ptice ribe	6. živa bitja (1,20-23)	V
PRAMASA ZEMLJE	III	3. razdelitev vod (1,9-10)	morje in kopno	zveri, živina, laznina	7. živali	VI
		4. rastlinstvo (1,11-13)	zelenje, rastlinje, drevje	moški ženska	8. človek	

Opazimo lahko skladnost pri ustvarjanju med 1. in 4. (svetloba – luči), med 2. in 5. (vode nad obokom, vode pod obokom – ptice, ribe) ter 3. in 6. dnevom (morje – kopno: rastlinstvo, zveri, živina, laznina, človek). Poleg tega obstaja skladnost v številu formul med deli stvarjenja: 1. in 8. delo imata enako število formul, vsako po 7; 4. in 5. delo imata enako število formul, vsako po 6; 2. in 6. delo imata po 6 formul; 3. in 7. delo imata po 5 formul.

Tako v tem kratkem sestavku obstaja popoln paralelizem. Ta umetelna zgradba potrjuje, da biblični pisec ni imel namena posredovati znanstvenih podatkov, temveč od Boga razodeto resnico v taki obliki, ki je bila njegovim sodobnikom razumljiva in blizu. To je bila resnica, da je Bog stvarnik vsega. Okoliški narodi so s svojim mnogoboštvom ogrožali izraelski narod, zato je bilo treba jasno poudariti, da je Bog, Izraelov rešitelj, edini Bog, ki je tudi stvarnik vsega. Ta Bog je obstajal že pred stvarjenjem (je večni), je od sveta različen in nad njim (je transcendenten). Z neomejeno močjo je povsem svobodno ustvaril svet. Biblični pisec je tudi demitologiziral elemente prvotnega kaosa, ki so jih okoliški narodi imeli za božanstva, in pokazal, da so ti elementi samo stvari v Božji roki in v človekovi službi. (Rebić 1972, 80-85)

2.2.1.2 Bog je stvarnik vseh stvari

1 Mz 1,1 Prvi stavek – »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« – služi kot naslov in se ponovi v 2,4a: »To je nastanek neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena.« Naslov in sklep uokvirjata celotni opis stvarjenja kot logično celoto. Za Boga uporablja izraz Elohim (אלה, *el* pomeni visok). To je množinska oblika, kakršno so v starih orientalskih tekstih uporabljali za vzvišene osebe in bogove.

Glagol, s katerim je opisano Božje ustvarjanje (ברא, *bara*), je v Svetem pismu uporabljen 48-krat in je njegov subjekt vedno Bog. Ob njem ni naveden noben element, ki bi že prej obstajal in bi Bog iz njega ustvaril svet (kot v drugih orientalskih tekstih). V kasnejši starozavezni literaturi se zato pojavi pojem stvarjenja iz nič (2 Mkb 7,28).

Semitski izraz »nebo in zemljo« označuje vsemir ali vse (Ps 115,15 itd.). Bog je ustvaril vse, kar je na nebu in na zemlji. Nič ne obstaja, česar ne bi on ustvaril. Ta trditev, ki izhaja iz najmlajše biblične tradicije, duhovniške iz časa babilonskega izgnanstva (587–538 pr. Kr.), kratko in jedrnato izraža staro versko resnico, ki jo najdemo že v mnogo starejših preroštvih in psalmih.

»V začetku« označuje čas stvarjenja, ki se sklada z začetkom časa. Dokler razen Boga ni nič obstajalo, ni obstajal niti čas. Svet je bil ustvarjen skupaj s časom. Stvarjenje je prvi Božji poseg v svet in zgodovino. S tem je Bog stopil v naš svet in začel v njem delovati. Isti Bog, ki je

poklical Abrahama in izvolil Izrael, je ustvaril ves svet in vse ljudi. To je tema, ki se razteza skozi vse Sveto pismo Stare zaveze.

2.2.1.3 Bog oblikuje in krasi svet

1 Mz 1,2 »Zemlja pa je bila pusta in prazna ...« Ta stavek je ključ za razumevanje, kako je avtor zasnoval svojo razpravo. V njej bo opisal, kako je Bog pusto in prazno zemljo oblikoval ter napolnil (1,3-31). Po bibličnem opisu v velikem procesu ustvarjanja vse izhaja iz zemlje kot iz praelementa. V tem opisu se pisec prilagaja psihologiji hebrejskega delovnega človeka. Hebrejski, kakor vsak delavec v starih časih, je podnevi delal, ponoči svoje delo prekinil in ga zjutraj znova začel. To je pri hebrejskem delovnem človeku trajalo šest dni (ne tako pri egiptovskem ali babilonskem), sedmi dan pa je bila sobota, dan počitka. Njegov teden ima torej šest delovnih dni. Tako je biblični pisec tudi Božje delo stvarjenja razdelil v šest delovnih dni. Pa tudi v razporeditvi dneva je ravnal psihološko, tj. podobno, kakor ravna graditelj. Delavec potrebuje najprej luč, svetlobo, da more delati; mora si razmejiti in določiti stavbne prostore, nato začne postavljati zidove in končno prostore opremiti. Tako postopa tudi pisec, ko hoče opisati delo stvarjenja: prvi trije dnevi so določeni za oblikovanje svetovnih prostorov (ločitev svetlobe od teme, ločitev zgornjih in spodnjih voda, ločitev med kopnim in vodo ter nastanek rastlin), drugi trije dnevi pa za njihovo opremo in okras (stvarjenje nebesnih luči, stvarjenje ptic in rib, stvarjenje živali ter človeka).

2.2.1.4 Bog ustvari človeka

1 Mz 1,24-31 Zadnji dan je Bog ustvaril človeka (אָדָם, *adam*). Beseda *adam* najverjetneje izvira iz besede *adama*, zemlja; *adam* bi torej prevedli kot 'zemeljski, zemljak'. Preden je Bog ustvaril človeka, se je posvetoval sam s seboj ali pa z nebeškimi bitji, ki v Stari zavezi večkrat nastopajo: »Naredimo človeka po svoji podobi ...« (1,26) To poudarja pomembnost človeka, človekovo prvenstvo na zemlji.

»Po svoji podobi, po naši podobnosti.« Da je Bog ustvaril človeka sebi podobnega, poudarjajo tudi psalmi (Ps 8) in druga modrostna literatura Stare zaveze. Tudi stari orientalski mitološki teksti govorijo, da je bog ali boginja ustvaril/-a človeka, podobnega božanstvu, ali celo iz krvi ubitega boga in nosi v sebi veličino in krivdo bogov. Za razliko od babilonske mitologije biblični pisec poudarja, da človek ni rojen od Boga, ampak je od njega ustvarjen ter mu podoben kot duhovno in svobodno razumno bitje. Podoben mu je ne glede na svoj spol: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril.« (1,27) Človekova veličina in vzvišenost je v njegovi podobnosti Bogu. Ta se pokaže še posebej v

pooblastilo, naj gospoduje zemlji in vsemu, kar je na njej (1,28). Tako je vse, kar je bilo doslej ustvarjeno, narejeno za človeka. Človek se zaveda samega sebe, zato more izoblikovati odnose do sveta okoli sebe in odnose do Boga. Zmožen je zaveze in je za svoje odnose do Boga in sveta odgovoren. Kljub temu pa je med Bogom in človekom ogromna razdalja. Človek ni Bog, temveč Božja »stvar«. Tesno je povezan tudi z zemljo, iz katere je nastal. Zaradi svoje zemeljskosti je človek krhek in nagnjen k zlu. (Rebić 1972, 59-78)

Primerjave z vzporednimi mesti v literaturi okoliških narodov dajo slutiti, kako kompleksna in bogata je vsebina pojma Božje podobe. Ponazarjata jo dva izraza: *besalmenu* (*selem*, podoba: po svoji podobi) in *kidmutenu* (*demut*, podobnost: po naši podobnosti). Kaj pomenita ta izraza? Na starem Vzhodu je bila Božja podoba predmet, o katerem so verovali, da je v njem prisotno božanstvo. Ni pomembno, kakšne oblike je (človeška, živalska ali brezoblična), pomembno je, da je v njej navzoče božanstvo. Drugi izraz, *kidmutenu*, je po mnenju nekaterih razlagalcev pisec dodal, da bi oslabil materialni pomen prvega izraza: človek je Božja podoba, toda ne materialna, temveč podoba (po) podobnosti, precej oddaljeni. Po mnenju drugih pa je hotel podkrepiti izraz *besalmenu*: človek je Božja podoba, je podoben Bogu. Po čem mu je podoben, ni lahko odgovoriti: po telesu, po razumu in volji, po osebnosti in osebnih odnosih, življenjski skupnosti z Bogom, po svobodi, sposobnosti samoodločitve, odprtosti za Božji nagovor in odgovorno ravnanje, po gospodovanju nad stvarstvom kot zastopnik Boga na zemlji, po odnosu med možem in ženo, po družinski dimenziji kot oče, mati in otroci oziroma kot človeštvo ... Ob vsej raznolikosti in podobnosti razlag sklepamo, da je celoten človek v vsej svoji človeški strukturi bogopodoben, ustvarjen, da bi bil Bogu neke vrste partner, sposoben dialoga in zaveze z njim. (Golub 1967, 4–8; Peklaj 1977, 456–478; Lah 2003, 254–258)

2.2.1.5 Človek, bitje nasprotij

Šesti dan je Bog ustvaril človeka. Ustvaril ga je po svoji podobi, je višek stvarjenja in najlepše Božje delo, vladal naj bi zemlji in vsemu, kar je na njej (1 Mz 1,26-28). Toda isti dan je Bog ustvaril tudi živali. Tako človeka kot živali je blagoslovil in obojim je dal jesti. V tem je misterij človeka. Ustvarjen je po Božji podobi, a podoben je tudi živalim. Obe stvarnosti se zdita popolnoma nasprotni in misterij človeka je v tem, da ju združuje v sebi. Zedinil naj bi dve nasprotni stvarnosti: Božjo in živalsko. In stalna človekova skušnjava je, da pobegne iz ravnovesja nasprotij, tako da eno od nasprotij odstrani. Stalna človekova skušnjava je, da bi rekel: »Jaz sem Bog« ali »Jaz sem žival« (prim. 1 Mz 3). Poglejmo si nekoliko поблиže človekovo podobnost z živalmi in njegovo podobnost z Bogom.

Pticam na zemlji in ribam v morju je Bog dal blagoslov, da se množijo (1,22). Podoben blagoslov je dal tudi človeku: »Plodita se in množita ...« (1,28) Živalim na zemlji (zverem, plazilcem in živini) ni dal blagoslova, da se ne bi namnožile in odvzele prostor človeku. Če bo ostal zvest Bogu in se držal njegovih zapovedi, bo Bog pregnal hude zveri iz dežele (prim. 3 Mz 26,6). Če pa ne bo poslušal Boga, bo poslal nanj divje zveri. V tem kontekstu razumemo blagoslov človeka na šesti dan stvarjenja.

Bog je blagoslovil troje: ribe in ptice, človeka in soboto. Ker je število tri število polnosti, trojen blagoslov predstavlja polnost blagoslova življenja. To je izraženo tudi v Božji izjavi, da so stvari dobre, človek pa zelo dober.

Človeku je Bog naročil, naj gospoduje ribam, pticam, živini, zverem in vsej laznini (1 Mz 1,26.28). Gospodovanje ni mišljeno v absolutnem smislu, temveč v podrejenosti Bogu stvarniku, vrhovnemu Gospodarju sveta: »Nebesa so Gospodova nebesa, zemljo pa je dal človeškim sinovom.« (Ps 115,16) Človek izvaja oblast v imenu Boga, ki je resničen vladar (Ps 8). Po gospodovanju je človek na neki način stvarnik skupaj z resničnim Stvarnikom. To gospodovanje, po katerem je človek Božja podoba, je znamenje Božjega blagoslova, ki ga je dobil. Pozneje bo rodovitnost postala znamenje Božje zvestobe svoji obljudi in zavezi. Abrahamu Bog obljudi, da ga bo silno pomnožil (17,2). V odnosu z Abrahamom se je začela prava zgodovina odrešenja in v njej se je izkazala Božja zvestoba njegovi prvi besedi, izrečeni človeku: »Bodita rodovitna in množita se ...« (1 Mz 1,28)

Bog je človeku in živalim dal tudi hrano (1,29-30). Da človek jé, pomeni, da se njegovo življenje hrani, iz dneva v dan, z nečim, kar izvira zunaj človeka. Pomeni, da človek nima vira življenja sam v sebi, da ni izvir svojega življenja, neprestano potrebuje hrano od zunaj, da lahko obstaja. Človek je ustvarjeno bitje, odvisno, neavtonomno. Bog, nasprotno, ne potrebuje hrane, on je življenje sam v sebi.

Sveto pismo večkrat govori o skupnih obedih, posebej ob pomembnih dogodkih. Skupni obedi posebej poudarjajo skupnost, edinost v življenju. Zato se zaveza sklene s skupnim obedom. Obed je znamenje eshatoloških dobrin, v evharističnem obedu se uresničuje in ponazarja skupnost med Kristusom in verujočimi.

V 1 Mz 1,29 je rečeno, da Bog daje človeku hrano, ne da jo sam vzame. To, kar človeku daje življenje, ni hrana sama, temveč Bog, ki jo daje. Človek prejema hrano od Boga. V 5 Mz 8,3 je rečeno, da človek ne živi samo od kruha, ampak od vsega, kar prihaja iz Gospodovih ust.

Človek je ustvarjen zadnji, vse ustvarjeno je ustvarjeno z ozirom na njega. Toda po njem je še en dan, sobota. Človek je ustvarjen z ozirom na soboto. Človek ne izčrpa pomena stvarjenja, pomen stvarjenja se odkrije v polnosti sedmega dneva, v blagoslovu sobote. Človek je

ustvarjen, da bi vstopil v to razsežnost, v Božji počitek, v sedmi dan. Ta dan Bog občuduje stvarstvo, ki ga je ustvaril, in to stvarstvo je dobro. In človek naj bi odgovoril Bogu s hvalnico, ker je vse ustvaril dobro. Sobota je trenutek združenja človeka z Bogom. Je trenutek čaščenja Boga kot Stvarnika.

To besedilo je po vsej verjetnosti nastalo med babilonskim izgnanstvom v 6. stol. pr. Kr. Južno kraljestvo je bilo uničeno; 587 pr. Kr. je padel Jeruzalem in ljudstvo je moralo v izgnanstvo. Tam je doživljalo versko krizo, kajti v porazu proti Babiloncem se je zdelo, da so babilonski bogovi močnejši od Gospoda. In prav v tem trenutku krize je Izraelova vera ostala živa in v tem času je bilo dokončno oblikovano besedilo 1 Mz 1. Ko se je Izrael v izgnanstvu čutil mrtvega, besedilo 1 Mz 1 opeva Boga stvarnika, ki daje življenje in blagoslov. Ko ljudstvo v izgnanstvu nima več templja in daritev, kjer bi kot skupnost častili Boga in izpovedovali vero, ki jih je povezovala, 1 Mz 1 predstavi soboto kot dan, v katerem vsa judovska skupnost (po domovih in morda že v shodnicah) časti Boga in se tako doživlja povezano. Zdaj je praznovanje sobote znamenje Božjega ljudstva, zato ima sobota v 1 Mz 1 tako pomembno vlogo. Bog je vse ustvaril v šestih dneh, sobota pa je dan počitka. Ta dan naj bi človek odložil svoje delo in slavil Gospoda, s tem pa se tudi srečal s seboj, z bližnjimi in stvarstvom. Praznovanje sobote je tako ohranjalo izgnano judovsko skupnost v njihovi narodni zavesti in v upanju na vrnitev v domovino.

Človek je opisan kot bitje nasprotij tudi v 1 Mz 2,7, kjer beremo, da je Gospod izoblikoval človeka iz »zemeljskega prahu« (*adama*) (prim. 1 Mz 3,19; Ps 103,14). Hkrati pa je človek gospodar vrta, daje imena živalim (1 Mz 2,19-20). Vendar mu Bog prepoveduje jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,16-17), pri čemer ne gre za sposobnost razlikovanja med dobrim in slabim, temveč za vsevednost v najširšem pomenu besede. Poznati dobro in slabo v tem pomenu more samo Bog, ki je Stvarnik in izvor vsega. Človek ne, ker ni Bog. Ne jesti z drevesa spoznanja dobrega in hudega pomeni sprejeti resnico o sebi, ki mi jo Bog razodeva, sprejeti meje, ki jih je postavil Bog kot Stvarnik človekove narave, sprejeti, da človek ni Bog. Če človek sprejme to resnico o sebi, more stopiti v odnos z Bogom.¹

2.2.1.6 Sklep in posvetitev sedmega dne

1 Mz 2,1-4a »Tako sta bila narejena nebo in zemlja in vsa njuna vojska. Sedmi dan je Bog dokončal delo, ki ga je naredil, in počival je sedmi dan od vsega dela, ki ga je storil. In Bog je blagoslovil sedmi dan in ga posvetil, kajti ta dan je počival od vsega svojega dela, ki ga je storil, ko je ustvarjal.« To je eno najpomembnejših besedil duhovniškega vira. Te vrstice je biblični

¹ Poglavje je povzeto iz zapiskov s predavanj Brune Costacurte v Rimu (Pontifica Università Gregoriana).

pisec napisal na temelju svojega razmišljanja o novem položaju Izraela po sklenjeni zavezi, kjer spoštovanje sobote (*šabat*) kot dneva počitka poleg obreze predstavlja glavno znamenje zaveze z Bogom. Iz teh zadnjih vrstic sledi, da je celoten opis stvarjenja podrejen liturgičnemu cilju: potrditi obstoj sobote in ji dati značaj Božjega. S tem opisom želi duhovniški pisec dokazati, da ima sobota Božji izvor. Po šestdnevem ustvarjanju je Bog sedmi dan počival. S tem vzpostavi počitek, ki je ob stvarjenju sveta nekaj povsem novega, pozitivnega. Za vse ostale dneve je biblični pisec uporabil formulo »In bil je večer in bilo je jutro ...«. Za sedmi dan je ne uporabi. Ta sedmi dan ostane nezaključen in je zato odprt za prihodnost. Po končanem stvarjenju se Bog spet »povrne« v svojo večnost, v kateri ne pozna večera in jutra, začetka in konca. Stvarjenje je bilo samo eden njegovih posegov v svet in človeštvo, posegov, ki se ne končajo. V novem svetu pa bo Bog vse ustvaril na novo (Raz 21).

Počitek je Bog blagoslovil, s tem ga je posvetil in odredil zase. S pojmom miru in počitka je biblični pisec vnesel v opis stvarjenja eshatološko prihodnost človeka. Ta počitek (*šabat*) je podoba človekovega odrešenja in odrešenja sveta (Heb 4). V času, ko je bil izoblikovan ta opis stvarjenja (babilonsko izgnanstvo), je Izrael v izpolnjevanju sobote videl temelj in spoznavno znamenje svoje zaveze z Bogom. Avtor 1 Mz je v svojem opisu stvarjenja zavestno in hote uporabil že obstoječo ustanovo šestdnevnega tednika s sedmim dnem kot dnem počitka za Gospoda. S svojim opisom je to ustanovo (edinstveno med ostalimi orientalskimi narodi) teološko utemeljil. (Rebić 1972, 78–80.98)

Tehnična civilizacija je človekova zmaga nad prostorom, toda često za ceno žrtvovanja bistvene sestavine življenja: časa. Čas je srce eksistence. V področju časa ni cilj imeti, temveč biti, ne posedovati, temveč dajati. Sveto pismo se bolj posveča času kot prostoru. Za Izrael so bili edinstveni zgodovinski dogodki duhovno pomembnejši kot ponavljajoči se procesi v naravnem kroženju, čeprav je bil materialni obstoj odvisen od njih. Izraelov Bog je bil Bog dogodkov. Potem ko je Bog ustvaril svet, ni posvetil neke stvari, gore ali izvira in dal tam postaviti svetišče. Posvetil je sedmi dan. »In Bog je blagoslovil sedmi dan in ga posvetil ...« (1 Mz 2,3) To je bila velika ločitev od običajnega religioznega mišljenja. Ko se je začela zgodovina, je bil najprej posvečen čas. Ko je Bog na Sinaju izgovoril svojo besedo, je poklical človeka k svetosti: »Vi mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod.« (2 Mz 19,6) Nato je šele ukazal postaviti svetišče (2 Mz 26–31). Najprej je bil posvečen čas, potem človek in nazadnje prostor.

Tehnična civilizacija je produkt dela, človekove uporabe moči zavoljo dobička, zavoljo proizvodnje dobrin. Če uporabimo svetopisemski jezik, je naloga civilizacije, da si človek podvrže zemljo in gospoduje nad njo. Adam je bil postavljen v edenski vrt, da bi ga obdeloval

in varoval (1 Mz 2,15). A potem ko je jedel od drevesa spoznanja, je bil obsojen na garanje, in ne le na delo (1 Mz 3,17).

Sobota kot dan vzdržnosti od dela ni razvrednotenje, temveč potrditev dela. Vzdržati se dela na sedmi dan sledi zapovedi: »Šest dni delaj in opravljaj vsa svoja dela, sedmi dan pa je sobota za GOSPODA, tvojega Boga.« (2 Mz 20,9-10) Kot je zapovedano držati se sobote, je zapovedano delati. Dolžnost dela spada v Božji dogovor s človekom prav tako kot dolžnost vzdržati se dela sedmi dan. Toda izločiti en dan v tednu za svobodo, za dan brez orodij, ki se tako lahko spremenijo v uničevalno orožje, en dan v neodvisnosti od zunanjih obveznosti, en dan brez malikov tehnične civilizacije, en dan brez denarja, en dan premirja v ekonomski borbi s soljudmi in silami narave – ali je še kakšna institucija, ki ponuja večje upanje za človekov napredek kakor sobota? Rešitev enega najbolj vznemirjajočih problemov človeštva ni v odpovedi tehnični civilizaciji, temveč v tem, da človek doseže določeno stopnjo neodvisnosti od nje. V soboto človek živi neodvisno od tehnične civilizacije: vzdrži se glavnih aktivnosti v preoblikovanju prostora. Človekov kraljevski privilegij Gospodovanja naravi je v soboto odložen.

Šest dni v tednu človek živi pod gospodstvom stvari v prostoru. V soboto se skuša uglasiti na svetost v času. Na ta dan je poklican, da se obrne od rezultatov stvarjenja k misteriju stvarjenja, od sveta, ki je bil ustvarjen, do stvarjenja sveta. Sedmi dan je premirje v človekovi kruti borbi za obstoj, premirje v vseh osebnih in družbenih konfliktih, mir med ljudmi, med človekom in naravo, mir znotraj človeka. V razburkanem oceanu časa in garanju so otočki tišine, kjer lahko človek najde pristanišče in obnovi svoje dostojanstvo. Sobota ni počitek, da bi si pridobili moči za nove napore. Sobota je dan zaradi življenja, ne za povečanje človekove učinkovitosti. Ni zaradi dni v tednu, temveč so dnevi tedna zaradi sobote. (Heschel 2013, 17–24)

2.2.1.7 Nauk o Bogu stvarniku v drugih knjigah Svetega pisma

Resnico o Bogu stvarniku najdemo tudi v drugih knjigah Svetega pisma. Najprej opazimo tesno povezanost nauka o stvarjenju z naukom o odrešenju. Prvotna misel celotne zgodovine odrešenja je misel o Bogu odrešeniku, šele potem sledi misel o Bogu stvarniku. Izraelski narod je prišel do spoznanja o Bogu odrešeniku po zgodovinskem dejstvu osvoboditve iz egiptovske sužnosti. V tem dogodku se je Bog razodel Izraelu kot rešitelj, ki ga vodi v obljubljeni deželi. V Stari zavezi torej biblični pisci ne izhajajo iz dejstva stvarjenja, da bi prišli do dejstva odrešenjske zgodovine, temveč obratno: izhajajo iz dejstva zgodovine, v kateri se je Bog razodel kot rešitelj, z logičnim razmišljanjem in sklepanjem pa pridejo do spoznanja, da je ta isti Bog, ki je njihov osvoboditelj, hkrati tudi stvarnik vsega sveta in njihov absolutni gospodar.

Job, Drugi Izaija in Psalmi pričujejo o Bogu stvarniku, čigar moč se ni razodela samo na začetku, v stvarjenju, temveč se nadaljuje skozi vso zgodovino. Drugi Izaija začenja svojo knjigo (Iz 40,1sl.) s slovesnim opisom Božje stvariteljske moči, s katero želi prerok dokazati Božjo sposobnost in moč, da reši izvoljeno ljudstvo iz babilonske sužnosti (Iz 40,12sl.). S to isto stvariteljsko močjo je Bog ustvaril izraelski narod kot svoj sveti in izvoljeni narod: »Jaz sem Gospod, vaš Sveti, Izraelov stvarnik, vaš kralj.« (Iz 43,15) Zgodovina odrešenja se začne že pri stvarjenju (Iz 51,9-10). Izhod Izraelcev, ki je čudežni poseg Božje odrešenjsko-stvariteljske moči v njihovo zgodovino, se bo v zgodovini odrešenja še večkrat ponovil in bo postal praznik prihodnjega eshatološkega osvobojenja vsega človeštva po Mesiju, ki predstavlja središče zgodovine odrešenja. Tako kot se je zgodovina odrešenja začela z absolutno nadvlado Boga nad naravo, tako se bo tudi končala z njegovo absolutno zmago nad vsemi bitji, zlasti nad zvito kačo, zmajem (Iz 27,1). (Rebič 1972, 86–94)

2.2.1.8 Stvarjenje sveta in znanost

Vse do 18. stol. so ne samo preprosti verniki, temveč tudi učenjaki videli v dobesedni razlagi bibličnega opisa stvarjenja edini veljavni pogled na svet in človeka. Napredek naravoslovnih znanosti pa je pokazal na dolgo dobo razvoja vesolja in človeštva ter na drugačen fizikalni stroj sveta, kot se nam kaže iz dobesedne razlage prvih poglavij Geneze. V želji, da bi ohranili nezmotnost in ugled Svetega pisma, so se krščanski znanstveniki in biblicisti zatekli k rešitvam, ki naj bi dokazale, da Sveto pismo uči o naravoslovnih stvareh isto kot naravoslovne znanosti in torej vlada med njim ter njimi skladnost (teorija konkordizma). Vendar je bilo očitno, da je med dobesedno razlago Svetega pisma in izsledki znanosti globoka neskladnost.

To je končno privedlo bibliciste do tega, da so se za presojanje odnosov med Svetim pismom in znanostjo vrnili k starim načelom razlage Svetega pisma, ki sta jih učila že Avguštin in Tomaž Akvinski ter jih je znova priklical v spomin papež Leon XIII. v svoji okrožnici *Providentissimus Deus* (1895). Prvo načelo je, da »Bog, inspirator svetih knjig, ni imel namena učiti ljudi človeških znanosti, ampak pot k zveličanju duše, in zato ne smemo iskati v Svetem pismu uglajenosti in določnosti znanstvene razprave«. Drugo načelo pravi: »Sveto pismo se v prizadevanju, da bi ga ljudje razumeli, prilagaja običajem človeške govornice (tj. veljavnim literarnim oblikam določene dobe) in se zaradi tega izraža o naravoslovnih pojavih na način, kakor jih ljudje običajno pojmujejo in se o njih izražajo, to se pravi, kakor se ti pojavi prikazujejo čutom.«

To dejstvo kaže sposobnost Božje besede, da se prilagodi vsaki kulturi, jeziku, času in ljudstvu. Biblični prikaz stvarjenja sveta je zrasel v kulturni sredini starega Vzhoda in je takratnim ljudem

popolnoma ustrežal. Večno veljavno sporočilo 1 Mz 1 o Bogu stvarniku sveta in človeštva se je odelo v staro orientalsko podobo sveta in vesolja. Ta slika se je skozi čas in s spoznavanjem sveta spremenila, a sporočilo ostaja isto. Zato je nesmiseln vsak poskus uskladitve opisa v Svetem pismu z rezultati moderne znanosti. Povsem nepotrebne so npr. trditve, da dnevi stvarjenja ne pomenijo naših običajnih štiriindvajseturnih dni, temveč dolga časovna obdobja, v katerih se je razvijalo vesolje. Sveto pismo nima namena govoriti o tem. Biblični pisec je hotel povedati, da je edini, večni in osebni Bog stvarnik vsega sveta in človeštva, a v prikazu stvarjenja je uporabil šestdnevni delovni teden z dnevom počitka, da bi svoje sodobnike utrdil v zvestobi do izpolnjevanja ustanove počitka in čaščenja Boga. (Rebić 1972, 108–113)

2.2.1.9 Mit ali zgodovina?

Prvo Mojzesovo knjigo ali Genezo delimo na dva dela: 1 Mz 1–11 popisuje in teološko utemeljuje začetke sveta in človeštva; 1 Mz 12–50 predstavlja življenje izraelskih očakov. Prvih enajst poglavij opisuje prazgodovino človeštva od stvarjenja do očakov. Za ta poglavja je značilno, da so plod globokega teološkega razmišljanja v luči dogodkov na Sinaju. Poglavja niso najprej zgodovinski popis nekega dogajanja, tega, kar je bilo nekoč in česar danes več ni, temveč gre za prikazovanje prazgodovine, ki je hkrati teološka razlaga tega, kar se je zgodilo. Čeprav 1 Mz 1–11 ni kronološko beleženje dejstev, ima v nekaterih pogledih večjo vrednost kot zgodovina. Odkriva namreč dušo ljudstva in njihovo teološko-instinktivno izbiro karakterjev, ki ponazarjajo njihove moralne nazore, razumevanje časa in njihove vloge v njem. Uradno katoliško učenje in veliko strokovnjakov kažejo, da so te zgodbe simbolične pripovedi, ki sporočajo navdihnjene resnice. Kot navdihnjene niso plod domišljije, temveč posledica vpliva Svetega Duha na biblične avtorje. Te zgodbe zato niso neresnične ali otroške, temveč sredstva za posredovanje oz. sporočanje globoke resnice o izvoru stvarstva in človeštva. Joseph Ratzinger v svoji knjigi *In the Beginning ...: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall* (1995) piše: »Postalo je jasno, da svetopisemske pripovedi o stvarjenju predstavljajo drug način govorjenja o resničnosti od tega, ki nam je poznan iz fizike in biologije.« Pripovedi o stvarjenju »predstavljajo resnico na način, kot je to značilno za simbole«. Ratzinger torej ne pravi, da so zgodbe o stvarjenju in padcu »zgolj mit«, ampak da so navdihnjene simbolične pripovedi, ki sporočajo zanesljivo in trajno resnico o poreklu sveta. Podobno izjavo je podala Ameriška škofovska konferenca: »Kako naj moderni bralci interpretirajo 1 Mz 1–11? Te pripovedi niso niti zgodovina niti mit. Mit je neustrezen izraz, saj ima več različnih pomenov in namiguje na neresnico ... Zgodovina je enako zavajajoča, saj nakazuje, da so se dogodki dejansko zgodili.«

Prva Mojzesova knjiga oz. opis stvarjenja torej ni »znanstveni priročnik«. Pri tem razmišljanju se lahko naslonimo na papeža Leona XIII. in njegovo okrožnico *Providentissimus Deus* (1893) ter na okrožnico *Humani generis* (1953), ki jo je izdal papež Pij XII. Tam beremo, da »stari vzhodni narodi svojih misli niso vedno izražali z istimi oblikami in na isti način, kakor dandanes mi, marveč na način, ki je bil med ljudmi v njihovem času in na njihovem kraju v navadi«. S tem želi povedati, da so stari narodi, in z njimi Izraelci, izražali svoje mišljenje, verovanje in čustvovanje z drugačnimi literarnimi oblikami kakor danes. Prvih enajst poglavij Geneze je tako treba presojati v luči navedenih spoznanj. To pomeni, da besedila teh poglavij ne smemo razumeti po črki in zgolj dobesednem pomenu, ker predstavljajo svojevrsten in starim kulturam lasten način izražanja.

Sodobni raziskovalec Svetega pisma je pred skušnjava, da bi svetopisemsko besedilo interpretiral z vedenjem, ki je lastno znanstvenemu dojetju sveta. Toda da bi uvideli (dopustili) resnični pomen Svetega pisma, moramo ohraniti v mislih, da je bila piščeva predstava o ustroju sveta veliko preprostejša. Biblični človek svojo pozornost primarno posveča »čudenju«, zato je njegov jezik razodetja veličasten in skrivnosten. Za ponazoritev si oglejmo besedno zvezo »Božja beseda«. S čim bi lahko primerjali besedo Boga? Bi jo lahko primerjali z artikulirano govorico človeškega bitja? Odgovor je pritrdilen, če predpostavljamo, da je človek Božjo besedo zmožen dojeti. V tem primeru mora biti Božja beseda v obliki človeške govorice prilagojena človeku. Toda Božja beseda je v bivanje priklicala svet, kako jo je mogoče primerjali s katerimkoli pojavom v redu narave? Ali to ne kaže na dejstvo, da je Beseda hkrati bistveno drugačna od človeške govorice? Bog je rekel in »zgodilo se je tako« (prim. 1 Mz 1,9).

»Z GOSPODOVO besedo so bila narejena nebesa,
z dihom njegovih ust vsa njihova vojska.
Zakaj dejal je in je nastalo,
ukazal je in je stalo.« (Ps 33,6.9)

Končno, kakšna je bila beseda Boga »v ušesih« preroka? Kombinacija zvokov, ki se sestavljajo v besede, stavke in povedi? »Ali ni moja beseda kakor ogenj? govori GOSPOD. Mar ni kakor kladivo, ki razbija skalo?« (Jer 23,29)

Izjemnost Božje besede, kakor jo dojemata biblični človek, se kaže v njeni skrivnostnosti in vsemogočnosti. Vsemogočnosti, ker je počelo stvarjenja, skrivnostnosti, ker je glas, ki govori človeškemu ušesu. Človeški um je skladišče najrazličnejših idej. Nekatere je mogoče definirati in izraziti, medtem ko se druge definicijam upirajo in so neizrazne. Ista logika velja za besede. Obstaja namreč dvoje vrst besed: opisne in kazalne. Opisne besede so tiste, ki opisujejo točno določeno razmerje med pojmom in njegovim poimenovanjem. Vzorčni primeri so konkretni

samostalniki (stol, miza) ali znanstveni, strokovni izrazi. Na drugi strani pa kazalne besede ne opredeljujejo točnega razmerja med pojmom in njegovim poimenovanjem. Namesto podajanja natančnega opisa kazalne besede zgolj nakazujejo nekaj, kar intuitivno čutimo, vendar tega ne moremo v celoti dojeti, razumeti in izraziti. Vsebina besed »Bog, čas, lepota, večnost« ne more biti natančno definirana in reproducirana v naših mislih. Te besede vsebujejo bogastvo pomenov. Njihova funkcija ni v priklicu definicije, podobe v naše misli, temveč v soočenju, srečanju z realnostjo, ki jo označujejo. Funkcija opisnih besed je, da vzbudijo oz. prikličejo idejo, ki jo v naši zavesti že predhodno poznamo (npr. stol). Kazalne besede imajo drugačno funkcijo. To, kar prikličejo, niso spomini (oz. reprodukcije spominov), ampak reakcije na nepredstavljive ideje, na pomene, ki niso dokončno dojeti.

Veliko število besed lahko uvrstimo v obe opisani skupini. Za mornarja imata besedi »veter« in »zarja« točno določena pomena; veter označuje z določeno smerjo in hitrostjo gibajočo se maso zraka; zarja določen trenutek dneva. Medtem ko že pri pesniškem izražanju, npr. »veter, ki pihlja pred zarjo« (»the wind that sighs before the dawn«, Lewis Morris), ne moremo več govoriti o npr. natančnem trenutku dneva, ki ga je pesnik imel v mislih, ali se vprašati po smeri in hitrosti vetra. Kljub temu je jasno, da je imel pesnik v mislih isti veter in isto zarjo kakor mornar. Gre za drugačen vidik istega fenomena. Če ponazorimo še z bibličnim primerom: v 1 Mz 1,2 beremo, da je duh Božji (veter) »vel nad vodami«. Jasno je, da nihče ne bo spraševal po smeri in hitrosti vetra. So pa bralci, ki bi ob branju odlomka o Jakobovih sanjah vprašali po številu stopnic ... (Heschel 2013; Rebić 1972, 55–56.106-111; Skralovnik 2019,42–44)

2.2.2 Poreklo človeka, prvi greh, kazen in blagovest (1 Mz 2–3)

V 1 Mz 2,4b se začne nov opis, ki s pripovedjo v 1 Mz 1 nima mnogo skupnega. Pripisati ga moramo drugemu izročilu, jahvističnemu. Za Boga uporablja izraz Jahve – Elohim, uporablja mnoge antropomorfizme, svet je ustvarjen v enem dnevu, v središču njegovega opisa je stvarjenje človeka. Tako bi ga za razliko od kozmogonije v 1 Mz 1 mogli imenovati antropogonija. To je najstarejši hebrejski ep o stvarjenju človeka, ki ga je zapisal pesnik v času Davidovega ali Salomonovega kraljestva (v 9. stol. pr. Kr.) na temelju mnogo starejšega ustnega izročila.

Razlagalci se posvečajo temu besedilu pod različnimi vidiki. V poimenovanju uporabljajo različne izraze, npr. pojemajoči mit, mitološko-zgodovinska pripoved, poročilo o dogodkih, predzgodovina, prazgodovina ... Med teorijami, kako je besedilo nastalo, se zdi zelo verjetna etiologija (sprraševanje po vzrokih, od grško *aitos* 'vzrok'). Biblični pisec se je spraševal o vzroku za trpljenje, zlo, smrt ... in ga je videl v pradavnini, ko je bil prvi človeški par poklican

v življenje in odnos z Bogom, a se je z nepokorščino odvrnil od Boga in priklical nase in na potomce resne posledice. To je pisec izrazil v razgibani pripovedi z uporabo mitoloških elementov in bogate simbolike.

Pripoved se (po eni izmed možnih delitev) deli na sedem prizorov:

1. Pripoved: Bog je edini igralec, človek pasiven (2,5-17).
2. Pripoved: Bog je glavni igralec, človek ima manjšo vlogo, žena in živali pasivne (2,18-25).
3. Pogovor: kača in žena (3,1-5).
4. Pripoved: mož in žena (3,6-8).
5. Pogovor: Bog, človek in žena (3,9-13).
6. Pripoved: Bog je glavni igralec, človek ima manjšo vlogo, žena in kača pasivni (3,14-21).
7. Pripoved: Bog je edini igralec, človek je pasiven (3,22-24).

Pripoved odseva koncentrično zgradbo, tj. prizori odsevajo zrcalno podobo med prvo in drugo polovico pripovedi. Ujemajo se 1. in 7. prizor, 2. in 6. prizor, 3. in 5. prizor, 4. prizor stoji v središču. V njem sta mož in žena sama sredi vrta pred drevesom spoznanja v dejanju zavrnitve Božje zapovedi. Hierarhija Bog–mož–žena iz 2. prizora je v 4. prizoru preobrnjena v kača–žena–mož–Bog. Red stvarstva je popolnoma obrnjen. Zato 6. prizor v nasprotju z idealnim stanjem iz 2. prizora odseva sedanje stanje, trajen spor med človekom in kačo ter nesoglasja med spoloma.

2.2.2.1 Zemlja pred stvarjenjem človeka

1 Mz 2,4 »To je nastanek neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena. Na dan, ko je GOSPOD Bog naredil zemljo in nebo ...« Ta vrstica služi kot naslov enoti 2,5–4,24 in hkrati kot povezava z uvodom 1,1. Prva in druga polovica vrstice sta povezani s hiazmom:

- | | |
|----|--------------|
| A | »nebo« |
| B | »zemlja« |
| C | »ustvarjena« |
| C' | »naredil« |
| B' | »zemljo« |
| A' | »nebo« |

Besedni vrstni red v drugi polovici vrstice je nenavaden: »zemlja« je pred »nebo«. »Nebo« in »zemlja« sta pogost par v Stari zavezi, vendar je »nebo« vedno na prvem mestu. Edina izjema je še Ps 148,13 (zdi se, da namiguje na ta odlomek).

Začetek stavka »To je nastanek neba in zemlje, ko sta bila ustvarjena« tvori inkluzijo z 1 Mz 1,1: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« »Ustvariti« (בָּרָא, *bara*) in »narediti« (עָשָׂה, *asa*) sta dva ključna opisa Božje dejavnosti v 1. poglavju.

Beseda »nastanek« (תולדות, *toledot*) je drugod v Genezi prevedena kot »rodovnik« ali »potomci«: »To je rodovnik« ali »To so potomci« (6,9; 10,1 itd.). Ta beseda vedno začne nov del pripovedi. To daje misliti, da ima tudi tukaj enak pomen in ne služi kot sklep predhodnega odlomka. V tem smislu vrstica 1 Mz 2,4 predstavlja naslov naslednjega besedila.

Besede »Na dan, ko je Gospod Bog« spominjajo na podoben začetek v babilonskem epu *Enuma Eliš*, a to ne kaže na (so)odvisnost. Bog se imenuje Jahve–Elohim/GOSPOD Bog. Ta poseben naziv za Boga se poleg 1 Mz 2–3 v Pentatevhu nahaja samo še v 2 Mz 9,30. Znotraj 1 Mz 2–3 se uporablja stalno, le v dialogu med kačo in ženo ne (1 Mz 3). Kača in žena (3,1-5) v pogovoru uporabljata običajno besedo za božanstvo, Elohim/Bog, in ne osebnega imena Jahve. Geneza na ostalih mestih uporablja ali samo Elohim ali samo Jahve, in ne združeno kot tukaj. V 1 Mz 2–3 najdemo edinstven fenomen združitve obeh imen. Med raznimi poskusi razlage se zdi najbolj prepričljiva, da je jahvistični avtor združil izraza, da bi pokazal, da je Jahve/GOSPOD hkrati Izraelov zavezni partner in Bog/Elohim, stvarnik vesolja (prim. 2 Mz 9,30; 2 Sam 7,25; Ps 72,18; 84,12). To je najbolj očitno v 2 Mz 9,30, kjer naj bi sedma nadloga, toča, dokazala faraonu, da Jahve ni samo izraelsko narodno božanstvo, ampak vrhovni Bog, ki nadzoruje vse stvarstvo. Zato ker Jahve – Elohim tako močno izraža temeljno starozavezno prepričanje, da je Bog hkrati stvarnik in Izraelov zavezni partner, se kača in žena izogneta temu izrazu v svojem pogovoru. Bog, o katerem se pogovarjata, je v predstavi kače zlonameren in hoče ljudi omejevati. Njegov značaj je čisto drugačen od pomena, ki ga izraža ime Jahve – Elohim, zato se kača namerno izogne temu imenu.

1 Mz 2,5 »[Š]e ni bilo nobenega poljskega grmičja na zemlji ...« To je prvi od štirih stavkov, ki opisujejo stanje zemlje, preden je Bog ustvaril človeka (1 Mz 2,7). Vrstici 2,5-6 je težko razložiti in razlagalci ju različno tolmačijo: 2,5 je opis celega sveta kot puščave, enakovreden duhovniškemu opisu sveta kot vodnega kaosa (1,2); 2,5-6 opisujeta, kakšna je bila poljedelska dežela, preden jo je človek začel obdelovati; 2,5-6 opisujeta nasprotje med stanjem pred prihodom človeka in po njegovem stvarjenju in nepokorščini (3,17-24).

K razumevanju pripomorejo trije hebrejski zemljepisni izrazi v 2,5-6: *sade*, *eres*, *adama* (v slovenščini sta le dva: polje in zemlja). Zemlja (*eres*) je najširši pojem za površino planeta in je v nasprotju z nebesi (2,4). *Adama* označuje obdelovalno površino, ki sestoji iz prahu (2,7) in ki naj bi jo človek obdeloval (2,5; 3,17; 4,2). Človekov tesni odnos z zemljo se vidi v njegovem stvarjenju iz istega zemeljskega prahu (2,7). Nasproti obdelani pokrajini stoji odprta neobdelana planjava, polje (*sade*), domovanje divjih živali (2,19.20; 3,1.14) in rastlin (2,5; 3,18), sicer primerna za pašo (4,8). Človeško življenje je nekakšen boj, da bi pridobil več obdelovalne zemlje iz neobdelane planjave in da bi preprečil obdelani zemlji, da bi padla nazaj v neobdelano

(3,17-18). 1 Mz 2,5 potemtakem razlikuje dva tipa pokrajine: odprta, neobdelana planjava oziroma polje, divjina, primerna samo za pašo živine, ter prašnata zemlja, kjer je poljedelstvo mogoče z namakanjem in človeškim naporom. Ampak na tej stopnji še ni bilo vegetacije, saj Bog še ni pošiljal dežja, ki bi razcvetel puščavo, ter ni bilo človeka, ki bi obdeloval zemljo.

1 Mz 2,6 »Iz zemlje pa se je vzdigovala vlaga in namakala vso površino polja.« Tukaj je videti mezopotamsko ozadje. Tam je bila agrikultura popolnoma odvisna od reguliranja letnega poplavljanja rek Tigrisa in Evfrata. Hebrejsko besedo *ed* (sveža podzemna voda) (dež v Job 36,27), ki se dviga s tal, stari prevodi (grška Septuaginta (LXX), latinska Vulgata, sirski Pešita) prevajajo s »studenec«, kar je bližje sumersko-akadskemu *id*, ki predstavlja vesoljsko reko. Podvodno namakanje zemlje je navzoče v sumerski mitologiji. Vendar v biblični pripovedi ni mitičnega prizvoka: *ed* je samo velik izvir, ki ga napaja podzemni ocean.

Četudi je bila oskrba vode za deželo obilna (2,6), 2,5 daje vtis nerodovitne divjine zaradi pomanjkanja dežja in odsotnosti človeka. Brez človeka, ki bi namakal zemljo, je izvir vode nekoristen.

2.2.2.2 Bog ustvari človeka

1 Mz 2,7 »GOSPOD Bog je iz zemeljskega prahu izoblikoval človeka ...« Osredotočenje na človeka in njegov odnos do zemlje v 1 Mz 2,5-6 je samo uvod v stvarjenje človeka (אדם, *adam*) iz zemlje (אדמה, *adama*). Tukaj je besedna igra iz אדם in אדמה, ki poudari človekov odnos do zemlje. Bil je ustvarjen iz nje; njegova naloga je, da jo obdeluje (1 Mz 2,5.15) in ob smrti se vrne vanjo (1 Mz 3,19). »Je njegova zibelka, njegov dom, njegov grob.« (B. Jakob)

Igra podobno zvencih besed (paronomazija) je priljubljeno orodje hebrejskih piscev; tukaj še *adama* in *eden* (raj), *tardema* (globok spanec) in *mot tamut* (zagotovo boš umrl), *hayyim* (življenje, oživljajoči duh, živo bitje, divje živali) in *hawa* (Eva), *iš* (mož) in *išša* (možinja).

Deležnik glagola »izoblikoval« (יצר, *yasar*) pomeni »lončar« (prim. Jer 18,2). Prvemu opisu človekovega stvarjenja sledi podoba lončarja, ki oblikuje glino. Čeprav je vrtenje in oblikovanje posode lahko dolgotrajno, ponavljajoče delo, to ni prizvok יצר. Oblikovanje posode je umetniško delo, izumiteljska spretnost, ki zahteva znanje in načrtovanje (prim. Iz 44,9-10). Bog je izoblikoval živali (1 Mz 2,19), leviatana (Ps 104,26), kopno (Ps 95,5), gore (Am 4,13) in prihodnji potek zgodovine (Iz 22,11; Jer 33,2). Predvsem je Božja oblikovalska sposobnost vidna pri stvarjenju človeka, najsi bo iz prahu, kot tukaj, ali v maternici (Iz 44,2.24) ali pri oblikovanju človekovega značaja, da izpolni določeno nalogo (Iz 43,21; 44,21).

Snov, iz katere je človek izoblikovan, je »prah«. Na to, da je bil človek ustvarjen iz prahu, namiguje precej odlomkov Stare zaveze (Job 10,9; Iz 29,16; Ps 90,3; 104,29 itd.). Ideja je znana

tudi zunaj Stare zaveze. Ep o Gilgamešu pripoveduje, kako je boginja Aruru ustvarila Enkidu iz gline. Egipovski spomeniki prav tako slikovito prikazujejo, kako bog Khnum ustvari človeka iz gline. Grški mit govori o Prometeju, ki ustvari prvega človeka iz zemlje in vode. Očitno je, da Stara zaveza na tem mestu prevzame starodavno izročilo o stvarjenju človeka in daje tem starodavnim idejam lasten značilni pridih. Zemlja in človek sta po mišljenju bibličnega pisca med seboj tesno povezana: skupaj delita radost in žalost, srečo in nesrečo, rodovitnost in lakoto, fizične in duhovne katastrofe. Zato je človek tako krhek, slaboten, minljiv in smrten. Po smrti se bo znova povrnil v prah, iz katerega je narejen (1 Mz 3,19).

»[V] njegove nosnice je dahnil življenjski dih (*nišmat hayyim*)«. Človek je več kot zemlja, ki jo je oblikoval Bog. V svoji notranjosti ima človek dar življenja, ki mu ga je podaril Bog sam. Biblični pisec ni bil v antičnem svetu edini, ki je zavračal redukcioniistični pogled na človeka, ki ga vidi zgolj kot zanimivo zbirko kemičnih in električnih impulzov. Tudi druga ljudstva so gledala na človeka kot osnovanega iz zemlje/gline in božanskega elementa. Babilonci so o človeku govorili kot o zmesi gline in krvi boga. Egipčani so bili prepričani, da imajo ljudje duše kot bogovi. Podobno je Prometej naredil človeško telo iz gline in mu vdahnil življenje z božanskimi iskricami.

Beseda »dahnil« kaže na močan dih, ki zaneti ogenj (Iz 54,16; Ag 1,9). Najbližja vzporednica je Ezk 37,9, kjer duh dihne v pobite, da oživijo. Ko je prišel vanje duh (רוח, *ruah*), so oživeli. To je Božje vdihnjenje, ki daje življenje.

»Oživljajoči duh« (*nišmat hayyim*) se razlikuje od »duha« (*ruah*). Včasih nastopata vzporedno (Job 27,3; Iz 42,5), kar kaže na njuno sorodnost. »Dih«, zmožnost dihanja, je ključna lastnost, ki ločuje živali od rastlin. Potop je uničil vse, »kar je imelo v nosnicah dih življenja« (1 Mz 7,22). Imeti dih pomeni biti človek (Joz 11,11; Iz 2,22), a se uporablja analogno tudi za dih Boga (2 Sam 22,16). Ko 1 Mz 2,7 pravi o Bogu, da je dahnil v človeka oživljajočega duha, trdi, da ga je naredil živega tako, da mu je omogočil dihanje.

Človek je tako postal »živo bitje« (*nefeš haya*). Ta izraz se uporablja tudi za živali in ptice (1 Mz 2,19; 9,9) in živa bitja v morju (1 Mz 1,20). Izraz *nefeš* (נפש) je ena najbolj pogostih besed Stare zaveze; ima širok pomenski obseg, med drugim: tek, grlo, požiralnik, duša, jaz, telo, oseba. Posedovanje »življenjskega diha« oziroma človekov položaj kot »živo bitje« ni tisto, po čemer se razlikuje od živali. Živali so opisane z enakimi izrazi. 1 Mz 1,26-28 zatrjuje, da je edinstvenost človeka v tem, da je edino on ustvarjen po Božji podobi in je dobil oblast nad živalmi. V 1 Mz 2 je izražena podobna trditev, namreč da je samo človek dobil življenjski dih neposredno od Boga (2,7.19) in da imenuje živali, tj. ima oblast nad njimi. Jahvistični pisec je poudaril, da je ta življenjski dih dal človeku sam Bog in ga tako naredil sebi podobnega,

svobodnega in razumnega. S svojim opisom stvarjenja je hotel pokazati, kaj je človek – to krhko, slabotno in minljivo bitje, ki svojo vrednost dobi šele, ko ga oživi Božji dih. Ni odgovarjal na vprašanje, kako je človek (po telesu) nastal, neposredno ali po evoluciji; v njegovem času te problematike še ni bilo. S tem ko je povedal, da se je v stvarjenju Bog sam na poseben način zavzel za človeka, tako kot se je tolikokrat zavzel za Izrael, je odgovoril na temeljno vprašanje: človeka je v njegovi celoti, s telesom in dušo, ustvaril Bog. Ni hotel navajati znanstvenih podatkov o človekovem poreklu, za ali proti evoluciji, temveč zgodovino odrešenja, ki se začne s stvarjenjem sveta in človeka. S podobo Boga lončarja je izrazil dve veliki resnici o človeku: da je slaboten, minljiv, nagnjen k slabemu in povsem odvisen od Boga kot glina v lončarjevih rokah, ki se nima pravice prepirati z lončarjem. S podobo o Bogu, ki je vdihnil človeku življenje, pa je jahvistični pisec poudaril duhovno veličino človeka, ki jo je duhovniški pisec izrazil z besedami: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi ...« (1 Mz 1,27)

2.2.2.3 Bog zasadi edenski vrt

1 Mz 2,8 »GOSPOD Bog je zasadil vrt proti vzhodu v Edenu ...« Zasaditev vrta za človeka predstavlja paralelo njegovi preskrbi s hrano v 1 Mz 1,29. Vrt je zaprto območje za obdelovanje zemlje (1 Mz 2,5.15). Najstarejši prevodi prevajajo vrt kot paradiž, raj, ki v originalu pomeni kraljevski park.

Izraz »v Edenu« je zaradi predloga »v« mišljen kot ime območja, v katerem je bil vrt zasajen. Zasajen je »proti vzhodu« (od pisateljevega položaja, tj. od Izraela), torej nekje v Mezopotamiji ali Arabiji. Eden je najlažje povezati z enakozvočnico »užitek, veselje« (2 Sam 1,23; Jer 51,34). V Svetem pismu predstavlja rodovitno območje, oazo z velikimi drevesi (Iz 51,3; Ezk 31,9; 16,18; 36,35 itd.), nekaj zelo privlačnega na suhem področju. Bohotna rodovitnost tega območja je bila znak Božje navzočnosti in njegovega blagoslova. Torej, »vrt proti vzhodu v Edenu« je simbol za kraj, kjer biva Bog. Tudi druge posebnosti vrta kažejo na to, da je predstavljal arhetip svetišča, poznejšega svetega šotora in templja.

1 Mz 2,9 »GOSPOD Bog je dal, da je iz zemlje pognalo vsakovrstno drevje«. Tako drevesa kot tudi človek in živali so bili ustvarjeni iz zemlje. Drevesa kot del vrta so bila vir hrane, znamenje obilnosti. Med drevesi pisec takoj opozori na »drevo življenja v sredi vrta in drevo spoznanja dobrega in hudega« ter na prepoved uživanja njegovega sadu (1 Mz 2,16-17). Gre za eno ali dve drevesi? Paralelizem bolj govori za eno drevo: med življenjem in spoznanjem je tesna vez. Glagol spoznati v hebrejskem jeziku spada v življenjsko področje (spoznati ženo

je izraz za spolno občevanje, s čimer se začinja novo življenje). Vendar potek pripovedi bolj kaže na dve drevesi.

Drevesa kot simbol življenja so dobro poznana v Svetem pismu in zunaj njega. Ep o Gilgamešu govori o junaku, ki najde rastlino, ki podeljuje »mladost v starosti«. Tudi 1 Mz 3,22 pravi, da to drevo podeljuje večno življenje tistim, ki jedo od njega. Pregovori opisujejo modrost (Prg 3,18), sad pravičnega (Prg 11,30), upanje (Prg 13,12) kot drevo življenja. Ker so drevesa zelene barve tudi v sušnem obdobju, so v Svetem pismu simbol Božjega življenja (Ps 1,3; Jer 17,8). Zdi se, da je zlati svečnik v svetišču predstavljal drevo življenja. Njegova svetloba, ki je padala na dvanajst hlebov obličja, je predstavljala Boga, ki vzdržuje dvanajst Izraelovih rodov (2 Mz 25,31-35; 3 Mz 24,1-9).

»Drevo spoznanja dobrega in hudega« najdemo samo v tej zgodbi in je zelo težko ugotoviti njegov pomen. A ima ključen pomen v pripovedi. Nahaja se dvakrat v začetnem prizoru (1 Mz 2,9.17), enkrat v pogovoru med kačo in ženo (1 Mz 3,5) in enkrat v sklepnem prizoru (1 Mz 3,22). Zdi se, da uživanje sadu drevesa življenja vodi v nesmrtnost, torej uživanje sadu drevesa spoznanja dobrega in hudega vodi v poznavanje dobrega in hudega (1 Mz 3,22).

Predlagani možni pomeni »spoznanja dobrega in hudega«:

1. Izraz preprosto opisuje posledice pokorščine ali nepokorščine. Človek bi poznal dobro, če bi ubogal ukaz, pozna pa hudo, ker ga ni ubogal.
2. »Spoznanje dobrega in hudega« predstavlja moralno razločevanje, torej poznavanje razlike med dobrim in slabim. Vendar se v Svetem pismu od človeka pričakuje, da zna vedno moralno razločevati, nikakor pa ne, da bi to zmožnost dobil z uživanjem sadu.
3. »Spoznanje dobrega in hudega« označuje spolnost. Vendar v 1 Mz 1–2 ni namiga na to, da je spolnost rezervirana za Boga in da je za človeka to nekaj slabega (prim. 1 Mz 1,28; 1 Mz 2,18-25).
4. »Spoznanje dobrega in hudega« pomeni vsevednost. Dobro in slabo predstavlja celoto. Vendar s tem, ko sta mož in žena jedla od prepovedanega drevesa, nista pridobila vsevednosti, temveč sram in spoznanje, da sta naga.
5. »Spoznanje dobrega in hudega« je modrost, daje uvid (1 Mz 3,6). Toda zakaj bi Bog modrost, ki jo ima, prepovedal ljudem, ki je nimajo? V Pregovorih je modrost prikazana kot eden najvišjih ciljev pobožnih. Modrostna literatura dodaja tudi, da obstaja modrost, ki je pridržana samo Bogu, in človek naj ne hrepeni, da bi jo dosegel (Job 15,7-9.40; Prg 30,1-4). Popolno razumevanje Boga, vesolja in človekovega mesta v njem je izven človekovega dometa. Poskušati ga doseči brez ozira na razodetje pomeni zagovarjati človekovo avtonomijo in zanemariti strah pred Bogom, ki je začetek znanja (Prg 1,7).

Za jahvista je edina pravilna drža človeka, ki naj bi bil resnično moder, vera v Boga, in ne samozadostno znanje. Zato mu je prepovedano drevo spoznanja dobrega in hudega. Pomenilo naj bi moralno avtonomijo, odločanje o tem, kaj je dobro, brez ozira na Božjo razodeto voljo.

Božja zapoved (prepoved) v vrtu se je povzpela vse do opozorila pred grožnjo smrtne kazni. V Izraelu je bilo mnogo zakonov in tisti, ki so jih zaničevali, so si nakopali Božje prekletstvo ter tvegali smrt. Ker je Postavo dal Bog, je človek ne sme spreminjati ali dopolnjevati (5 Mz 4,2). Človekova moralna avtonomija je izključena (Joz 4,7). Ker sta Adam in Eva izbrala človeško modrost namesto Božje (postave), sta namesto življenja našla smrt. V shodnem šotoru sta bili plošči zapovedi shranjeni znotraj same skrinje, Božjega prestola, ki je bil varovan in odmaknjen od pogleda v najsvetejšem, pogled ali dotik skrinje je pomenil smrt (2 Mz 40,20; 4 Mz 4,15.20) – simbol nedotakljivosti Postave.

Narativni tok pripovedi je v 1 Mz 2,10-14 prekinjen s podrobnostmi o rekah vrta.

1 Mz 2,10 »V Edenu je izvirala reka, da je namakala vrt ...« Reka je izvirala v vrtu in ga namakala, sama pa se je verjetno hranila iz podzemnih virov.

»Od tam«, tj. ko je pritekla iz vrta, »pa se je delila v štiri glavne reke«. Običajno se mali pritoki združijo v veliko reko. Delitev te reke na štiri veletoke sugerira idejo popolnosti in univerzalnosti reke. Ezekiel opisuje eshatološki Jeruzalem, od koder bo tekla reka, ki bo spremenila vodo Mrtvega morja v sladko (Ezk 47,1-12). Reka je simbol navzočnosti Boga, ki daje življenje (gl. tudi Ps 46,5).

1 Mz 2,11-13 Identiteta rek je problematična. Znani sta samo Evfrat in Tigris. Pišon se omenja edino tukaj v Stari zavezi. Identificirajo ga ali z reko Ind(us) ali Ganges ali katero od rek v Arabiji. Dežela »Havila, v kateri je zlato«, se verjetno nanaša na Arabijo. Bdelij in kamen oniks pomenita dragocene kamne, s kakršnimi so krasili sveti šotor in tempelj (2 Mz 25,7; 1 Krn 29,2) ter liturgična oblačila velikih duhovnikov (2 Mz 28,9. 20). Imena dvanajstih Izraelovih rodov so bila vrezana v dva oniksa, obdana z zlatom in pritrjena na efod (2 Mz 28,9-14). Zlato se je uporabljalo za prevleko svete oprave, kot skrinje, kadilnega oltarja, svečnika v najsvetejših delih šotora. Raj v Edenu in poznejši sveti šotor imata skupno simboliko prisotnosti Boga.

1 Mz 2,13 »Gihon ... Kuš.« Gihon je ime jeruzalemskega izvira (1 Kr 1,33.38). Toda ker »teče okoli vse dežele Kuš«, se ne more nanašati nanj. Nekateri predlagajo reko Nil, ker Kuš običajno pomeni deželo Etiopijo (Iz 20,3.5; Jer 46,9). V 1 Mz 10,8 pomeni naslednike starega babilonskega kraljestva v zahodnem Iranu. Identifikacija Gihona in Kuša ostaja negotova.

1 Mz 2,14 Identifikacija Tigrisa in Evfrata ne povzroča težav, razen omembe, da Tigris teče vzhodno od Asurja, ki tukaj označuje staro prestolnico Asirije, in ne cele dežele kot drugod v Svetem pismu.

2.2.2.4 Lokacija Edena

O zemljepisni lokaciji Edena se veliko razpravlja. Vrstice 1 Mz 2,5-8 kažejo na področje Mezopotamije ali Armenije v bližini izvira Tigrisa in Evfrata. To je splošno sprejeto mišljenje. Težave povzroča omemba Pišona in dežele Havila (Arabije?) ter Gihona in dežele Kuš (Etiopija ali zahodni Irak?). Predpostavljamo nejasno poznavanje zemljepisnih ved v antiki. Zamišljali so si, da so se vse te reke nekje srečale. Nekateri domnevajo, da se je vrt nahajal na začetku Perzijskega zaliva. Po mezopotamski mitologiji je bil otok Dilmun (Bahrajn) na severnem koncu zaliva rajski otok, dežela življenja in nesmrtnosti, kjer je bilo pokopanih na tisoče ljudi, verjetno v želji, da si zagotovijo večno življenje. Vendar v nasprotju z 1 Mz na tem kraju reke ne tečejo iz Edena in se delijo, ampak proti Edenu in se tam združijo. Morda je to še en primer, kako Geneza sprejme stare mitološke motive, ki jih potem radikalno preobrazi, da bi služili njenim namenom. Morda hoče obrnjeni tok rek povedati, da je raj onstran človekovega sedanjega izkustva. Njihova imena potrjujejo, da je vrt bil tam, njegova nerešljiva geografija pa sporoča, da je zdaj človeku nedostopen in ga celo ne more lokalizirati.

2.2.2.5 Človek postavljen v edenski vrt

1 Mz 2,15 »GOSPOD Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval.« Pisec povzame pripovedno nit iz v. 8, tako da ponovi nekaj enakih izrazov (to je značilno orodje hebrejskega pripovedništva, s katerim označi konec oddaljitve od rdeče niti). Ta stavek ima globoko teološko vsebino. Kakor je Bog vzel Izrael, ga izpeljal iz Egipta in ga privedel v lepo deželo (5 Mz 3,20; 30,4-5), tako je – sklepa biblični pisec v svojem razmišljanju v luči razodetja – storil Bog tudi s prvim človekom. V svoji veliki ljubezni ga je vzel in postavil v edenski vrt, ki je podoben obljubljeni deželi, v kateri tečeta mleko in med. Izraz »vzel« (*laqah*) in »postavil« (*yanah*) imata v Stari zavezi globok biblično-teološki pomen. To je strokovni izraz, s katerim Izrael izpoveduje svojo rešitev iz egiptovske sužnosti (5 Mz 30,4-5; Ezk 36,24; 37,21; Iz 14,2). To je devteronomistični slovar, ki posebno poudarja Božjo izvolitev. Močan teološki pomen imata tudi izraza »obdeloval« (עבד, '*abad*) in »varoval« (שמר, '*šamar*). Ta glagola poleg osnovnega pomena označujeta v Stari zavezi služenje Bogu z bogoslužjem v templju in izpolnjevanjem Božjih zapovedi v vsakdanjem življenju. Glagol '*abad* je pogosto uporabljen za obdelovanje zemlje (1 Mz 2,5; 3,23 itd.). Beseda pa je splošno razširjena tudi v

religioznem smislu *služiti Bogu* (npr. 5 Mz 4,19), v duhovniških besedilih posebno za levitska opravila pri shodnem šotoru (4 Mz 3,7-8; 4,23-24.25 itd.). Podobno ima *šamar* preprost svetni pomen »varovati, ohraniti« (1 Mz 4,9; 30,31), še bolj pa se uporablja v zakonodajnih besedilih za izpolnjevanje verskih zapovedi in dolžnosti (1 Mz 17,9; 3 Mz 18,5) in posebno za levitsko odgovornost varovanja shodnega šotoru (4 Mz 1,53; 3,7-8). Pomenljivo je, da se tukaj in v duhovniškem pravu ta dva izraza nahajata skupaj (nadaljnji pokazatelj povezave med svetiščem in rajem).

Razvidno je, da se je v raju že pred človekovim padcem pričakovalo, da bo delal; raj ni bil življenje lagodne brezdelnosti. Epa *Enuma Eliš* in *Astrahasis* govorita o človeku, ki je bil ustvarjen, da bi delal namesto bogov. Toda biblična pripoved ne daje nobenega namiga, da bi Stvarnik prevalil svoje breme na človeka; delo spada k človekovi notranji naravi.

1 Mz 2,16-17 »GOSPOD Bog je človeku zapovedal in rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.« Pripoved pojasnjuje, kako je Bog obilno poskrbel za človeštvo, in hkrati nudi ključ za razumevanje tragedije v 1 Mz 3.

Prepoved jesti s tega drevesa je prepoved, kakršno najdemo v dekalogu. Besednjak, ki ga uporablja jahvistični pisec v tem besedilu, spominja na sklenitev zaveze med Bogom in Izraelom na Sinaju. Ozadje 1 Mz 2–3 je dejansko teologija zaveze v njenih osnovnih elementih (zgodovinski uvod, obveznosti zaveze ter blagoslovi in prekletstva) ter zgodovina odrešenja izraelskega naroda, to je zgodovina milosti in greha, vere in nevere, čaščenja Boga Jahveja in čaščenje kanaanskih bogov. Biblični pisec je razmišljal o versko-moralnem stanju svojega ljudstva in videl, da je narod dobil od Boga veliko milost v zavezi, a je to milost prezrl, ko je prelomil zavezo in se predal kanaanskemu malikovanju. S tem je naredil najtežji greh proti Bogu Jahveju. To versko-moralno situacijo je pisec postavil v daljno preteklost in s pronicljivim razmišljanjem v luči razodetja sklepal, da se je prvi človek nahajal v podobnem položaju milosti in ljubezni, da je Bog tudi z njim sklenil zavezo prijateljstva in ljubezni, a tudi on jo je prezrl in odklonil. In kakor učinki kršitve zaveze pri izraelskem kralju preidejo na ves narod, tako tudi učinki kršitve zaveze prvega človeka preidejo na vse ljudstvo, na vse človeštvo.

V 1 Mz 2,9 je zapisano, da vrt vsebuje drevesa, dobra za jed; zdaj je dano izrecno dovoljenje, da človek lahko je z vseh, razen z drevesa spoznanja. To ponovno razodeva obilje Božje očetovske skrbi. Prepoved velja za eno od dveh posebnih dreves; očitno je bilo človeku dovoljeno jesti z drevesa življenja. Omejitev »nikar ne jej« je podobna desetim Božjim zapovedim v 2 Mz 20,13-17. Nikalnica *lo*, »ne«, ki ji sledi imperfekt, se uporablja za dolgoročne, trajne prepovedi, npr. »Ne kradi, ne ubijaj!« K temu je dodan vzrok: »Kajti na dan,

ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl.« (Prim. 2 Mz 20,5.7.19) To je značilnost hebrejskega prava, oblika v Božjih ali kraljevih grožnjah v pripovednih in preroških besedilih (1 Mz 20,7; 1 Sam 14,39.44; 22,16; 2 Kr 1,4.6; Ezk 33,8.14). Te vzporednice kažejo, da sad drevesa ni bil strupen, kot se včasih domneva. Smrtna kazen kaže na Božjo resnost pri prepovedi dostopa do drevesa. Besedilo je neposredno opozorilo, da bo zaužitju sledila smrt. »Na dan« poudarja takojšnje izvršitev (prim. 4 Mz 30,6.8.9; 1 Kr 2,37.42).

2.2.2.6 Stvarjenje žene

Vrstice 1 Mz 2,18-20 govorijo o človekovi samoti, ki jo Bog hoče zapolniti. Zato ustvari živali, med katerimi pa človek ne najde bitja, v katerem bi mogel prepoznati del sebe, svoj »ti«.

1 Mz 2,18 »GOSPOD Bog je rekel: »Ni dobro za človeka, da je sam; naredil mu bom pomoč, ki mu bo primerna.« Tako kot je Bog ustvaril človeštvo po predhodnem razmisleku (1 Mz 1,26), tudi zdaj nakaže potrebo po stvaritvi ženske (»ni dobro za človeka, da je sam«). Proti sedemkratnemu refrenu »Bog je videl, da je (zelo) dobro« v 1 Mz 1 je njegova ugotovitev, da nekaj ni v redu s človekom, nenavadna. S tem poudarja pomembnost družbe za človeka, človek potrebuje »pomoč«. Drugod »pomočnik/pomoč« (*ezer*) pomeni Božjo pomoč (2 Mz 18,4, 5 Mz 33,7.26), vojaško pomoč (2 Sam 8,5; 10,11; Iz 30,5; Ezk 12,14; Oz 13,9). Pomagati nekomu ne pomeni, da je pomočnik močnejši od tistega, ki mu pomaga; pomeni preprosto, da je moč slednjega sama po sebi pomanjkljiva (Joz 1,14; 10,4.6). Sestavljeni izraz »ki mu bo primerna« se najde samo tukaj. Čeprav je lahko vključen vidik pomoči v vsakodnevnem delu ali pri rojevanju otrok, je tukaj poudarek na medsebojni podpori, ki jo nudi druženje (Prd 4,9-10; Prg 31,10-31).

Kljub temu da Bog navede človekovo potrebo, jo v primerjavi z ukazi pri stvarjenju sveta (1 Mz 1) uresniči kasneje. Ta »zastoj« omogoči, da začutimo osamljenost človeka. Bog privede vse živali predenj in vidimo, kako človek gleda vsako posebej v upanju, da se bo našla ustrezna spremljevalka zanj. Vendar se to ne zgodi, kljub temu da beseda »žival« in beseda »živ«, *haya*, že nakazuje ime »Eva«, *hawa*. Čeprav v hebrejščini imena teh bitij zvenijo podobno besedi Eva, niso to, kar človek išče. V primerjavi z izčrpnim seznamom živali v 1 Mz 1 kratki povzetki tukaj omenjajo samo tiste, ki bi bile možne spremljevalke za človeka: (divje) živali na polju in ptice (1 Mz 2,19) ter živina (udomačene živali), ptice, in (divje) živali na polju (1 Mz 2,20). Živina je posebej omenjena, ker se zdi najbolj verjeten kandidat za človekovo družbo, in vendar je za to silno neprimerna.

1 Mz 2,21-25 Opis stvaritve ženske iz moškega rebra poskrbi za to, kar je prej moškemu manjkalo za njegovo popolno srečo. Ko Bog konča svoje delo (opisano v pet kratkih

stavkih v 1 Mz 2,21-22), moški pozdravi njegov uspeh v prekipevajočem pesniškem izbruhu (1 Mz 2,23). Celotno poročilo o stvarjenju ženske ima poetičen pridih: zagotovo je napačno, če ga beremo kot poročilo o klinični operaciji ali kot poskus obrazložitve značilnosti moške anatomije. Slika odnos med moškim in žensko. Misel, da je bila žena narejena iz rebra, ker v sumerskem jeziku »rebro« (*ti*) in »življenje« (*til*) zvenita podobno, se zdi neverjetna in predpostavlja izredno znanje sumerščine pri Hebrejcih. Bolj se približa duhu besedila razmišljanje, da žena ni narejena iz moževe glave, da bi ga prekosila, ne iz njegovih nog, da bi jo poteptal, ampak z njegove strani, da bi mu bila enaka, pod njegovo roko, da bi bila zaščitena, in blizu njegovega srca, da bi bila ljubljena.

Čeprav je ta slikovita pripoved očarljiva, ne smemo pozabiti, da ima resen namen. Tu se razkriva ideal zakona, kot je bil razumljen v antičnem Izraelu, odnos, ki ga označuje harmonija med partnerjema. Uničenje tega odnosa je opisano v naslednjih poglavjih. V svoji pesniški obliki zgodba izraža temeljna starozavezna prepričanja o naravi in o namenu zakona.

1 Mz 2,21 »GOSPOD Bog je tedaj storil, da je na človeka leglo trdno spanje in je zaspal.« »Trdno spanje« je pogosto »spanje«, ki ga povzroči Bog (prim. Iz 29,10; 1 Sam 26,12), in je priložnost za razodetje (1 Mz 15,12; Job 4,13). Spanje, stanje nezavesti, hkrati nakazuje, da so Božja pota skrivnostna. Da Bog napolni z mesom prazno mesto, razodeva pripovedovalčevo skrb za lepoto tega prizora.

1 Mz 2,22 »GOSPOD Bog je iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku.« Beseda »naredil« (v hebrejščini »zgradil«) je uporabljena le tukaj in v Am 9,6 in označuje Božjo stvarjenjsko dejavnost, v akadskem in ugaritskem jeziku pa je ta beseda stalen izraz za ustvarjanje. Ko se je človek zbudil, je Bog ženo pripeljal k njemu. Partnerico, ki jo je ustvaril Bog, je on sam, Stvarnik, predstavil človeku. Človek je v tem procesu očitno pasiven, a to je razumljivo v družbi, kjer je družina načrtovala poroko za svojega člana.

1 Mz 2,23 Ko moški sreča popolno partnerico, izpoje prekipevajoče navdušenje:

»To je končno kost iz mojih kosti
in meso iz mojega mesa;
ta se bo imenovala móžinja,
kajti ta je vzeta iz moža.«

V teh vrsticah je vsebovanih precej elementov hebrejske poezije: paralelizem, asonanca, besedna igra, hiazem, besedno ponavljanje. S tem moški v svojem vzkliku usmerja pozornost vseh na žensko. V pesmi je izražena tradicionalna sorodstvena formula: kar mi izražamo s »krvno« vezjo, semiti izpovedo z »mesom in kostmi« (prim. 1 Mz 29,14; Sod 9,2; 2 Sam 5,1).

V primeru stvarjenja prve žene iz moževega rebra velja dobesedno. Ta formula postavlja moškega in žensko na enakovreden temelj človečnosti in ju ločuje od živali (1 Mz 2,19-20; prim. 1 Mz 1,26-28).

Poimenovanje žene po možu (mož – móžinja; *iš* – *išša*) je tipično hebrejsko. Hebrejske ljudske etimologije pogosto podajajo besedno igro na temelju okoliščin rojstva nekoga (prim. 1 Mz 4,1.25; 17,17.19). Čeprav sta enaka po naravi, njegovo poimenovanje žene po grehu (prim. 1 Mz 3,20) nakazuje njeno podrejenost, to je pomembna predpostavka naslednje pripovedi (1 Mz 3,16).

V izrazu *iš* najdemo hebrejske črke alef, jod in šin, v *išša* pa alef, šin in he. Po rabinski razlagi združitev moža in žene v ljubezni, ko podarjata drug drugemu tisto, v čemer sta si različna, predstavlja navzoči hebrejski črki jod in he, dve črki, ki tvorita Božje ime Jahve. Kjer je ljubezen, je navzoč Bog. Obema besedama pa sta skupni tudi črki alef in šin, ki tvorita besedo *eš*, ogenj. Če moški in ženska izgubita svojo identiteto, ostane samo ogenj strasti, ogenj uničenja.

1 Mz 2,24 »Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater ...« »Zapustil« razumemo, da se je moški odselil od staršev in si postavil dom drugje. Vendar je v Izraelu moški običajno ostal in naprej živel doma ali blizu doma. Pač pa je ženska zapustila dom in se pridružila možu. »Zapustil« moramo torej razumeti v drugačnem kontekstu; Bog Izraela roti, naj ne zapusti ubogih ali levitov ali zaveze (5 Mz 12,19; 14,27; 29,24). S svoje strani Bog obljublja, da ne bo zapustil Izraela (5 Mz 31,8; Joz 1,5). Ti primeri kažejo, da moramo zapustitev matere in očeta razumeti v relativnem, in ne v absolutnem pomenu (prim. Jezusove besede o sovraštvu do matere in očeta v Lk 16,26). Moškemu se prioritete spremenijo, ko se poroči. Pred tem so bile na prvem mestu njegove dolžnosti do staršev, poslej so do žene. V tradicionalni družbi, kot je bil Izrael, je bilo spoštovanje staršev najvišja človekova obveznost takoj za spoštovanjem Boga, zato je beseda o zapustitvi staršev presenetljiva.

Besede »... in se pridružil svoji ženi« nakazujejo tako strast kot stalnost, ki bi morala zaznamovati zakon. Sihemova ljubezen do Dine je opisana tako, da se je »njegova duša navezala na Dino« (1 Mz 34,3). Izraelci naj se oklepajo Gospoda (5 Mz 10,20; 11,22). Uporaba besed »zapustiti« in »držati se« v kontekstu Izraelove zaveze z Bogom kaže na to, da je Stara zaveza zakon razumela kot zavezo.

Besede »in bosta eno meso« ne označujejo samo spolne združitve v zakonu ali spočetja otrok v zakonu niti ne duhovnega in čustvenega odnosa, čeprav je vse to vključeno. Izraz prvenstveno izraža, da zakon ustvari podoben odnos med možem in ženo, kakršni so med sorodniki, ki so

isto meso in kost. Sta v podobni zvezi kot brat in sestra. Določila v 3 Mz 18; 20 in 5 Mz 24,1-4 odkrivajo to dejstvo v primeru ločitve ali smrti enega od zakoncev. Ker žena postane sestra moževih bratov in hči njegovemu očetu, se ne more normalno poročiti z nobenim od njih, če mož umre ali se loči. Sorodstvo, ki je nastalo s poroko, se ne konča s smrtjo ali ločitvijo. Poroka pa je predvidena med vdovo in bratom umrlega moža, če je ta umrl brez otrok (leviratsko pravo, 5 Mz 25,5-10).

1 Mz 2,25 »Bila pa sta oba naga [...] a ju ni bilo sram.« Ta vrstica ima pomembno pripovedno funkcijo in ustvarja paralelo z zaključkom naslednjega poglavja (1 Mz 3,21). Ko sta pojedla prepovedani sad, sta opazila svojo goloto in si naredila pokrivalo iz figovih listov, se pokrila in skrila v grmovju, ko sta zaslišala, da se Bog približuje. Toda 1 Mz 2,25 pove, da izvorno ljudje niso reagirali na ta način, »ju ni bilo sram«. V hebrejščini ta izraz nima prizvoka osebne krivde kot v večini evropskih jezikov. Sram lahko sproži tudi nekaj od zunaj (2 Kr 2,17). Morda bi bolj ustrezal prevod, da ju ni vznemirjalo. Bila sta kot majhni otroci, ki jih ni sram golote.

Nekateri pisci vidijo goloto kot simbol revščine in predpostavljajo, da spolnost nima s tem nič skupnega. Gospodova kasnejša oskrba z obleko (1 Mz 3,21) naj bi bila paralelna njegovi predhodni oskrbi s hrano (1 Mz 2,9), kajti hrana in obleka sta človekovi temeljni potrebi. Čeprav je ta trditev privlačna, težko vzdrži ob dejstvu, da je prvi človek imel vse, kar je potreboval. Tudi se ne ujema s 1 Mz 9,20-27, kjer je Ham oz. njegov sin Kanaan obsojen zaradi nespoštljivega odnosa do nagote svojega očeta Noeta. Postava zahteva, da duhovnik zakrije svojo nagoto, ko opravlja daritev (2 Mz 28,42-43).

2.2.2.7 Greh prvega človeka

Ta prizor tvori skupaj z zgodovino padlega človeka (1 Mz 4,1-25) neke vrste religiozni ep o človekovi skušnjavi in padcu ter Božjem usmiljenju, ki se sklanja k človeku in ga v njegovi izgubljenosti ne prepusti samemu sebi. V pogovoru med kačo in ženo, uživanju sadu ter v nadaljnjem zadržanju moža in žene do Boga in drug do drugega je jedrnato podana psihologija vsakega greha.

2.2.2.6.1 Kača

Na prizorišče stopi novo bitje, kača. Njena prva lastnost je, da je prekanjena. Označevanje nastopajočih je v hebrejskem pripovedništvu redko. S tem, da ga tukaj uporabi, se zdi, da nas pisec opozarja: Pazite na kačine besede! Ne vzemite jih dobesedno, kot jih je žena!

Kača je bila torej prekanjena (*arum*). Ta izraz je dvoumen: izraža modrost, ki naj bi jo gojili (Prg 12,16; 13,16), pa tudi njeno zlorabo v prevari (Job 5,12; 2 Mz 21,14; Joz 9,4). Z uporabo izraza *arum* pa pisec izvede besedno igro: človek in njegova žena sta označena s podobno hebrejsko besedo *erom*, ki pomeni nag (1 Mz 2,25). Želela sta postati modra, prekanjena (1 Mz 3,6), pa sta ugotovila, da sta naga (1 Mz 3,7.10).

Kača je opisana kot ena od živali, ki jih je naredil Bog. Zakaj je torej preizkušala ženo? Odgovori so različni, a nobeden povsem zadovoljiv. Zgodnja judovska in krščanska tradicija vidita v njej hudobnega duha, satana (Mdr 2,24, Raz 12,9; 20,2 itd.). V dialogu z ženo kača izkrivlja Božjo zapoved (1 Mz 3,1), vzbudi v ženi dvom nad resničnostjo Božjih besed, in kar je še hujše, dvom o Božji dobroti do človeka. Ker pa zgodnejša besedila Stare zaveze ne govorijo o hudobnem duhu, sodobni razlagalci dvomijo, da je pisec v kači videl njega.

Po drugi razlagi izvira opis prvega greha iz borbe proti kanaanskemu Baalovemu kultu plodnosti. V sakralni prostituciji, ki jo je vseboval, je kača imela pomembno vlogo. Kannanci so menili, da bodo s tem kultom dosegli plodnost ter pobožanstvenje. Baalov kult je predstavljal za Izraelce veliko skušnjava. Pisec hoče pokazati njegovo zgrešenost; obljublja sicer pobožanstvenje, dejansko pa rodi duhovno smrt in suženjstvo grehu. Pri prerokih in v Pentatevhu je greh nasploh odpad od Jahveja in sprejem Baalovega kulta. V luči tega odpada opisuje biblični pisec greh prvega človeka. Tako kot je sakralna prostitucija s svojim simbolom kače smrtonosna za Izrael, ker ubije njegovo zavezo z Bogom, sta tudi prva človeka po načinem zapeljevanju prezrla zavezo z Bogom. V Epu o Gilgamešu je podobna simbolika, kača ukrade zel življenja in tako Gilgameša oropa nesmrtnosti.

Kača glede na razvrstitev živali v 3 Mz 11 predstavlja najbolj tipično nečisto žival. Zaradi plazanja po tleh je najdlje od čistih živali, ki so primerne za daritev Bogu. Zato je kandidat številka ena za Protibožji simbol, četudi je ustvarjena od Boga. Samo mrtva žival bi bila še »boljši« kandidat, a v zgodbi bi bilo absurdno, da bi govorila mrtva žival.

2.2.2.6.2 Dialog med kačo in ženo

Kača začne z navidezno nedolžnim vprašanjem: »Ali je res Bog rekel ...?« V besedi »res« se da zaznati presenečenost kače nad popolno Božjo omejitvijo: »z *nobenega* drevesa«. Dejansko to vprašanje izraža popolno popačenje Božje velikodušne obljube (1 Mz 2,16). Toda kako je kača sploh vedela karkoli o Božjem ukazu? Če je slišala to naročilo, zakaj ga je potem tako surovo popačila? S temi prvimi besedami je ilustrirana njena prekanjenost. Ko kača imenuje Boga zgolj kot Boga, in ne GOSPODA Boga, kakor je poimenovan v ostalem besedilu 1 Mz

2–3, se kaže njena distanca od Boga. Bog je le oddaljen Stvarnik, in ne Jahve, zavezni Izraelov partner.

1 Mz 3,2-3 Žena je kačino izjavo o Božjem ukazu popravila, a ne povsem natančno. Medtem ko je Bog rekel: »Z vseh dreves v vrtu smeš jesti ...« je Eva zanemarila točno Božje naročilo, izpustila besedico »vseh« in preprosto dejala: »Od sadu drevja v vrtu jeva ...« Prav tako je po kači povzela pojmovanje Boga zgolj kot Boga in izpustila naziv GOSPOD. Pomenljivo, Eva je prepovedi jesti z drevesa spoznanja dodala prepoved dotikanja tega drevesa. Te Evine spremembe Božjih besed nakazujejo, da se je žena rahlo pomaknila od Boga proti kačini drži. Stvarnikove velikodušnosti ni izrazila v dolžni resnici, označila ga je kot ostrega in zatiralskega, saj ni bilo smrtno le uživanje sadežev, pač pa tudi dotikanje drevesa.

Bog je glede drevesa zapovedal (*swh*, 1 Mz 2,16). Kača pa to spremeni v »je rekel« (*'mr*, 1 Mz 3,1). »Reči« je manj intenzivno kot »zapovedati«. In Eva odgovori, da »je rekel Bog« (1 Mz 3,3). Bog je za prekršitev zapovedi napovedal, da »boš gotovo umrl« (1 Mz 2,17). Ta gotovost se v hebrejščini izraža s podvojitvijo besede (*môt tāmût*). Eva v odgovoru kači izpusti podvojitvev, reče samo, da »sicer bosta umrla« (1 Mz 3,3). Tako Eva odpre vrata dvomu o gotovosti Božje grožnje.

1 Mz 3,4-5 Kača ne okleva, izkoristi Evin dvom in podvoji laž: »Nikakor ne bosta umrla (*lō' môt tēmūtūn*)! V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.« (1 Mz 3,4-5). V kačinem odgovoru se skriva vzrok, zaradi katerega je opisana kot prekanjena (1 Mz 3,1). Kačine besede predstavljajo popačenje in ostro zavrnitev Boga. In vendar so kačine besede na naše veliko presenečenje navidezno potrjene. Mož in žena ne umreta, vse dokler Adam ne doseže devetsto trideset let (1 Mz 5,5). V 1 Mz 3,7 beremo, da so se jima odprle oči, v 1 Mz 3,22 pa Bog sam pravi, da je človek postal kakor »eden izmed nas« in da zdaj pozna dobro in hudo. Nenazadnje kaže, da je Bog skušal prevarati človeka z grožnjo, ki je pozneje ni izpolnil. Resnico je povedala kača, ne Bog.

Vendar kača je izrekala polresnice. V njenih besedah gre za dvoumnost, zaradi katere je upravičeno opisana kot prekanjena. Kača tudi ni ničesar zapovedala ženi, razumela je umetnost zapeljevanja. Dvoumnost je najbolj jasna v njeni trditvi, da se jima bodo oči odprle. Zares so se, vendar se zgodba z več kot le kančkom patosa in ironije nadaljuje: spoznala sta, da sta naga. Postala sta podobna Bogu v tem, da sta poznala dobro in zlo, a to je služilo le ločitvi od Boga. Ko sta zaslišala Božji prihod, sta se skrila med drevje. Končno sta bila izgnana iz raja. Kačina obljuba se je izpolnila, a na povsem drugačen način, kot je obetala.

Dvoumnost je tudi v začetni kačini opazki: »Nikakor ne bosta umrla!« (1 Mz 3,4) Hebrejski izvornik (in marsikateri prevod) je dvoumen. Lahko pomeni: »Gotovo ne bosta umrla« ali pa »Ni gotovo, da bosta umrla.« Možen je tudi prevod v smislu, da je kača delno citirala Božje besede iz vrstice 1 Mz 2,17 (»boš gotovo umrl«), jim dala na začetek »ne« in nadaljevala s svojo razlago Božjega motiva. Kača predstavi ženi popolnoma napačno podobo o Bogu kot o zavistnem bitju, ki hoče človeka držati v nezrelosti in zaostalosti. V človekovem srcu želi uničiti vero v Boga kot dobrega očeta – kar ji tudi uspe. V tem je vsa tragedija; od nezaupanja v Boga do prekršitve Božje zapovedi je kratka pot.

Kako torej lahko razumemo »boš gotovo umrl«? Videli smo, da je pripoved o rajskem vrtu polna simbolike, ki prikazuje prisotnost Boga in njegovo življenje dajajočo moč. Svečnik (menora) v obliki drevesa in zlato so krasili najsvetejše v templju. Izraelci so verovali, da je v templju prisoten Bog. Kdor ni smel v svetišče – veliki grešniki, in kdor je bil izključen iz skupnosti, gobavci – je vstopil v kraljestvo smrti. Gobavci so se morali obnašati kot žalujoči za mrtvimi, z raztrganimi oblačili in razkuštranimi lasmi (3 Mz 13,45). Če je pomenilo biti izključen iz izraelske skupnosti isto kot umreti, je bil izgon iz raja še veliko bolj drastičen način »smrti«. V tem smislu sta Adam in Eva umrla na dan, ko sta jedla z drevesa: nista se več mogla vsakodnevno družiti z Bogom in uživati sadu z drevesa življenja. Če gledamo na kačine besede v tej luči, je bila res prekanjena. Ni govorila odkritih laži, temveč zelo prepričljive polresnice. Na prvi pogled so jemale verodostojnost Božjim opozorilom o smrti, na globljem nivoju pa so bila Božja opozorila resnična.

2.2.2.6.3 Žena in mož zaužijeta prepovedani sad

Vrstice 1 Mz 3,6-8 so središnji prizor in v njem pripoved doseže vrhunec. Z izjemno jedrnatostjo so pogubni koraki opisani v enajstih zaporednih stavkih, ki nakazujejo hitrost dejanja: »je videla«, »vzela je«, »dala pa je« ... Prizori v poglavjih 1 Mz 2–3 so razvrščeni v koncentričnem palistrofičnem vzorcu (ABCDCBA). Vrstice 1 Mz 3,6-8 so v središču, znotraj tega središčnega prizora je središčna točka: »in je jedel«. Ključni glagol te pripovedi je »jesti«. Ženinini motivi, zakaj jesti – »dobro za jed«, »mikavno za oči«, »daje spoznanje« (1 Mz 3,6) – so soočeni s posledicami: »obema odprle oči«, »spoznala sta, da sta naga,« »sta se skrila [...] sredi drevja« (1 Mz 3,7-8).

Tukaj so vloge obrnjene: mož posluša svojo ženo namesto Boga, žena posluša žival. Dejanja Stvarnika so pripisana ženi. »Žena je videla, da je drevo dobro« jasno ponavlja refren iz 1 Mz 1: »Bog je videl, da je dobro.« V 1 Mz 2,15.21-23 Bog vzame človeka in rebro; tukaj pa je ona, ki vzame sadež. Doslej je bil Bog, ki je ustvaril vse, kar je človek potreboval, zdaj pa si človek

in njegova žena poskušata narediti predpasnika (1 Mz 1,7.11.26.31; 2,18). Človeški par je prikazan, kako si prisvajata tisto, kar je Božje delo, in kako se upira Božji besedi. Ko jima Bog naredi obleko iz kože v 1 Mz 3,21, je to dejanje njegove milosti in potrditev Stvarnikovih pravic.

1 Mz 3,6 »Žena je videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje.« (Prim. 1 Mz 2,9) V očeh žene je prepovedano drevo zdaj kot ostala drevesa. Ženina pohlepnost je opisana z izrazom, ki naznanja deseto zapoved. Da je dala jesti tudi svojemu možu, ki je bil z njo, poudari moževo povezanost z ženo v zaužitju sadu. Njegov grižljaj je zadnje in odločilno dejanje neposlušnosti, za tem so takoj opisane posledice njunega greha.

1 Mz 3,7 Vrstica »so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga« vsebuje fraze iz 1 Mz 2,25 (»Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.«) in 1 Mz 3,5 (»V resnici Bog ve, da bi se vama tisti dan, ko bi jedla z njega, odprle oči in bi postala kakor Bog, poznala bi dobro in húdo.«). Kačina napoved je izpolnjena, toda njuna vizija je razočaranje: spoznala sta, da sta gola, in si sešila smokvine liste. Ti listi so verjetno omenjeni zato, ker so največji listi v Kanaanu. Ker pa so močno nazobčani, je to oblačilo daleč od idealnega. Izraz za predpasnik drugod pomeni pas (1 Kr 2,5, 2 Kr 3,21, Iz 3,24). Verjetno je spet poudarjena pičlost njunih oblačil. Ta dejanja, čeprav neučinkovita, predstavljajo nujo in obup; nedolžna vedrina iz 1 Mz 2,25 je raztreščena. Toda pred kom se želi par skriti? Drug pred drugim ali pred Bogom? Vsekakor njuno vedenje pred srečanjem z Bogom kaže, da sta imela občutek krivde, preden ju je ogovoril.

Iz različnih drugih mest lahko vidimo, kakšno sramoto in nemoč je v Stari zavezi pomenilo »biti nag« (1 Mz 9,21sl.; 2 Mz 20,26; Iz 3,17; 20,4; Žal 1,8 itd.). Pomenilo je biti oropan svoje časti in dostojanstva, propasti v človeškem in družbenem pogledu, biti daleč od Boga v verskem pogledu. V 1 Mz 2–3 gre torej za goloto, ki pomeni mnogo več kot telesna golota: po grehu se človek čuti pred Bogom ponižan, beden, zato se boji Božjega pogleda. To je tema, ki se razteza skozi vso Staro zavezo.

1 Mz 3,8 »Zaslišala sta glas Gospoda Boga, ki je ob dnevnem vetriču hodil po vrtu.« Zdi se, da so bili dnevni klepeti med Vsemogočnim in njegovimi bitji običajni. Izraz »hoditi« je kasneje uporabljen za Božjo prisotnost v izraelskem svetem šotoru, kar znova poudarja odnos med vrtom in kasnejšim svetiščem. Hoja Boga po vrtu ni bila nenavadna, toda reakcija moža in njegove žene je bila. Skrila sta se med drevje vrta. Ista fraza »mož in njegova žena« se je nazadnje pojavila v 1 Mz 2,25: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.« Bolj temeljite spremembe si ne bi mogli predstavljati. Zaupanje nedolžnosti je zamenjal strah

krivde. Drevesa, ki jih je Bog ustvaril za človeka, da jih gleda in uživa (1 Mz 2,9), so zdaj skrivališče, ki naj prepreči Bogu, da bi videl človeka ...

2.2.2.6.4 Zasliševanje in kazni

Vrstice 1 Mz 3,9-13 predstavijo Božje zasliševanje. Nastopajoči so naslovljeni v nasprotnem redu kot v prejšnjem prizoru: moški, ženska, kača. Grehe so prisiljeni izreči s svojimi lastnimi usti. Toda pri zasliševanju je določena nežnost. Bog stvarnik zdaj kot Bog odrešenik išče izgubljeno. Z vrnitvijo k izrazu »GOSPOD Bog« iz 1 Mz 3,8 pripovedovalec namigne, da je Bog človekov zaveznik tudi kot njegov stvarnik in sodnik.

1 Mz 3,9 Ostrina besed »GOSPOD Bog pa je poklical« namiguje, da Bog kliče človeka zato, ker zahteva račun o njegovem ravnanju. Tudi drugi jezni gospodarji kličejo svoje zaveznike, naj razložijo svoja dejanja (Abimeleh, 1 Mz 20,9; 26,9-10; faraon, 2 Mz 12,18). Bog je Adamu rekel: »Kje si?« Pisec je bil prepričan, da je Bog vedel, kje je človek, in da je vprašanje le retorično. Podobno tudi vprašanje Kajnu – »Kje je tvoj brat Abel?« (1 Mz 4,9), ki mu sledi: »Glas krvi tvojega brata vpije iz zemlje k meni« – kaže, da Bog točno ve, kaj se je zgodilo Abelu. Vprašanje Adama in Evo predstavi kot nekoliko naivna in otročja v igri skrivanja. Tako kot starši, ki vidijo, kje je otrok skrit, in ga z vprašanjem »Kje si?« napeljujejo, da pride ven, stori tudi Bog. In par se prikaže izza dreves. Njun odziv na Božje povpraševanje kaže, da razumeta vprašanje kot povabilo, da prideta ven in razložita svoje vedenje.

1 Mz 3,10 Adam si ni drznil lagati pred svojim Stvarnikom, vendar še ni bil pripravljen priznati svojega greha. Zato si je prizadeval speljati pogovor na zadnjo stvar, ki se je zgodila, potem ko je grešil. Skril se je; razlog: ker je nag. Ni se zavedal, da je njegov izgovor pravzaprav dokaz njegovega greha.

1 Mz 3,11 Z vprašanji »Kdo ti je povedal ...? Si mar jedel ...?« je vsevedni »detektiv« spodbujal zaslišanega, da bi priznal krivdo.

1 Mz 3,12 »Žena, ki si mi jo dal, mi je dala z drevesa in sem jedel.« Kakor je navada ljudi v takih situacijah, skuša Adam opravičiti svojo krivdo tako, da obtoži ženo in namiguje, da je kriv sam Bog, ker mu je dal to žensko. Tukaj so sijajno naslikane posledice greha, ki so odtujitev od najdražje spremljevalke in od skrbnega Boga. Tako pogosto ravna človek: opravičuje svoje ravnanje s tem, da kaže na razmere in usodo, ki mu jo je namenil Bog.

1 Mz 3,13 Končno je izprašana žena. Vprašanje – »Kaj si to storila?« – je izgovorjeno v pretresenem tonu in izraža šokiranost (prim. Jakob Labanu v 1 Mz 29,25). Tudi žena krivdo prenaša na drugega, tokrat na kačo: »Kača me je zapeljala in sem jedla.« Mir, ki je bil prvotno

med človekom in živalmi, je uničen. Greh je prinesel odtujenost med Bogom in človekom, med moškim in žensko ter med živalmi in ljudmi.

V 1 Mz 3,14-21 Bog razglasi vrsto prekletstev nad vpletenimi – moškim, žensko in kačo. Kači ni dana nobena možnost, da se zagovarja.

1 Mz 3,14-15 Prekletstvo nad kačo – »Ker si to storila, bodi prekleta med vso živino in vsemi poljskimi živalmi« (izvirno: »bodi prekleta bolj kot vse živali«) – spominja na 1 Mz 3,1: »Kača pa je bila bolj prekanjena kakor vse živali«.

Samo tukaj Bog izreče »bodi prekleta«, torej je uporabljen velelni naklon. Drugod je prekletstvo razglašeno v povednem naklonu (»preklet boš«, prim. 5 Mz 28,16sl.). »Prekleti« je nasprotje od »blagosloviti« (prim. 1 Mz 12,3). V Svetem pismu preletiti pomeni prositi za Božjo sodbo nad nekom, ki je zakrivil velike, a skrivne grehe, ki jih je težko dokazati na sodišču (prim. 5 Mz 27,15-26). Preletiti lahko pričakujejo vse vrste nesreč, ki se bodo zgrnile nanje. V modernem svetu bi rekli, da se koga drži nesreča, v bibličnem svetu pa, da je »preklet«. Za prekletstva so verjeli, da se zgodijo odvisno od Božje volje (4 Mz 22,6). V primeru prekletstva nad kačo je presenetljivo, da je Bog sam razglasil prekletstvo: njegova učinkovitost je torej zagotovljena. Značilno vedenje kače, da se plazí, je prah in da jo človek preganja, je za starozaveznega vernika dokaz, da je prekletstvo izpolnjeno. Da je prekleta »bolj« kot druge živali, samo po sebi ne pomeni, da so druge živali tudi preklete.

»Po trebuhu se boš plazila« ima vzporednico v 3 Mz 11,29-31.41-44, ki vse plazeče živali označuje kot nečiste, kot »gnusobo«. Dvomljivo je, da bi pisec mislil, da so kače nekoč imele noge in da so lahko hodile (ta ideja je izražena v targumu Psevdo Jonatan in v še nekaterih judovskih spisih).

Besede »in prah jedla vse dni življenja« ne pomenijo, da se kače hranijo s prstjo, ampak je v prenesenem pomenu izraz za ponižanje; poraženi sovražniki so morali med sprevidom zmagovalca ležati na tleh (prim. Ps 72,9; Iz 49,23; Mih 7,17). To velja tudi za kačine potomce (1 Mz 3,15). Pisec je gledal kačo s človeškimi očmi in je to, kar je za kačo naravno (plazenje po tleh), štel za veliko ponižanje in sramoto. Gre za poraz tistega, ki ga kača predstavlja.

1 Mz 3,15 »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom.« Potem ko Bog izreče nad kačo prekletstvo, napove sovraštvo med njo in ženo ter njunima zarodoma. Glede na kontekst in druge odlomke to pomeni dolgotrajno sovraštvo (4 Mz 35,21-22; Ezk 25,15; 35,5). Človeštvo in zarod kače bosta vedno v nasprotju. Tisti, ki so se povezali v nasprotovanju Stvarniku, se bodo od zdaj naprej bojevali drug proti drugemu. Ta motiv se pojavi v zgodbi o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9).

»On ti bo strl glavo, ti mu boš strla peto.« (»On bo prežal na tvojo glavo, ti pa boš prežala na njegovo peto.«) Prevod tega prekletstva je problematičen, ker se glagol *šup* (zdrobiti, streti, udarjati) nahaja samo tu (in v dveh težjih poetičnih odlomkih, Ps 139,11; Job 9,17). Obstaja pa tudi podoben koren, ki včasih pomeni zlomiti (Am 2,7), včasih pa vzdihovati za nečim, želeti nekaj (Jer 14,6). Po mnenju nekaterih ima izraz *šup* tukaj oba pomena. Ni soglasja, kateri pomen je bolj primeren. Nekateri prevajajo obakrat »streti«, drugi »prežati«, nekateri pa vidijo besedno igro: ženin zarod bo strl kačino glavo, kača pa bo prežala na peto ženinega zaroda. V vsakem primeru gre za ponavljajoče se konflikte z obeh strani. To napoveduje dolgo sovraštvo med človeštvom in kačinim potomstvom. Poraja se vprašanje, ali bo kdo zmagal v tej bitki ali pa se ne bo nikoli končala.

Na prvi pogled je izrek samo etiologija, razlaga, zakaj človek skuša ubiti kačo in obratno. 1 Mz 2–3 bi bil potemtakem mit, ki prikazuje sedanjo človeško situacijo. Po drugi strani se je treba zavedati, da je prekletstvo namenjeno kači, in ne človeku. Kača je v taktično šibkejši situaciji, ker lahko zadene le človekovo peto, medtem ko ji človek lahko zdrobi glavo. Še pomenljivejše je, da zgodba ni samo etiologija, ampak je polna simbolike, veliko elementov v njej je simboličnih. Tako kača ne more biti samo kača, temveč je simbol greha, smrti in moči zla. V tem smislu pripoved predstavlja dolgotrajen boj med dobrim in zlom, kjer človeštvo na koncu zmaga.

V starejših judovskih spisih so pojmovali kačo kot simbol satana in čakali na njen poraz v času Mesija. Nova zaveza razume to besedilo v širšem mesijanskem pomenu (Lk 10,17-20; Rim 16,20; Gal 4,4; Rim 16,20; Heb 2,14; Raz 12). Morda sta izraz »Sin človekov« za Jezusa in »žena« za Marijo (Jn 2,4; 19,26) odsev te vrstice. Kasnejši krščanski komentarji so odlomek razumeli kot »protoevangelij«, prvo mesijansko prerokbo v Stari zavezi. Tako je 1 Mz 3,14-15 prvo veselo oznanilo o odrešenju. Pisec ga je mogel napisati iz izkustva svoje zgodovine: naj je bila še tako polna težkih trenutkov, nikoli ni bila brez upanja. Bog je stalno pošiljal svojemu ljudstvu preroke, ki so mu naznanjali rešitev in prihod Mesija.

Usoda edenskega vrta pa se ne ponavlja samo v zgodovini izraelskega naroda, temveč v življenju vsakega posameznika/-ce: Bog želi človeka zase, sklepa z njim zavezo prijateljstva, a človek greši in pot do drevesa življenja mu je zaprta. To pot odpira on, ki je rekel: »Jaz sem pot, resnica in življenje« (Jn 14,6); »Jaz sem vrata. Kdor stopi skozme, se bo rešil ...« (Jn 10,9)

1 Mz 3,16 Potem ko je bila kača nepovratno obsojena, Bog izreče kazen ženi: »Zares, mnogo boš trpela v svoji nosečnosti in v bolečinah boš rojevala otroke.« Poudariti je treba, da niti mož niti žena nista prekleta, ampak samo kača (1 Mz 3,14) in zemlja (1 Mz 3,17). Kazen nad možem in ženo obstaja v razdorju med njima. Materinstvo je bilo znamenje Božjega

blagoslova (Ps 127; 128), po drugi strani pa je bolečina rojevanja (brez pripomočkov moderne medicine) veljala za najbridkejšo (Mih 4,9-10; Iz 13,8; 21,3). Po sodbi je materinstvo povezano s trpljenjem.

Žena trpi tudi v odnosu z možem: »Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj.« Težko je razumeti avtorjevo namero. »Gospodoval« bi lahko pomenilo izkoriščajoče podjarmljenje, ki tako pogosto označuje žensko usodo v različnih družbah. Iz »ljubiti in skrbeti« je tako nastalo »želeti in vladati«.

1 Mz 3,17-19 Kazen moža je izražena najobsežneje. On je najbolj odgovoren, ker je po ženinem glasu sledil kačinemu glasu namesto glasu Boga in jedel od prepovedanega drevesa. Zato je kaznovan s tem, kar jé – »jesti« ima v njegovi kazni osrednji pojem. Omenja se petkrat. Garanje za prehranjevanje bo odslej spomin na njegov padec, toliko bolj boleč zaradi spomina na hrano iz rajskega vrta (1 Mz 2,9).

Zaradi njega je »zemlja prekleta«. Zemlja, ki je blagoslovljena od Boga, ima veliko vode in je rodovitna (1 Mz 2,8-14; 5 Mz 33,13-16); ko je prekleta, ji primanjkuje teh dobrin. »V potu svojega obraza boš jedel kruh«: kot je žena obsojena na trpljenje v svoji temeljni vlogi matere, je moški obsojen v svoji temeljni vlogi zagotavljanja dobrin za preživetje.

1 Mz 3,18 Zemlja bo rodila trnje in osat (kontrast k 1 Mz 2,5.9). Jedel bo »poljsko rastlinje« – tako divje kot gojene rastline v nasprotju do sadnega drevja v rajju, ki ga oskrbuje Bog. Hkrati je vsebovan namig, da bosta kmalu zapustila vrt.

1 Mz 3,19 »V potu svojega obraza ...« Delo sámo ni kazen za greh. Človek je bil postavljen v vrt, da bi ga obdeloval (1 Mz 2,15). Garanje in spremljajoče frustracije so kazen za greh. Kazen za moža je v težkem delu, zadeva ga v njegovem poslanstvu, da dela in proizvaja življenjske potrebščine. Ženo pa kazen zadeva v njeni najgloblji biti kot ženo in mater. V tem smislu je kazen za moža in ženo vzgojna, izraža Božjo zavzetost za človeka. Bog ne nalaga dodatne kazni, temveč pomaga možu in ženi razumeti to, kar se je zgodilo; razloži jima posledice greha, ki so že nastopile. Harmonija med njima se je porušila, njuno življenje je zaznamovano s smrtjo. Tega ni povzročil Bog, temveč greh. Kazen za greh je greh sam. Ta uničuje človeka. Bog pa rešuje človeka uničenja, ki si ga je sam izbral z grehom. Odrešenje ni odrešenje od kazni, temveč od zla. Ko se zdi, da Bog kaznuje, se izkaže, da dejansko odrešuje. Ženi je Bog napovedal trpljenje v nosečnosti, rojevanju in gospodovalnem odnosu moža, možu pa neuspeh v obvladovanju zemlje in vrnitev v prah. To so najbolj tipične realnosti življenja žene in moža. Te tipične realnosti so najbolj »božanske« lastnosti moža in žene. Ko žena rodi, daje življenje in je v tem kakor Bog. Nosečnost in rojstvo postavlja ženo v privilegirani odnos z življenjem. Zaradi tega je nositeljica misterija, po katerem je zelo podobna Bogu. Moški pa je

podoben Bogu s svojim ustvarjalnim delom, s katerim napravlja nekaj novega. Ženska po rojevanju in moški po delu doživljata izkustvo božanskega.

Če je greh po 1 Mz 3 v tem, da človek hoče biti enak Bogu, rojevanje in delo lahko postaneta najnevarnejši skušnjavi za žensko oziroma za moškega. Na podlagi teh zmožnosti si lahko rečeta: »Ustvarila sem otroka. Sem Bog ... Ustvaril sem to in to. Sem Bog.« Bolečina pri rojevanju in pri delu pa spominja tako žensko kot moškega, da nista Bog, temveč le človek. Bolečina je element izkustva smrti, znamenje, da je harmonija z življenjem porušena, posledica greha. In v tem je, paradoksalno, pomoč človeku, da več ne greši, da postaja odrešen. Kajti prav v trenutkih, ko sta moški in ženska najbolj podobna Bogu, ju bolečina spomni, da nista Bog. Tako bolečina, trpljenje in smrt, ki so posledica greha in kazen za greh, prinašajo rešitev od greha in se po Božji milosti spreminjajo v dar življenja.

»[D]okler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zares, prah si in v prah se povrneš.« Tu so uporabljeni izrazi iz opisa stvarjenja človeka: človek je bil izoblikovan iz prahu zemlje (1 Mz 2,7), zdaj se mora v prah povrniti; človekova vseživljenska borba za obstoj se bo končala s smrtjo. Številni razlagalci razumejo to kazen kot uresničitev grožnje s smrtjo tistemu, ki bi jedel od drevesa spoznanja (1 Mz 2,17). Nekateri pa menijo, da je smrt mišljena kot del naravnega poteka stvari, človek se neizogibno vrne tja, od koder je bil vzet. Zgodba naj ne bi trdila, da bi človek živel večno, če ne bi jedel od drevesa spoznanja. Tako smrt ni kazen za človekov prekršek, je le zaključek njegovega garaškega dela.

Trditev o človekovi vrnitvi v prah, iz katerega je narejen, odmeva v številnih svetopisemskih odlomkih (Job 10,9; 34,15; Ps 103,14; Prd 12 itd.). Garanje za hrano nakazuje izključenost iz raja, enako pa nakazuje tudi smrt: človek je mogel pričakovati večno življenje, ker mu je bilo dovoljeno jesti od drevesa življenja. Za pisca je življenje v polnem pomenu samo življenje v vrtu. Zunaj vrta je človek oddaljen od Boga in blizu smrti. Beseda o povrnitvi v prah nakazuje, da se bo drastična sprememba človeku v kratkem zgodila.

1 Mz 3,20-21 »Človek je imenoval svojo ženo Eva, ker je postala mati vseh živih.« Podobno kot v drugem prizoru (1 Mz 2,18-25) tudi v tem, predzadnjem, mož poimenuje ženo in omenjajo se njuna oblačila. Ime »Eva« (הוּוָה, *hawa*) je zelo podobno aramejski besedi *hiwya* »kača«, zato so nekateri zgodnji judovski in nekateri sodobni razlagalci trdili, da je to tisto, kar je mislil mož. Ker ga je žena zapeljala, jo je imenoval »kača«. Toda razlaga imena, »ker je postala mati vseh živih«, izključuje tak pomen. Bolj verjetno je Eva druga oblika besede za »življenje« (הַיָּהוּ, *haya*). Septuaginta ime prevaja kot »Zoe« (življenje), kar se ujema z razlago, ki jo daje besedilo samo.

Kaj je nagnilo moža, da je imenoval svojo ženo »Življenje« prav v tem kritičnem trenutku zgodbe? To je trenutek neposredno po razglasitvi kazni, ki razglašajo človekovo smrtnost (1 Mz 3,19), porodne bolečine (1 Mz 3,16) in boj ženinega zaroda s kačinim (1 Mz 3,15). V vsakem od teh prekletstev lahko najdemo ključ za poimenovanje žene »Eva«. Poimenovanje žene kot matere kljub kazni budi upanje v človekovo prihodnost.

1 Mz 3,21 »Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel.« Končni izraz Božje naklonjenosti do človeka (prim. 1 Mz 2,8.15.19.22) je oskrba z obleko, ki je očitno velikega pomena. Oblačila so eden najbolj prepoznavnih simbolov človeka, s katerim se sporočata njegova vloga in položaj v družbi. Suknja je bila osnovni kos oblačila, kot dolga srajca do kolen ali gležnjev. Medtem ko si je človeški par zmožal izdelati le neustrezna predpasnika iz smokvinih listov (1 Mz 3,7), ju je Bog oskrbel s primerno obleko iz kože. Da ju je on sam oblekel, spominja na dejanje kraljevega oblačenja pomembnih osebnosti (prim. 1 Mz 41,42; 1 Sam 17, 8), na oblačenje duhovnikov v njihova sveta obredna oblačila, v katera jih je najprej oblekel Mojzes (prim. 2 Mz 28,41; 29,8; 40,14; 3 Mz 8,13). Na tem mestu je besedišče edenskega vrta ponovno vzporedno z besediščem bogoslužja v svetišču. Postava je zahtevala, da so izraelski duhovniki (v nasprotju s sumerskimi) imeli pokrite intimne dele telesa, ko so pristopali k oltarju (2 Mz 20,26; 28,42). Izraelec mora biti diskreten pri opravljanju potrebe, ker Bog hodi sredi tabora (5 Mz 23,13-15). Iz tega sledi, da sta morala biti mož in žena spodobno oblečena. Pred grehom ni bil ne Bog ne človek zaskrbljen glede golote (1 Mz 2,25; 3,11). V tem kontekstu se Božje dajanje oblačil ne kaže v prvi vrsti kot dejanje milosti, temveč kot nekaj, kar ju spominja na njun greh.

1 Mz 3,22-24 To je zadnji, sedmi prizor in se ujema s prvim (1 Mz 2,5-17) v tem, da ima Bog glavno vlogo, človek pa je pasiven. V obeh prizorih se pojavljajo nekateri značilni izrazi: »vzhodno od«, »edenski vrt« in »drevo življenja«. Dogajanje v obeh prečka mejo med zemljo in vrtom, v vmesnih prizorih pa se vse dogaja znotraj vrta. To zaokroži pripoved, hkrati pa pokaže, kaj je človek izgubil. V prvem prizoru je bil vrt zasajen za človeka (1 Mz 2,8), bilo mu je dovoljeno jesti z drevesa življenja (1 Mz 2,9.16-17) in njegova služba je bila, da obdeluje in varuje vrt (1 Mz 2,15). Pisec natančno poroča o bogastvu edenskega vrta, ki je bil popoln dom za človeka, kjer je užival mir z Bogom. Človekova izključitev iz vrta pa je opisana nenadno, ko izvemo, da ne bo imel več dostopa do drevesa življenja; namesto človeka, ki naj bi varoval vrt, so na to mesto postavljeni oboroženi kerubi, da človeka zadržujejo zunaj vrta. Končno bo ta, ki naj bi obdeloval vrt, obdeloval zemljo in vnaprej naznanjal izpolnitev kazni o vrnitvi v zemljo, iz katere je bil vzet, prah iz prahu (1 Mz 3,19).

1 Mz 3,22 »Glejte, človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in húdo.« Tukaj pisec nakazuje, da se je kačina obljuba (1 Mz 3,5) v določeni meri izpolnila. Človek ni postal »kot Bog sam«, ampak kot »eden izmed nas«, to je kot nebeška bitja, kar pomeni Boga in angele. V nobenem drugem oziru ni postal kot Bog ali angeli. Še posebno ne v nesmrtnosti. Da bi preprečil vsak poskus, da bi človek to dobil, Bog reče: »Da ne bo zdaj iztegnil roke in vzel še z drevesa življenja ter jedel in živel na veke!« Stavek se konča nezaključeno, puščajoč poslušalcu, da dopolni Božjo misel, npr. »naj ga izženem iz vrta«. Ta nenavadni način prekinitve Božjega govora kaže na hitrost Božjega delovanja. Komaj je nehal govoriti, že sta bila poslana iz vrta.

1 Mz 3,23-24 »[J]e odpravil človeka [...] Izgnal je človeka[.]« Zadnji izraz je ostrejši, pogosto se uporablja v Peteroknjižju za izgon prebivalcev iz Kanaana (2 Mz 23,28-31), tudi za Izraelce iz Egipta (6,1). Bog človeka ni samo poslal ven, ampak ga je, da se ne bi mogel vrniti, izgnal. Vzhodno od edenskega vrta je postavil kerube. Kerubi so krilati levi s človeškimi glavami, tradicionalni čuvaji svetih krajev na Bližnjem vzhodu. V Izraelu so slike kerubov krasile stene svetega šotorja in templja (2 Mz 26,31; 1 Kr 6,29), dva zlata keruba sta krasila spravni pokrov na skrinji (2 Mz 25,18-22), dva velika pozlačena keruba sta stala v notranjem svetišču templja (1 Kr 6,23-28).

»[M]eč, iz katerega je švigal ogenj (db. plamen meča, ki se obrača sem in tja).« Ogenj je običajni simbol za prisotnost Boga, posebno v sodbi (2 Mz 19,18; Ps 104,4). Uporabljeni izraz spominja na švigajočo strelo in nakazuje, da bo tak vrteči se meč, posebno če ga vihti angel, gotovo zadel in prinesel smrt (4 Mz 22,23.31.33). Zlat svečnik v templju je predstavljal drevo življenja (1 Mz 2,9) in prisotnost Boga.

V zadnji vrstici pripovedi je prisotna izjemna koncentracija simbolov, ki jih lahko razložimo v luči kasnejšega svetišča. Druge značilnosti vrta, ki prav tako spominjajo na svetišče – reke, zlato, dragi kamni – se omenjajo v prvem prizoru pripovedi (1 Mz 2,5-17). Te poteze skupaj nakazujejo, da je edenski vrt arhetip svetišča, kjer je bil Bog edinstveno navzoč v vsej svoji življenje dajajoči moči. To je tisto, kar je človek zapravil, ko je zaužil prepovedani sad drevesa spoznanja. (Wenham 1987, 41–91; Rebić 1972, 117-187)

2.2.2.6.4.1 Prvi greh v rabinskih besedilih

Na vprašanje, kako je bilo mogoče, da se je kača vrinila v zvezo med Adamom, Evo in Bogom in jo uničila, midraš o Prvi Mojzesovi knjigi (Midrash Genesi Rabbah) odgovarja, da se je kača vrinila takrat, ko je bila Eva sama, ko ni bilo ob njej Adama. Adam je Evo po prvem navdušenju, ko je v njej prepoznal sebe, za nekaj časa zapustil. Midraš pravi, da se je od nje ločil samo za

trenutek, in to je bila ugodna priložnost za kačo. Podobno Pavel, mojster midraša, v Ef 5,29-33 zvezo med zakoncema primerja z zvezo med Kristusom (novim Adamom) in Cerkvijo (novo Evo). Če se Cerkev loči od svojega soproga, Kristusa, da bi častila druge bogove, ostane sama in satan najde svoj trenutek.

Midraš se sprašuje, kje je bil Adam v odločilnem trenutku, in odgovarja:

Adam je *delal*. Kača je čakala, da je Adam odšel. V tistem trenutku je potoval po svetu, saj mu je Bog naročil, naj poišče kraje, ki bi bili primerni za bivanje. Tako je odločal, kateri kraji bi bili za bivanje in kateri ne, in so postali ali polja in vinogradi ali puščava. In kača se je približala ženi, vedoč, da jo bo lahko prevarala.

Adam se je združil s svojo ženo in je *zaspal*. Adam je torej tam, ampak v istem trenutku je tudi odsoten, ker spi. Združil se je z ženo, se utešil in nato spi.

Delo in spolnost sta dva vidika življenja in poslanstva človeka na zemlji, v katerih je najbolj podvržen ločitvi od drugega in ranljivim posledicam greha. Delo je človekov poklic po Božjem blagoslovu, da si podvrže zemljo. Spolnost je človekovo poslanstvo po Božjem blagoslovu, naj bo rodovitno. Adam po združenju zaspi, Eva pa ne – in kača izkoristi priložnost za pogovor. Midraš razjasni temeljni problem zakonskega življenja: različno čutenje moža in žene v spolnosti. Medtem ko Adam spi, Eva ne spi. Ostane budna, pričakuje še nekaj. Pričakuje, da se bo počutila ljubljeno. Kača se približa ženi in izkoristi ne le fizično, temveč tudi duhovno in duševno odsotnost Adama.

Medtem ko moški doživlja spolnost kot popolno izpolnitev in ne pričakuje ničesar več, Eva, nasprotno, ne zaspi. Je v stanju negotovosti in pričakovanja. V njej se je začel psihofizični proces, ki bo morda pripeljal do spočetja in rojstva novega človeka. Združenje med možem in ženo, ki ni odprto za rojstvo novega življenja, v ženi in posledično tudi v družini in v družbi ubije vrojen čut pričakovanja. Za moža je spolno dejanje konec, za ženo šele začetek. Zanj se začne nova zgodba: seme življenja je položeno vanjo. Moški vseh teh vprašanj ne pozna. Zato ima Postava šeststo trinajst zapovedi, ki jih je dolžan izpolnjevati moški, ne ženska: izpolnjevati svoje dolžnosti je njej naravno.

V tej luči se razkrije prava narava skušnjave. Adam je neodgovorno odsoten in ta odsotnost poudarja ločitev med spoloma. V to razpoko se priplazi kača in izkoristi Evino osamljenost. Kača sluti ženin strah (med nosečnostjo žena doživlja strah pred bolečino in smrtjo) in ji kot alternativo zaupni predanosti v roke Stvarnika predlaga, da sama vzame v roke svojo usodo: »Jej in gospoduj nad svojo prihodnostjo!« Ponudi ji nekaj, česar ji Adam ne more: vznemirljivo drugo možnost pojesti sad in postati podoben Bogu. Kača ponudi več, kot je podaril Bog, ki je ustvaril človeka po svoji podobi.

Kača je torej rekla ženi: »Ali je Bog res rekel, da ne smeta jesti z nobenega drevesa v vrtu?« (1 Mz 3,1) Bog je dal prepoved v ednini (1 Mz 2,16-17), Adam in Eva sta eno. Kača pa ju že z uvodnim vprašanjem loči, ko ga postavi v dvojini (v hebrejščini v množini). Eva se ujame in odgovarja v dvojini, kakor da z Adamom nista več eno.

Božja prepoved je zadevala samo eno drevo (1 Mz 2,16-17). Toda kača je to prenesla na vsa – Ali je Bog res rekel, da ne smeta jesti z nobenega drevesa v vrtu?« (1 Mz 3,1) – da je vnesla v ženo dvom, temeljni dvom, izvor vsakega padca. Kača ne začne dialoga s trditvijo, ampak z vprašanjem, ki povzroči, da Evi sploh ni več pomembno, da sta lahko jedla z vseh dreves, samo z enega ne. Tako kači uspe, da žena doživi prepoved kot neznosno breme. Zato strastno zahrepeni po prepovedanem sadu.

Eva je kači odgovorila: »Od sadu drevja v vrtu jeva, ›le z drevesa sredi vrta‹, je rekel Bog, ›ne jejta sadu, tudi dotikajta se ga ne, sicer bosta umrla!« (1 Mz 3,2-3) Formalno je Eva odgovorila dobro, da lahko jesta od dreves, vendar je njen ton negotov. Vstopiti v dialog s kačo je že začetek poraza. Kača je močnejša od človeka, in če človek vstopi v dialog, da bi jo premagal, je že na začetku izgubil.

V 1 Mz 2,9 beremo, da je v središču edenskega vrta drevo življenja. Ali je bilo v središču tudi drevo spoznanja dobrega in hudega, ni zapisano. Eva v odgovoru kači ni imenovala drevesa življenja, ki je sredi vrta, temveč je sredi vrta videla drevo spoznanja dobrega in hudega. Prav to pa je kača hotela. Za Evo postane središče njenega življenja to, kar je prepovedano, drevo življenja pa je prestavila iz središčnega mesta, se mu odrekla. Samo prepovedano drevo še obstaja in samo to je privlačno zanjo. Jest z njega po Božji besedi prinaša smrt. In Eva ga je izbrala, postavila v središče vrta. Toda v središču vrta je drevo življenja. Bog ni nikoli rekel, da ne smeta jesti z njega. Eva je postavila v središče svojega življenja prepoved, omejitve, odvisnost.

V središču je Bog, toda zdaj za človeka odnos z Bogom ne poteka več preko drevesa življenja in preko pokorščine Bogu. Zdaj odnos poteka preko avtonomnega dostopa do drevesa spoznanja dobrega in hudega, preko nepokorščine. Zdaj človek ne vidi nobenega drugega drevesa razen drevesa spoznanja, in preden od njega je, verjame kači, da ga Bog ne ljubi, in samo če bo jedel z drevesa, bo postal kakor Bog. Prepoved mu ne bo naložena od zunaj, temveč bo sam odločal, kaj je dovoljeno in kaj ne.

Toda zgodilo se je nasprotno. S tem ko je človek jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega, se je, namesto da bi se Bogu približal, od njega ločil, namesto božanskosti je srečal nagoto, izgon, strah, osamljenost ... Kristus, novi Adam, je v uri skušnjave – »... naj zdaj stopi s križa, da bomo videli in verovali« (Mr 15,32) – vztrajal do konca. Za nas je postal prekletstvo (Gal

3,13). Križan in na tak način združen z drevesom spoznanja dobrega in hudega, je vztrajal do smrti tako, da je tako rekoč živel samo od Božje ljubezni – jedel je samo od drevesa življenja. Tako je Kristus v sebi zedinil obe drevesi v eno drevo, križ.

Ideal, ki ga ponudi kača, je, da človek ustvarja svojo zgodovino, ker pozna dobro in hudo, presoja vse in lahko dela vse po svoji presoji. To je »biti kakor Bog« po kačino. Spoznanje po Božje pa je spoznanje njegove ljubezni, ki jo razodeva v odrešenjski zgodovini. Samo to spoznanje razsvetljuje vsako drugo obliko človeškega spoznanja. Medtem pa človeško spoznanje, ki ne izvira iz razodete Božje ljubezni, človeka oslepi. »Tedaj so se obema odprle oči in spoznala sta, da sta naga.« (1 Mz 3,7) Oči so se jima odprle, v tem je imela kača prav. Toda ne, kot je rekla, k božanskemu spoznanju, temveč k spoznanju obupanosti in osramočenju. Lahko pa vidimo tudi drug pomen: če gledamo na bogopodobnost v smislu intimnega spoznanja, ki je v odnosu med možem in ženo, se kača s svojim dejanjem razkrije kot simbol spolnih odnosov brez ljubezni. Vnaša nasprotje in ločitev med spolno združitvev in ljubezen. Nikjer drugje niso ljudje bliže svoji notranji živalski naravi kot v spolnosti. In tako tisti, ki so se odločili za upor proti Bogu, da bi postali podobni bogovom, padejo na raven živali. (Lifschitz 1993, 22–76)

2.2.2.6.5 Sklep

V tej prvi svetopisemski pripovedi je hebrejska pripovedna umetnost na svojem višku. Čar zgodbe služi temu, da poglobi tragedijo, ki jo opisuje, medtem ko za navidezno preprostostjo prikriva bogastvo teološkega razmišljanja, ki ga filozofi in teologi še niso izčrpali. In morda je to najvišje priznanje, ki ga lahko poklonimo piscu: govori vsem – mladim in starim, izobraženim in preprostim. Ne opisuje Božjega odnosa s človekom v visokem abstraktnem teološkem izrazoslovju, temveč v preprostem besednjaku. Vendar ideje, ki jih v zgodbi jasno prepleta, v svoji teološki pronicljivosti vedno znova presenečajo največje mislece.

Pripoved je naslovljena kot »nastanek neba in zemlje« (1 Mz 2,4), kar pokriva vsebino poglavij 1 Mz 2–4. Ta naslov vključuje naziv GOSPOD Bog, ki je značilnost poglavij 1 Mz 2–3. Drugod v Genezi se uporablja eno ali drugo ime, tu sta obe skupaj, brez dvoma zato, ker ta zgodba razkriva Boga kot Stvarnika vesoljstva (Bog) in hkrati kot zaveznega partnerja človeka (GOSPOD).

Obe razsežnosti Boga sta izraziti v prvem prizoru (1 Mz 2,5-17). Kažeta, kako Bog ustvari človeka v zanj popolnem okolju. To razkriva Božjo suverenost nad človekom, ki je njegova stvaritev, ter ljubezen in skrb za njegovo dobrobit. Bog ustvari človeka iz prahu zemlje. Ampak

človek je več kot izoblikovana glina, od Boga prejme življenjski dih. Zgodba v nadaljevanju opisuje čudovit edenski vrt, ki ga je Stvarnik pripravil za človeka. Tudi Bog je bival tam.

V vrtu sta izpostavljeni dve drevesi, drevo življenja in drevo spoznanja dobrega in hudega. Nasprotno od pričakovanja je človeku dovoljeno jesti od drevesa življenja, ne pa od drevesa spoznanja, ker to vodi k človekovi moralni avtonomiji, lastnemu odločanju o tem, kaj je dobro, brez ozira na Božjo razodeto voljo. Človekovo delo v vrtu je opisano kot bogoslužje. Samo ena omejitev je postavljena njegovi svobodi: pod grožnjo smrti mu je prepovedano jesti od drevesa spoznanja.

Še en odraz Božje očetovske skrbi za človeka je stvarjenje žene v drugem prizoru (1 Mz 2,18-25). Potem ko sta v tretjem (1 Mz 3,1-5) in četrtem prizoru (1 Mz 3,6-8) predstavljena skušnjava in človekov greh, nudijo nadaljnji trije prizori (1 Mz 3,9-13; 3,14-21; 3,22-24) razplet te drame. V celotni drami je podana paradigma greha v njegovem bistvu in posledicah. Jo je pisec videl kot resničen dogodek na začetku zgodovine? Izraelci so dejanjem staršev dajali velik pomen za usodo njihovih potomcev. Geneza izvaja vse človeštvo iz prvega človeškega para, torej vidi tudi v njunem dejanju posledice za vse človeštvo. V tem smislu pripoved v 1 Mz 2–3 podaja protozgodovinsko poročilo o človekovem izvoru in njegovem grehu. (Wenham 1987)

2.2.3 Nadaljnje padanje človeštva in Božje reševanje v svetopisemski prazgodovini (1 Mz 4–11)

Potem ko navdihnjeni pisec v 1 Mz 2–3 predstavi stvarjenje prvega človeškega para in njuno nepokorščino Božji zapovedi, v nadaljevanju svetopisemske prazgodovine (1 Mz 4–11) slika, kako se je človeštvo razvijalo dalje. Ta prazgodovina je zaznamovana z nadaljnjim padanjem v nepokorščino Bogu in razdeljenostjo med ljudmi. Bog kljub temu spremlja človeštvo in ga ne prepusti uničenju. Prazgodovina preide v začetek izraelske zgodovine s klicem Abrahama (1 Mz 12).

2.2.3.1 Kajn in Abel (1 Mz 4,1-26)

1 Mz 4,1-4 Pripoved govori o dveh Evinih in Adamovih sinovih, Kajnu in Abelu. Vsak ima svoj poklic, eden je poljedelec, drugi pastir drobnice, kar je znamenje, da pripoved izvira iz časa razvite civilizacije z razvejenimi poklici in ne govori o neposrednih potomcih prvega človeškega para. Vsak od njiju daruje Bogu od svojih pridelkov. Toda »GOSPOD se je ozrl na Abela in njegovo daritev, na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl. Zato se je Kajn zelo ujezil in obraz mu je upadel.« (1 Mz 4,4-5)

Vprašamo se lahko, zakaj Bog ni sprejel Kajnovе daritve, Abelovo pa je. Je bila Kajnova daritev v primerjavi z Abelovo manjše vrednosti, slabše kakovosti? So bili Kajnovi razlogi za daritev manj iskreni, preračunljivi? Je bila Abelova daritev brezhibna? Ali pa je Bog tako odločil brez kakšnih razlogov, preprosto po svoji izbiri? Razlagalci, ki so tega mnenja, sodijo, da je bila Kajnova jeza upravičena in normalna, ker je bil po krivici zapostavljen in mu je šlo zgolj za pravičnost. Vendar Bog v Svetem pismu ne ravna samovoljno in ne zavrača človeka brez razloga.

1 Mz 4,5-7 »Zato se je Kajn zelo ujezil in obraz mu je upadel.« Kajnova srdita jeza preseneča. Bog ga noče prepustiti viharju, ki divja v njem. Z vprašanji (»Zakaj se jeziš in zakaj ti je upadel obraz?«) ga vabi, da se vpraša po razlogih svoje jeze. Z nadaljnjimi vprašanji mu nastavi ogledalo: »Ali ne boš vzdignil svojega obraza, če delaš dobro? Če pa ne delaš dobro, ali ne greh preži nate pri vratih?« Kajn lahko vidi, v kakšni nevarnosti se nahaja. Končno Bog Kajnu ukaže, kaj naj stori: »[N]jegovo poželenje se obrača proti tebi, a ti mu gospoduj!«

V Božjem nagovoru je podana psihologija greha. Po vprašanju »zakaj«, ki išče korenino Kajnovе jeze, sledi trditev: če delamo dobro, nas to dviga, in obratno. Človek, ki ne dela dobro, je kot zaprt v hiši, pred vrati pa nanj preži zver, simbol greha. Da bi Bog obvaroval Kajna pred katastrofo, mu ukaže, naj gospoduje grehu. Gospoduje mu lahko očitno s tem, da dela dobro. Odpreti grehu vrata v svojo notranjost pomeni gotov poraz.

1 Mz 4,8 Bog je bil v svojem opozorilu Kajnu jasen in nazoren. Kajn ga je mogel razumeti in bi ga moral z vso resnostjo ubogati. A stori ravno nasprotno. Takoj po Božjem opozorilu reče bratu: »Pojdiva ven!« To pomeni na samo, kjer ni prič. In tam, na polju, »se je Kajn vzdignil proti svojemu bratu Abelu in ga ubil«.

Kajn je svoje dejanje storil na kraju, kjer ni prič. Toda po Mojzesovi postavi je bilo nad tistim, ki na skrivnem ubije svojega bližnjega, izrečeno prekletstvo, ki mu je morala vsa skupnost pritrditi z »Amen« (5 Mz 27,24). Tako je bilo ljudstvo oproščeno krivde, storilca, ki ga ni mogla doseči roka človeškega sodišča, pa je zadelo prekletstvo od Boga. Postava je za to predpisovala tudi obred, s katerim so starešine odvrnili krivdo od ljudstva (5 Mz 21,1-9). Kajnova namera, da skrije svoje hudodelstvo pred človeškimi pričami, je bila jalova. Očem Boga, ki je že pred dejanjem posvetil v njegove misli, ga ni mogel prikriti. In Bog, ki noče prepustiti človeka grehu, da ga do kraja uniči, je bil ves čas dejaven. Prvi namig, da je v Kajnovem življenju nekaj narobe, je bil že ta, da se ni ozrl na njegovo daritev. Kajn bi lahko prisluhnil in izprašal svoje srce. Toda prezrl je to prvo opozorilo in se prepustil jezi. Na koga? Bog ga jasno in naravnost opozori na nevarnost, v katero je zašel, in mu ukaže, da jezi gospoduje. Toda tudi to nujno svarilo prezre in umori brata. Umoriti človeka, brata, ker je bil, če se izrazimo svetno, uspešnejši – kaj to

razkriva o storilčevi duhovni fizionomiji? Ta človek ne dosega minimuma vrlin, ki so nujne za medčloveško sobivanje. Če je po daritvi padel v sovraštvo, ki je rodilo bratomor, je moral že pri daritvi biti brez ljubezni. Preobrat od iskrene ljubezni do morilskega sovraštva se ne pripeti kar tako. Zato smemo skupaj s številnimi razlagalci domnevati, da je bil Abel pravičen in Kajn krivičen že pred daritvijo.

1 Mz 4,9-12 »GOSPOD je rekel Kajnu: »Kje je tvoj brat Abel?« Tudi po zločinu Bog ni prepustil Kajna razdejanju v njegovi duši. Nemudoma ga pokliče na zagovor. Kajnov odgovor je brezobziren: »Ne vem. Sem mar jaz varuh svojega brata?« Bog mu odvrne, da je storil najtežji, vnebovpijoči greh. Zato je tudi kazen huda: preklet bo z zemlje. Trikrat je poudarjena beseda »zemlja«, zgodilo se je nekaj nezaslišanega: zemlja je pila človeško kri, ki jo je preлил žrtvin brat, zato vpije iz zemlje k Bogu. S tem je oskrunil zemljo, zato mu ne bo dajala pridelkov. Morala je odpreti usta za kri nedolžnega, zato jih je zaprla za sadove krvoločnežu. »[B]lodil in begal boš po svetu.« V primerjavi z Adamom in Evo Kajna zadene hujše prekletstvo. Zgodovina Abrahama in njegovih potomcev se je poleg obljube o potomstvu vsa osredotočala na izpolnitev obljube o deželi, kjer bo Božje ljudstvo »prebivalo na svojem in se mu ne bo treba več bati in ga krivičneži ne bodo več stiskali kakor nekdej« (2 Sam 7,10). Kajn bo doživljal nasprotno od tega. Vendar v 1 Mz 4,17-24 beremo o drugačni usodi Kajna: poroči se, dobi sina, zgradi mesto. Nasilje, ki ga je zagrešil Kajn, se v njegovem rodu stopnjuje: »Kajti Kajn bo sedemkrat maščevan, Lameh pa sedeminsedemdesetkrat.« (1 Mz 4,24) Moral bo priti najkrotkejši med ljudmi, Sin človekov, ki bo prekinil to prekletstvo maščevanja. Odpustiti je treba sedemdesetkrat sedemkrat (Mt 18,22).

Zakaj Kajn za svoj umor ni bil kaznovan s smrtjo, kar je bilo sicer uzakonjeno v Mojzesovi postavi (2 Mz 21,12-17; 3 Mz 24,17)? Božja kazni ni smrtna, kajti v Ezekielu Bog pravi: »Ali si res želim krivičneževe smrti, govori GOSPOD Bog, mar nimam rajši, da se spreobrne od svojih poti in živi!« (Ezk 18,23) Namen kazni ni smrt, temveč pokora. Zdi se, da pri Kajnu obstajajo pogoji za milost pokore. Kajn prizna svojo krivdo: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi.« (1 Mz 4,13) Izraz za krivdo (*'awon*) pomeni hkrati tudi kazni, in številni prevodi ga prevajajo tako. Kakorkoli, Kajn sprejme pravično kazni ter Boga za vrhovnega sodnika. Izrazi pa svoj strah pred krvnim maščevanjem. Njegovo življenje ogrožajo krvni maščevalci, hkrati pa se mora skrivati pred Božjim obličjem (1 Mz 4,14). Nima njegovo življenje nobenega varstva več? Bog mu da presenetljiv odgovor: ne dovoli njegove usmrtitve in ga zaščiti s posebnim znamenjem. Le Bog ima pravico sodbe nad morilcem.

2.2.3.1.1 Odmik zgodbe o Kajnu in Abelu od žrtvovanjskih mitov

Po teoriji o mimetičnem nasilju literarnega kritika in antropologa Renéja Girarda bi zgodba o Kajnu in Abelu v literaturi okoliških narodov prejela drugačen pomen. Tam bi se Abelu naprtili grehi, zaradi katerih bi bil njegov umor upravičen, in Kajn bi veljal za junaka. Girard ugotavlja, da nasilje izvira iz želje po predmetu, ki si ga je nekdo prilastil, s tem pa je izzval željo po njem pri nekom drugem. Toda ta mu ga ne izroči. Zato pride med njima do spora in tekmovanja, v katerem želja po določenem predmetu postane želja biti kot drugi, vzornik. V tekmovanju posnemovalec vse bolj sovraži in zavrača tistega, ki ga posnema. Ko nasilje med tekmeceema narašča, se razlike med njima razkrojijo, postaneta si podobna, v bistvu dvojnika, in nasilje je vzajemno. Nasilje prizadene obe strani in se razširi po vsej družbi. Krog maščevanja se konča z obrednim žrtvovanjem skupnega sovražnika. Ljudje (naključno) izberejo žrtev, ki jo družno umorijo, in mir se vrne v sprto družbo. O tem pripovedujejo miti, ki umor opravičujejo.

Znan je mit o Romulu in Remu. V njem je Romul ubil Rema, ker je ta preskočil obzidje načrtovanega mesta, in ta motiv za umor je v mitu upravičen. V svetopisemski zgodbi Kajn ubije Abela, ker je Bog sprejel njegovo daritev, medtem ko Kajnove ni. Kajn za umor ni opravičen. Bog ga pokliče na zagovor in mu dodeli kazen, vendar prepreči krvno maščevanje in s tem nadaljnje nasilje. V drugih civilizacijah se nasilje nadaljuje, dokler kolektivno ne umorijo nadomestne žrtve. Ta žrtev ni storila nobenega zločina, izbrana je zaradi neke fizične ali psihične značilnosti, ki jo razlikuje od drugih. Naprtijo ji zločine in ob njenem umoru se sprosti nasilje, ki ga člani družbe čutijo drug do drugega. Medsebojna nesoglasja in sovraštva izživijo na žrtvi, katere uničenje obnovi mir in harmonijo. Zato je umor po njihovem prepričanju upravičen. Miti, ki govorijo o tem, izražajo zorni kot preganjalcev, zato je v njih nasilje nad nedolžno žrtvijo vedno upravičeno.

V Svetem pismu je Abel prikazan kot nedolžna žrtev in Kajn kot krivec. S tem pripoved predstavlja prvi odmik Svetega pisma od žrtvovanjskega nasilja nad nedolžno žrtvijo. Pokaže, da krog mimetičnega nasilja ni neizogiben. Girard izjavlja, da Sveto pismo govori o nasilju več kot mnoge družbene znanosti, toda predstavi ga diametralno nasprotno stališčem vseh ostalih civilizacij. Sveto pismo predstavlja temelj za odpravo mita, ko predstavi žrtev kot nedolžno. Podoben odmik je v Abrahamovi daritvi Izaka, ki se ni izvršila (1 Mz 22), v pripovedi o žrtvovanju Jeftejeve hčere (Sod 11,29-40), v obredu grešnega kozla (3 Mz 16), v četrtem spevu o Gospodovem služabniku (Iz 52,13-53,12). Kolektivno laž o upravičenosti žrtvovanja namišljenega krivca dokončno izniči Jezus Kristus, ko se nedolžen prepusti človeškemu nasilju in ga od znotraj uniči. (Bertoncel 2011, 17-26.353-359)

2.2.3.1.2 Odmev zgodbe o Kajnu in Abelu v svetovni literaturi

Dotaknili se bomo samo enega primera. Ameriški pisatelj in nobelovec John Steinbeck se je posvetil Kajnovi zgodbi v romanu *Vzhodno od raja* (v njem je svoje junake orisal s potezami oseb iz prvih poglavij Geneze). Zgodba o Kajnu in Abelu je na neki način rdeča nit romana. Eden njegovih junakov, Kitajec Lee, pripoveduje, da ga je teh šestnajst vrstic iz četrtega poglavja Geneze tako presunilo, da se je začel poglobljati v vsako besedo. Na svoje presenečenje je videl, da različni prevodi Svetega pisma različno prevajajo Božje besede Kajnu. Nekje Bog Kajnu glede greha napove: »Ti mu boš gospodoval« (King James Version), drugje mu ukaže: »Ti mu gospoduj« (American Standard Version). Kitajec je hotel izvedeti, kako piše v izvorniku.

Lee se je obrnil na stare modrijane svojega rodu, ki so nato dve leti študirali hebrejščino. Nazadnje so v Božjih besedah Kajnu odkrili pomen: »Ti lahko gospoduješ grehu.« V tem so našli veliko tolažbo. Kajti, tako so menili, ukaz *gospoduj* lahko pri človeku naleti na odpor, omalovaževanje ali slepo pokorščino. Obljuba *gospodoval boš* ga lahko zaziblje v vdanost v naprej določeno usodo, ki se ji ne moreš postaviti po robu. Trditev *lahko gospoduješ* pa vse spremeni. Po Leejevem prepričanju te ti dve besedi »povzdigujeta, vzporejata z bogovi. Zakaj navzlic svojim slabostim, navzlic svoji umazanosti in navzlic temu, da si ubil svojega brata, lahko še vedno izbiraš. Začrtaš si lahko drugo pot, se prebijaš po nji in naposled zmagaš ... Lahko je iz lenobe ali iz slabosti leči v naročje božanstva, govoreč: Kaj morem! Moja pot je bila tako že vnaprej načrtana! Ali samo pomislite, kako vzvišena je ta izbira! Človek je zavoljo nje pravi človek. Mačka ne more izbirati, čebela mora delati med. V tem ni nič božanskega ... Ti starci vedo, da je v teh šestnajstih verzih zapisana zgodovina človeštva, in to za katerokoli dobo, kulturo ali raso ... Konfucij govori ljudem, kako naj žive, da bodo zadovoljni in srečni. Toda ti verzi v Bibliji ... to je lestev, po kateri se lahko povzpneš do zvezd ... Tega ne moreš nikoli in nikdar izgubiti. Te besede izmikajo tla slabostim, strahopetnosti in lenobi ... V mojem srcu je vzplamenela nova ljubezen do bleščečega instrumenta, ki mu pravimo človeška duša. In duša je nekaj lepega in edinstvenega na svetu. Zmerom jo napadajo, nikoli je ne ugonobijo ... vse zavoljo tistega *lahko*.« (Steinbeck 2004, 44–45)

Zaradi te razlage je drug lik, Samuel Hamilton, dobil pogum, da je prijatelju Adamu razkril strašno resnico o njegovi ženi in ga tako iztrgal iz otopelosti, v kateri je živetaril, ko ga je zapustila. Prijatelja je tako vrnil v življenje in k sinovoma, pa tudi sam se je spremenil. Dejal je: »Zaradi tistih dveh besed *ti lahko*. To me je pograbilo in me pretreslo. A ko me je minila vrtoglavica, se je pred menoj odstrla pot – nova, svetla pot. Zdaj se zdi, da se bo moje življenje, ki ugaša, čudovito končalo. In v moji glasbi je zazvenela nova, poslednja melodija, ki je tako

lepa kakor slavčeva pesem ponoči ... Lahko gospoduješ grehu, Lee! V tem je vse ... *Lahko, lahko* – kako veličastna je ta beseda!« (Steinbeck 2004, 51)

In na to človekovo zmožnost je Lee računal, ko je umirajočega Adama rotil, naj odpusti sinu, ki je zakrivil smrt svojega brata. Če mu bo odpustil, ga bo osvobodil: »Pomagajte mu, Adam, pomagajte mu! Dajte mu priložnost. Naj bo svoboden! Samo v tem je človek nad živaljo. Oprostite ga! Blagoslovite ga!« (Steinbeck 2004, 430) In oče je pred smrtjo oprostil sinu in mu omogočil novo življenje. Zaradi besede, ki jo je Bog izrekel Kajnu.

2.2.3.2 Vesoljni potop (1 Mz 6,1–9,29)

Vesoljni potop predstavlja nasprotje pripovedi o stvarjenju v 1 Mz 1. Urejeni svet, ki ga je Bog oblikoval iz kaosa, je v nevarnosti, da spet pade v kaos. To se ne zgodi, ker Bog, ki pošlje potop, reši pravičnega Noeta in po njem nadaljuje človeški rod. Pred pripovedjo o potopu je uvod (1 Mz 6,1-8), ki predstavi razlog, zakaj je Bog človeštvo kaznoval s potopom.

2.2.3.2.1 Nova podoba izvirnega greha in napoved kazni (1 Mz 6,1-8)

Odlomek se deli na dva dela: prve štiri vrstice predstavijo poroke med Božjimi sinovi in človeškimi hčerami, druge štiri poročajo o Božjem sklepu, da vse uniči; s tem se sklene Adamov rodovnik (1 Mz 5,1–6,8).

Prvi del (1 Mz 6,1-4), ki govori o porokah med Božjimi sinovi in človeškimi hčerami, ima vzporednice z odlomkoma 1 Mz 12,10-20 ter 2 Sam 11–12, ki poročata o mogotcih, ki si vzamejo lepe žene, do katerih nimajo pravice. Povsod v dogajanje poseže Bog, ki brzda prestopek. Poroke med bogovi in ljudmi so bile dobro znane v grški, egipčanski, ugaritski, huritski in mezopotamski mitologiji. Junaški Gilgameš se predstavi kot potomec take zveze. Geneza je torej uporabljala znane orientalske ideje. Toda Božji sinovi in njihovi potomci so povsem podrejeni Bogu.

Drugi del (1 Mz 6,5-8) je urejen v koncentrični zgradbi:

- A Bog vidi človekovo hudobijo (6,5)
- B Bogu je žal (6,6)
- C Bog reče: »Izbrisal bom človeka ...« (6,7)
- B' Bogu je žal (6,7)
- A' Bog vidi Noeta (6,8)

Božja odločitev o uničenju v 1 Mz 6,7 je središče odlomka. Toda zadnja opomba – »Noe pa je našel milost v GOSPODOVIH očeh« – je prav tako pomembna. Ker se Noetovo ime pojavi,

takoj ko sta omenjena Božje kesanje in načrt uničenja človeka, je Božji sklep odlok, obarvan z upanjem.

1 Mz 6,1 »Ko so se ljudje začeli množiti po zemlji, so se jim rojevale tudi hčere«. Medtem ko so v Adamovem rodovniku v 1 Mz 5 moški potomci v središču pozornosti, so tukaj v ospredju hčere.

1 Mz 6,2 »Božji sinovi« (prim. Job 1,6; 2,1; Ps 29,1; 89,7), kdo so to? Najbolj sprejeta razlaga je, da so nebeška, bogovom podobna bitja, kot angeli, demoni ali duhovi, nebeški zbor. Bogovi kanaanskega panteona pogosto vstopajo v spolne odnose. Zdi se, da je Geneza predstavila Božje sinove na podoben način. Lahko pa pomenijo tudi višji sloj ljudi, npr. kralje in druge vladarje.

»[I]n Božji sinovi so videli, da so človeške hčere lepe. Jemali so si jih za žene, katerekoli so izbrali.« Tukaj ni namiga na nepostavnost z ugrabitvijo, prešuštvom, mnogoženstvom ali kakšnim drugim dejanjem proti Bogu. Razlog, da je to dejanje obsojeno (1 Mz 6,3), moramo videti v posebnih izrazih, ki se uporabljajo. Zaporedje *videli / lepe / jemali* močno spominja na izrazoslovje v pripovedi o grehu prvega človeka (1 Mz 3,6) in s tem nakazuje grešnost Božjih sinov. Ko je žena *videla* (drevo) *lepo* drevo in *vzela* sadež, je prestopila mejo, ki jo je postavil Bog. Adam je grešil, ker je sprejel ženin prestopok in jedel sad, ki mu ga je dala. Tukaj krivda človeških hčera obstaja v tem, da so pristale na občevanje z Božjimi sinovi. Ker ni omenjeno zapeljevanje ali ugrabitev, so vključeni tudi očetje s privolitvijo v take zveze. Stara zaveza ostro obsoja vsako mešanje vrst (semen, oblačil, občevanje človeka in živali, 3 Mz 19,19; 20,16; 5 Mz 22,9-11; 7,3). Iz tega sledi, da je združitev med Božjimi sinovi in človeškimi hčerami nesprejemljiva in prepovedana, saj sta obe strani morali vedeti, da je proti Božji volji, ki je ustvaril svet tako, da vse daje »sad po svoji vrsti« (1 Mz 1,11-12.21.24-25).

1 Mz 6,3 »GOSPOD je rekel: »Moj dih ne bo ostal v človeku za vedno, ker je meso.« Torej so ti spolni odnosi imeli podoben namen kot uživanje drevesa življenja, namreč večno življenje. Ta poskus, vzeti si, kar pripada samo Bogu, je zato obsojen. Namesto tega je človekovo življenje omejeno na največ sto dvajset let.

»Moj dih« označuje življenje darujočo Božjo moč, od katere je odvisen obstoj vsakega živega bitja (prim. 1 Mz 2,7; 6,17; 7,15; Ezk 37,14). »Meso« (*basar*) je v nasprotju s »krvjo«, ki predstavlja »življenje« ali »dušo« živih bitij (prim. 1 Mz 9,4; 3 Mz 17,11). Podobno kot človek so tudi živali opisane kot »meso« (1 Mz 7,21), Bog pa nikoli. Brez duha meso premine in človek se povrne v prah (prim. Job 34,14-15; 1 Mz 2,7; 3,19; Iz 40,7). Včasih se meso nanaša na človekovo moralno slabost in nagnjenost h grehu (prim. 1 Mz 6,12), tukaj pa sta prvenstveno mišljeni človekova smrtnost in popolna odvisnost od Božje moči, ki ga oživlja.

»Njegovih dni bodi sto dvajset let.« Toda Noe in njegovi številni potomci so živeli več sto let (1 Mz 11). Tudi Abraham, Izak in Jakob so živeli preko sto dvajset let. Noetu so se pri petsto letih rodili Sem, Ham in Jafet, potop pa je nastopil pri njegovih šeststotih letih. Najbrž je zmanjšanje življenja prihajalo postopoma (prim. kazen iz Edena, ki deluje počasi, 1 Mz 3,16-19). Po potopu je doba človeškega življenja vztrajno padala in zadnji v rodovniku v 1 Mz 11 so redko presegli sto dvajset let. Po Jakobu so najdlje živeli Jožef (sto deset let, 1 Mz 50,26), Mojzes (sto dvajset, 5 Mz 34,7) in Jozue (sto deset let, Joz 24,29). Samo Aron je presegel sto dvajset let, saj jih je dočakal sto triindvajset (4 Mz 33,39).

1 Mz 6,4 »[S]o bili na zemlji velikani. To so bili junaki, sloveči možje iz davnine« (prim 1 Mz 10,8-9; 4 Mz 13,33). Gre verjetno za potomce zvez med Božjimi sinovi in zemljani. Kljub njihovemu izvoru in slavi so bili velikani vendarle samo ljudje.

V vrsticah 1 Mz 6, 5-8 je predstavljen Noe, junak zgodbe 1 Mz 6,9–9,29, in oznanjen Božji sklep o uničenju. Nakazano pa je tudi, da bo ta sodba obarvana z milostjo. Teološko gledano ima ta odstavek velik pomen. Pripovedovalec spregovori o Božjih motivih, ki so pripeljali do sklepa o uničenju (1 Mz 6,5a.7), o človeški pokvarjenosti (1 Mz 6,5b) in Božji nameri o posegu, ki ga bo le nerad izpolnil (1 Mz 6,6). Kaže, da se Bog ni nenadoma odločil za usoden poseg, temveč je razmišljal o stanju na zemlji in o svoji odločitvi.

1 Mz 6,5 »Gospod pa je videl, da na zemlji narašča človekova hudobija«. Ta stavek spominja na refren prvega poglavja Geneze: »Bog je videl, da je dobro«, in: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro.« Ocena o človekovi hudobiji je očitno nasprotje pohvali stvarstva. Ta vrstica stoji tudi v ironičnem nasprotju s 1 Mz 6,1-2, kjer so Božji sinovi videli, da so človeške hčere lepe.

Izjava o človekovi hudobiji se nadaljuje: »in da je vse mišljenje in hotenje njegovega srca ves dan le hudobno.« »Mišljenje« se nanaša na načrtovanje. »Srce« je središče človekove osebnosti, iz njega izvirata volja in misel, ni le vir čustev. Besedilo trdi, da je vsaka človeška misel vse od začetka hudobna, kar je razlog za obsodbo s strani Boga. Malo besedil je v Stari zavezi, ki tako nedvoumno in celostno prikažejo in obsodijo človekovo grešnost in pokvarjenost.

1 Mz 6,6 »GOSPODU je bilo žal (*nhm*), da je naredil človeka na zemlji, in bil je žalosten v svojem srcu.« Obžalovanje običajno pomeni spremembo razpoloženja, toda ko obžaluje Bog, se popolnoma spremeni njegovo delovanje. Tukaj, prav tako v 1 Sam 15,11 in Jer 18,10 Bog obžaluje svoje dobro delo, medtem ko v 2 Mz 32,12; 2 Sam 24,16 in Am 7,3.6 obžaluje kazen – zlo, ki ga je namenil ljudem. Ker si je Bog »premisлил«, lahko pomislimo, da je Bog muhast. Toda to Sveto pismo odločno zanika: »Bog ni človek, da bi lagal, ne sin človekov, da bi se

kesal.« (4 Mz 23,19; prim. 1 Sam 15,29) Za pisce je Božje obžalovanje logični odgovor na človekovo spremembo obnašanja.

1 Mz 6,7-8 V teh vrsticah – »Izbrisal bom človeka, ki sem ga ustvaril, s površja zemlje, ljudi in živino, laznino in ptice neba« – je zajeto bistvo potopa: to dejanje je nasprotno stvarjenju. Čeprav si je težko predstavljati bolj strašljiv stavek, je v njem vseeno žarek upanja: »Noe pa je našel milost v GOSPODOVIH očeh.« »Najti milost« se običajno uporablja v prošnjah, naslovljenih na nadrejene (1 Mz 33,8.10), v opisih dejanj nekoga na visokem položaju, ki pomaga nekemu brez statusa (1 Mz 39,4), ali v molitvenih priprošnjah za milost, naslovljenih na Boga (1 Mz 18,3, 2 Mz 33,12.13.16). Fraza »Najti milost pred GOSPODOM (v njegovih očeh)« (prim. 2 Mz 33,17) nakaže, da se bo Noe rešil prihajajoče kazni.

Zadnji odstavek (1 Mz 6,5-8) večje enote, Adamovega rodovnika (1 Mz 5,1–6,8), nas popelje v vsebino naslednje enote, vesoljne sodbe (1 Mz 6,9 – 9,29), v kateri bo rešen edinole Noe. Svet bo spremenjen v poplavljen kaos, preden bo možen novega začetka.

2.2.3.2.2 Noetova zgodba

Noetova zgodba se začne s stavkom: »To je Noetov rodovnik.« (1 Mz v 6,9) Stavek »To je rodovnik Noetovih sinov« v 1 Mz 10,1 pa označuje konec »Noetovih dni« (1 Mz 9,29). V prvem delu (1 Mz 6,9–9,7) je Noe predstavljen kot Božji izbranec, v drugem (1 Mz 9,18-29) podleže pijači. Ni jasno, ali je bilo to dvoje prvotno neodvisno.

Zgodba o potopu sledi priljubljenemu vzorcu hebrejskih pripovedi, razširjenemu hiazmu (zrcalni sliki):

Prehodna predstavitev (1 Mz 6,9-10)

1. Nasilje v stvarstvu (6,11-12)

2. Prvi Božji govor: odločitev za uničenje (6,13-22)

3. Drugi Božji govor: »Pojdi v ladjo ...« (7,1-10)

4. Začetek potopa (7,11-16)

5. Potop narašča (7,17-24)

Bog se spomni Noeta (8,1)

6. Potop upada (8,1-5)

7. Sušenje zemlje (8,6-14)

8. Tretji Božji govor: »Pojdi iz ladje ...« (8,15-19)

9. Božja odločitev, da ohrani red (8,20-22)

10. Četrty Božji govor: zaveza (9,1-17)

Prehoden sklep (9,18-19)

Opazno je, kako se sleherna poteza v prvi polovici zgodbe ujema s potezo v drugi polovici in ustvari zrcalno podobo strukture (2/9, 3/8, 4/7, 5/6) s središčem »Bog pa se je spomnil Noeta« v 1 Mz 8,1.

7 dni čakanja na potop (7,4)

7 dni čakanja na potop (7,10)

40 dni potopa (7,17a)

150 dni naraščanja voda (7,24)

150 upadanja voda (8,3)

40 dni čakanja (8,6)

7 dni čakanja (8,10)

7 dni čakanja (8,12)

Zgodba naravno pade v dve polovici: Noe vstopi v ladjo in jo pozneje zapusti, voda narašča in nato upade. Zgradba zgodbe odseva dogodek, ki ga opisuje. Pritegne pozornost k naravi potopa, k naraščanju in upadanju voda in končno k bistvenemu obratu, ko se Bog spomni Noeta (1 Mz 8,1).

Prizori so skrbno sestavljeni :

1. Božji monolog naslovljen na Noeta, pred njim razmišljanje o Noetu in človeškem vedenju (6,9b-21)

2. Pripoved: Noe glavni igralec (6,22)

3. Božji monolog naslovljen na Noeta (7,1-4)

4. Pripoved: Noe in živali glavni igralci, Bog ima manjšo vlogo (7,5-16)

5. Pripoved: Naraščajoča voda glavni igralec, Noe in ostali pasivni (7,17-24)

6. Pripoved: Upadajoča voda glavni igralec, Bog ima manjšo vlogo (8,1-5)

7. Pripoved: Noe in ptice glavni igralci (8,6-14)

8. Božji monolog naslovljen na Noeta (8,15-17)

9. Pripoved: Noe glavni igralec (8,18-19)

10. Božji monolog naslovljen na Noeta, pred njim razmišljanje o Noetovem in človeškem vedenju (8,20–9,17)

Ponovno je vidna hiastična (zrcalna) zgradba snovi: ustrezajo si prizori 1 in 10, 2 in 9, 3 in 8 ... Sceni 1 in 10 sta si podobni v tem, da gre pri obojem za Božji monolog, naslovljen na Noeta.

In oboje sledi Božjemu razmišljanju o Noetu in človeštvu. Na koncu imamo presenetljiv obrat, ki označuje celo zgodbo: pred potopom je ves svet obsojen na propad, nato mu je zagotovljena ohranitev. Sceni 2 in 9 si ustrezata, ker obe opisujeta Noetovo ubogljivost predhodnemu ukazu, v prvem primeru, da zgradi ladjo, in pozneje, da jo zapusti. Sceni 3 in 8 si ustrezata v tem, da Bog da Noetu napotek, najprej, da vstopi v ladjo z živalmi, in nato, da jo zapusti. Obrat je tu zelo izrazit, poudari pomembnost ohranitve življenja na zemlji. Sceni 4 in 7 se prav tako ujemata. Noe in živali so glavni igralci v prizoru 4, Noe in ptice so glavni v prizoru 7. Oba prizora omenjata, da je Bog zaprl ladjo (1 Mz 7,16) in da jo je Noe odprl (1 Mz 8,6.13). V sceni 4 tvori okvir ponovljena fraza »kakor mu je zapovedal GOSPOD« (1 Mz 7,5.16), ki poudari Noetovo ubogljivost do Boga. V sceni 5 in 6 so vode in ladja glavni igralci. V sceni 5 zgodba doseže svoj višek z uničenjem vsega življenja na zemlji in z zmagoslavjem voda. V sceni 6 se z upadanjem potopa napetost umiri.

1 Mz 6,9 »Noe je bil pravičen mož, popoln sredi svojega rodu.« (Prim. 1 Mz 7,1; Job 12,4) Pridevnik pravičen (*saddîq*) je zelo pogost v Stari zavezi (pojavi se 206-krat). Uporablja se za opis oseb, ljudi in Boga, predvsem v nasprotju s pridevnikom zloben (*rāšāʿ*). Sinonim pravičnosti je nedolžnost in pokončnost (2 Mz 23,7-8; 5 Mz 25,1). Pri Ezekielu je pravični tisti, ki se ravna po zakonih, se izogiba greha in dela dobra dela, npr. obleče gole in nahrani lačne (Ezk 18,5-9).

Noe je bil tudi popoln, brezgrajen (*tāmîm*). Ta izraz je redkeje uporabljen za ljudi, uporablja se največ za neoporečne daritvene živali (3 Mz 1,3.10). Za človeka se npr. uporablja v Ps 15,1-2: »GOSPOD, kdo sme biti gost v tvojem šotoru, kdo sme prebivati na tvoji sveti gori? Kdor hodi v popolnosti, ravna pravično in govori resnico v svojem srcu.« Popolni se varuje krivice (2 Sam 22,24; Ezk 28,15). Čeprav Devteronomij spodbuja vse ljudstvo, naj bodo popolni, so vendar to dosegli le redki, npr. Job (Job 12,4), Abraham (1 Mz 17,1).

»Noe je hodil z Bogom.« Ta izraz Noeta postavlja ob Henoha (1 Mz 5,22.24), edinega, za katerega je tudi rečeno, da je hodil z Bogom. Abraham, Izak in pobožni kralji so hodili »pred Bogom« (1 Mz 17,1; 48,15; 2 Kr 20,3). Tako se Noetova podoba postopno gradi: bil je pravičen, še več, bil je popoln, kar je bil cilj vseh, a so ga dosegli le redki. In končno, hodil je z Bogom kakor Henoh, edini človek v Genezi, ki je bil vzet v nebesa (1 Mz 5,24).

1 Mz 6,11-12 Noetov značaj zasije še jasneje na temnem ozadju ostalega človeštva. »Zemlja pa je bila vedno bolj sprijena pred Bogom in polna nasilja.« Izraz »sprijen/-a« (*šāhat*) opisuje uničenje oblačila ali posode (Jer 13,7; 18,4), ljudstev in mest v vojni ali po Božji sodbi

(1 Mz 18,28.31.32). Nasilje (*hāmās*) pomeni tlačenje, zatiranje, nehumane odnose, uporabo grobe sile ali sploh izkoriščanje ubogih in slabotnih s strani bogatih in mogočnih (Am 6,1-3) ali preprostih s strani prekanjenih (Prg 16,29).

»Bog je pogledal na zemljo in glej, bila je pokvarjena«. Te besede so nazadnje uporabljene v 1 Mz 1,31, kjer je Bog »videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro«. Premišljeno uporabljen odmev na stvarjenje poglobi tragedijo, ki je prevzela svet po stvarjenju. Tam je bil Bog prijetno presenečen nad svojim stvarjenjem, tukaj je pretresen nad njegovo pokvarjenostjo. Človeštvo se je tako obrnilo na svojo pot, na pot samouničenja. Božja sodba, ki jo izreče v naslednji vrstici, samo dopolni samouničenje, ki se je že začelo: »Sklenil sem, da je prišel konec vsega mesa, kajti napolnili so zemljo z nasiljem, zato, glej, jih bom uničil z zemljo vred.«

V 1 Mz 6,13-21 sledijo navodila, ki jih je Bog dal Noetu pred potopom. Pomembna je zgradba Božjega govora:

- A 13 Božji načrt: uničenje sveta
- B 14-16 Ukaz Noetu, naj si izdela ladjo
- A' 17-20 Božji načrt nadalje razložen
- B' 21 Ukaz Noetu, naj si priskrbi živež

1 Mz 6,14 Beseda »ladja« (*tēbah*) se zunaj te zgodbe pojavi še v 2 Mz 2,3.5, kjer označuje košaro iz papirusa, v kateri je bil skrit mali Mojzes.

1 Mz 6,15 Mere ladje, dolžina, širina in višina, ustrezajo standardni formuli za izdelavo skrinje zaveze (2 Mz 25,10.17.23). Glede na mere je ladja morala biti dolga okoli 135, široka okoli 22 in visoka okoli 13 metrov. Njena površina je bila tako trikrat večja od dvorišča svetega šotora (2 Mz 27,9-13). Babilonska ladja v Epu o Gilgamešu je bila popolna kocka, po prostornini skoraj petkrat večja od hebrejske. Arheologi so odkrili, da so največje ladje iz starega egiptovskega kraljestva merile 63 x 22 m.

Prostor, v katerem je Bog hotel razodeti svojo slavo, je prostor, v katerem je bilo obvarovano življenje ljudi. Ladja simbolizira prizadevanje za ohranitev človeštva. To je pomen graditve ladje, kajti z njo je Bog obvaroval človeštvo pred uničenjem.

1 Mz 6,18-20 »S teboj pa sklepam zavezo.« To je paralela med Noetom in kasnejšim Izraelom. Tu je zaveza prvič omenjena v Stari zavezi. Navedene so tudi glavne posledice zaveze: osvoboditev Noeta, njegove družine in živali.

V 2. in 3. prizoru (1 Mz 6,22; 7,1-5) so predstavljena Božja navodila Noetu in njegova pokorščina, v 4. prizoru (1 Mz 7,6-16) pa začetek potopa. Izčrpen opis, epski dodatki in časovni

navedki dajejo prizoru težo in svečanost. Dan, ko je umrlo staro stvarstvo, je opisan s patosom, ki pristaja takemu dogodku. Trikratni refren »Noe je to storil; prav tako, kakor mu je Bog zapovedal, tako je storil« poudarja drugo središčno dejstvo: zvestoba Bogu je rešila Noeta.

1 Mz 7,11 in 1 Mz 8,14 kot prvi in zadnji datum potopa povedo, da je potop trajal natančno eno leto in enajst dni. Razlika med luninim in sončnim letom je enajst dni (365/354). Potop je trajal eno sončno leto. Različni predlogi so bili dani, da bi našli simboličen pomen za številkami, ker so stara ljudstva verjela, da je v številih ključ do skrivnosti vesolja.

V 5. prizoru (1 Mz 7,17-24) vode prevladajo in drama doseže vrhunec, ko je stvarstvo uničeno. V vodnem kaosu je vse življenje izginilo med valovi. Le ladja plava na vodi (1 Mz 7,17-18). Pokrite so vse visoke gore (1 Mz 7,19-20) in vsa živa bitja umro (1 Mz 7,21-23). Ponovna omemba Noeta in tistih v ladji (1 Mz 7,23) spomni, da je še vedno kanček upanja. Vendar je voda vsepovsod, kot da se je zemlja povrnila v prvotno stanje ob zori stvarjenja, ko je vodovje pokrivalo vse. Nič ni ostalo od bogatega življenja, ki je brstelo na zemlji.

6. prizor (1 Mz 8,1-5) odpira drugo polovico zgodbe o potopu. Začetni stavek tega prizora – »Bog pa se je spomnil Noeta« – je ključni obrat pripovedi. Zgodbo postavi v optimistično, osebno smer. Božji poseg znova vzpostavi red in življenje na zemlji. Vode se postopno umikajo, odtekajo, se vračajo, kot v 2 Mz 14,26.28, ko se vode Trstičnega morja vrnejo in potopijo Egipčane. Ko se Bog spominja, rešuje, dá nerodovitni materi (Raheli, Ani) otroka (1 Mz 30,22; 1 Sam 2,19-20), izpelje Izraela iz suženjstva (2 Mz 2,24; 6,5).

V 7. prizoru (1 Mz 8,6-14) Noe pošlje vrana in za njim goloba, da ugotovi, ali so vode usahnile. Golob je simbol Izraela (Oz 7,11; 11,11). Drugi teden nestrpnega čakanja doseže vrhunec z večerno vrnitvijo goloba, ki ima sveže utrgano oljčno vejico v kljunu. Oljka je bila vir nepogrešljivega olja in sestavina daritev (3 Mz 2), simbol lepote in rodovitnosti, simbol Izraela. V 8. prizoru (1 Mz 8,15-17) Bog ukaže Noetu, naj zapusti ladjo in odpusti živali, da se bodo množile. Obdobje po potopu predstavlja začetek novega stvarjenja. Noe stori po besedah Boga in je v 9. prizoru (1 Mz 8,18-19) orisan kor pokoren.

10. prizor (1 Mz 8,20–9,17) je v osnovi Božji monolog, naslovljen na Noeta. Vsebuje Božjo namero, da nadaljuje ustvarjeni red (8,20-22), ter Božji blagoslov (9,1-17): rodovitnost (1-7), večno zavezo (8-11), znamenje zaveze (12-17).

Zadnji prizor je izrazito nasprotje prvega prizora. V prvem je bila zemlja napolnjena z nasiljem (1 Mz 6,11-13), zdaj je Noetu naročeno, naj jo »napolni« (1 Mz 9,1.7), kar potrди naročilo, ki je bilo dano človeku ob stvarjenju (1 Mz 1,28). Dodane pa so omejitve, ki naj bi krotile nasilje (1 Mz 9,3-6). Ko Bog sklene z Noetom zavezo, obljubi, da nikoli več ne bo potopa, ki bi uničil

svet (1 Mz 9,8-11). Mavrica ga bo spomnila na njegovo napoved, da ne bo več uničil vsega mesa na zemlji (1 Mz 9,12-17).

Druga polovica pripovedi o potopu nasprotuje prvi polovici. Bog v 1 Mz 8,20-22 oznani spremembo mišljenja in ljudem je dan nov začetek. Navodila, dana ob stvarjenju, so obnovljena. Noetova daritev je opisana v skladu s poznejšimi izraelskimi normami, ki dovoljujejo samo darovanje čistih udomačenih živali in ptic: »Gospod je zaduhal prijetni vonj«. Daritev ima blagodejen, spraven učinek na Boga, z njo je Božja jeza na greh pomirjena. Bog obljubi, da ne bo več preklel zemlje. Milejša sodba o človeku (1 Mz 8,21) kaže na milejši Stvarnikov odnos po potopu. Noetovo darovanje je prototip delovanja poznejših duhovnikov, ki so opravljali spravo za Izrael.

Opazna je podobnost med potopom in Sinajem, med Noetom in Mojzesom. Vprašanje je, kako lahko grešni svet ali od Boga izbrano ljudstvo obstane pred Bogom. Obakrat je odgovor: Če bi Bog na greh odgovoril samo s sodbo, potem ni upanja. Ampak Bog odgovori tudi z usmiljenjem, ki je odvisno povsem od Boga in je dano nespremenljivo grešnim ljudem. In to preko posrednika, tu Noeta, tam Mojzesa. (Wenham 1987, 135–158.167–196)

Vendar se zdi, da je med Božjim sklepom o vesoljnem potopu na začetku pripovedi in sklepom o prizanesljivosti v prihodnje na koncu pripovedi nasprotje. Kot da Bog ob enakem človekovem ravnanju z njim ravna različno. To pa ni v skladu z Božjo pravičnostjo ... Besedilo o vesoljnem potopu nam samo ponuja razlago. Začetno jahvistično (1 Mz 6,5) in duhovniško besedilo (1 Mz 6,11-12) poudarjata vsesplošno hudobijo, ki sama po sebi kliče po kazni. Tukaj ne gre za nepopolnost človeške narave, temveč za hoteno, dejavno hudobijo. V Božji izjavi na koncu potopa pa po mnenju razlagalcev gre bolj za človeško temeljno, naravno, bivanjsko (ontološko) nepopolnost, in ne za namerno in udejanjeno hudobijo. Zato se zdi Božja prizanesljivost utemeljena. Bivanjska nepopolnost je v Svetem pismu odločilni razlog za Božjo prizanesljivost do človeka. Zdaj lahko namesto kolektivnega povračila nastopi individualno povračilo. (Krašovec 1999, 77–83)

2.2.3.2.3 Primerjava z nesvetopisemskimi pripovedmi o potopu

Zgodba o velikem potopu je znana pri vseh ljudstvih. Najbližja paralela prihaja iz Mezopotamije, vendar so med svetopisemsko in mezopotamsko pripovedjo velike razlike. Če primerjamo Ep o Gilgamešu in Noetovo zgodbo v Genezi, hitro opazimo razliko med monoteistično teologijo in politeistično mitologijo hebrejskih sodobnikov. Po nesvetopisemskih pripovedih se je nebeški zbor bogov, ki sta ga vodila bogova Anu in Enlil,

odločil, da bo uničil človeštvo, ker se je preveč množilo in delalo preveč hrupa. Vendar ta sklep ni bil enoglasen. Bog Ea oziroma Enki je to izdal junaku potopa. Zaradi tega je lahko – na Enlilovo kasnejše nezadovoljstvo – ušel pogubi. V svetopisemski pripovedi pa človek ni obsojen zaradi ustvarjanja hrupa, ampak zaradi nepopravljivega zla, zaradi uničevanje zemlje in nasilja, ki ga izvaja. Božji sklep ne upošteva nobene izjeme – razen Noeta, ki se je rešil zaradi pravičnosti.

Učinek potopa kaže na slabost mezopotamskih bogov. Ko je prišlo neurje, ga niso bili sposobni obvladovati, postalo jih je strah in »potuhnili so se kot psi«. Tudi Geneza nam daje dramatični pogled na dvigovanje voda in njihovo uničujočo moč. Toda brž ko »se Bog spomni Noeta« in pošlje veter prek zemlje (prim. z »Božjim duhom« pri stvarjenju), začnejo vode upadati. Bog se pokaže kot vsemogočen, je tisti, ki je iz kaosa ustvaril red, in to stori tudi po vesoljnem potopu.

Tudi zaključni prizor po potopu prinaša razlike. V Genezi, podobno kot v Epu o Gilgamešu, »junak potopa« daruje Bogu prijetno daritev. Besede »bogovi so zaduhali prijetni vonj« v Epu o Gilgamešu (11,160) zvenijo zelo podobno besedam iz 1 Mz 8,21: »GOSPOD je zaduhal prijetni vonj« (1 Mz 8,21), toda Božji odziv je drugačen. Ep o Gilgamešu opisuje bogove, ki »se gnetejo kot muhe okoli daritve« in se požrešno prerivajo za prostor pri ražnju. Ker je bilo človeštvo ustvarjeno, da hrani bogove, so bogovi zdaj po potopu očitno lačni, ker ni več človeka, da bi jim daroval daritve. Nato pride bog Enlil, vrhovno božanstvo, in je presenečen, ko odkrije tistega, ki je preživel potop. Očitno je, da ni ne vsemogočen ne vseveden. Medsebojno obtoževanje, ki sledi, poudarja dejstvo, da se bogovi med seboj ne strinjajo in ne delujejo usklajeno. Medtem pa v Genezi Božji govor, ki sledi daritvi, potrjuje Stvarnikovo vladarstvo nad vsemi njegovimi stvaritvami in odločitev, da bo vzdrževal kozmični red in svojo naklonjenost do človeštva.

Skozi zgodbo o vesoljnem potopu torej Geneza slika popolnoma drugačno podobo Boga. V Genezi je jasno vidno, da obstaja samo en Bog. To pomeni, da vsa moč pripada njemu, se ne deli med različnimi člani panteona. Enako pomembno je, kako zgodba slika Božji značaj. Bog je oseben, antropomorfni jezik je uporabljen, da opisuje Božje misli in vedenje. Toda neuspehi in spodrsaljaji, ki prepogosto označujejo človeštvo in babilonska božanstva, so odsotni. Bog ni prestrašen, neveden, pohlepen ali ljubosumen. On se ne jezi na človeško neotesanost, ampak na njegovo izprijenost. Ne pristranskost, ampak pravica narekuje Noetovo rešitev.

Po drugi strani pa Geneza zmanjša vlogo junaka vesoljnega potopa. Pisec povezuje Noetovo ime z glagolom tolažiti in s to razlago nakazuje, da bo Noe rešil človeški rod (1 Mz 5,29), medtem ko se imena preživelih v potopu v Epu o Gilgamešu nanašajo na njihove dosežke

(Utnapištim je »odkritelj večnega življenja«, Atrahasis je »nadvse moder« ...). V Genezi prepreosto vedno znova beremo, da je Noe ubogal Boga. Noe je ravnal tako, da ga lahko opišemo kot moža vere. Ko se je potop umiril, je potrpežljivo čakal, da se je zemlja posušila. Nato je daroval daritev. Toda nikoli ne govori. Ni nam dan vpogled v njegova čutenja. Nasprotno Ep o Gilgamešu predstavi drugačno, bolj aktivno osebnost, ki preživi potop. Pri Noetu pa je najpomembnejša poslušnost. Noetova pravičnost je v pripovedi o vesoljnem potopu bistvenega pomena. Junaki v Epu o Gilgamešu so kralji, Noe pa je običajen človek. Na koncu je bil preživel v Epu o Gilgamešu pridružen bogovom, tako da je postal nesmrten. Noe s tem, ko je preživel vesoljni potop, ni dosegel večnega življenja. Geneza tako pokaže, da se človeška veličina ne kaže v junaških dejanjih, tudi ne v visokem družbenem položaju, ampak v vernem zaupanju Bogu.

V Epu o Gilgamešu je prišlo do vesoljnega potopa zato, ker so se ljudje prehitro širili in so ustvarjali preveč hrupa. Po potopu so bogovi določili, da morajo nekatere ženske biti neplodne, nekatere živeti neporočene ter da morajo nekateri dojenčki umreti kmalu po rojstvu. Geneza pa poudari in ponovi Božji ukaz, naj bodo ljudje rodovitni in naj se množijo (1 Mz 8,17; 9,1.7), kot odmev na prvotno zapoved (1 Mz 1,26.28). Tako nastopi naravnost proti mezopotamski miselnosti, ki se zrcali v Epu o Gilgamešu. (Wenham 1987, 159–166)

2.2.3.3 Noetovi potomci (1 Mz 10)

Poglavji o Noetovih potomcih (1 Mz 10) in babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9) sta postavljeni skupaj. Urednik je videl med njima povezavo in na to dejansko kažejo številni isti izrazi v obeh pripovedih (potop, razdelili, razkropili, zemlja).

Seznam narodov v 1 Mz 10 je edinstven v svetovni književnosti in prikazuje v bistvu pozitivno ali vsaj nevtrarno podobo odnosa med narodi. Vsi so rodovno povezani z Noetovimi sinovi, tako so dejansko med seboj bratje. Če bi se pripoved s tem končala, bi bralec sklepal, da so živeli v medsebojni slogi i) pokorni Božji volji napolnili zemljo ter si jo podvrgli. Vendar se pripoved o potopu ne konča s takšno trditvijo, temveč se nadaljuje s pripovedjo o babilonskem stolpu. Ta pa predstavi človeštvo, kako skuša s svojimi načrti doseči Boga v nebesih, in namesto da bi napolnilo vso zemljo, se naseli v enem mestu, Babelu. Zaradi tega jim Bog zmeša jezik, da Noetovi potomci ne morejo več živeti skupaj in sodelovati. Zgodba o babilonskem stolpu je zadnja velika sodba v prazgodovini in se lahko primerja s padcem človeka v 1 Mz 3 in grehom Božjih sinov v 6,1-4. Ta izmenjava pozitivnih prizorov z negativnimi je značilna za celotno pripoved o prazgodovini v 1 Mz 1–11.

Seznam narodov je razdeljen v tri skupine, v katerih so predstavljeni potomci Jafeta, Hama in Sema. Tu niso naštetni vsi narodi, ki so jih Izraelci poznali, temveč sedemdeset potomcev Noetovih sinov kot predpodoba sedemdesetih Jakobovih sinov, ki so šli v Egipt.

Najprej so omenjeni od Izraela najbolj oddaljeni Jafetovi sinovi, samo po imenih. To so bili verjetno prebivalci Cipra, Grčije in Turčije. Druga skupina med Noetovimi potomci, sinovi Hama, vključuje narode, ki so imeli večji vpliv na zgodovino Izraela. Navedenih je nekaj ljudstev, ki jih poznamo prav tako malo kakor nekatere iz Jafetovega rodu. So pa vključeni tudi Izraelovi najnevarnejši tekmeci, Babilonci, Egipčani in Kanaanci. Lingvisti in antropologi bi na podlagi rase in jezika nekatere narode, ki so tukaj navedeni kot sinovi Hama, opisali kot semite (sinove Sema). Toda rasa in jezik nista glavna dejavnika za klasifikacijo narodov v 1 Mz 10; sinovi Hama so tisti, ki so pod Noetovim prekletstvom (1 Mz 9,25-27). Čeprav je bil Kanaan prvotna tarča prekletstva, je bil Ham, sprijeni sin, tisti, ki je spodbodel prekletstvo. Da so vsi glavni sovražniki Izraela uvrščeni med Hamove sinove, nakazuje, da preglednica narodov le ni tako nevtralna, kot se zdi na prvi pogled.

Nadaljnje raziskovanje Hamovih sinov odkrije, da se je avtor tega poglavja posebej zanimal zanje. Eden izmed Hamovih vnukov je Nimrod (1 Mz 10,8-12) in besedilo ga slika kot prvega mogočnejša na zemlji, velikega lovca in ustanovitelja velikih mest v Mezopotamiji. To je velikega pomena za Genezo, za to porabi štiri vrstice. Njegovi dosežki kot bojavnika, graditelja mest in velikega lovca poosebljajo ideale mezopotamskih kraljev, celo do nadnaravnega porekla (prim. 1 Mz 6,4), kar sovpada z mezopotamsko ideologijo. Nimrodovo ime ni razloženo, vendar bi ga lahko razlagali s pomenom »uprli se bomo«, kar je dejansko motiv graditeljev Babela (1 Mz 11,1-9). Tukaj je Babel/Babilon med »prvenci njegovega kraljestva«, ne v pomenu njegove starodavnosti, temveč kot prestolnica kraljestva, prvo mesto Mezopotamije.

Južna Mezopotamija, Ur Kaldejcev, je bil izvorni dom Teraha in Abrama (1 Mz 11,28.31). Haran v severni Mezopotamiji je bilo območje, kamor se je Terah preselil in tam tudi umrl (1 Mz 11,32). Na to območje so se izraelski patriarhi kasneje vračali in iskali žene med pripadniki svoje rodbine (1 Mz 24,4.10; 28,2.10). Drugi del popotovanja očakov predstavlja Egipt, ki je tudi predstavljen (1 Mz 10,13-14). Končni cilj teh potovanj je bil obljubljeni dežela – Kanaan. Kanaan je omenjen med potomci Hama. Vrstice 1 Mz 10,15-20 naštevajo nekatere izmed prvotnih prebivalcev te dežele, Hetite, Jebusejce, Amorejce, Girgašejce, Hivejce ... Potem je podana kratka definicija mej ozemlja, od Sidona na severu do Gerarja na jugozahodu ter Sodome in Gomore na jugovzhodu. V kontekstu prekletstva nad Kanaanom v 1 Mz 9,25-26 in

padca Sodome in Gomore v 1 Mz 18–9 je vidno, da je bila ta vključitev mej namerna. Razloži, kdo so Kanaanci, na katere bo padla sodba.

Končno se ta tabela posveti še Semu in njegovim sinovom, s katerimi ima Izrael dobre odnose. Med Aramejci (1 Mz 10,23) so člani Abrahamove družine našli veliko nevest (1 Mz 24; 28). Arpahšad, Šelah in Eber so bili Terahovi predniki. Med Semovi potomci so prihodnji zavezniki Izraela. Vključitev Asurja (Asirije) in Elama med sinove Sema je presenetljivo, ker so bili Izraelovi sovražniki. Mogoče je mišljena neka druga Asirija ali katero izmed sinajskih plemen ali pa je to besedilo nastalo v zgodnejši dobi.

Poglavje 1 Mz 10 se zaključí z odmevom na njen začetek (10,1): »To so rodovi Noetovih sinov po njihovih rodbinah in narodih. In iz njih so se po potopu razdelili narodi po zemlji.« Z omembo potopa v prvi in zadnji vrstici uokvirí celotno poročilo. Kljub vsemu napredku v 1 Mz 10 človeštvo še vedno vznemirja spomin na Božjo jezo. Beseda potop (*mabbul*) ustvarja asociacijo z naslednjo zgodbo o Babilonu. (Wenham 1987, 209–232)

2.2.3.4 Babilonski stolp, še ena podoba izvirnega greha (1 Mz 11,1-9)

Pripoved o babilonskem stolpu (1 Mz 11,1-9) je kratek, vendar čudovit primer hebrejskega pripovedništva. Zgodba razvija razlago imena Babilon, Babel. Kot drugje v Genezi se osebno ime (Adam, Noe, Eva) odrazi v zgodbi že prej, preden se beseda sama dejansko pojavi. Takoj ko začno babilonski ljudje govoriti, uporabljajo besede, ki vsebujejo soglasnike *b* in *l* ali *p* in *m*, ki sta fonetično blizu *b*. Nekatere besede se rimajo z *babel*. Zato je kontrast med človeškim *nilbena*, »Dajte, delajmo opeko« (1 Mz 11,3), in Božjim *nabela*, »Dajmo [...] zmešajmo« (1 Mz 11,7), bolj dramatičen. Gospod dobesedno zmeša jezik in ohole človeške načrte po svoji sodbi. Poleg tega *nabela* (zmešati) zveni zelo podobno kot *nebala* (neumnost). Ime »Babel« tako za vedno predstavlja poraz neumnosti brezbožnosti (prim. Ps 14,1).

Zgodbo samo je moč razdeliti na uvod, pet kratkih prizorov in sklep:

Uvod (11,1)

Prizor 1: Potovanja človeštva (11,2)

Prizor 2: Človek načrtuje gradnjo mesta in stolpa (11,3-4)

Prizor 3: Božji obisk (11,5)

Prizor 4: Božji načrt, da prepreči človeške načrte (11,6-7)

Prizor 5: Človeštvo je razkropljeno in gradnja zaustavljena (11,8)

Zaključek: Razlaga imena Babel (11,9)

Začetek in konec zgodbe zaznamujeta stavka »Vsa zemlja je imela en sam jezik« (1 Mz 11,1) in »jezik vse zemlje« (1 Mz 11,9). Zelo jasno je, kako se ujemata prizor 2 (človeški načrti) in prizor 4 (Božji načrti). V prizoru 1 se potovanja človeštva ustavijo, v prizoru 5 se nadaljujejo. Prizor 3, Božji obisk, je preobrat v zaporedju. Zgodba je sestavljena iz vrste paralelnih enot.

11,1 »en jezik«	11,6 »eno ljudstvo«
»isto govorico«	»en jezik«
11,2 »tam«	11,7 »tam«
11,3 »drug drugemu«	11,7 »drug drugega«
11,4 »sezidajmo si mesto«	11,8 »zidati mesto«
»ime«	11,9 »imenovalo«
»da se ne bomo razkropili po vsej zemlji«	11,8-9 »GOSPOD [jih je] razkropil po vsej zemlji.«

Prav tako pa lahko zgodbo vidimo kot razširjeni hiazem. 1 Mz 11,5 izstopa iz tega paralelizma in predstavlja preobrat. Ta vrstica, prizor 3, je točka preusmeritve v zgodbi. Kaže, kaj se je zgodilo in kaj se še bo.

- A »Vsa zemlja je imela en sam jezik« (11,1)
- B »tam« (11,2)
- C »drug drugemu« (11,3)
- D »Dajmo, delajmo opeko« (11,3)
- E »sezidajmo si« (11,4)
- F »mesto in stolp« (11,4)
- G »GOSPOD je stopil dol« (11,5)
- F1 »mesto in stolp« (11,5)
- E1 »ki so ga postavili človeški otroci« (11,5)
- D1 »Dajmo [...] zmešajmo« (11,7)
- C1 »govorice drug drugega« (11,7)
- B1 »od tam« (11,8)
- A1 »jezik vse zemlje« (11,9)

V zgodbi je odločilno Božje posredovanje, ki obrne tok človeške zgodovine. Primerljivo je z besedami »Bog pa se je spomnil Noeta« iz 1 Mz 8,1; ta prizor se pojavi v sredini zgodbe o potopu in razglša prekinitev prejšnjega dogajanja, enako Božji obisk v Babilonu. V 1 Mz 8,1 začno potopne vode upadati, v 1 Mz 11,5 se zaustavi gradnja. Medtem ko Bog v 1 Mz 8,1 posreduje, da bi rešil človeštvo, tu nastopi z namenom preprečiti človeške načrte.

Drugače kot v pripovedi o potopu v primeru babilonskega stolpa ni znana nobena paralela z Bližnjega vzhoda. Vendar se, kot pri 1 Mz 2–3, tudi v tem primeru zdi, da so bili uporabljeni nekateri orientalski motivi. Mezopotamski veliki stolpi zigurati so bili značilnost tega območja. Še posebej *Enuma Eliš* slavi gradnjo Babilona in njegovega tempeljskega stolpa. Iz sumerske tradicije je znana zgodba o času, ko so vsi ljudje govorili isti jezik. Nikjer drugje pa ne najdemo zgodbe, ki bi združila te ideje tako kot Geneza. Tukaj, podobno kot v pripovedi o vesoljnem potopu, Geneza izhaja z vidika moralnega monoteizma. Medtem ko je v mezopotamski literaturi Babilon verska in kulturna »Meka«, v Genezi Babilon povzema norost humanistične kulture. Razlagali so, da je njihov tempelj Esagil sezidan kot »zemeljska podoba tega, kar obstaja v nebesih« (*Enuma Eliš*). Esagil so zgradili nižji bogovi kot bivališče za mogočne bogove Marduka, Enlila in Ea.

Babilonci so bili prepričani, da imajo templji svoje korenine v spodnjem svetu in da njihovi vrhovi segajo v nebesa. Torej se je pripoved iz 1 Mz 11 verjetno posmehovala babilonskemu bahanju o njihovih templjih. S svojim izdelovanjem opeke in visokimi stolpi Babilon kaže človeško neumnost, ne modrosti, ter njegovo nebogljenost pred Božjo sodbo.

1 Mz 11,3 »Dajmo, delajmo opeko«. Drugje je ta stavek uporabljen le za Hebrejce, ki so delali opeke v Egiptu (2 Mz 5,7). Tehnična opomba, da so opeko »uporabljali namesto kamna in zemeljsko smolo namesto malte« je kratka razlaga pripovedovalčevega pogleda in pristopa Izraelcev do gradbenega materiala. Je primerjava gradbenih tehnik v Izraelu in Mezopotamiji. Izraelci so uporabljali kamen in malto, medtem ko Mezopotamci »le« opeko (po navadi sušeno na soncu, toda tu je verjetno mišljena posebna, v pečeh žgana opeka) in asfalt (zemeljsko smolo), ki je nastajal s stikom surovega olja z zrakom. Toda to je več kot samo tehnična opomba o razlikah v antičnih gradbenih metodah; vključeno je podcenjevanje babilonskega materiala.

1 Mz 11,4 Namen proizvodnje opeke je zdaj jasen: zgraditi mesto s stolpom. Stolp bo tako visok, da bo z vrhom segal do neba. Tu je namigovanje na babilonsko teologijo najbolj očitno. Glavni tempelj v Babilonu se je imenoval Esagil, tj. »hiša z dvignjeno glavo«. Že s čisto človeškega vidika je zgraditi stolp, visok do neba, predrzen načrt, zdi pa se, da Geneza na to gleda kot na svetoskrunstvo, profanacijo. Kajti nebo so tudi nebesa, domovanje Boga, in ta

antični »nebotičnik« bi lahko bil še en poskus ljudi, da bi postali kakor Bog (kot v 1 Mz 3,5; 6,1-4).

1 Mz 11,5-9 V zgodbi pride do preobrata, ki ga izvrši Bog in prepreči človeški poskus postaviti se nasproti Stvarniku oz. na mesto Boga. V zgodbi je obsojena želja človeka, da bi odstranil Boga iz nebes in na njegovo mesto postavil sebe, kar svetopisemski avtor dojema kot izvorni greh.

Z babilonskim stolpom pridemo do zadnje velike zgodbe o vesoljni sodbi v prazgodovini. Njena vsebina, literarna zgradba in terminologija spominjajo na ostale tovrstne zgodbe v 1 Mz 1–11. Kot drugje v 1 Mz 1–11 je tudi v tej pripovedi prisotna močna polemika proti mitološki teologiji starega sveta. Samo starodavni poslušalci in moderni poznavalci, ki poznajo mezopotamske pripovedi o potopu, znajo npr. oceniti velikansko razliko med karakterizacijo Noeta in Utnapiština ter med GOSPODOM in mezopotamskimi bogovi. Toda 1 Mz 11 odvrže diskretnost ter odprto in neposredno napade babilonske namere, zgodba o babilonskem stolpu je posmeh orientalskim verovanjem o stolpu Esagilu kot »Meki« Mezopotamije. Ime Mardukovega templja v Babilonu, »hiša z dvignjeno glavo«, odseva trditve, da je dosegel nebesa. Ampak Geneza neusmiljeno pobije te trditve: tako globoko pod nebesi je ta t. i. nebotičnik, da ga Bog komaj vidi. Moral je stopiti dol, da ga je videl.

Toda čeprav je bil največji človekov dosežek v Božjih očeh pomilovanja vreden, so bili motivi za njegovo izgradnjo strašni. Želja, da preženejo Boga iz nebes, da si napravijo sami ime, namesto da bi pustili Bogu, da jim to stori on, vse to priključuje sodbo, ki bo enkrat za vselej ohromila človekove poskuse za tovrstno sodelovanje. Zmeda zaradi jezikov prepreči življenje v skupnosti in tehnološko sodelovanje. Ime »Babel/Babilon« ne pomeni »Božja vrata«, kot so menili Babilonci, ampak »zmedo« in zveni podobno kot »norost« in »potop«. Ne predstavlja viška človeške kulture, ampak je simbol za človekovo nemoč in propad, kadar deluje proti Stvarnikovi volji.

S to pripovedjo se končuje prazgodovina v Genezi. Genealogija Sema (1 Mz 11,10-26) služi že kot vmesni člen med prazgodovinskimi dogodki, ki so oblikovali in še vedno oblikujejo usodo vsakega človeka, in zgodovino očakov. S Terahom in Abramom, ki sta odšla iz Ura v južni Babiloniji, se začne zgodovina očakov.

Skozi vse Sveto pismo Babilon predstavlja utelešenje človekovega ponosa in brezbožnosti, kar mora pritegniti Božjo kazen (Iz 14,13-15; Jer 50–51; Dan 2; 4–5). Če Babilon simbolizira nakopičeno sprevrženost in brezbožnost ljudi, je končno odrešenje v uničenju le-tega, toda pravični morajo ulti iz njega: »Pojdite iz Babilona, bežite iz Kaldeje! Oznanite z veselim glasom, dajte slišati to, razglasite to do konca zemlje in recite: 'GOSPOD je odkupil svojega

služabnika Jakoba!« (Iz 48,20) Prvenstveno vrnitev iz Babilona predstavlja drugi eksodus, vendar je v ta preroški klic vključena tudi podoba Abrahamovega romanja. Ni dvoma, da je navdihovala tiste, ki so se vrnilo iz izgnanstva 537 pr. Kr.

Tudi Nova zaveza povzame sliko Babilona kot grešnega preganjalca Božjega ljudstva in kot inkarnacijo človeškega napuha in greha. Kliče svetnike, da odidejo iz njega (Raz 18,4) in se veselijo njegovega uničenja (Raz 18,20), ker bo padcu Babilona sledila Božja sodba in bo vzpostavljeno Božje kraljestvo (Raz 18,20-22). Prerok Sofonija napove konec babilonske zmešnjave z besedami: »Tedaj bom naklonil ljudstvom čiste ustnice, vsi bodo klicali GOSPODOVO ime in mu služili s skupno ramo.« (Sof 3,9) Na dan binkoŝti so vsi lahko razumeli govor drug drugega, kar je znamenje poslednjih dni, ko bodo rešeni vsi, ki kličejo Gospodovo ime (Apd 2,8-21). (Wenham 1987, 234–246)

2.2.4 Zgodovina oĉakov (1 Mz 12–50)

2.2.4.1 Zgradba zgodovine oĉakov

S Terahom in Abramom, ki sta odŝla iz Ura na Kaldejskem, se zaĉne zgodovina oĉakov izvoljenega ljudstva. Zgodovina oĉakov pripoveduje o oĉakih Abrahamu, Jakobu, Izaku, Ezavu in Joŝefu ter njegovih bratih v zaporedju rodov. Zaĉne se z rodovnikom Abrahamovih prednikov in se konĉa z Jakobovima sinovoma. Prikazuje zgodovino ene druŝine skozi tri generacije. Kakŝen pomen ima taka zgradba in kakŝno zasnovo ima zgodovina oĉakov?

Najprej je pomembno, da jo loĉimo od biografije, kajti biografija ali ŝivljenjepis predstavlja ŝivljenje pomembnega moŝa ali ŝene. Pri tem izraz »pomemben« pomeni predvsem, da je nekdo pomemben za ŝirŝo skupnost, mesto, ljudstvo, religijo ali kulturo. Za zgodovino oĉakov to ne drŝi, tudi ĉe so jo vĉasih tako razumeli. Tradicija Abrahama, Izaka in Jakoba ni mogla nastati zaradi pomena, ki so ga imeli ti moŝje za ŝirŝo skupnost, ker ŝirŝa skupnost v ĉasu nastanka te tradicije ni obstajala. Zgodovini oĉakov so bliŝje druŝinski romani, kajti tudi v teh teĉe pripoved o eni druŝini in dogajanju skozi veĉ rodov, vendar je tudi tukaj razlika velika. Druŝinski roman zajema ŝirŝi kontekst in nakazuje nadaljnji razvoj. Zgodovina oĉakov pa je nastala iz posameznih zgodb o oĉakih, ki so jih sprva pripovedovali oĉaki sami svojim potomcem (s tem je pojasnjen prvoten pomen zasnove zgodovine oĉakov). O oĉakih se pripoveduje zato, ker potomci v teh pripovedih najdejo svojo identiteto. Kar so, so zaradi porekla in povezave s svojimi oĉaki. V ĉasu, ko ŝe ni bilo druŝinskih fotografij, pisem ali drugih pisnih dokazov, je pripovedovanje nudilo edino moŝnost stika s predniki. Spomin na starŝe in prastarŝe se je ohranjal le skozi pripovedi in z njimi se je premoŝĉal prepad med generacijami. V tem smislu so pripovedi ŝivljenjsko pomembne. To velja za prvo obdobje zgodovine oĉakov

pri neposrednih naslednikih. Iz tega obdobja izvirajo imena in trojnost zaporednih rodov, kajti pri neposrednih potomcih je ohranjanje spominov običajno omejeno na tri rodove.

V drugem obdobju se pripovedi širijo v naslednjem krogu razvejenih potomcev. Ta krog je več rodov oddaljen od Abrahama, Izaka in Jakoba. V pripovedih na tej drugi stopnji je poudarjeno tisto, kar ima Abraham skupnega z ostalimi očaki in kar imata Jakob in Ezav skupnega z ostalimi brati. Šele zdaj mora imeti to, kar se pripoveduje o očakih, pravi pomen za potomce, ki po preteku generacij v njih še zmeraj vidijo svoje očete. Ta druga stopnja je bila za zgradbo zgodovine očakov zelo pomembna. Pripovedi v 1 Mz 12–15 govorijo pretežno o odnosih med starši in otroki, v 1 Mz 25–36 o odnosih med brati, v 1 Mz 37–50 o obeh vrstah odnosov in poleg tega tudi o odnosih enega brata do drugih bratov. Tako v teh treh delih zgodovine očakov obstaja namerna zasnova: tematizirani so osnovni družinski odnosi. Nastanek zasnove zgodovine očakov si je mogoče predstavljati tako, da so se iz pripovedi, ki so krožile o očakih, ohranile predvsem tiste, ki so bile pomembne za kasnejše generacije in tukaj je bila odločilna razvrstitev po kriteriju tipičnega za družine.

Zasnova tridelnosti zgodovine očakov je pri natančnem opazovanju bolj premišljena in načrtna, kot se sprva zdi. Pripovedi o Abrahamu (1 Mz 12–25) imajo izrazito elementaren značaj; pogosti temi sta življenje in smrt, začenši z motivom neplodnosti Sare, kar pomeni konec rodu, preko pripovedi o Abrahamu v Egiptu do rojstva (1 Mz 21) in nato do smrtne ogroženosti otroka (1 Mz 22). V Abrahamov model spada tudi motiv obljube in v obljubi sina vidi Abraham možnost za ohranitev življenja svoje družine. Elementarno vprašanje o ohranitvi življenja rodu stopi popolnoma v ozadje v pripovedih o Jakobu in Ezavu. V tem delu, ki ga določa dogajanje med bratoma, začno igrati pomembno vlogo institucije, ki presegajo golo področje družine. Tukaj teče beseda o urejanju lastnine, o sklepanju zvez, pravni praksi in privilegijih, na področju religije pa o svetih krajih in svetih dejanjih. V Abrahamovi pripovedi so vsa ta dejanja le na robu ali pa niso omenjena.

V 1 Mz 37–50 se pojavi nekaj, kar je pred tem (1 Mz 12–36) popolnoma odsotno. Srečamo se z institucijo kraljestva in države, in to ne le v vlogi, ki jo igrajo faraon, njegov dvor in uradniki, temveč se soočimo z odnosom vladar – podložniki (med brati). Tudi sama družina je v 1 Mz 37–50 drugačna, je družina, ki se vrašča v veliki svet in je z njim prepletena na mnogo načinov. Te stopnje v treh delih zgodovine očakov nam razodevajo zasnovo celote presenetljive globine. V treh delih nam zgodovina očakov predstavlja določene družinske odnose in nakazuje postopno širjenje družine, stike z drugimi, večje oblike skupnosti in vraščanje vanje ter stik z njihovo religijo in kultom. V zaporedju treh delov je nakazan razvoj od družine in rodu preko plemena do države in kraljestva. Kdo je avtor te zgradbe? Na to vprašanje ne bomo mogli

natančno odgovoriti, kajti prvi vidik te zasnove, koncentracija družinskih odnosov v treh krogih, verjetno spada še v fazo ustnega izročila. Drugi vidik, ki razodeva izrazito zgodovinsko mišljenje, je najverjetneje zamisel jahvista. Poanta delitve očakov ni le zaporedje treh generacij, ampak je njihovo življenje predstavljeno v zgodovinskem zaporedju, v katerem se družinske oblike skupnosti postopoma vraščajo v večje skupnosti.

Zasnovo očakov v treh delih moramo upoštevati tudi pri zgodovinskosti očakov in njihovega časa. Če izhajamo iz tega koncepta, vprašanja, ali so Abraham, Jakob in Ezav resnično živeli, ne smemo motriti individualno. To pomeni, da se ne smemo omejiti na vprašanje, ali se je vse to resnično zgodilo tako. Ti trije deli niso zasnovani v smislu biografije in vprašanje mora vključevati obliko skupnosti, ki je v treh delih predstavljena z različnih vidikov. Šele tako lahko upravičeno postavimo vprašanje o zgodovinskosti očakov in lahko nanj tudi pritrdilno odgovorimo. (Westermann 1981, 8-11)

2.2.4.2 Bog v gosteh pri Abrahamu, Abraham prosi za Sodomo (1 Mz 18)

Odlomek tvori diptih s prizorom v 1 Mz 19, tako da obisk treh gostov pri Abrahamu pri Mamrejevih hrastih ter dveh (od treh) pri Lotu v Sodomi stojita v nasprotju in opravičujeta Božjo sodbo nad Sodomo. Med oba nasprotujoča si obiska oziroma sprejema Božjih gostov je postavljeno Abrahamovo pogajanje ali posredniški dialog med Bogom in Abrahamom za rešitev Sodome in Gomore. Besedilo je zgrajeno v nekakšnem juridičnem povpraševanju. V širšem teološkem pomenu redaktor predstavi izročilo, ki v naravnih nesrečah vidi religiozno krizo. Gre za vprašanje, zakaj bi Bog pokončal pravične s krivičnimi – tako tudi v primeru Samarije (Am 7,1-9), Jeruzalema (Jer 5,1) itd.

1 Mz 18,1-15 Prvi prizor (1 Mz 18,1-15) naslika obisk treh gostov pri Abrahamu pri Mamrejevih hrastih. Abraham jih sprejme in pogosti z velikodušno orientalsko gostoljubnostjo. Zanimanje gostov je usmerjeno izključno na Saro, ki ji v njeni odsotnosti (poslušša za vhomom v šotor) napovedo rojstvo sina »čez leto dni« (1 Mz 18,10). Ko se Sara neverjetni napovedi (bila je že stara, zelo v letih) zasmeeji, gost nenadoma postane GOSPOD, ki Sari očita: »Ali je za GOSPODA kaj pretežko?« in nato ponovi obljubo o rojstvu sina (1 Mz 18,14-15). V 1 Mz 19 beremo pripoved, v kateri meščani Sodome zatajijo v osnovni zahtevi, gostoljubnem sprejemu obiskovalcev. Zato jih v nasprotju z Abrahamom in Saro doleti kazen, na začetku premožni Lot pa bedno konča v votlini.

1 Mz 18,16-19 Najprej vidimo, da se gosti ločijo, dva gresta v Sodomo, eden ostane. V 1 Mz 18,17-21 Bog govori z drugima poslancema, besede pa sliši tudi Abraham (kar je razpoznavno iz 1 Mz 18,23, saj Abraham ni neveden glede usode mest). Bog se želi pogovoriti

z Abrahamom glede svojih del, ker bo oče narodov (1 Mz 18,17-19). Abraham odgovori tako, da posreduje za pravične.

Ključna beseda v dialogu je pravičnost. Ker je bil Abraham izbran za tistega, ki bo v blagoslov vsem narodom, mora kot od Boga izbran v nepravičnost prinašati Božjo pravičnost. Pomembno je, da se je Bog prvi postavil za stvar pravičnosti, ker je izbral Abrahama, da bo oče narodov, ki naj se držijo »GOSPODOVE poti in ravnajo v skladu s pravičnostjo in pravico« (1 Mz 18,19).

1 Mz 18,20-22 Greh v Sodomi vsebuje družbeno nepravičnost, ki jo omenja tudi Ezekiel (16,49). V 1 Mz 18,21 vstopa Bog kot sodnik, da razišče situacijo. Uporaba pogojnega odvisnika nakazuje, da za Boga prihodnost ostaja odprta, kar je pomembno za dialog s človekom. Po odhodu dveh gostov ostane Abraham sam z Bogom, ki išče priložnost, da bo spregovoril z Abrahamom. Pomembno je, da daje iniciativo Bog, ne Abraham.

1 Mz 18,23-33 Natančne razlage Abrahamovega pogajanja z Bogom ne poznamo, ker ne poznamo tedanjih oblik pogajanj, vsekakor pa se je Bog pozitivno odzval na Abrahamovo iskrenost in skrb. V Abrahamovem nagovoru se zrcali skrb, da bi Bog izbrisal pravične skupaj s krivičnimi. Za pravične v tem kontekstu veljajo tisti, ki niso povzročali »vpitja« (1 Mz 18,20-21). Abraham ne predlaga le rešitve peščice pravičnih (Lotove družine) iz Sodome, v njegovem nagovoru se kaže skrb za mnoge, tudi krivične, da bi bili rešeni po nekaj pravičnih.

V dialogu z Abrahamom se skriva implicitna teologija. Abraham ima Boga za tistega, ki utemeljuje moralni red. Ko Abraham znižuje število pravičnih, ko torej zvišuje zahtevo, Bog vseskozi odgovarja pozitivno. V tem se Abrahamova skrb ujema z Božjo. Dialog daje ključni odgovor: zaradi prisotnosti pravičnih krivičnim ne bo treba trpeti zaradi svojih grehov.

Zakaj se Abraham ustavi pri številu deset? Možno je, da tega števila ne jemljemo dobesedno. Morda je to število, ki predstavlja še najmanjšo možno skupino. Ves dialog kaže na to, da Bog ne dela po sistemu kvot. Najbolj pomembno je, da je logika, po kateri bi množica krivičnikov zavedla tudi tistih nekaj pravičnih, tukaj obrnjena: le nekaj pravičnih lahko reši krivično družbo. Zgodba o Sodomi se konča usodno, ker je jasno, da v Sodomi ni pravičnega. Tudi Lot pravzaprav izvirno ni prebivalec Sodome, zato pokrajina ne more biti rešena na podlagi njegove pravičnosti, ker je bil v mestu tujec. Na tem mestu se rojeva ideja o enem pravičnem, ki bo rešil svet. Gre za ponovitev iz Noetove zgodbe, motiv se še večkrat ponovi (Jer 5,1; Iz 52,13–53,12). V dopolnitvi časov je Kristus tisti pravični, ki bo rešil svet greha. On ni tujec – je popolnoma človek in Bog. Zato je lahko tisti, ki rešuje človeka njegovega greha. (Fretheim 2015, 134–137)

2.2.4.3 Sodba nad Sodomo in Lotova rešitev (1 Mz 19)

Zgodba govori o dveh možeh (angelih), ki se ustavita v Sodomi. Na Lotovo prošnjo ostaneta pri njem doma. Ko ostali meščani to izvedo, se zberejo pred Lotovimi vrati in zahtevajo, naj jim predstavi neznana popotnika, da bi ju lahko »spoznali«. Glagol spoznati kaže na homo/sekstualen odnos.

Lot to zahtevo zavrne, kajti svojima gostoma hoče zagotoviti varnost in gostoljubje, zato ostalim meščanom v zameno ponudi svoji dve hčeri. Meščani se ne strinjajo z Lotom, še bolj pritisnejo nanj, takrat pa skrivnostna gosta vse meščane udarita s slepoto, tako da ne morejo najti Lotovih vrat. Ko se skrivnostna gosta – jasno je, da gre za angela – s tem dokončno prepričata o sprevrženosti prebivalcev, Lotu ukažeta, naj s svojimi sorodniki zapusti mesto, saj bo pogubljeno. Lot sprva okleva, toda angela sta odločna. Zaukažeta mu še, naj se nikakor ne ozira nazaj. Lot s svojima hčerama in ženo odide, mesti pa pogoltneta potres in ognjeni dež. Lotova žena ne uboga angelovih navodil in se obrne nazaj, zato se spremeni v solnat steber. Ponoči, ko Lot zaspi, ga njegovi hčeri v skrbi za potomstvo napijeta in spita z njim.

Zgodba spada v kontekst Božje obljube Abrahamu, da ne bo uničil mesta, če v njem najde vsaj deset pravičnih ljudi. Ni jih našel. Pri grehih prebivalcev Sodome in Gomore gre za seksualno sprevrženost, preziranje ubogih, skrajni egoizem, neupoštevanje gostoljubne ljubezni ... Angela, Božja poslanca, sta se o grehih prišla prepričat na lastne oči. Čeprav je tudi Lotova pravičnost pod vprašajem, mu angela obljubita varstvo, njega ne bo doletela kazen, ki čaka ostale. Lotova žena, ki se na begu iz mesta obrne nazaj, je slika Lotove lastne neodločnosti. Bog reši Lota zato, ker je milosten in ker se spomni obljube Abrahamu.

Lotova usoda, ko hoče živeti v bogatem mestu (prim. 1 Mz 13), na koncu pa postane begunec brez doma, kaže na moža, ki si je hotel za svoj dom izbrati raj, konča pa sam v votlini. Ironija je, da Lot, ki je prej prebivalcem mesta ponudil svoji hčeri v seksualen odnos, sam konča kot udeleženec v takem odnosu, ko ga njegovi hčeri napijeta in spita z njim.

Kar zadeva prebivalce Sodome in Gomore, gre za skupno odgovornost celotnega ljudstva, ko jih strasti in užitki greha tako prevzamejo, da so na koncu prav vsi v sprevrženem grešnem življenju. Božja kazen je odgovor na njihovo svobodno odločitev za greh. V zgodbo je vpet tudi motiv trpljenja pravičnih. Ali naj pravični trpijo zaradi hudobije grešnikov? Ne, ampak nasprotno: Abraham se z Bogom pogaja ne samo o ohranitvi pravičnih, temveč o ohranitvi celotnega mesta, če bi Bog v njem lahko našel peščico pravičnih. Število desetih pravičnih v mestu predstavlja minimalno število ljudi, ki še lahko odtehta zlo celotne skupnosti. Prišel bo čas, ko bodo zaradi enega pravičnega ostali pri življenju vsi. (Fretheim 2015, 138–144)

2.2.4.4 Abraham daruje Izaka (1 Mz 22)

2.2.4.4.1 Žrtvovanje otrok v Izraelu

Svetopisemska besedila zavračajo bogove, ki so utemeljeni na svetem nasilju. V določenih svetopisemskih besedilih, posebno v zgodovinskih knjigah, vseeno najdemo ostanke svetega nasilja. V obdobjih velikih nevarnosti so starši žrtvovali svoje otroke kot največji in najbolj dragocen dar, ki bi lahko pomiril jezo bogov in zagotovil njihovo naklonjenost. Svetopisemski pisatelji na prakso gledajo z grozo kot na najvišjo točko nacionalnega in religijskega odpada in glavni razlog nacionalne katastrofe (3 Mz 20,2; Ps 106,37-38; Jer 19,3-5; Ezk 16,20-21). 2 Kr 17,17 trdi, da je bila prav ta praksa vzrok propada severnega kraljestva Izrael: »Svoje sinove in hčere so žrtvovali v ognju in se ukvarjali z vedeževanjem in s čaranjem. Vdajali so se temu, kar je hudo v GOSPODOVIH očeh, in ga jezili. In GOSPOD se je silno razsrdil nad Izraelom; odpravil jih je izpred svojega obličja tako, da je preostal samo še Judov rod.« (2 Kr 17,17-18) Praksa žrtvovanja otrok naj bi se v Izraelu pojavila razmeroma pozno in naj bi se vanj razširila iz Fenicije v dobi religijskega sinkretizma. Tuj kult je prišel v Izraelovo religijo v času Manaseja (7. stol. pr. Kr.). V tej dobi, ko so bili odnosi med Judom in Asirijo prijateljski, je bil verjetno močan tudi asirski religijski vpliv. Ahaz je svojega sina daroval v ognju (prim. 2 Kr 16,3-5) pred vojno, Manase podobno (prim. 2 Kr 21,1-6), ko se je soočil z asirsko nevarnostjo.

Kritike prerokov in prepovedi dokazujejo, da je bilo v zadnji polovici Judovega kraljestva žrtvovanje otrok nekaj običajnega, ne le v časih nevarnosti, ampak kot del uveljavljenega kulta. Jeremija in Ezekiel poročata, da so se njuni sodobniki pri tem sklicevali na 2 Mz 13,12: »določi za GOSPODA, karkoli prvo odpre materino naročje!«

Arheologi so pri izkopavanju kanaanskih mest v temeljih oz. pod temelji hiš pogosto našli na okostja otrok. Na splošno velja, da ta okostja zgolj kažejo na običaj pokopavanja otrok, umrlih v rani mladosti, v zemljo pod hišo oz. pod temelje hiše, toda nekateri primeri nakazujejo žrtvovanje (kot primer, omenjen v 1 Kr 16,34).

Nekatera zgodovinska besedila, se zdi, potrjujejo omenjeno tezo. Pravkar smo citirali 1 Kr 16,34, ki poroča, da je v Ahabovem času Hiel iz Betela znova pozidal Jeriho: »Za ceno prvorojenca Abiráma ji je položil temelje, za ceno svojega najmlajšega, Seguba, pa je postavil njena vrata.« (Prim. Joz 6,26) Pomen besedila je vprašljiv, in tudi če resnično gre za daritev otrok, to lahko razložimo, še posebej v Ahabovem času, s feničanskim verskim vplivom.

Nekateri drugi avtorji so hoteli izrabiti pripoved o Abrahamovi daritvi (1 Mz 22,1-19). Bog res zahteva od Abrahama, naj mu v žgalno daritev daruje svojega prvorojenca, toda Bog zadrži njegovo roko, ki jo je že dvignil, da bi zaklal Izaka, otroka pa nadomesti oven. To je, pravijo, etiološka pripoved, ki razlaga in opravičuje nadomestitev človeške žrtve z živalsko. Toda zdi

se, da je smisel pripovedi v očeh urednika Geneze in v kontekstu zgodovine očakov čisto drugačen. Potem ko je Bog naročil Abrahamu, naj mu daruje svojega sina, ki je bil sad Božje obljube, je Abrahamu obenem naložil izredno preizkušnjo. Abrahamova preizkušnja je bila poplačana s slovesno obnovitvijo Božjih obljub. Ko so Izraelci poslušali to obljubo, so razumeli, da svoje življenje dolgujejo usmiljenemu Bogu, svoje blagostanje pa pokorščini svojega prednika. Zgodba ima tudi liturgični namen, toda ta je drugotnega pomena: v Izraelu Bogu ne darujejo otrok tako, kot jih Kanaanci darujejo svojim bogovom. Možno je, da je v ozadju te zgodbe stara pripoved o ustanovitvi svetišča, v katerem so od začetka darovali živali, v nasprotju z drugimi svetišči, npr. kanaanskimi, v katerih so darovali človeške žrtve. Toda to le potrjuje sklep pripovedi: od vseh začetkov je Izraelova vera zavračala človeške daritve.

2.2.4.4.2 Bog ne zahteva človeških žrtev (1 Mz 22)

To besedilo je odločilno za razumevanje odnosa z Bogom, za razumevanje vere. Je izredno težavno besedilo, težko ga je sprejeti: Bog zahteva daritev sina. In čeprav je sin rešen, je besedilo vseeno težko sprejeti. Zato eksegeti predlagajo različne razlage: Bog tega ni zahteval – Abraham se je motil; besedilo je uperjeno proti daritvam ljudi, kakršne so prakticirali Kanaanci in druga ljudstva; besedilo govori o izraelski nadomestitvi človeških žrtev z živalskimi; besedilo je saga o izvoru in imenu svetišča. Vendar besedilo, kakršno se predstavlja, govori o Abrahamu kot modelu vere, o izkustvu odnosa z Bogom, o izkustvu vere kot nečesa, kar se zdi kontradiktorno, kar se zdi nemogoče in se ne more vključiti v naše sheme. Sprašujemo se, kaj nam to besedilo hoče povedati o našem odnosu z Bogom in o naši poti vernika/-ce.

1 Mz 22,1 »Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama.« Ne v pomenu umetno skonstruirane preizkušnje, temveč dejstvo samo, da človek hodi z Bogom, ki je korenito drugačen od človeka, čigar misli in pota so drugačna od človekovih in nerazumljiva, to dejstvo samo pripelje človeka v preizkušnjo, v krizo. Hoditi z Bogom v določenem trenutku postane človeku preizkušnja, kajti Bog je Bog in človek je človek. Nujno je bilo, da se je Abraham znašel v preizkušnji že zato, ker je hodil z Bogom. V Pismu Hebrejcem (11,17-20) je rečeno, da si je ob Božjem ukazu, naj daruje Izaka, Abraham mislil, »da more Bog tudi od mrtvih obujati«. V določenem trenutku vstopiti v to prepričanje, to je preizkušnja. Zato je Abraham vzor.

Pomemben je tudi odnos med 1 Mz 12 in 1 Mz 22, ki sta si v nasprotju. V 1 Mz 12 Bog pokliče Abrahama, naj gre v neznan kraj, v 1 Mz 22 ve, da mora v pokrajino Morijo. In ve, da mora iti tja uničit obljubo, zaradi katere je moral prej (1 Mz 12) oditi v neznano. Kraj Morija se v Svetem

pismu omenja samo še enkrat (2 Krn 3,1) kot kraj v Jeruzalemu, kjer je Salomon sezidal tempelj. Torej kraj, kjer je Abraham daroval Izaka, je kraj, na katerem stoji tempelj. Tu je globoka povezava: tempeljski grič je kraj, kjer biva Bog, in more tukaj bivati, ker je Abraham tukaj potrdil, da je Bog Bog življenja, in ne smrti. Morija torej pomeni obljubljeni deželo, še več – srce obljubljenega dežele, Jeruzalem, in srce Jeruzalema, tempeljski grič. Abraham se torej pri prvem odhodu napoti v obljubljeni deželo kot tako, v drugem odhodu pa v srce obljubljenega dežele. Pri prvem odhodu je odšel, da bi postal oče številnega naroda, pri drugem pa, da bi uničil sina, po katerem naj bi se začel ta veliki narod. V tem je problem: uničiti to, kar se je začelo.

1 Mz 22,2 Način, kako Bog izraža ukaz Abrahamu, je poseben: »sina – edinca – ki ga ljubiš – Izaka«. V neki judovski razlagi je ta ukaz predstavljen kot dialog med Bogom in Abrahamom, ki razume, za kaj gre, in vendar noče razumeti, hoče odložiti soočenje z ukazom. V tem dialogu naj bi Abraham na ukaz, naj daruje sina, Bogu odgovoril, da ima dva sina (Izmaela in Izaka). Bog mu reče, edinca, in Abraham odgovori, da sta oba edinca, vsak je edinec svoje matere. Bog mu reče, tistega, ki ga ljubiš, in Abraham odgovori, da ljubi oba. Zdaj Bog imenuje Izaka. Abraham hoče odložiti do konca soočenje s strašnim dejstvom.

Izraz »sin« se v besedilu ponovi desetkrat, kot fraza »Bog je rekel« v 1 Mz 1 in v desetih zapovedih ob sklenitvi zaveze (2 Mz 20,1-21; 5 Mz 5,6-21). Pri stvarjenju pri desetih Božjih ukazih stvari »ubogajo« in tako nastanejo. Človek, ki uboga zapovedi zaveze, živi. Tudi Abraham je ubogal Božje besede o Izaku, torej je to znamenje o življenju. In vendar je ta beseda boleča. Izgubil naj bi sina obljube. Zaradi Božje besede je že odposlal Izmaela (1 Mz 21,9-21), in zdaj naj bi po Božjem ukazu žrtvoval tistega, ki je bil sin Božje obljube. Težava je torej, da Bog obljubi in potem ukaže uničenje.

Pomenljivo je tudi ime Izak, ki se pojavi v vrsticah 1 Mz 22,2.3.6.7.9; torej vedno v zvezi z izrazi žrtvovanja. In vendar ime Izak (*shq*) pride od besede »smejati se«. Ob napovedi Izakovega rojstva sta se – zaradi neverjetnosti – Abraham in Sara smejala (1 Mz 17,16-17; 18,11-15). Tako poleg veselja nad njegovim rojstvom Izakovo ime spominja tudi na neverovanje Abrahama in Sare, na težavnost vstopa v dimenzijo vere, sprejetje tega veselja. Izak je razlog za veselje, a tudi za bolečino, saj je zaradi njega moral Izmael oditi. Izak nosi v svojem imenu in v svoji zgodovini dvoumnost.

Sin radosti, ki je tudi sin vere, postavi na preizkušnjo vero očeta. Veselje, ki se skriva v Izakovem imenu, postane bolečina, na drugi strani pa nevernost, ki je v smehu Abrahama in Sare, postane polna poslušnost, popolna vera, ker bo ta sin »žrtvovan«. Bog želi, da se ta sin

žrtvuje zanj. Smo pred tragično kontradikcijo Boga, tako se vsaj zdi na prvi pogled. Bog, ki je dal obljubo in ki jo je bil sposoben izpolniti v nemogočem, tako da je izzval smeh, ta Bog zdaj hoče, naj bo ta obljuba uničena. Bog podari srečo, nato pa zahteva od Abrahama, ki je srečen, naj odstrani razlog te sreče. Kajti ne bo Bog vzel Abrahamu sina, sam Abraham bo moral ubiti Izaka.

Abraham je primoran doživeti novo, bolečo izkušnjo o Bogu. Na začetku je doživel Boga, ki je bil pripravljen odpustiti Sodomi in Gomori, samo da bi ohranil pri življenju deset pravičnih v mestu (1 Mz 18). Bog se kaže Abrahamu kot nekdo, ki – zato da obvaruje nekaj pravičnih – ne obsodi veliko krivičnih. Bog ne obsodi krivičnih zaradi nekaj pravičnih. Zdaj pa se Abraham znajde pred Bogom, ki hoče, da umre nekdo, ki je nedolžen. Bog pusti živeti krivičnim, zdaj pa hoče, da umre Izak, ki je nedolžen.

1 Mz 22,3 Vrstica govori o Abrahamovi poslušnosti: kako je vstal zgodaj zjutraj (znamenje poslušnosti), osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca ter Izaka. Nazadnje je Abraham nacepil drva in se odpravil proti kraju, o katerem mu je govoril Bog. Vrstni red Abrahamovih dejanj je nenavaden – drva nacepi nazadnje. To ni poznejši dodatek, temveč pripoved s tem pove, kaj se je dogajalo v Abrahamovi notranjosti. Prva dejanja bi lahko pomenila odpravljanje na kakršnokoli pot, šele ko nacepi drva, postane jasno, da se ne odpravlja na kakršenkoli izlet, temveč se je odločil ubogati Boga. Drva so omenjena tako pozno, ker hoče pisec sporočiti, da je Abraham do zadnjega odlašal soočenje s tem, kar bo storil. Vsa prejšnja dejanja so nevtralna, drva pa jasno povedo, da gre darovat sina.

Judovsko izročilo je spregovorilo tudi o tem, da je Abraham osedlal osla. Osedlati osla je delo hlapcev, vendar v tem primeru Abraham sam osedla osla. Človeško izkustvo pove, da se v ljubezni, ki jo spremljata trpljenje in tesnoba, ne oziramo več na hierarhijo. Pravzaprav oče Abraham noče pustiti tega drugim, sam hoče opraviti vse, kar ima opraviti s smrtjo njegovega sina. To je zelo občutljiva opazka: to je znamenje očetovske ljubezni, ki ne dopusti, da hlapci naredijo tisto, kar potrebuje njegov sin, ta sin, ki je njegov edini, tisti, ki ga ljubi. S tema dvema kratkima opazkama – s tem, ko osedla osla in ko nacepi drva – lahko vidimo, kaj se dogaja v Abrahamovi notranjosti, in šele s tem se začinja prava pripoved.

1 Mz 22,4 »Tretji dan je povzdignil oči in od daleč zagledal kraj.« Omemba časa treh dni je v Svetem pismu pogosta. Tri dni pomeni čas, ki je potreben za pripravo na velike dogodke, za odločilne dogodke v zgodovini človeštva in za zgodovino odrešenja. Pred izhodom iz Egipta sta Mojzes in Aron prosila faraona, da pusti ljudstvo tri dni hoda v puščavo opraviti daritve Gospodu (2 Mz 5,3). Jožef po treh dneh zapora postavi brate pred novo preizkušnjo (1 Mz

42,18). Jona preživi tri dni v ribi in potem odide v Ninive, ki so bile veliko mesto, tri dni hoda (Jon 2,1; 3,3). Jezus je bil tri dni v grobu ... Gre za izkustvo, ki pride na koncu, kelih, izpit do kraja. Tako Abraham po treh dneh poti pride do kraja.

1 Mz 22,5 »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da pomoliva. Potem se vrneva k vama.« Te Abrahamove besede so potrditev Abrahamove vere. Abraham je zmožen ubogati Božjo zahtevo, ker ga je Bog usposobil, da more upati preko vsakega upanja in verovati onkraj vsakega videza. Tako v trenutku, ko je na videz vse zaprto, vse končano, Abraham napoveduje, da se, nasprotno, odpira prihodnost: »Potem se vrneva ...«

1 Mz 22,6-8 Abraham in Izak gresta »oba skupaj« (hebrejski izraz pomeni »oba eden«). Izraz se ponovi na koncu 1 Mz 22,8. Izstopata skupna hoja in dramatičen pogovor. Ko sta sama, se lahko začneta zavedati situacije, ki prihaja. V 1 Mz 22,6 se spet omenjajo drva, tokrat na prvem mestu, ker je zdaj njihov namen jasen. Napetost za bralca se še stopnjuje s tem, ko se pojavita dva pomembna elementa, ogenj in nož. Abraham ju kot nevarna za otroke vzame v svojo roko, sinu pa naloži drva, ki se sicer uporabljajo tudi za izdelavo otroških igrač. Tukaj pa ...

Smo pred dovršitvijo tragedije. Ni si mogoče več delati iluzij. In tukaj je še Izakovo vprašanje: »Moj oče! ... Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« In Abrahamov odgovor: »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« V 1 Mz 22,7-8 opazimo vztrajno ponavljanje besed »oče« in »sin«, saj v tem je tragedija.

Vprašanje, ki ga postavi Izak, Abrahama utesni: vse ostalo je tukaj za daritev, manjka pa glavna stvar. Vprašanje poveča Abrahamovo stisko, pa tudi stisko bralca, ki vidi Abrahama pred strahotnim dogodkom, in Izaka, ki – ne da bi vedel – začinja slutiti. Zato postavi to vprašanje, ki hoče tolažljiv odgovor. In Abraham ga potolaži: »Bog si bo preskrbel jagnje ...« Tukaj je končno imenovan pravi akter v tej tragični situaciji, Bog. Tukaj se razkrije strašna skrivnost Boga, ki zahteva žrtev. Vendar se v Abrahamovih besedah ta strašna skrivnost razodene kot skrivnost, ki nosi v sebi življenje, in ne smrt. To je grozljiva skrivnost, vendar je dobra. Na skrivnost, nenavaden, nemogoč način more spremeniti to zahtevo po smrti v dar življenja. »Bog si bo preskrbel jagnje ...« To je popolnoma slepa vera, ki brez vsakega védenja stori zadnji korak boleče in popolne zvestobe.

V Abrahamovem odgovoru pa lahko najdemo tudi dvoumnost. Način, kako Abraham pokaže svojo vero in skriva sinu, kaj se ima zgoditi, nam lahko razkrije resnico. Pisec se igra z dvoumnostjo besed, kot se igra z imenom Izak. »Bog si bo preskrbel jagnje, ... moj sin.« Beseda preskrbeti izhaja v hebrejščini iz korena »videti«. Beseda »moj sin«, v hebrejščini »beni«, je sestavljena iz sin (*ben*) in moj (*i*). Kot taka (zaradi dodanega svojilnega zaimka) ne more sprejeti

določnega člena (*ha*). Zato lahko »beni« pomeni »moj sin« (zvalnik): »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« Lahko pa pomeni »mojega sina« (tožilnik): »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, mojega sina.« Dvoumnost je očitna in besedilo ostane zavestno dvoumno.

Pomemben pa je tudi glagol »videti«, »gledati«. Zapisali smo, da beseda preskrbeti izhaja v hebrejščini iz korena »videti«: »Bog si bo preskrbel (v hebrejščini videl)«. V 1 Mz 22,4 je Abraham »zagledal kraj«; v 1 Mz 22,13 »je povzdignil oči in pogledal, in glej, za njim je bil oven«; v 1 Mz 22,14 (SPJ) je tisti kraj imenoval »GOSPOD vidi«, tako da še danes pravijo: »Na gori se GOSPOD prikaže.« Tukaj Abraham stopi iz tesnobe, ko vidi goro kot kraj smrti, v veselo videnje, ko zagleda ovna, ki razjasni, da je vse končano, da je Izak rešen in da je preizkušnja prestana. Abrahamova vera v Boga, ki vidi, je odločilna za prehod iz »videti« smrt v »videti« življenje. Abraham odslej ne vidi gore kot kraja smrti, ki ga je videl od daleč, temveč kot kraj, na katerem GOSPOD vidi. Odločilno je, da Bog vidi in da je Abraham v to zaupal, ko še ni videl.

1 Mz 22,9-10 Tišina v pripovedi je vedno globlja. Izak ne odgovori na Abrahamov skrivnostni odgovor, tudi Abraham ne govori več. Vse se kaže samo v gestah, ki so strašne, dokler se v 1 Mz 22,11 ne zasliši: »Abraham, Abraham!« Ne govori se več in gibi so kot upočasnjeni; tudi ritem pripovedovanja je upočasnjen. Abraham pride in sezida oltar, kot v 1 Mz 12,7, ko pride v obljubljeno deželo in tam postavi oltar. Vendar tam postavi oltar, da proslavi obljubo, tukaj pa postavi oltar, da določi konec obljube. V kinematografski govorici se pozornost osredotoča proti Abrahamovi roki, ki nazadnje zapolni ves prostor. Torej Abraham postavi oltar, naloži drva, zveže Izaka, ga položi na oltar. Nato pa postane akter samo Abrahamova roka: jo iztegne, vzame nož, da bi zaklal svojega sina. Upočasnitev pripovedi še enkrat potrjuje težo dogodka. Drama je tukaj na višku. Ni več besed, samo čakanje. Ne ve se še, ali bo prevladala smrt ali življenje.

1 Mz 22,11-12 Uganka se reši z glasom: »Abraham, Abraham!« (Kot v 1 Mz 22,1.) Abraham se oglasi: »Tukaj sem.« (Kot v 1 Mz 22,1.) Besede angela so glas rešitve za Izaka. Ukaže mu, naj dečku ničesar ne stori. Pomemben je motiv: Abraham se boji Boga. Pripoved se začne s stavkom »Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama« in se konča s pojasnilom te preizkušnje: premagana je v strahu Božjem. Hoditi z Bogom je stalna preizkušnja za človeka. To preizkušnjo je mogoče prestati samo s strahom Božjim, tj. v priznavanju presežnosti Boga in njegove skrivnosti.

»Strah Božji« je teoretični izraz v Svetem pismu, ki izraža odnos zvestobe, spoštovanja, ljubezni, priznanja resnice drugega. To je strah, ki ni bojazen in zato ostaja v odnosu zvestobe,

zaupanja in ljubezni, v zavesti, da gre za skrivnost. Pomembno je zavedanje, da ta odnos ni kot odnos človeka do človeka, tj. do nekoga enakopravnega. Ta odnos je odnos zaupanja, vere, ljubezni – vendar ob zavedanju, da ima človek opravka z nekom, ki je popolnoma drugačen, ki ga človek ne bo mogel nikoli popolnoma razumeti, ki mu ne bo nikoli popolnoma dosegljiv, in zato bo od človeka vedno pričakoval spoštovanje.

Sveto pismo vztrajno zatrjuje, da je Bog Bog življenja. On je prinašalec tolikšne moči, tolikšne veličine, tolikšne transcendence, da je človek ne more prenesti. Človek ne more prenesti veličine Boga. Veličina Boga razkolje šibkost človeka. Kadar se pojavi Bog, se zemlja trese. To je misterij transcendence, ki pa postane odrešenjska prisotnost. Ne ubije človeka, nasprotno, reši ga! In mu da, da lahko živi v polnosti. Vendar človek lahko živi v polnosti samo, če razume, da ima opraviti s skrivnostjo, ki bi ga lahko sama po sebi pripeljala do smrti. Na Sinaju se zemlja trese, zato se tudi ljudstvo trese in se drži daleč in se noče približati Bogu. In v tem ima ljudstvo prav, kajti Bog je kot ogenj, ki daje toploto, toda če se mu človek preveč približa, ga ožge. Zato se ljudstvo drži daleč. Vendar se predstavnik ljudstva, Mojzes, lahko približa skrivnosti in ostane živ. In on, ki se vrne živ, postane priča, da je ta Bog Bog življenja, in ne smrti. Torej se človek lahko približa Bogu brez bojzani, vendar s strahom Božjim, tj. s priznavanjem Boga kot izvira življenja, kot popolnoma drugačnega. Abraham je bil sposoben stopiti v smrt brez bojzani pred Bogom kot Bogom smrti, temveč z zaupanjem, da je Bog Bog življenja: »[Z]daj vem, da se bojiš Boga[.]«

1 Mz 22,13-14 Abraham je videl ovna, s tem pa je tudi videl, da je Bog Bog življenja. Potrebno je bilo, da je Abraham slepo verjel, da je Bog Bog življenja, in ne smrti. Zdaj Abraham izstopi iz teme, iz slepe vere, in vidi Boga življenja v znamenju ovna, ki bo darovan. Zato Abraham spremeni ime gore. To je pogosto v Svetem pismu. Po srečanju z Bogom postane človek drugačen, zato postane drugačna tudi resničnost in dobi novo ime (po boju z Bogom Jakob dobi ime Izrael, 1 Mz 32,25-33). Gora, ki bi morala videti uničenje Božjega načrta z Izakovo smrtjo, je postala znamenje, da Bog vidi in izpolnjuje obljube odrešenja in življenja. Postane kraj, kjer je mogoče verovati, da Bog zmore smrt spremeniti v življenje.

Judovska tradicija izpričuje, da je tudi Izak vedel, zakaj gre na goro in je šel prostovoljno. V krščanskem izročilu je Izak, ki se vzpenja na goro pod težo drv, podoba Kristusa, ki nese sam sebi križ na Kalvarijo. V judovskem midrašu Izak, ki hoče izpolniti Božjo voljo, prosi očeta, da ga na gori zveže, da ne bi iz strahu zbežal. Tudi Jezusa so zvezali, toda on se ni bal, da bi zbežal. V judovskem midrašu Abraham in zvezani Izak jočeta in njune solze padajo na nož, naperjen v Izaka, tako da izgubi svojo sposobnost (umoriti). Toda v trenutku, ko Abraham iztegne roko, da bi Izaka zabodel, Izak umre, nato umre še Abraham. Tedaj angel zakliče: »Abraham,

Abraham!« Prvič pokliče Abrahama, drugič Izaka iz smrti. Oba, Abraham in Izak, sta umrla in vstala v življenje. To besedilo govori o smrti, ki jo je Bog premagal, o Bogu, ki obuja v življenje.

1 Mz 22,15-18 Razodetje, da je Bog Bog življenja, se potrdi, ko Bog ponovi Abrahamu obljubo o blagoslovu iz 1 Mz 12 in 1 Mz 15. Začenja se nova pot, pot blagoslova za vse. Toda preizkušnja Abrahamove vere se nadaljuje: treba je verovati v obljubo, ki se še ne vidi. Vernik naj bi v Abrahamovi preizkušnji spoznal, da mu Božji darovi nikoli ne pripadajo dokončno, temveč jih mora vedno sprejemati. Izak ni pripadal Abrahamu, izpolnitev obljube ne pripada Abrahamu. Abraham ne more zapreti Boga in njegovih darov v svoje sheme. Kajti Bog uresniči svoje obljube na svoj način. Bog je več, kot so njegovi darovi, zato Izak »umre«. Izakova smrt je simboličen vstop verujočega v razsežnost stalnega sprejemanja daru od Boga. Če bi Abraham zadržal Izaka kot svojo posest, bi Izak resnično umrl, kajti obljuba bi se s tem izničila: Izak ne bi bil več sin obljube, temveč samo sin Abrahamovega mesa. Ker pa je Abraham pristal, da vstopi v razsežnost smrti, v temino vere, je Izak postal sin obljube, ponovno darovan in obujen od Boga. Bog stalno izpolnjuje svojo obljubo, vedno na nov način, ne po človeških zamislih. Bog je vedno večji, vedno drugačen, kot misli človek.²

2.2.4.5 Tekmovalnost med bratoma: prigoljufani blagoslov (1 Mz 27,1-46)

Drugi krog zgodovine očakov (1 Mz 25–36) govori o Abrahamovih potomcih, ki jih predstavljata Izakova in Rebekina sinova Jakob in Ezav. V tem delu so pomembne institucije, ki presegajo družinski krog, npr. vprašanje o prvorojenstvu, nasledstvu in dedovanju, sklepanje zvez med rodovi, ustanavljanje svetišč ...

V 1 Mz 27,1-46 se razgrnejo odnosi v Izakovi družini. Abraham je Izaka oženil s hčerjo iz svoje družine v Haranu, Rebeko (1 Mz 24). Rodila je Ezava in Jakoba (1 Mz 25,19sl.). Že v poročilu o rojstvu se nakazuje konflikt med bratoma. Besedilo slika razloge, zaradi katerih Jakob kot drugorojeni dobi pravice prvorojenca, 1 Mz 27 pa predstavi, kako si je Jakob dokončno prigoljufal blagoslov prvorojenca. Pri tem so bili odločilni odnosi znotraj družine: Ezav predstavlja očetovega ljubljencega, Jakob pa Rebekinega. Vsak od staršev skrbi za »svojega« otroka, pazi, da njegov otrok v življenju ne bo prikrajšan. Izak igra vlogo močnega očeta vse do trenutka, ko oslepi. Takrat namerava svojo oblast in odgovornost predati Ezavu, a jo dejansko preda Jakobu.

1 Mz 27,1-5 Slepi Izak pokliče Ezava in ga prosi, naj gre na lov, ulovi plen in mu pripravi okusno jed, potem ga bo blagoslovil, preden umre. Vse to pa je slišala Rebeka in

² Poglavlje je povzeto iz zapiskov s predavanj Brune Costacurte v Rimu (Pontifica Università Gregoriana).

povedala Jakobu. Rebeka je kot mati in žena najbolje poznala družinske razmere. Kot ženska je imela tudi večjo sposobnost intuicije, zato je ravnala povsem intuitivno in pravilno. Prisluskovati v bibličnem smislu pomeni biti ob pravem času na pravem kraju in slišati najpomembnejša sporočila.

1 Mz 27,6-10 Rebeka Jakobu preda, kar je slišala, nespremenjeno in nepredelano, brez interpretacije. Čuti potrebo po izpovedni razbremenitvi. Ko se razbremeni, postane sproščena in ustvarjalna. Rešitev poišče spontano in brez globokoumnega razglabljanja. Tukaj pride Rebekina močna vloga v družini še krepkeje do izraza. Kot žena in mati je edina oseba, ki pozna in obvlada skoraj vsa družinska razmerja, ima najboljši pregled nad vsemi možnimi situacijami. Rebeka dobro ve, kakšno jed ima Izak rad, ve pa tudi, kakšno jed je sposoben pripraviti Ezav. Odlično pozna lastnosti in sposobnosti Jakoba, saj je njen ljubljene sin. Načrtno snovanje in strategija sta sad njene močne intuicije.

Rebeka svojega sina Jakoba najprej prizemlji in poudari vse pomembnosti trenutka. »Zdaj pa, moj sin, poslušaj moj glas, kaj ti zapovem!« (1 Mz 27,8) Te besede ne spadajo med vsakdanje moraliziranje in poučevanje. Z njimi sinu odločno pove, da gre za trenutek in izziv, ki se mu ne sme izmakniti. Od tega trenutka bo odvisna vsa prihodnost. Rebeka čuti, da je napočil čas temeljnih in dolgotrajnih sprememb ter odločitev. Pri tem ne upošteva nobenih objektivnih norm, predpisov ali zakonov. V skladu s svojo žensko naravo ji odnos pomeni več kot formalne zakonitosti.

1 Mz 27,11-17 Rebeka je tudi predvidevala Jakobov strah, zato je pripravila premeten scenarij. Jakob čuti, da gre zanj in za njegovo dobro, a se boji tvegati. Prestraši se in izmika, zato mu mati obljubi, da se v primeru ponesrečenega poteka dogodkov sme izgovarjati nanjo. Rebeka je pripravljena sprejeti nase vse posledice sinovih dejanj. »Tvoje prekletstvo naj pride name, moj sin! Le poslušaj moj glas, pojdi in mi prinesi!« (1 Mz 27,13) Njena brezpogojna pripravljenost ga opogumi, zato začne sodelovati v prevari. Gre po kozlička, vse ostalo naredi mati. Rebeka pozna moža in ve, kaj rad je. Pozna pa tudi Ezavovo poraščenost, zato se domisli prevare s kožami kozličev na Jakobovem vratu in rokah. Tako dobesedno postavi Jakoba v »Ezavovo kožo«. Rebeka je do podrobnosti pripravila scenarij, Jakob je samo stopil v igro. In potem ko je storil prvi korak – šel po kozliča – je opazno, da mu gre igra gladko od rok.

1 Mz 27,18-21 Jakob samozavestno laže očetu, ta pa mu verjame. Predstavlja se za Ezava in je pri tem suveren, saj ima Ezavovo obleko, še bolj pomembno pa je, da ima za seboj močno žensko, svojo mater. Pri tem pa ima deloma prav, Ezav mu je dejansko prodal prvorojenstvo za skledo leče (1 Mz 25,29-34). Jakob bi se lahko, če bi ga oče ujel na laži, skliceval na kupljeno prvorojenstvo. V Jakobovi igri gre tako za tipično polresnico.

Jakob Izaku odgovarja logično, opre se na besede samega Izaka in hkrati na Božjo voljo, saj se zaveda, da je Izak globoko vdan Bogu. Njegovi odgovori so nadvse zviti in dvoumni, tako da mu oče ne more oporekati, prav tako pa je videti, da Jakob bolj obvlada besedno komunikacijo kot Izak, zato v tem besednem »dvoboju« Jakob gladko zmaga. Tako Izaku ostane le še čut tipa. Toda tudi na tej ravni ga Jakob brez zapletov prevara, saj nosi Ezavovo obleko, obdan pa je tudi s kozličkovim kožuhom, da daje vtis kosmatega človeka, kakršen je bil Ezav.

V tej zgodbi se jasno pokažejo vse razsežnosti slepote, ki je prizadela Izaka. Zanimivo pa je tudi, da se Izak ne odzove na svoj čut sluha. Zdi se mu, da glas ni pravi, vendar se jasno pokaže, da je negotov in svojega notranjega čuta ne upošteva. Glas namreč predstavlja notranjo komunikacijo, ki jo Izak ignorira in tako postane še lažja tarča prevare. Pot do vrednot vodi preko notranjega glasu in notranje komunikacije. Izgubiti to sposobnost in preiti na površinsko pripelje do nevarnosti napačne odločitve.

V tem odlomku se pokaže nepopravljivost napake. Ta je storjena in Ezav ne more storiti prav nič, saj je svoj trenutek zamudil. Navada je, da starši svoj blagoslov delijo med vsemi svojimi otroki, vendar tega tukaj ni, čeprav Ezav upa na vsaj del blagoslova: »Ali imaš samo en blagoslov, moj oče? Blagoslovi tudi mene, oče!« (1 Mz 27,38)

Kdo je pravzaprav imel pravico do blagoslova? Po pravu Ezav kot prvorojenec. Vendar se je za blagoslov morda premalo potrudil in ga je ravno iz tega razloga pridobil njegov brat. Morda mu je oče kot ljubljencu nudil pretirano skrb. Tako se je Ezav – kot razvajeni otroci – naučil zamujati. In zamudil je enega najpomembnejših dogodkov svojega življenja, očetov blagoslov. Starši otrokom pogosto odstranjujejo ovire in jim, dokler to morejo, pot napravljajo gladko. Žal otrokom na njej zdrsne ... Otroci, ki jim starši vselej in v vsem ustrezajo, niso sposobni sprejemati odločitev in so nepripravljeni za življenje. Na drugi strani je Jakob, ki goljufa in vara, a si prizadeva. Želi preseči svojega brata, in to mu da vedeti. To mu tudi uspe in Bog potrdi stanje, kakršno je nastalo. Res pa je Jakob moral prehoditi še dolgo pot, da je postal človek, ki so ga kasnejši rodovi s ponosom imenovali svojega očeta. (Gerjolj 2006, 118–123)

2.2.4.6 Jakobov boj z Bogom (1 Mz 32,23-33)

Jakob si je s prigoljufanim blagoslovom nakopal Ezavovo smrtno sovraštvo, tako da je moral pobegniti pred njim. Po nasvetu svoje matere se je zatekel k njenemu bratu Labanu v Haran. Ni prišel kot pred leti Abrahamov hlapec z darovi snubit njegovo sestro za Izaka. Ta Rebekin sin je pribežal, da si reši golo življenje. Laban je opazil njegovo stisko in jo, čeprav je bil njegov sorodnik, temeljito izkoristil. Prevaral je Jakoba, da je odslužil dvojno poročno darilo za izbrano

nevesto, kakor je on prevaral brata za blagoslov (1 Mz 29,15-30). Toda Bog je bil z Jakobom. Obdaril ga je z dvanajstimi sinovi in hčerjo, z iznajdljivostjo pa si je pridobil tudi lepo premoženje. Končno se je želel vrniti domov. To pa je pomenilo, da se bo srečal z Ezavom. Dobil je sporočilo, da mu prihaja naproti s štiristo možmi (1 Mz 32,7). V velikem strahu se je z molitvijo zatekel k Bogu, izdelal pa je tudi premišljeno strategijo za rešitev svoje družine. Njegovo doživljanje pred tveganim trenutkom srečanja z bratom je pisec predstavil v znameniti zgodbi, v kateri se bori z Bogom. Jakobov boj z Bogom lahko razumemo kot notranje duševno dogajanje. Gre za Jakobovo spravo s seboj, ki je pogoj za načrtovanje pravega srečanja z Ezavom.

1 Mz 32,23-25 Za razumevanje pripovedi je pomembna reka Jabok, ki simbolizira – tako kot druge reke v globinski psihologiji – prehode z ene obale na drugo, iz enega življenjskega obdobja v naslednje, iz ene situacije v drugo. Na drugi strani reke vidimo priložnost za nov začetek. Dramatika se dogaja v temni noči, torej pripoved predstavlja Jakobovo prehajanje v podzavest, kamor ga bosta prepeljala globoka molitev in meditacija.

Zanimivo v pripovedi je, da Jakob brez težav spravi svojo družino na drugo stran, kar pa ne pomeni, da gre tudi sam z njimi na drugo stran. Ovira ga še nekaj težav, ki jih mora urediti sam s seboj pa tudi z Bogom, da bo sposoben srečanja s svojim bratom. Ker teh dilem ni predelal, se le še stopnjujejo, kot strah ali trema, in jih doživlja kot bojevanje z Bogom. Jakobova dilema pred reko je v tem, ali tej »senčni« preteklosti pogledati v oči in jo sprejeti ali pa se še naprej pretvarjati, da nima česa popraviti in da je bilo z njegove strani »vse v redu«. Tako ima Jakob dve možnosti: ali sprejme svojo grešno preteklost brez olepševanja ali pa zbeži pred tem bojem in se pretvarja, da »pokvarjena preteklost« ni njegova. »Neki mož«, ki nato preraste v angela in celo Boga, je njegova grešna preteklost, ki jo je treba priznati, pa čeprav ga navdajajo strahovi.

1 Mz 32,26-33 Jakob mora najprej sebi in nato še družini povedati resnico o preteklosti. To ga bo ranilo in mu izpahnilo kolk. Zato bo šepal, a kljub temu se bori. In po tem boju bo preteklost »popuščala« in se bo vdala, rekoč: »Spusti me, kajti zarja že vstaja!« (1 Mz 32,27) Jakob jo želi tako dolgo zadržati, da na podlagi novih spoznanj prejme blagoslov. Zanimivo, kako ga proti koncu boja – kot Jezusa v puščavi – preteklost skuša in sprašuje po imenu. Tako Jakoba kljub izčrpanosti prav to izzivanje okrepi v vztrajnosti in iskrenosti. Brez omahovanja sprejme lastno zrušeno podobo, iz katere takoj začne poganjati nov človek, in dobi tudi novo ime »Izrael«. »Boga« premaga tako, da ga kot »drugo«, senčno in grešno stran preteklosti integrira v osebno rast.

Jakob si pribori novo ime, vendar se zaveda, da mu ga daje Bog. To poudarja tudi svetopisemsko besedilo, ki nato uporablja obe imeni, Jakob in Izrael, kar ponazarja, kako težko

se je zares in dokončno spremeniti in kako je človek še vedno nagnjen k padanju v grešno preteklost. Tudi Jakob na koncu vpraša soborca po imenu. Toda namesto odgovora dobi blagoslov, iz česar moramo sklepati, da je bolj pomembno ovrednotiti sadove spremenjenega življenja kot iskati ime oziroma razloge za zgrešeno preteklost. Sveto pismo človeka vabi, da preteklost sprejme v vseh razsežnostih, jo umiri, da bo v njem lahko umirala in se spreminjala v humus, iz katerega rastejo močne in kakovostne odločitve. Jakoba tako čaka le še to, da svoje notranje dogajanje in sklepe izvrši tudi v zunanji podobi, torej spremeni v konkreten in za vso družino ustrezen in transparenten dogodek. (Gerjolj 2006, 159–166)

2.2.4.7 Sprava z Ezavom (1 Mz 33,1-17)

Na začetku se Jakob približuje Ezavu in se počuti zelo negotovega, še vedno je ranjen od boja z Bogom (šepa in je pohabljen), gre pa tudi za duševno ranjenost. V naslednjih vrsticah je predstavljena hierarhična lestvica, ki predstavlja tako interpersonalno kot intrapersonalno razsežnost. Jakob spredaj postavi tiste, ki se jim je najprej pripravljen odpovedati; na začetek da dekli in njune otroke, na konec pa Rahelo in Jožefa, ki mu pomenita največ. Vendar pa se na koncu na začetek hierarhične lestvice postavi sam. S tem prevzame odgovornost za konflikt in vidno je tudi notranje doživljanje, s katerim pokaže, da so mu drugi člani pomembnejši, dragocenejši od njega samega. Jakob ceni svoje bližnje in jih v stiski tudi pogumno ščiti. Jakob se bratu prikloni do tal. In ravno ta pogumna drža razoroži do tedaj jeznega brata in ga s tem pozitivno nagovori, da ta pusti svojo jezo, agresivnost ter mu otroško priteče naproti in ga objame ter mu pade okoli vratu. Tukaj je viden pomen vlog, Jakob namreč nikoli ni hotel poklekniti pred bratom, zdaj pa to počenja. Nikoli mu ni hotel služiti, zdaj pa se mu prostovoljno približuje kot služabnik. Tudi Ezav z objemom simbolno izrazi, kako v Jakobovi drži išče oporo celo zase in za lastno življenje.

Težko je sklepati, kdo je bolj hrepenel po spravi. Resnična sprava pa še zdaleč ni rešena. Že razmišljanje o preteklosti lahko vodi do novih konfliktov. Ta razsežnost pa se kaže v tem, da so vsi člani Jakobove družine z njim, sprejemajo ga in delijo usodo svojega moža, očeta, ter aktivno sodelujejo v procesu sprave. Vsa družina je pripravljena na tveganje, vendar je njihov namen tudi ta, da Ezava sprejmejo kot »brata« medse. Vsi člani s svojo prisotnostjo sporočajo, da sprava ni le Jakobov, ampak tudi njihov »problem«. Kolektivna prošnja za odpuščanje pa ne pomeni kolektivnega greha, ampak samo izraža brezpogojno sprejemanje grešnika in ljubezen do njega. (Gerjolj 2006, 166–171)

2.2.4.8 Jožef in njegovi bratje (1 Mz 37–50)

2.2.4.8.1 Zgodovinsko ozadje

Ko v Prvi Mojzesovi knjigi beremo zgodbo tega moža, se odpre temeljno vprašanje: Kako se je lahko zgodilo, da je neki izraelski suženj postal drugi človek za faraonom, ki je bil v takratnem Egiptu v vlogi boga?

Profesor Izrael Knohl navaja, da je v času faraona Siptaha (1197–1191 pr. Kr.) Egipt imel vplivnega vezirja, visokega državnega uradnika z imenom Baja. Arheološke raziskave kažejo, da je to bilo sredi dolgega obdobja suše in lakote, ki sta pestili Sredozemlje. Lakota se ni pojavila samo v Egiptu, ampak tudi v okoliških deželah. To se je dogajalo ob koncu 13. stol. in v prvih desetletjih 12. stol. pr. Kr. Lakota se je začela v času Ramzesa II., ki je vladal 1279–1231 pr. Kr.

Egipt je bil v drugačnem položaju kot druge države, ker je njegovo kmetijstvo temeljilo na poplavljanju Nila, in ne na padavinah. Podatek v 1 Mz 37,24, ko so bratje v Dotanu Jožefa vrgli v vodnjak, ki je bil suh, kaže, da je suša bila že takrat. Lakota je bila tako huda, da je Egipt dobil prošnjo celo iz hetitskega imperija iz Anatolije (današnja Turčija). Hetiti so prosili za hrano svojega tekmeca – Egipt.

Mnoga ljudstva so hodila v Egipt iskat hrano. Naselili so se večinoma v Nilovi delti, ki je najbolj rodovitna. To je lahko tudi ozadje Jožefove zgodbe. Za Egipt je bilo nekaj običajnega, da je nekdo upravljal premoženje faraonove hiše in bil priključen kraljevi hiši. Bilo pa je zelo nenavadno, da je tak položaj opravljal tujec. Visok državnik Baja, pisar in dvorni uradnik, je izhajal s severa (Kanaan, Transjordanija ali Sirija) med vladanjem faraona Setija II. (1203–1179 pr. Kr.). Njegov visoki položaj razodeva tudi njegova velika grobnica.

Nekoč so egiptologi pisali njegovo ime kot »Baj«, kar pomeni »človek«. Po jezikovnih raziskavah pa so prišli do odkritja, da so na koncu imena izgovarjali samoglasnik a – Baja. V egipčanskem jeziku beseda Baja nima posebnega pomena, zato domnevajo, da je beseda semitska. V Ps 68,5 in Iz 26,4 za GOSPODA v hebrejščini stoji izraz »beja« (בַּיָּה). Isto poimenovanje najdemo tudi v kasnejši rabinski literaturi. V Peti Mojzesovi knjigi in v Sodnikih se različica pojavi tudi kot ime kraja.

Kaj družijo Jožefa in Baja? Oba sta bila tujca in sta prihajala s severa ter delala za faraona; oba sta delala v času lakote; oba sta opravljala delo državnega uradnika; Baja je služil kot regent faraonu, ko je bil še otrok, Jožef pa zase pravi: »Tako torej, niste me vi poslali sem, temveč Bog. On me je postavil faraonu za očeta in za gospodarja vsej njegovi hiši in za vladarja vse

egiptovske dežele« (1 Mz 45,8); Baja je imel povezave z Onom (Heliopolis, prebivališče Boga sonca), Jožef pa se je poročil s hčerko duhovnika Ona, Boga sonca; oba imata jahvistično ime in sta privzela egipčansko ime. Ni gotovo, da gre za isto osebo, primerjava pa nam govori, da obstajajo zgodovinske osnove za to. (Knohl 2019)

2.2.4.8.2 Pota Božje previdnosti

Jakobova življenjska zgodba se razširi v zgodbo o Rahelinem prvorojencu Jožefu. Kot sina ljubljene žene ga je Jakob ljubil bolj kakor Leine sinove, to pa je družino pahnilo v več kot dvajset let trajajočo dramo.

1 Mz 37,2-4 Že Jakob je izkusil, da je imel njegov oče rajši njegovega brata Ezava, medtem ko je bil sam ljubljene svoje matere. Njegovi ženi sta trpeli od ljubosumja, kajti Jakob je svojo ljubezen dal lepši Raheli, Bog pa je podaril rodovitnost zapostavljeni Lei. Jakob je prenesel svojo prvenstveno ljubezen na Rahelinega sina Jožefa. Rodil se mu je v starosti. Kot prvorojencu in ljubljencu je Jakob želel Jožefu priskrbeti čim več tistih življenjskih vsebin, ki jih je kot otrok sam najbolj pogrešal. Dolga suknja, ki mu jo je naredil, je bila znamenje višjih slojev, pravzaprav simbol kraljevskega stanu. Halja oziroma plašč simbolizira varnost, toplino in materinsko brezskrbnost, zvit plašč pa tudi življenjsko energijo, moškost in moč. V otroških letih daje Jožefu očetova naklonjenost občutek varnosti, topline in brezskrbnosti. V puberteti in adolescenci pa to naklonjenost Jožef v skladu s psihološkimi značilnostmi mladostniškega odraščanja pretvori v znamenje moči in arogantnega vedenja, ki se hrani iz njegovega privilegiranega položaja.

Jožefov privilegirani položaj med brati izstopa, in temu primerno je njihovo sovražno razpoloženje do njega. Jožef je svoje brate v otroški in najstniški naivnosti tožil očetu, ko se mu je želel posebno prikupiti. Morda je kdaj kako novico nekoliko dopolnil in po svoje prikrojil, si jo celo izmislil, če se kdaj, ko je potreboval znamenja očetove naklonjenosti, ni zgodilo nič posebnega. Jožef je odkril v svojem očetu dobrega sogovornika in učitelja, odkril njegovo naklonjenost in jo vztrajno izkoriščal v svoj prid.

1 Mz 37,5-11 Jožef je s tožarjenjem bratov, na poseben način pa s svojimi sanjami (1 Mz 37,5-11) ustvaril prepad med brati in seboj. Jožefove sanje so v povezavi z njegovo vlogo enostavne in razumljive ter so pravzaprav posledica njegovega položaja. Jožef je bil doslej vse življenje privilegiran. V skladu z dosedanjim življenjem vidi pred seboj »sanjsko« prihodnost in je prepričan, da bo obvladal svet vrstnikov ter jih s pokončno držo spremenil v svoje občudovalce in služabnike. Brate je verjetno razjezilo ne le Jožefovo sanjarjenje in pretiravanje,

marveč dejstvo, da se je tako tudi obnašal in z njimi komuniciral. Svojih prvih sanj ne pove očetu, marveč le bratom. Očitno se počuti dovolj močnega, da za obvladanje tekmecev ne potrebuje več njegove pomoči. Jakob bodisi ne ve za Jožefovo sanjarjenje ali pa se spreneveda in njegove sanje ignorira. Ničesar ne ukrene, ampak pusti, da se sinovi o tem sami prepirajo. Zaradi dosedanjih negativnih izkušenj se bratje ne odzovejo nasilno, marveč zaskrbljeno in zadržano. Agresivnost pa kopičijo v sebi in čakajo na primeren trenutek.

Toda Jožefove mladostniške sanje ne poznajo meja in se stopnjujejo, dokler ne trčijo ob steno realnosti. Reakcija bratov na Jožefove prve sanje očitno ni bila dovolj prepričljiva in ga ni ustavila v pretiravanju glede pomembnosti in moči. Tako druge sanje še bolj potencirajo njegovo vlogo. Jožef sanje najprej pripoveduje bratom, ki pa se na njegova pretiravanja ne odzivajo več. Zato jih posreduje še očetu, ki je tokrat skupaj s pokojno ženo, Jožefovo materjo, tudi sam vpleten vanje. Omemba matere je bolj znamenje njegove ranljivosti in strahu kot občutka večvrednosti. Išče namreč podporo in potrditev pokojne matere.

Jakob je slutil, kaj se dogaja v Jožefovi notranjosti, tudi v razmerju do bratov. Tako je čakal priložnost, da omeji njegove sanje in sina postavi na realna tla. Sina ne osmeši in ne zavrne, pač pa vsebino njegovih sanj poveže z realnostjo in nato postavi pod vprašaj. Jožef ni zavrnjen niti osmešen, marveč kot resen sogovornik izzvan k refleksiji, tehtanju in premisleku izrečenih trditev. Jakob razume kontekst Jožefovih sanj in verjetno prepozna tudi lastne vzgojne napake, a preteklosti ne more spremeniti. Njegov sin zdaj sanja tako, kot ga je vzgojil in naučil. Jožefovega doživljanja sebe, okolja in njegove vizije ne more na silo spremeniti. Vso zadevo si tako zapomni, o njej razmišlja in pripravlja načrt, kako Jožefa bolje pripraviti na socializacijo v družbo odraslih in s tem na odraslo življenje.

1 Mz 37,12-36 Toda bratom se pred tem ponudi »ugodna« priložnost, ko jim oče pošlje Jožefa brez svojega varstva v roke, daleč od doma. Priložnost nemudoma izkoristijo ter očeta prehitijo. Njihov naklep je umor! Prvorojenec Ruben skuša Jožefa rešiti in ga vrniti očetu, Juda, ne vedoč za Rubenovo namero, ga reši s prodajo midjanskim trgovcem. Laž z okrvavljeno Jožefovo haljo očeta pahne v neutolažljivo žalovanje. Njihov zločin jim ni prinesel, kar so si obetali: Jakob je stalno žaloval za Jožefom in jih tako stalno spominjal nanj in na svojo ljubezen do njega ter na njihov zločin. Tako so neodrešeni živeli v svojem kraju, medtem ko je njihov zavrženi brat na tujem doživel osupljivo zgodbo.

1 Mz 39,1–41,57 Ko so Jožefa lastni bratje vrgli v vodnjak, nato pa prodali tujcem in je bil kupljen na egiptovski tržnici kot suženj, je padel iz idilične družinske sreče v temno brezno človeške usode. Toda pripovedovalec njegove zgodbe za bratskim hudodelstvom odgrne tančico globlje skrivnosti, Božje previdnosti: »GOSPOD pa je bil z Jožefom, zato je bil uspešen

človek.« (1 Mz 39,2) V Egiptu se v hiši svojega gospodarja kmalu povzpne na najvišji položaj. Novo zgodbo padca mu spleteta ženska poželjivost in zloba. Zdi se, da je kaznovan zaradi svoje kreposti, Jožef namreč nedolžen pristane v ječi. Pripovedovalec vztraja, da je bil Bog z Jožefom (1 Mz 39,21), tem bolj ker je v gospodarjevo nemilost padel prav zaradi zvestobe Bogu in svojemu gospodarju. Ob svojem času je rešen iz ječe kot razlagalec faraonovih sanj. Njegov modri gospodarski načrt za rešitev dežele pred lakoto pa mu odpre pot v sam vrh države. Pripovedovalec poroča, da je bil Jožef ves čas zvesto predan Bogu (1 Mz 41,16.51-52). Dogodki pa se odvijajo v skladu s faraonovimi sanjami in Jožefovo razlago.

1 Mz 42,1–50,26 Nekega dne se med tujci, ki jih je lakota prignala v Egipt kupit žito, pred Jožefom pojavijo njegovi bratje. Sveto pismo ne pripoveduje o čustvih, ki so se porodila v Jožefovem srcu. Njegove besede in ravnanje z brati pa jih odstirajo. Jožef, ki ga bratje niso spoznali, je z njimi trdo govoril, jih obsodil vohunstva, skratka, postavljal jih je v situacije, ki naj bi jih spomnile na njihov davni greh nad njim, in jih opazoval. Odkril je čudovito resnico, bratje so se v svoji stiski spomnili svojega greha in so stisko sprejeli kot pravično Božjo kazen. »Obrnil se je proč od njih in se razjokal.« (1 Mz 42,24)

Toda njihova preizkušnja še ni bila končana. Moral se je prepričati, ali je v njih še kaj hudobnosti srca, ki sovraži tistega, ki je bolj ljubljen. Zato jih je spravil v precep, da so, če so hoteli preživeti, pri naslednjem nakupu žita s seboj morali pripeljati najmlajšega brata Benjamina, Jožefovega brata po materi Raheli. Oče ga je silno težko pustil z njimi. Zdaj je bil on njegov najljubši sin. Ob srečanju z njim je Jožefa preplavilo silno čustvo. Toda moral je še preizkusiti brate. In obtožil je Benjamina kraje ter ga hotel zadržati kot sužnja. Tedaj se je razodelo novo srce njegovih bratov. Vsi skupaj so se s pretrganimi oblačili vrnili k njemu, Juda, ki je očetu zastavil samega sebe za Benjamina, pa je spregovoril (1 Mz 44,18-34). Njegov govor je izpoved sinovske in bratske ljubezni, ki je prerasla ljubosumnost do bolj ljubljenega brata in je vsa v skrbeh za tistega, ki mu vsi dolgujejo življenje, očeta. Zato nikakor ne morejo dopustiti, da bi se očetu ponovila tragedija izpred dvajsetih let. Tako se Juda ponudi za sužnja namesto Benjamina, ker »ne bi mogel gledati bridkosti, ki bi zadela mojega očeta« (1 Mz 44,34). Ob tej izpovedi je Jožef premagan. Bratje so prehodili dolgo pot od sovraštva do zastonjske ljubezni, ki zdaj slavi zmago. Zato se jim razodene in pokaže na Boga, ki jih je pripeljal do sem: »Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju.« (1 Mz 45,5)

S preselitvijo Jakoba in njegovih sinov v Egipt pisec pripravi scenarij za pripoved o največjem Božjem delu za Izraela, o njihovi rešitvi iz suženjstva in sklenitvi zaveze s podelitvijo postave,

kar tvori vsebino Druge Mojzesove knjige, dejansko pa Peteroknjižja do konca. (Wenham 1994, 343–360.370–452; Gerjolj 2006, 183–190)

3 DRUGA MOJZESOVA KNJIGA – EKSODUS

3.1 Zgradba

Druga Mojzesova knjiga se začne s kratkim povzetkom, ki nakaže dolg časovni presledek med Jožefovo smrtjo in nastopom Mojzesa. Potem naslika trpljenje Jakobovih potomcev pod faraonom. Sklene se s posvetitvijo prenosnega svetišča pod Sinajsko goro, ko je ljudstvo že rešeno in mu svetišče zagotavlja, da je Bog sredi med njimi, jih vodi in varuje. Eksegeti razlikujejo v Eksodusu predvsem tri dele:

1. izhod iz Egipta (1,1–15,21),
2. potovanje od Egipta do Sinajske gore (15,22–18,27),
3. Izrael pod Sinajsko goro: zaveza in predpisi (19–40).

Tretji del se deli na:

- a) zavezo (19–24) in podelitev desetih zapovedi (20,1-17),
- b) prelomitev zaveze in obnovo (32–34),
- c) navodila za svetišče (šotor) in izvedbo (25–31; 35–40).

Knjiga se konča s posvetitvijo shodnega šotora v puščavi pod Sinajsko goro (2 Mz 40,34-38). Kaj se je tedaj zgodilo? Bog je prevzel svoje svetišče v posest, »naselil« se je v njem. Besedi, ki nakazujeta Božjo navzočnost, sta »veličastvo« in »oblak« (prim. 1 Kr 8,10-13). Zdi se, da se ta posvetitev svetišča v puščavi v mislih pisca povezuje z mnogo poznejšo posvetitvijo Salomonovega templja v Jeruzalemu in celo z obnovo bogoslužja po babilonskem izgnanstvu (prim. 2 Krn 5,11–6,2; Ezk 43,1-7). Za izraelsko skupnost po izgnanstvu je morala biti posvetitev šotora ključni dogodek izraelske zgodovine.

Posvetitev svetišča, ko Bog prevzame svoje bivališče kot vladar sredi svojega ljudstva, ustreza kategorični trditvi prve zapovedi dekaloga: »Jaz sem GOSPOD, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!« (2 Mz 20,2-3) Tako lahko celotno knjigo gledamo kot napredovanje proti točki, ko Bog prevzame kraljevsko oblast sredi svojega ljudstva.

V 2 Mz 1–15 se postavlja vprašanje, kdo je pravi vladar Izraelovih sinov: faraon ali Gospod. Na začetku je vsaj na videz edini gospodar nad njimi egiptovski kralj faraon. Gospod potem pokliče Mojzesa, da bi v njegovem imenu izpeljal ljudstvo izpod faraonove oblasti iz Egipta.

Mojzesu tudi razodene svoje ime. Faraon noče pustiti, da bi ljudstvo odšlo, noče priznati Božje oblasti. V 2 Mz 5,2 pravi: »Kdo je GOSPOD, da bi moral poslušati njegov glas in odpustiti Izraela?« Nadloge, ki sledijo, in končno rešitev ob Trstičnem morju odgovarjajo na ta faraonov ugovor. Ko Bog govori Mojzesu in Aronu tik pred začetkom nadlog in napove faraonovo upiranje, zagotovi: »In Egipčani bodo spoznali, da sem jaz GOSPOD, ko iztegnem roko nad Egipt in izpeljem Izraelove sinove izmed njih.« (2 Mz 7,5)

Vendar sama osvoboditev ni dovolj, treba je priti v obljubljeni deželo, tam postaviti svetišče in v svobodi častiti svojega Boga. Ta cilj je lepo prikazan v Mojzesovi pesmi po prehodu čez Trstično morje:

Popelješ jih in zasadiš na svoji dedni gori,
na kraju, ki si ga, GOSPOD, pripravil sebi,
v svetišču, GOSPOD, ki so ga postavile tvoje roke.
GOSPOD kraljuje na vekov veke. (2 Mz 15,17-18)

Čeprav je obljubljeni dežela ob koncu knjige Eksodus še daleč, se Božje kraljevanje uresniči na poseben način. Z zavezo (2 Mz 20–24) Bog razglasi Izrael za svoje ljudstvo in sebe za Izraelovega Boga. Da bo lahko prebival med svojim ljudstvom in mu vladal, potrebuje še svetišče in bogoslužje. Zato sledijo navodila za postavitve in opremo »prebivališča« (2 Mz 25–31) ter opis izvršitve teh del (2 Mz 35–40). Med tema dvema blokoma stoji pripoved o zlatem teletu oz. Izraelovem odpadu od zaveze, pregrešil se je ravno proti prvi zapovedi, in o ponovni vzpostavitvi zaveznih odnosov. To pomeni, da tudi izvoljeno ljudstvo v nekem trenutku ni hotelo priznavati Boga za svojega edinega vladarja. Končno Bog zasede svoj prestol, ko Mojzes posveti sveti šotor.

V začetku knjige Izraelci služijo faraonu, na koncu pa služijo Bogu. Isti hebrejski glagol pa ima bistveno različno vsebino. V Egiptu služenje pomeni suženjstvo in mukotržno prisilno delo, tu izvajanje bogoslužja v svetišču njihovega Boga. Prav v tem, ko njemu služijo, se izraža njihova svoboda. (Peklaj 2005/2006, 12–13)

3.2 Razlaga

3.2.1 Mojzesovo rojstvo (2 Mz 1,8–2,10)

Druga Mojzesova knjiga se začne s pripovedjo o številnem izraelskem potomstvu v Egiptu, ki ga začne novi egiptovski kralj zatirati. Sredi te stiske se rodi Mojzes, ki ga reši in posvoji faraonova hči. Pripoved o zatiranju Izraelcev v Egiptu in o Mojzesovem rojstvu je v sedanji obliki enotna pripoved, vendar so razlagalci odkrili v njej več literarnih virov.

3.2.1.1 Zgodovina in značaj izročil

Okvir pripovedi tvori motiv o preganjanju Izraelcev, toda znotraj pripovedi obstajajo napetosti. Običajno vladajoči narod, zlasti na starodavnem Bližnjem vzhodu, ne bi razmišljal o umoru svojih delavcev, ampak bi na njihovo povečanje gledal z naklonjenostjo.

Po Hugu Gressmannu je na pripoved o Mojzesu vplival motiv o obljubljenem otroku, ki je bil izpostavljen in rešen (paralelna pripoved je babilonska legenda o Sargonu). Vendar so med njima velike razlike. Trdimo lahko, da motiv Mojzesove izpostavitve ni privzet iz skupne orientalske tradicije, temveč je posebna poteza Mojzesove zgodbe. Orientalska izročila so v hebrejski pripovedi preobrazena na več načinov.

Prvič: Pogost motiv izpostavljenega otroka, ki je rešen, da bi postal kralj, je v pripovedi o Mojzesu zelo spremenjen. Preprosti motiv »od uboštva do bogastva« za Mojzesa ne velja. Mojzes ni neznan otrok, ki postane kralj. On je najprej povišan in se kasneje poniža, ko se poistoveti s svojim ljudstvom. Bralec lahko začuti, da smisel teh dogodkov še ni povsem jasen. Resnična dejavnost je prihranjena za prihodnost. Rešitev je le priprava na to dejavnost.

Drugič: Pisec pripoveduje s hebrejskega zornega kota. Faraonova hči je rešiteljica otroka, medtem ko bi v egipčanskih ljudskih pripovedih v tej vlogi nastopila boginja. Faraonova hči je naslikana tako, kot jo vidi zunanji opazovalec, in ne nekdo, ki bi pripadal egiptovskemu dvoru. Ne le da faraonova hči govori hebrejsko, ampak prepozna najdenčka kot enega izmed Hebrejcev in želi dojeljo zanj poiskati med Hebrejkami.

Tretjič: Etimologija imen. Hebrejski pisec ni poznal egipčanskega izvora imena Mojzes, sicer bi ga zagotovo uporabil. Poimenovanje Mojzesa sledi ustaljenemu vzorcu v starozavezni etimološki etiologiji: ime izhaja iz ohlapne povezanosti med »Mojzes« in »iz vode sem ga potegnila« (v hebrejščini).

To nenavadno obliko zgodbe o rojstvu bi najbolje razložili v povezavi z modrostno literaturo. Čeprav zgodba ne spada v modrostno literaturo v ožjem pomenu, ima vendarle nekaj podobnosti s historiziranimi modrostnimi zgodbami.

1. Zdi se, da osebe v poglavju, še posebej faraon, predstavljajo tipične like. Faraon misli delovati bistroumno, v resnici pa je nemočen neumnež, ki ga ukanita modri babici. To je vzporedno s Hamanom v Esterini zgodbi.

2. Pobožnost hebrejskih babic odseva religiozni ideal modrostnih krogov. Njuno zavračanje faraonovih ukazov izhaja iz »strahu Božjega«. Ta pobožnost se kaže v modrosti in sposobnosti spopasti se z obtožbami faraona s pravimi in umnimi argumenti.

3. Na povezanost z modrostnimi krogi kaže povsem odprt in pozitiven opis faraonove hčere. Faraonova hči ni posvojila otroka zaradi nevednosti ali zmote; pripovedovalec poudari njeno spontano sočutje do otroka pa tudi njeno zavedanje, da je otrok Hebrejec. Ta pozitivni odnos do tujca je značilnost mednarodnega priokusa modrostnih krogov.

4. Ne nazadnje je zamisel Božje vloge nenavadna za izročilo Eksodusa in ima tesnejšo povezavo z Jožefovo zgodbo v Genezi. Neposredne teološke trditve, ki zadevajo Božje delovanje, so redke. Bog se nikjer ne pojavi, da bi rešil otroka, temveč ima vse nekakšen »naraven« vzrok. Vendar je jasno, da pisec vidi skrivnostno Božjo previdnost v dejanjih ljudi, ki so vpleteni v zgodbo.

Težko je datirati točen nastanek izročila zgodbe o rojstvu. Kot večina starozaveznih zgodb o rojstvu pripada enemu od mlajših plasti izročil. V Ps 105,23sl. najdemo nekatere glavne poteze iz 2 Mz 1,7-14.

3.2.1.2 Egipčani stiskajo Izraelce

Jakobovi sinovi so se namnožili v skladu z Božjo obljubo (1 Mz 12). Novi kralj, ki ni poznal prejšnjih Izraelovih privilegijev, vidi v tej rasti grožnjo in jo skuša preprečiti. V tem času se rodi Mojzes.

Ena glavnih črt pripovedi je nasprotje med Božjim načrtom, ki hoče ljudstvo rešiti, ter hudobnimi naklepi egiptovskega kralja. Usoda ljudstva visi na nitki. Božji načrt za ljudstvo še ni odkrit, je pa v skladu s prejšnjim Božjim zavzemanjem zanj in se osredotoči na otroka, ki je čudežno rešen in pripravljen za posebno poslanstvo.

2 Mz 1,8-14 Vidimo prehod od članov velike družine do naroda v obdobju suženjstva. »Nov« kralj je despot, ki hoče prepričati svoje ljudi o svojem načrtu. Naslika jim možen potek dogodkov. Toda do tega trenutka niso Hebrejci Egipčanom storili še ničesar slabega. Niti niso bili obtoženi, da posedujejo boljšo zemljo. Kralj obtožuje Izraelce na podlagi predvidenih

možnih situacij, da bi se lahko ob vojni pridružili egiptovskim sovražnikom, se bojevali in odšli iz dežele. Zato skušajo ravnati »modro« z njimi, in tako Izrael postane zaslužjen. Opisana je trdota njihovega suženjskega dela. Vendar prvi načrt faraona ne uspe. Nasprotno, ljudstvo se množi v sorazmerju z zatiranjem. Še več, Egipčane prevzame groza pred Izraelci, ki je dotlej niso poznali.

2 Mz 1,15-22 Pisec preide k drugi stopnji zatiranja. V stilu ljudskih pripovedi predstavi dve hebrejski babici po imenu Šifra in Pua. Egipčanski kralj jima sam da navodila, s katerimi zahteva delovanje, diametralno nasprotno njenemu poslanstvu. Pisec predstavi razlog za odziv babic, ki je prekrižal kraljev načrt. Ni šlo za to, da bi se upirali kralju, niti za zvestobo hebrejskemu narodu, ampak ker »sta se bali Boga«, zato nista izpolnili ukaza. Kralj, ki se zave poloma svojega načrta, pokliče babici na zagovor. Z uporabo oblike obtožbe (prim. 1 Mz 20,9sl.) ju obdolži hudodelstva: »Zakaj delata tako[?]« (1 Mz 1,18) V resnici nista storili ničesar, nasprotno, vzdržali sta se, da bi kaj storili.

Odgovor babic je tako premeten, da prepričata ne le faraona, ampak tudi številne moderne razlagalce, ki sprejemajo njegovo resničnost: »Hebrejke niso kakor Egipčanke; tako krepke so, da rodijo, preden pride k njim babica.« (1 Mz 1,19) Judovsko izročilo to povezuje z živalmi, simboli rodov: ko je Jakob blagoslavljal svoje sinove, je Juda imenoval leva, Isaharja osla, Dana gada, Neftalija košuto, Benjamina volka (1 Mz 49). Pravzaprav je pravi razlog za polom faraonovega načrta naveden v 1 Mz 1,17, namreč ker sta se bali Boga. Pameten odgovor poudari neumnost kralja, ki hoče ravnati »modro« (1 Mz 1,10). Tako je šibkost dveh žena uspela premagati grobo moč velikega kralja.

Zgodba se zdaj naglo sklene, faraon odvrže krinko tajnosti. Vsem svojim ljudem ukaže: »Vsakega dečka, ki se rodi, vrzite v Nil, vsako deklico pa pustite živeti!« (2 Mz 1,22) Pogrom proti Izraelcem doseže svoj vrh. Ves Egipt je poklican v boj, da uniči vse številnejšega »sovražnika«. Zdaj se rodi Mojzes.

1.2.1.3 Mojzesovo rojstvo in rešitev

2 Mz 2,1-3 Pozornost se usmeri na enega moža iz Levijevega rodu, ki si vzame za ženo Levijevo hčer. Rodi se jima sin. Da bi otroku rešili življenje, ga mati skriva tri mesece. Razlog ni neposredno povezan s faraonovim ukazom, ampak je intimen in osebni: »Ko je videla, kako je lep« (*tob*, lahko pomeni tudi zdrav). Izgubiti bolnega sina je že dovolj hudo, kaj šele zdravega in lepega ... Skrivala ga je, ko pa ga ni več mogla, je pripravila košaro, v kateri bo otroka položila v reko. Pisec nazorno pokaže, s kakšno skrbjo je bila pripravljena košara, da

ni puščala vode, imela je celo pokrov, in bila je previdno položena v ločje na obrežju reke. Doslej ni povedano nič o materinem doživljanju in njenih motivih. Ali se je odločila zapustiti otroka in ga zavreči? Komaj verjetno, kajti tam stoji sestra in opazuje, kaj se dogaja z njim.

Iz zgodbe je moč razbrati zgodnje otroštvo človeka, ki bo postal voditelj ljudstva. Njegovo otroštvo je bilo zaznamovano z omejitvami, ki so bile nujne, da je mogel preživeti. Niso ga pohabile, ker so bile motivirane z ljubeznijo družine, predvsem matere. Njun odnos je bil zaradi nevarnih okoliščin zelo intenziven. Mojzes je bil srečno rojen. Toda mati je svojo nosečnost očitno dobro prikrivala. Tako je sina že pred rojstvom pripravila na težke okoliščine po porodu. Ljubezen in medsebojna pripadnost sta mu dali občutek varnosti in sposobnost prazaupanja. Vendar njun odnos vsebuje tudi veliko strahu, ki poraja dvom in občutek ogroženosti.

Ob branju pripovedi čutimo, kako je mati budno in pozorno spremljala vsak njegov gib ter mu vnaprej skušala ustreči v vseh mogočih potrebah, saj bi bilo smrtno nevarno, če bi otrok izražal preproste biološke in psihične potrebe z glasnim jokom. Tudi sproščenega smeha in izražanja veselja nad življenjem ni bil deležen. Tako sta bila oba prikrajšana za jok in smeh. Povezanost med njima je bila tako intenzivna, da se je otrok bal jokati in smejati. Vpliv matere nanj je bil zelo velik. Mati omejuje Mojzesa iz ljubezni, a vendar je prisoten strah. Po treh mesecih skrivanja, ko tega ne more več početi, izvede načrt, ki je uspešen. Dečka položi v košaro (nadomestna maternica) in ga spusti po Nilu (reka smrti), kar je na videz sodelovanje s faraonovim načrtom. Košara nudi varnost in domačnost. Namesto uspavanke z materinim pozibavanjem ga je uspavalo zibanje na vodi.

2 Mz 2,4-10 Sestra igra glavno vlogo posredovalke v zgodbi, ki združi uvodno temo o materi in otroku s temo o princesi in otroku. Sestra blaži trdoto izpostavitve z opazovanjem od daleč. Takoj se pojavi pred faraonovo hčerjo, da se pogaja za hebrejsko doviljo. Ne da se prepoznati, ampak deluje kot deklica, ki se je v pravem trenutku znašla na pravem mestu. V pogovoru s faraonovo hčerjo uporabi množino in s tem ne nakaže, da misli otroka pripeljati nazaj v njegov dom in družino.

Otrok ni le rešen in vrnjen svoji materi s kraljevo zaščito, ampak je mati celo plačana, da pazi in skrbi za svojega otroka. Princesa je ganjena, takoj ko zagleda jokajočega otroka. Čeprav spozna, da je eden hebrejskih otrok, ki povezuje zgodbo s kraljevim ukazom, ne omahuje, ampak mu izkaže varstvo in zaščito. V bistvu otrok ni samo rešen, ampak je posvojen v kraljevo družino kot njen sin. Faraonova hči ne pozna Mojzesove matere, zato z njo komunicira kot s tujko, ki je v skladu z naravo in iz solidarnosti in ljubezni do svojega naroda sposobna in pripravljena skrbeti za otroka, dokler ne doraste. Mojzes je tako izročen nazaj lastni materi kot tujec, ki se temu primerno tudi obnaša. Enako kot mati se do njega obnaša tudi sestra.

Mati je morala paziti na svoje obnašanje do sina, da ostali ne bi opazili, da je to njen lastni sin. Skupaj s hčerko sta varovali Mojzesa. Emocionalno sta morali biti zelo trdni, saj v javnosti nista smeli izraziti čustev do njega. Ob koncu dojenja pa sta se morala sin in mati ponovno ločiti, tokrat dokončno.

Po navadi dobi otrok ime takoj po rojstvu. Tukaj pa je imenovanje odloženo, da se prilagodi zgodbi. Gre za običajni vzorec etimološke etiologije v Stari zavezi, ki izvaja ime iz preproste asociacije v zvoku. Ime Mojzes je po izvoru egipčansko ime, ki pomeni »sin«, kar se pojavlja v skrajšani obliki egipčanskih imen kot Tutmoses, Ramses itd. Kakorkoli, hebrejski pisec ni vedel za ta egipčanski izvor. On povezuje ime s hebrejskim korenem »izvleči, potegniti ven«: »tisti, ki je izvlečen, potegnjen ven«.

Še enkrat je bil faraonov načrt prekrižan, in to na dvakrat čudežni način. Otrok je bil rešen, in to od same hčere tistega, ki je ukazal uničenje. Božji načrt za njegovo ljudstvo počiva na nebogljjenem otroku, ki ga nosi reka.

3.2.1.4 Novozavezni kontekst

Najbolj očitna povezava zgodbe o Mojzesovem rojstvu z Novo zavezo je Matejevo poročilo o obisku treh modrih in Herodovem poskusu, da uniči obljubljenega Mesija (Mt 2; prim. Heb 11,23). Četudi v Mt 2 ni izrecnega citata iz 2 Mz 2, so že zgodaj prepoznali povezavo med tema dvema poročiloma. Dokaz za primerjavo je najprej v vzporednem zaporedju in vsebini zgodb. Obe govorita o rojstvu dečka, čigar življenje ogroža vladajoči monarh, najprej v tajnosti, kasneje pa v odkriti sovražnosti. Otrok je rešen v zadnjem trenutku, a drugi otroci so umorjeni. Navedek iz Oz 11,1 v Mt 2,15 (»Iz Egipta sem poklical svojega sina.«) je tipološka vzporednica med Izraelovo osvoboditvijo iz Egipta in Jezusovo vrnitvijo iz iste dežele. Dalje je ukaz za vrnitev v Izraelovo deželo v Mt 2,20 jasno sklicevanje na ukaz Mojzesu v 2 Mz 4,19.

Matejev namen je bil, da z navajanjem starozaveznih besedil razloži Jezusovo življenje in smrt. Mojzesovo rojstvo služi kot tip, ki vnaprej nakazuje rojstvo Mesija, ki naj bi bil rojen v Betlehemu (Mih 5). Njegov spust v Egipt označi njegovo istovetnost z zgodovino Izraela, katere rešitev je uresničil. Pomor nedolžnih otrok beremo skozi oči Jer 31,15 o Rahelinem joku za zaslužjenimi in pobitimi Izraelci. Zgodba o Mojzesovem rojstvu je poskrbela za tradicionalni okvir, v katerega so bile položene trditve o Jezusovem mesijanstvu. Toda resnični kristološki razvoj je nastal, ko so ti elementi zgodbe o rojstvu prežarili celotno Staro zavezo in se osredotočili na Jezusa Kristusa. (Childs 1974, 8–22; Gerjolj 2006, 239–250)

3.2.2 Mojzesov klic (2 Mz 3,1–4,17)

O zamejitvi tega odlomka si razlagalci niso edini. Tudi o virih v zgodbi obstaja več različnih teorij. Le malo vrstic v vsej Stari zavezi je izzvalo toliko razlag kot Mojzesovo vprašanje in razodetje Božjega imena v 2 Mz 3,13-15. So ljudje pozabili ime svojega Boga ali pa je bil Bog očetov brez imena? Je Božji odgovor zares odgovor ali odklonitev odgovora? Je namenjen samo Mojzesu ali vsemu ljudstvu? Kaj pomeni *'ehyeh 'āšer 'ehyeh* (JAZ SEM, KI SEM)?

Vprašanje o imenu Boga ne prihaja neposredno od Mojzesa. Mojzes ne reče: »Kako ti je ime?« Vprašanje je izraženo, kot da prihaja s strani ljudi. Mojzes vpraša, kako odgovoriti ljudstvu, ko bodo vprašali po imenu: »Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim rečem: »Bog vaših očetov me je poslal k vam,« pa mi rečejo: »Kako mu je ime?« – kaj naj jim odgovorim?« (2 Mz 3,13) Odziv ljudi ni predstavljen kot neka oddaljena možna reakcija, temveč kot popolnoma naraven odziv, ki ga lahko pričakuje. Mojzesova avtoriteta je vezana na razodetje Božjega imena.

Glede na ustno izročilo, ohranjeno v elohističnem viru, je bilo ime Jahve prvič razodeto Izraelu v Mojzesovem obdobju. Mojzes naj bi torej prišel k ljudstvu in jim dejal, da ga pošilja Bog njihovih očetov. Kako je ime temu Bogu, ki ga pošilja? V 2 Mz 3,15 beremo odgovor: *Jahve* je Bog očetov, to je njegovo ime na veke. Tako je po Mojzesu Izraelu dano novo Božje ime, toda v povezavi z dosedanjo zgodovino Božjega razodetja. Poleg tega Mojzes potrdi svoje poslanstvo resničnega preroka v novem Izraelovem položaju s tem, da oznanja edino resnično Božje ime. Toda kako naj razložimo »*'ehyeh 'āšer 'ehyeh* (JAZ SEM, KI SEM)« in »*'ehyeh* (JAZ SEM) me je poslal k vam« v 2 Mz 3,14? Je odgovor ali odklonitev odgovora? Odklonitev kot v 1 Mz 32,23-33 ali Sod 13,17-23 (*deus absconditus*)?

2 Mz 3,14b potrjuje, da je odgovor. Ime je zgrajeno na osnovi glagola *hāyā* (biti). To poudarja Božjo prisotnost: »Jaz sem tukaj, jaz sem kjerkoli ...« Vrstica odgovarja na vprašanje po Božjem imenu z besedno igro z imenom Jahve, ki je povezano z glagolom *biti*. Gre za razlago pomena imena. Kaj pomeni ime? V starem Izraelu in na vsem Bližnjem vzhodu je bilo ime tesno povezano z značajem osebe. Zato se je vprašanje po Božjem imenu razumelo kot vprašanje po pomenu imena. Kaj Jahve načrtuje z Izraelom po tem imenu? Z združitvijo jahvističnih in elohističnih izročil se je dovršilo poistovetenje Jahveja z Bogom očetov.

V odlomku se ponavljajo isti glagoli (7-krat videti, 5-krat poslati, 4-krat verjeti, 7-krat govoriti) in fraze kot Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov, jaz bom s teboj ... Umetnina pa je tudi literarna zgradba v celoti. Po začetnem razodetju teče do konca zgodbe (2 Mz 4,17) dialog med Bogom in Mojzesom. Razlika med obema govornikoma je očitna. Božji govori so dosledno dolgi, Mojzesovi pa kratki, celo ostri. Mojstrsko je prikazano Mojzesovo upiranje Božjemu klicu v

petih ugovorih. Ugovori niso logično povezani in so bolj čustveni kot razumski. Vedno, ko Bog odgovori na ugovor, se pojavi nov ugovor brez povezave s prejšnjim. Pred nami se oblikuje podoba človeka, ki skuša razpravljati z nekom, ki ruši njegove razloge, toda klicu se upira njegova volja, ne razum. Mojzes pokaže na svojo nezmožnost, nasprotuje Bogu, navaja odpor ljudstva, nazadnje je ujet.

Božji odgovori so predstavljeni izčrpno. Bog skrbno odgovori na vsak Mojzesov ugovor in obljubi pomoč. Nasprotno od nepovezanih ugovorov so Božji odgovori dosledni. V vsakem govoru Bog priganja Mojzesa, naj pristopi k dejanju (2 Mz 3,10.16; 4,12). Tudi na koncu, ko Mojzes naravnost odkloni, Bog ostaja še vedno potrpežljiv, a odločen. V vsakem odgovoru gre preko neposredne sedanjosti v opis prihodnosti. S tem vzbuja zaupanje in pričakovanje, s čimer končno premaga upiranje svojega poslanca.

2 Mz 3,1-12 Mojzes je kot vedno pasel drobnico svojega tasta. V iskanju sveže paše je prišel do gore Horeb. Tam je opazil navaden puščavski grm v ognju in se je odločil, da si ga pobliže ogleda. Trditev, da »se mu je iz sredine grma v ognjenem plamenu prikazal GOSPODOV angel« (2 Mz 3,2), služi kot naslov celotnemu opisu dogodka. Horeb je bil »Božja gora«, sveta zemlja. Grm, ki je gorel, ni zgorel. To je bila »velika prikazen«, ki ga je spodbudila, da si jo ogleda. Sredi vsakdanjega dne, ki se je začel kot vsak drug, se je Mojzesu zgodilo popolnoma novo izkustvo. Staro življenje pastirja se je končalo, začelo se je novo življenje rešitelja.

Mojzes »odkritelj Boga« postane »odkrit od Boga«. Pripoved jasno pokaže Mojzesov klic kot preroško izkustvo. V njem se zgodi zlom s preteklostjo. Vendar človekova iniciativa in volja nista zlomljeni in ostaneta sestavni del človeka, ki je poklican in poslan od Boga. Bog nagovori Mojzesa kot izbranega posrednika: »Dobro sem videl stisko svojega ljudstva ... poznam njegove bolečine. Zato sem stopil dol, da ga rešim ... pošljem te k faraonu ...« (2 Mz 3,7-10) Toda poslanec nasprotuje. Prerok ni zgolj orodje. Poklicani se lahko brani, tudi izprosi kakšen kompromis (2 Mz 4,14), toda nazadnje bo kljub vsemu govoril v Božjem imenu (2 Mz 4,15sl.). Poročilo o klicu predstavi Mojzesovo upiranje v zanimivi pripovedni obliki. Njegova vprašanja kolebajo med pristno skromnostjo, strahom pred neznanim, očitkom ljudstva in izgovorom. Nekaj od vprašanj je pristnih, druga so izmišljena. Nekatera so vredna preroka, druga ne. Vsako izmed njih Bog obravnava s skrajno resnostjo. Bog preišče ugovor in nato da svojo obljubo. Strah iz preteklosti ne sme preprečiti odrešenjske obljube v prihodnosti.

Prvi ugovor, »Kdo sem jaz, da bi šel k faraonu in izpeljal Izraelove sinove iz Egipta?« (2 Mz 3,11), odraža spontani odgovor Mojzesa, ki je takoj zaznal zevajočo neskladnost med lastno

sposobnostjo in ogromnostjo naloge. To je tradicionalen odgovor poklicanega (Jer 1,6; 1 Sam 9,21; Sod 6,15). Kaj ima pastir s takim poslanstvom?!

Na ta ugovor dobi Mojzes zagotovilo in znamenje. Dobi zagotovilo, da ga bo Bog spremljal: »Jaz bom s teboj.« (2 Mz 3,12) Temelj Mojzesovega poslanstva ne sloni na njegovi sposobnosti, ampak na tem, da je orodje Božjega načrta. Bog mu da znamenje, ki naj potrdi pooblastitev. Teofanija gorečega grma je vidno znamenje Božje moči. Vsakdo ve, da grmi gorijo in da zatem zgorijo. Ta pa gori, vendar ni uničen. To je velik čudež, ki odraža Božjo svetost, proti kateri se noben človek ne bi smel pregrešiti. Vendar znamenje kaže v drugo smer, in to na dva načina. Prvič, služi kot silen dokaz Božje moči, ki pooblašča in oskrbuje svojega preroka za Božji načrt. Staro vprašanje »Kdo sem jaz?« izginja pred novo možnostjo poslanstva. Drugič, znamenje je že soudeleženo v prihodnji obljubi odrešenega ljudstva, ki bo častilo Boga v njegovem svetišču. Deluje kot predokus prihodnje stvarnosti bogoslužne skupnosti: »In to ti bodi znamenje, da sem te jaz poslal: ko izpelješ ljudstvo iz Egipta, boste častili Boga na tej gori.« (2 Mz 3,12)

2 Mz 3,13-15 Mojzes je nato podal drugi ugovor: »Glej, če pridem k Izraelovim sinovom in jim rečem: ›Bog vaših očetov me je poslal k vam,‹ pa mi rečejo: ›Kako mu je ime?‹ – kaj naj jim odgovorim?« Je to bilo resnično vprašanje? Ljudstvo ga tega dejansko ni vprašalo, kar pa ni argument proti njegovi upravičenosti. Kakšen je njegov pomen? Mojzes predvideva, da bodo ljudje na njegovo oznanilo odgovorili z vprašanjem: »Kakšno je njegovo ime?« To vprašanje obsega povpraševanje po razlagi pomena imena. Ljudje hočejo izvedeti več o Božjem namenu. Ko povprašujejo po njegovem imenu, bi radi izvedeli, kakšen je njegov novi odnos do njih.

Božji odgovor se nanaša na vprašanje o Božjih namenih. Bog se najprej posveti Mojzesovemu problemu, tj. prerokovemu upiranju. Bog je rekel Mojzesu: »JAZ SEM, KI SEM« (ali: »JAZ BOM, KAR BOM«). Besedna igra, ki Božje ime (*yahweh*) povezuje s hebrejskim glagolom »biti, biti prisoten, postati« (*'ehyeh*), potrdi povezavo med imenom in pomenom. Je odgovor pa tudi zanikanje odgovora. Božji nameni z Mojzesom so odraz tega, da je on Bog, in bodo postali razvidni skladno z njegovim načrtom. Mojzes sicer dobi dokončen odgovor, a ta ga ne oprostí njegovih dvomov niti ne poteši njegove radovednosti.

Nato Bog nameni odgovor vpraševanju ljudstva, ki ga je predstavil Mojzes. »Tako reci Izraelovim sinovom: ›JAZ SEM‹ me je poslal k vam.« Mojzesov odgovor ljudstvu lahko samo odseva to, kar je Bog razodel njemu. Tudi ljudstvo bo izkusilo Božje namene iz njegovih dejanj v bodočnosti. Ko je pojasnjen pomen imena, je samo neizrekljivo ime ponovljeno v stavku, ki je paralelen vrstici 2 Mz 3,14b: Jahve je Bog očetov. On je tisti, ki je poslal Mojzesa.

Zadnji stavek v 2 Mz 3,15 je ponovno naslovljen na Mojzesa: »To je moje ime na veke in to je v spomin name iz roda v rod.« Bog se je razodel Mojzesu s svojim nesmrtnim imenom. To je ime, ki se ga bo njegovo ljudstvo spominjalo v kultu skozi vse rodove. Razodetje imena v Izraelu ni bilo namenjeno temu, da poteši radovednost, temveč je bilo mišljeno kot sredstvo, ki naj vodi k večnemu čaščenju.

2 Mz 3,16–4,9 Bog je na Mojzesov drugi ugovor skrbno odgovoril. Zdaj spodbuja Mojzesa k dejanjem: »Pojdi, zberi [...] reci [...]« Bog Mojzesu zagotovi uspeh z govorom, ki napoveduje prihodnost. Ljudstvo bo verjelo, kralj bo neizprosen, nad Egipčane bodo poslani nadloge, prišla bo osvoboditev in nazadnje bodo Egipčani oplenjeni. Pisec je pokazal, da je z Božjega vidika pot jasno načrtana. Vse ovire so del njegovega načrta. Ampak prerok se spotakne že pri prvi. Mojzes odgovori: »Glej, ne bodo mi verjeli« (2 Mz 4,1). Bog se mora spet vrniti na začetek ter nagovarjati svojega preroka, ki je globoko v dvomih in ni sposoben premagati niti prve ovire: dokazati svoj klic od Boga.

Prerok mora biti prepričan o navzočnosti Božje moči v njem. Zato mu Bog da znamenja. Na tla vrže svojo palico, in spremeni se v kačo. Roko vtakne v nedrje in vidi, kako postane gobava in nato ozdravi. Ista znamenja pomagajo prepričati ljudstvo. Vrstica 2 Mz 4,5 to izrecno pokaže: »Da bodo verjeli, da se ti je prikazal GOSPOD, Bog njihovih očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.« Znamenja so dokaz Božje moči in z njimi je opremil svojega odposlanca. Nazadnje znamenja prikažejo Božjo moč faraonu in Egipčanom. Nejeverni in uporni bodo faraon in Egipčani. Če ne bodo verjeli, potem ima Bog zanje pripravljene nadloge. Zgodí se sprememba iz »znamenja« v »nadlogo«. Prva je sprememba vode Nila v kri. Pisec usmeri pozornost bralca k nadlogam, ki sledijo znamenjem.

2 Mz 4,10-17 Četrty Mojzesov ugovor se že bolj naravnost približuje očitnemu opravičilu. Vrne se k osebnim sposobnostim odposlanca in ima podobne značilnosti kot začetni ugovor. »O GOSPOD, nikoli nisem bil spreten v besedah, ne včeraj, ne predvčerajšnjim, pa tudi zdaj ne, odkar govoriš s svojim služabnikom; kajti moja usta so okorna in moj jezik okoren.« Poudarek na rabi besede, ki služi preroku kot zaščitni znak, odseva glavno temo klasičnih prerokov (Iz 6,5-7; Jer 1,6; Ezk 3,1-3). Božji odgovor je podan v obliki modrostnega izreka (prim. Ps 94,9): »Kdo je dal človeku usta? [...] Mar nisem to jaz, GOSPOD?« Vprašanje izgubi svojo pomembnost pred resničnostjo, da je Bog stvarnik vsega. Spet zveni velelnik »pojdi«, spet zagotovilo, ki presega preteklo: »s tvojimi usti bom in te bom učil, kaj moraš govoriti« (2 Mz 4,12). Božji odgovor odseva enako potrpežljivost, vendar je tempo pripovedovanja hitrejši.

Mojzesu se čas izteka. Nobenih razlogov ni več za odlašanje, ki bi jih lahko navedel. Zdaj mora ali iti ali zavrniti. Odloči se za zadnje: »O GOSPOD, prosim, pošlji koga drugega!« Prošnja je boječa, prihaja naravnost iz drobovja in zveni obupano. Božja reakcija je prav tako spontana. Nato Bog privoli, da mu določi Arona za govornika, toda Mojzes ni osvobojen svojih dolžnosti. Kot je Mojzes zastopnik Boga, tako bo zdaj Aron govornik za Mojzesa. Mojzes je bil pooblaščen. Zadnji stavek povzame temo palice in znamenj. Palica je namig, da je Mojzes Božji posrednik moči za prihajajočo osvoboditev. (Childs 1974, 61–79)

3.2.2.1 Pomen imena Jahve

V središčnem besedilu starozaveznega pojmovanja Boga, v pripovedi o gorečem grmu, se skrito razodeti Bog Mojzesu predstavi: »JAZ SEM, KI SEM.« (2 Mz 3,14) In nadaljuje: »GOSPOD, Bog vaših očetov, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.« (3,15) S tem se za Izrael utemeljuje ime Jahve in hkrati osmišlja vsebina tega imena. Nerazumljiva beseda Jahve je izpeljana iz besednega korena *haya* – biti. Pridruži pa se ji še poskus razlage: Jahve je Bog očetov, Abrahama, Izaka in Jakoba, ki so Boga klicali z imenom El in Elohim. S to povezavo se razumevanje imena Jahve razširi in poglobi.

Za razlago Boga je uporabljena ideja biti. Ta ideja je v grški filozofiji pomenila tudi najbolj primeren izraz za božanstva. Besedilo o razodetju ob gorečem grmu pa ne meri na to. Prevajalci hebrejskega Svetega pisma v grščino so resda pod vplivom grške filozofske misli »JAZ SEM, KI SEM« prevedli z »JAZ SEM BIVAJOČI«. S tem je bilo svetopisemsko Božje ime poistoveteno s filozofskim pojmom Boga. Po grški miselnosti Bog ne sme imeti imena. Tukaj ga dobi zaradi politeističnega okolja, sredi katerega je živel Izrael. Mojzes je moral ljudstvu, ki je živelo sredi mnogobožnega sveta, povedati, »kateri« Bog ga pošilja, moral ga je imenovati. »Bivajočega« grških filozofov na drugi strani ni mogoče poimenovati.

Kaj pravzaprav pomeni ime Jahve in kaj njegova razlaga z besedico »biti«? Ime Jahve pred Mojzesom in zunaj Izraela ni obstajalo. Ljudje v babilonskem kraljestvu so nosili teoforična imena (ki kažejo na Boga), in ta so bila oblikovana s pomočjo besede *jaun*, *jau* ali *ya*. Pomenijo »moj lastni«, »moj Bog«. Sredi množice bogov kaže takšno poimenovanje v smer osebnega Boga, ki je obrnjen k ljudem, ki je sam osebnosten in v odnosu do osebe. To razmišljanje je podobno prastari Izraelovi veri v Boga, veri v Boga očetov, Boga Abrahama, Izaka in Jakoba. Povezavo med Jahvejem in Bogom očetov izraža tudi sam dogodek gorečega grma, saj je v 2 Mz 3,15 Jahve poistoveten z Bogom očetov.

Izrael je ustvarjalno preoblikoval obstoječe predstave o Bogu in si izoblikoval svoje posebno ime za Boga ter s tem lastno podobo o Bogu. Zdi se, da je bilo to zares Mojzesovo delo, s

katerim je vlil svojim rojakom novo upanje. To izoblikovanje posebnega imena za Boga in s tem lastne podobe o Bogu je izhodišče za nastanek Izraela kot naroda.

V jezikovnem in miselnem korenu imena Jahve smo odkrili sledove »osebnega Boga«. S tem se odkrije ločitev, ki jo je Izrael izvršil v svojem verskem okolju, ter kontinuiteta z njegovo lastno predzgodovino od Abrahama naprej. »Bog očetov« se je imenoval El in Elohim. Ta Bog je po religijski tipologiji *numen personale* (Bog oseb), in ne *numen locale* (Bog kraja). Bog kraja je po politeističnem mišljenju vezan na kraj, kjer človek izkustveno doživi Boga in nato poistoveti kraj izkustva božanskega z božanstvom samim, misleč, da ga drugje ne more srečati. »Bog očetov« pa ni Bog nekega kraja, ampak je Bog ljudi: Bog Abrahama, Izaka, Jakoba, in je prisoten povsod, kjer biva človek. Bog je na ravni »ti – jaz«, prostorninsko neomejen in zato povsod prisotna bližina. Človek ga lahko sreča povsod, kjer dovoli Bogu, da se z njim sreča. Odločitev Izraelovih očetov za Ela je bila izbira največjega pomena, izbira za osebnega Boga nasproti krajevemu božanstvu.

El je nosilec lastne osebnosti, je Oče, Stvarnik, Kralj in hkrati najvišji Bog, najvišja moč, ki v sebi povzema vse druge moči. Človeka naravnava na prihajajoče, na dokončni smisel in cilj. Je Bog obljube in upanja v prihodnost. Izraelov Bog je Bog vsakega človeka.

V ime Jahve so prešle vsebine, ki jih je vsebovala vera očetov in so v njej dobile nov kontekst in novo vsebino. Kaj je tisto novo v imenu Jahve? Točnega odgovora o pomenu obrazca v 2 Mz 3 ne moremo z gotovostjo podati. Opazimo lahko, da izstopa ime. Bog ima ime in se pojavlja torej kot neke vrste individuum. Toda natančnejši pogled v 2 Mz 3 postavlja vprašanje, ali ni z besedo Jahve ime pravzaprav zanikano. Gotovo ni kot imena drugih božanstev. »JAZ SEM, KI SEM« bi lahko prevedli tudi »JAZ SEM, KAR SEM«, kar zveni kot odklon prošnje po Božjem imenu (prim. paralelni mesti Sod 13,18; 1 Mz 32,30, kjer vpraševalca ne dobiva odgovora na vprašanje po Božjem imenu). Bog je tako popolnoma drugačen od drugih bogov, da ne more razodeti svojega imena kot oni. Njegovo ime se s pomočjo besede »biti« razrešuje v misterij, v njem sta navzoča poznanje in nepoznanje Boga. Med Bogom in človekom je neskončna razdalja. Tako imena Jahve v Izraelu niso izgovarjali, v grškem prevodu pa so ga nadomestili z besedo Gospod.

Mojzes pa je vendarle dobil odgovor na vprašanje, čeprav je ta odgovor uganka. Smemo jo pozitivno razvozlati: v tem imenu se razodeva Božja bližina. Bog ne razodeva svojega bistva, kakršno je samo v sebi, temveč se odkrije kot Bog za Izraela, kot Bog za človeka, ne kot bit v sebi, temveč kot bit za druge. »Jaz sem« pomeni »Jaz sem tu«, »Jaz sem tu za vas«, »On pomaga«, »On kliče v bivanje«, »On je Stvarnik«, »On je« ali »On je bitje«. Ime El izraža življenje kot moč, ime Jahve pa kot trajanje in navzočnost, kar v vsem minevanju ostaja in za

vselej ostane (Iz 40,6-8). Vse mineva, tudi če se zdi še tako močno in trajno, le Izraelov Bog sredi te minljivosti ne nastaja, ampak *je*.

Drugi Izaija je ob koncu babilonskega izgnanstva, ko je bila zlomljena babilonska velesila, ki je zatirala Izrael, oznanjal: »Jaz, GOSPOD, ki sem prvi in sem pri poslednjih še isti.« (Iz 41,4; prim. 43,11.12.15.25 itd.) Nasproti bogovom, ki minevajo, prerok postavi Boga, ki *je*: »Jaz sem prvi in jaz sem poslednji, razen mene ni Boga!« (Iz 44,6; prim. 48,12) V tem »Jaz sem« stoji Izraelov Bog nasproti bogovom kot tisti, ki *je*, v nasprotju do tistih, ki so zrušeni in minevajo. V »Jaz sem« se nahaja središče prerokovega oznanila, ki je boj zoper bogove in oznanilo upanja za Izrael. Nasproti ničnim bogovom Babilona in njegovim padlim mogočnejšem se preprosto vzdigne Jahvejeva moč, izražena z zvezo »Jaz sem«. »Jaz sem« označuje Jahvejevo premoč nasproti vsem božanskim in nebožanskim silam tega sveta.

V Novi zavezi najdemo vzporednico k razlagi Boga z idejo bitja v Janezovem evangeliju. Janez je za obrazec, ki pomeni jedro njegove vere v Boga, vzel Izaijev »Jaz sem«. Ta obrazec je vzniknil najprej v prizoru o gorečem grmu, ob koncu izgnanstva je postal izraz upanja in gotovosti v Božjo moč nad vsemi vladarji, v Janezovem evangeliju pa je postal pričevanje za Jezusa iz Nazareta.

Janez je z obrazcem »Jaz sem« sprejel jedro poročila o gorečem grmu – da Bog sam sebe imenuje in ga lahko kličemo po imenu – za središče svojega evangelija. Janez vzporeja Kristusa z Mojzesom, toda šele v Kristusu pride zgodba o gorečem grmu do svojega pravega smisla. Velikoduhovniška molitev (Jn 17) predstavi Jezusa kot tistega, ki razodeva Božje ime. Tako je velikoduhovniška molitev variacija pripovedi o gorečem grmu. Kot vodilni motiv se v Jn 17,6.11.12.26 pojavlja motiv Božjega imena: »Razodel sem tvoje ime ljudem, katere si mi dal od sveta.« (Jn 17,6) »In razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in bom jaz v njih.« (Jn 17,26) Na neki način se Jezus sam javlja kot goreči gm, iz katerega prihaja Božje ime k ljudem. In ko si Kristus privzema »Jaz sem«, ki združuje 2 Mz 3 in Iz 43, postane jasno, da je on sam tisto ime, to se pravi Bog, ki ga lahko pokličemo. Ime zdaj ni samo beseda, ampak oseba: Jezus sam.

V svetopisemskem Božjem imenu je prvina osebnosti, bližine, možnosti poklicanja. Gre za Boga ljudi, Boga z obrazom, osebnega Boga. Po drugi strani je to bližina, dostopnost in podaritev tistega, ki stoji nad prostorom in časom, ki ni na nič vezan, vse pa veže nase. V teh dveh prvinah je zajeto to, kar je v svetopisemski veri posebnega in drugačnega v odnosu do drugih religij. Toda Izrael je trdil, da ta Bog ni njegov lastni Bog, ampak Bog vseh in vsega. (Ratzinger 1975, 79–94)

3.2.3 Izhod iz Egipta (2 Mz 5–15)

Ta poglavja so hkrati opis dogodkov in njihova razlaga. Bog je poslal Mojzesa k faraonu z ukazom, naj izpusti ljudstvo iz dežele. Ker se je faraon branil, je Bog poslal nad Egipčane deset nadlog, med katerimi je bila najhujša zadnja, smrt egiptovskih prvorojencev. V usodni noči je Izrael slavil pasho in na faraonovo zahtevo odšel iz Egipta. Pri prehodu čez Trstično morje je doživel posebno Božjo pomoč in rešitev.

3.2.3.1 Egiptovske nadloge (2 Mz 7,8–11,10)

To je tradicionalno ime za nesreče, ki so zadele Egipt, preden je faraon dovolil Mojzesu in Izraelcem, da odidejo. V sedanjem besedilu jih je deset: voda se spremeni v kri, pojavijo se žabe, komarji, muhe, kuga, tvori, toča, kobilice, tema in smrt egiptovskih prvorojencev.

Analiza besedila je pokazala, da je deset nadlog zbranih iz pripovedi treh virov Eksodusa: jahvističnega, elohističnega in duhovniškega. Vsak vir nosi svoje značilne poteze. Literarna oblika nadlog je pripoved o Božjih odrešenjskih delih. Od tod tudi njena shematična oblika, v katero je pisec preoblikoval izročila, ki so prispela do njega.

Očitno je, da nadloge temeljijo na naravnih pojavih, ki so se dogajali v Egiptu vsako leto ali vsaj zelo pogosto, med julijem, ko je Nil začel preplavljati bregove, in naslednjim aprilom. Toda v dogodkih izhoda iz Egipta so Izraelci doživeli, da je Bog z njimi na čudežen način odrešilno posegel v dogajanje: kaznoval je faraona in ga primoral, da je zaslužjeno ljudstvo odpustil. V teh nadlogah so spoznali odrešujočo moč, ki je onemogočila mnogo številnejše in močnejše nasprotnike ter osvobodila tlačane.

Izkustvo izhoda in spremljajočih nadlog je bilo za Izraelce pravo razodetje. Po njem so spoznali, da Bog vlada nad silami narave (za poganske Izraelove sosede so bila to božanstva), s tem ko jih uporablja za znamenja. Od takrat je Izrael klical Boga z imenom Jahve (JHWH). Tega imena ni smel izgovarjati. Ime Jahve ni kakor imena drugih bogov, s katerim bi ga mogli izraziti in tako dobiti oblast nad njim. Z imenom Jahve je Bog razodel, da je »osebni Bog«, to je Bog, ki je obrnjen k ljudem, da jih odrešuje in ga ravno po tem delovanju moremo prepoznati. Njegovo delovanje je Izrael postavljal v nasprotje z nemočnimi maliki drugih narodov.

3.2.3.2 Smrt egiptovskih prvorojencev (2 Mz 12,29-39)

Odlomek vsebuje pripoved o zadnji nadlogi, ki jo je Bog izvršil nad Egiptom pred izhodom Izraela.

2 Mz 12,29

Opis nadloge je kratek, obsega samo eno vrstico. Zgodi se točno to, kar je Mojzes napovedal v 2 Mz 11,5. Izraz prvorojenec se v tej vrstici pojavi štirikrat, gotovo z

namenom, da se vtisne v poslušalca oz. bralca. Prva uporaba izraza (vse prvorojence) je splošna in vključuje naslednje tri (prvorojenca faraona, prvorojenca sužnja in prvence živine). Vse se dogaja ponoči, v temi, ki je faraon ne more nadzorovati.

2 Mz 12,30-36 Reakcija Egipta je natančno taka, kot je bila napovedana v 2 Mz 11,6, in je glede na dogajanje tudi pričakovana. Kot je Izrael vpil zaradi tlake pod Egipčani, zdaj Egipčani vpijejo od groze, ki se jim dogaja. Egipt je soočen s smrtjo, kot mu je bilo napovedano v 2 Mz 11,5, in faraon ne more več obvarovati življenja v Egiptu, saj je Bog tisti, ki daje in jemlje življenje. Pritisk je tako močan, da faraon končno popusti (kot napovedano v 2 Mz 11,1). Faraon še ponoči pokliče Mojzesa in Arona, kar izraža njegovo stisko. Izgovori štiri velelnike, ki jih je prej vztrajno zavračal, in ju zdaj prosi, da jih izpolnita: »vstanita«, »odidita«, »pojdit« in »služit«a. Beseda »služit«a na tem mestu ne pomeni »slavita«, ampak ima pravni pomen, in sicer, da se je faraon odpovedal njihovi tlaki in da ima Izrael zdaj novega gospodarja. Končno faraon izreče še zadnji velelnik »in še mene blagoslovita«. To je znak popolnoma obrnjene slike v odnosu Egipta do Izraela, saj s tem faraon, ki je prej blagoslavljal in dajal ukaze, da popolno priznanje Izraelovemu Bogu. Faraon namreč zdaj potrebuje, kar ima Izrael: dar življenja.

Ko Izraelci odhajajo in medtem jemljejo vse, kar lahko nesejo, je zanimivo, da jih Egipčani pri tem spodbujajo. Egipčani se zavedajo, da prisotnost Izraela pomeni njihovo smrt. Pojavi se glagol »siliti« v nasprotju s pojmom zakrknjenosti. Medtem ko je (faraonova) zakrknjenost nastopala proti odhodu Izraelcev, glagol »siliti« izraža vztrajanje in spodbujanje Egipčanov, da Izraelci čim prej odidejo. Ta raba pojmov kaže na stisko Egipčanov in nujnost odhoda Izraelcev. Vrstici 2 Mz 12,35-36 sta bili napovedani že v 2 Mz 3,21-22 in 11,2. V teh vrsticah se pojavita izraza »prosili« in »GOSPOD je priskrbel«, kar dejansko pomeni, da so Izraelci oplenili svoje gospodarje, Izraelci so nasilno odvzeli premoženje Egipčanom. Pojem izraža moč, ki je zdaj na strani Izraelcev. S tem so si poplačali delo, ki so ga opravljali v egiptovski tlaki.

Glavna tema v tem besedilu je neverjeten preobrat, kjer prvi in zadnji zamenjata položaje. Besedilo se ne posveča polomu Egipta, temveč presenetljivemu pojavu Izraela kot novi realnosti v svetu. Pripoved kaže, kako Bog vrednoti in ljubi svojega prvorojenega sina Izraela in kako neusmiljeno razvrednoti svet brutalnosti in moči.

V tej zgodbi se Izraelci, ki so množica brez moči, preobrazijo v skupnost, ki je močna in pomembna. Smrt prvorojencev za njih pomeni odrešitev in zadoščenje. Tukaj se vse obrne, prvi in zadnji zamenjata mesti: v času, ko je bil rojen Mojzes, je faraon izdal ukaz, da morajo vsi prvorojenci umreti; zdaj umrejo njihovi prvorojenci. Faraon končno spozna, da imata Mojzes in Aron avtoriteto in da lahko delita blagoslove. Moč prehaja k nemočnim ljudem, k tistim, ki nimajo ničesar, pa vendar imajo vse. (Brueggemann 1994, 359–361)

3.2.3.3 Faraonova zakrknjenost (2 Mz 7,1–11,10)

V pripovedi o egiptovskih nadlogah predstavlja faraon glavnega protiigralca Mojzesu, pravzaprav Bogu. Pripoved o njegovi zakrknjenosti, ki ga bo ugonobila, Izraelu pa ne bo preprečila rešitve iz Egipta, uokvirjata uvod (2 Mz 7,8-13) in sklep (2 Mz 11,9-10).

Tema faraonove zakrknjenosti se pojavi že v uvodu, ko je predstavljen Mojzesov in Aronov čudež s kačo. Faraonovo srce zakrkne, da ne bi poslušal Mojzesa in Arona. Ista tema se ponovi v sklepu kot povzetek (2 Mz 11,9-10). Faraonovo upiranje Božji zahtevi je povod za deset nadlog. Vsaka naslednja nadloga je strašnejša od predhodne, ker se faraonova zakrknjenost povečuje. Faraon sicer nekajkrat prizna svojo krivdo in prosi za Božjo prizanesljivost, vendar ostaja njegova namera, da Izraelcem ne bo dovolil oditi iz Egipta, nespremenjena. Faraonovo nasprotovanje pa ni politične ali socialne, temveč teološke narave. Faraonova kljubovalnost je tako v ospredju, da tema zakrknjenja preraste v obrazec, ki se pojavi dvajsetkrat. Desetkrat je rečeno, da je faraon zakrknil svoje srce (2 Mz 7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34.35; 13,15). Na desetih mestih pa Bog sam zakrkne faraonovo srce (2 Mz 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). Različna uporaba obrazcev je posledica različnih virov.

Znamenja in čudeži, ki jih po Božjem naročilu delata Mojzes in Aron, imajo pri faraonu nasproten učinek, kakor bi pričakovali. Vendar pa se ob razkrivanju Božje moči faraonu utrnejo nekatera spoznanja, ki so ključnega teološkega pomena: Bog je pravičen, faraon krivičen; nadloge so kazen za faraonovo krivdo; s prošnjo je pri Bogu mogoče doseči, da nadloge prenehajo. Faraon pa se kljub tem spoznanjem noče ukloniti Božji zahtevi in vedno bolj deluje v nasprotju s spoznanjem o Bogu. Zaveda se, da bo kazen prenehala šele takrat, ko se bo uklonil Božji zahtevi. Njegova pripravljenost, da se ukloni, pa je vselej kratkotrajna. Nadloge so vedno hujše, kar stopnjuje njegovo zakrknjenost do meje, ki vodi v pogubo. Faraon v svoji zaslepljenosti ravna proti pričakovanjem; njegovo kljubovanje Božji moči je nerazumno in nerazumljivo.

Vprašamo se lahko, kaj v tem kontekstu pomeni trditev: »GOSPOD pa je zakrknil faraonovo srce« (2 Mz 9,12 vzp.). Razlagati jo dobesedno bi bilo v nasprotju z najbolj bistvenimi postavkami o Bogu, kakršne so pravičnost, dobrotu in ljubezen, hkrati pa bi potrdilo ideologijo predestinacije. Obrazec, da je Bog zakrknil srce kakšnemu človeku, v tem primeru faraonu, izraža skrivnost verižne reakcije krivde, ki sega od začetka do konca. Bog je človeka ustvaril tako, da ga vsako njegovo dejanje utrjuje v drži, iz katere ga izvršuje, v dobri ali slabi. Tako svetnik dospe do stopnje kreposti, ko je najtežje dejanje ljubezni skoraj samoumevno. Nasprotno se človek, ki je zabredel v zlo, ne odziva na kazen z voljo po spreobrnitvi, temveč se še bolj zapre vase in se zakrkne, postane suženj svoje samovolje. Če Bog ne bi bil posegel v

faraonovo oblast, mu ne bi bilo treba vedno znova potrjevati svoje zakrknjenosti. Poseg v faraonovo zakrknjeno srce pomeni, da Bog ne le dopušča, temveč tudi dejansko, čeprav le posredno, zakrknje faraonovo srce.

Prikaz faraonove zakrknjenosti ne opisuje samo faraonovega odziva na Božji izziv, temveč tudi univerzalno izkušnjo z nosilci moči. V vsej zgodovini so se oblastniki tako krčevito oklepali svoje moči, da so uporabljali tudi najbolj surove načine, kadar so se čutili ogrožene. Zato so lahko svetopisemski pisci predvideli faraonov odziv na Božjo zahtevo. Faraon pa ni edini primer zaslepljenega človeka v Svetem pismu. Stara in Nova zaveza sta polni pričevanj o neposlušnosti zaveznega ljudstva samega in njegovi zakrknjenosti (Iz 6,8-10). Kronična neposlušnost je skrivnost človeške narave in zakrknjenost je skrajna stopnja neposlušnosti. Zanj je značilno, da se samovoljen človek odziva na svarilo ali kazen v popolnem nasprotju z namenom svarila oziroma kazni. (Krašovec 1999, 109–126)

3.2.3.4 Mojzesova vera (2 Mz 7,1–11,10)

Pokorščina Bogu rodi povsem drugačne sadove. Sijajno so obrodili v Mojzesu, ki se je po Božjem ukazu moral soočiti s faraonom in njegovo zakrknjenostjo. Njegovo pogajanje s faraonom kljub desetim zavrnitvam razodeva človeka, ki je pokoren najvišji avtoriteti in zato prepričan v uspeh. Tak značaj pa se je šele izklesal v dogajanju, ki se mu je moral podrediti. Prizor ob gorečem grmu kaže, da to ni bila Mojzesova naravna vrlina, temveč izid boja, ki se mu ni mogel izogniti, ker ga je Bog vanj primoral.

Bog ni bil prizanesljiv s svojim služabnikom. Prvi poskus pri faraonu je izzval nasproten učinek. Faraon je naložil Izraelcem višjo tlako. Ker je niso mogli izvršiti, so bili kaznovani izraelski nadzorniki (2 Mz 5,1-18). Faraon se je tako odzval na prošnjo, da bi smeli obhajati bogoslužje. Zvišanje delovne norme je kot posmeh, razčlovečenje sužnjev, ki jim je bila odvzeta pravica bogoslužja, kar je v antiki predstavljalo dostojanstvo človeka. Toda na svoje suženjstvo so se Izraelci sčasoma privadili, nanj pristali, pozabili na nekdanjo svobodo in si je niso želeli. Zato je bilo toliko večje breme na ramenih voditelja, ki mu je bilo naloženo, naj v njih prebudi željo po svobodi in jih vanjo pripelje. A voditelj se za to poslanstvo ni čutil niti najmanj poklicanega. V pretežno nalogo primorani Božji sodelavec se je moral uglasiti z načrtom Boga kot glavnega stratega. Prvo neuspelo soočenje s faraonom je bilo šok. Še tisto malo volje mu je pregnal očitek Izraelovih nadzornikov: »GOSPOD naj vaju pogleda in naj sodi, ker sta nas spravila na slab glas pred faraonom in pred njegovimi služabniki. Tako sta jim dala v roke meč, da nas pomorijo!« (2 Mz 5,21) Besede bi lahko zamajale Mojzesovo prepričanje, da mu govori Bog. Namesto tega ga je oplazila skušnjava, da je načrt v slabo ljudstvu. Zato Boga vpraša o smislu

svojega poslanstva. Mojzes izkriči svojo bolečino, Bog pa mu obljubi, da bo zmagal: »Zdaj boš videl, kaj bom storil faraonu: z močno roko ga prisilim, da jih bo odpustil, in z močno roko prisiljen jih bo izgnal iz svoje dežele.« (2 Mz 6,1)

Mojzes pokorno izvršuje Božja naročila. Prihaja k faraonu z vedno isto zahtevo in vse se nadaljuje po istem scenariju. Devetkrat ne uspe. Šele smrt egiptovskih prvorojencev doseže, česar ni moglo devet prejšnjih nadlog. In Izraelci lahko odidejo iz Egipta (2 Mz 12,29-42). Mojzes je dobil potrditev, da Bog izpolni besedo, ki jo je dal. To ga bo utrdilo za vse kasnejše preizkušnje.

3.2.3.5 Pasha (2 Mz 12,1–13,16)

Izrael je v noči izhoda slavil pasho (2 Mz 12,1-28). Po biblični razlagi ta beseda (pesah) pomeni »iti mimo« oz. »mimohod«, Bog (Pokončevalec) je šel mimo hiš Izraelcev, ko je udaril Egipčane. Tisto noč so Izraelci morali zaklati jagnje, poškopiti naddurje in podboje vrat s krvjo zaklanega jagnjeta ter ga v naglici pojesti pečenega z nekvašenim kruhom in grenkimi zelišči. Jesti so ga morali stoje in pripravljeni za pot.

Tukaj je pravzaprav opisana slovesnost poznejšega praznovanja pashe. V njej sta združena dva različna obreda, ki sta obstajala že mnogo prej, Izrael pa jima je dal nov odrešenjski pomen. Pasha je bil spomladanski praznik pastirskih nomadov, kakršni so bili dolgo časa Izraelci. Pasho so ta nomadska plemena slavila, ko so se podala z zimskih na poletne pašnike. Pri tem pohodu so bile novorojene živali v veliki nevarnosti. Da bi to nevarnost odvrnili, so darovali daritve prvencev živine, da bi se tako ubranili duha, ki mori živali (ta duh Pokončevalec je omenjen v 2 Mz 12,23). Časovni mejnik jim je bila prva pomladanska polna luna. V noči prve pomladanske lune so žrtvovali jagnje, jedli so ga pečenega in od njega niso pustili ničesar. Z njegovo krvjo so zaznamovali količke šotorov, da bi ljudi in živali obvarovali duha Pokončevalca. Ko je napočilo jutro, so odpotovali proti novemu prebivališču.

Mojzes se je lahko naslonil na ta obred, kajti začelo se je nevarno potovanje. Daritev je bila darovana Bogu, da bi odvrnil od njih duha Pokončevalca. Iz tega se je razvil poznejši vsakoletni pomladanski velikonočni praznik rešitve iz Egipta. Pasha oz. velika noč je spominjala Izraelce na njihovo osvoboditev iz suženjstva in da se morajo za svoj obstoj zahvaliti Bogu. Tako je dobil ta nomadski praznik v izraelski zgodovini nov, odrešenjski pomen. V njem so se spominjali in obnavljali veliki dogodek svoje rešitve iz suženjstva.

Na dan pashe in nadaljnjih sedem dni so morali jesti nekvašen kruh (*massot*). Ta običaj izvira iz starodavnega praznika poljedelske civilizacije. Na začetku žetve so prebivalci Kanaana in drugih narodov sedem dni jedli nekvašen kruh in darovali prvine žetve. To je bil praznik zahvale

na začetku žetve. Izrael je prevzel ta običaj in mu dal zgodovinski pomen – v noči izhoda so morali v naglici zapustiti Egipt in seboj ponesti nekvašeno testo. Po izhodu so spekli in pojedli nekvašen kruh. Praznik nekvašenega, trdega kruha jih je vsako leto spominjal na dogodek izhoda iz Egipta in na trdo tlako v sužnosti.

Literarna analiza odlomka o pashi pokaže, da je za njegovo razumevanje treba upoštevati več dejavnikov. V končni obliki odlomka lahko prepoznamo pomembno svetopisemsko pričevanje o odnosu med besedo in dogodkom, kajti redaktor povezuje predpise o praznovanju pashe in pripoved o dogodku v Egiptu. Sam dogodek izhoda postavi med razlago pred njim in po njem. Pisec vidi izhod iz Egipta kot Božje delo, ki se ne razlikuje od Božje besede, ki ga razlaga. Teološko gledano je odnos med dejanjem in razlago, tj. med dogodkom in besedo, neločljiv. 2 Mz 12 vsebuje Božji govor Mojzesu in Aronu v egiptovski deželi (1-20), Mojzesov govor ljudstvu (21-27a), odgovor ljudstva in opis dogodkov v dramatični pashalni noči (27b-40) s povzetkom o Izraelovem bivanju v Egiptu (40-42). Sledijo navodila, kdo lahko obhaja pasho, in ponovno povzetek o dogodku izhoda (50-52).

Odnos med dogodkom in njegovim vplivom na Izraelovo verovanje je bogat in raznolik. Prepletata se pripoved o dogodkih pred izhodom v povednem naklonu in velelnik s točnimi navodili o času in načinu praznovanja pashe. Daritvena žival mora biti skrbno izbrana, pripravljena in zaužita po predpisih. Redaktor je združil elemente poznejšega obhajanja pashe z opisom prve pashalne noči v Egiptu. Redaktorjeva raba dialektike med rešitvijo kot upanjem in rešitvijo kot spominom, med zdaj in potem, med tem, kar se bo zgodilo, in tem, kar se je že zgodilo, ima pomembne teološke posledice, ne preneha po dogodku. Izrael je ljudstvo, ki je že bilo odrešeno, in vendar še pričakuje odrešenje. Z obhajanjem pashalnega obreda je poskušala vsaka nova generacija izvoljenega ljudstva biti vedno znova deležna odrešenja. Morala je poznati pomen tega dogodka, in ta pomen je starejša generacija prenesla mlajši preko vprašanja otroka: »Kaj pomeni ta obred?« (2 Mz 12,26) Odgovor: »To je daritev pashe za GOSPODA, ki je šel mimo hiš Izraelovih sinov v Egiptu, ko je udaril Egipčane, naše hiše pa rešil.« (2 Mz 12,26) To je izpoved o trajni udeležbi Izraela v odločilnem odrešenjskem dogodku.

Oba stara prvotna praznika sta se povezala z velikim dogodkom osvoboditve Božjega ljudstva iz Egipta in sta tako dobila nov, odrešenjski pomen. Dogodek osvoboditve se je izvršil enkrat v zgodovini. V liturgičnem praznovanju pa je postal vsakokrat prisoten, in tisti, ki so ga slavili, so bili deležni odrešenja. Ker je velikonočni praznik pashe in nekvašenega kruha spominjal na Božji poseg v dobro njegovega ljudstva, je ostal odprt za slavljenje drugih Božjih odrešenjskih posegov. Zato je povsem naravno, da ga je pri zadnji večerji Jezus prevzel, da je odslej, ne da

bi izgubil svoj pretekli smisel, postal spomin njegove pashe, njegovega prehoda k Očetu in prenovi vsega stvarstva v njegovi smrti in vstajenju. (Childs 1974, 195–198.204–205)

3.2.3.6 Prvorojenci, posvečeni Bogu (2 Mz 13,1-2.11-16)

Na koncu predpisov o pashi je predpis o odkupu prvorojencev. Analiza izročila o prvorojencih je prišla do sklepa, da daritev prvorojencev ni bila izvorno povezana z izročilom o izhodu. Zgodnji pravni predpisi o daritvi prvorojencev (2 Mz 22,29-30; 34,19; 5 Mz 15,19-23; 2 Mz 13,1) kažejo na izvorno neodvisen značaj teh predpisov. Izvirna motivacija tega zakona se je izgubila v davni preteklosti. Dejstvo je, da daritev prvorojencev pripada predizraelski kulturi, ki pripisuje posebno posvečenost prvorojenim živalim. Darujejo jih božanstvu kot posebno znamenje hvaležnosti. Kasnejša etiološka razlaga (2 Mz 13,14-16) jo navezuje na usmrtitev prvorojencev v Egiptu.

Tudi povezava med umorom faraonovega prvorojenca z Božjo zahtevo do Izraela v 2 Mz 4,22-23 je sad kasnejšega razvoja. Prav tako je formulacija »Moj prvorojenec je Izrael« kasnejšega nastanka. Nemogoče pa je odgovoriti na vprašanje, v kolikšni meri zahteva po daritvi prvorojenca odseva starodavno navado žrtvovanja otrok. Vse bolj je jasno, da je bilo žrtvovanje otrok del stare semitske religije (prim. 2 Kr 3,27), vendar povezava tega z izraelskim izročilom ostaja nejasna. Pripoved v 1 Mz 22 kaže, da je to vprašanje vstopilo v hebrejsko izročilo (prim. Mih 6), a groza Izraela do te prakse v njegovi zelo zgodnji dobi onemogoča raziskavo o zgodovinskem razvoju take tradicije. Zdi se, da čeprav je Izrael sprejel predpis o prvencih živali, zahteva po prvencu živali ni bila povezana s kakšnim starejšim obredom v kanaanski kulturi. (Childs 1974, 202–204)

3.2.4 Prehod čez Rdeče morje (2 Mz 14)

V usodni noči je faraon dovolil Izraelcem, da odidejo. Biblična pripoved govori o šeststo tisoč pešcih, brez žena in otrok, to pomeni okrog tri milijone oseb, ki naj bi zapustile Egipt (2 Mz 12,37-38). Tako število je nemogoče. Nekateri avtorji vidijo v tem pretiravanje, značilno za stare semitske tekste, drugi pa menijo, da hebrejski izraz »elef«, ki ga običajno prevajajo s tisoč, pomeni družino ali del rodu. Po tej razlagi bi celoto število obsegalo pet ali šest tisoč ljudi.

Pred tem dogodkom se dogajanje nekoliko umiri, nato pa pride do nepričakovanega preobrata. Besedilo moramo razumeti kot pričo Božje moči in kot poziv k veri. Glavna oseba dogodka je Bog, on daje navodila Mojzesu, on je središče dvoma in hkrati cilj vere. Glavni namen pripovedi je poudariti prevlado Boga nad Egiptom, pokazati na nemoč človeškega vladanja. Egipt mora priznati šibkost in poraz, medtem ko se pokaže Božja veličina.

Od začetka poti je jasno poudarjena posebna Božja navzočnost med ljudstvom: »GOSPOD pa je hodil pred njimi podnevi v oblačnem stebru, da jih je vodil po poti, in ponoči v ognjenem stebru, da jim je svetil in so lahko hodili podnevi in ponoči. Oblačni steber se podnevi ni umaknil izpred ljudstva in ognjeni steber ne ponoči.« (2 Mz 13,21-22) Višek je v opisu prehoda čez morje, ki se je čudežno razdelilo za prehod Izraelcev, egipčansko vojsko pa je zagrnilo in potopilo (2 Mz 14,19-29).

Starejša izročila razlagajo dogodek tako, da je Bog z močnim vetrom odgnal morje (2 Mz 14,21). V duhovniški tradiciji, ki je iz obdobja, ko so bili Izraelci v izgnanstvu, pa pravi, da je vode razdelil tako, da so šli po suhi poti med dvema stenama morja (2 Mz 14,22.27-29). Iz tega se vidi, da je Izrael skušal razumeti predvsem smisel dogodka in njegove posledice. Ta pa je v tem, da je rešitev iz Egipta veliko delo njegovega Boga. On je s svojo mogočno roko posegel v zgodovinsko dogajanje in rešil svoje ljudstvo iz suženjstva. »Jaz sem GOSPOD; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov, rešim vas iz njihove sužnosti in vas osvobodim z iztegnjeno roko in z velikimi sodbami. Vzamem vas za svoje ljudstvo in bom vaš Bog in spoznali boste, da sem jaz, GOSPOD, vaš Bog; izpeljem vas izpod tlake Egipčanov.« (2 Mz 6,6-7)

Kje se je izvršil prehod? Sodobni raziskovalci trdijo, da besedna zveza *yam sup*, ki ga prevajamo kot Rdeče morje, ne more biti sedanje Rdeče morje. Hebrejski izraz pomeni Trstično morje. O tem, kje bi to bilo, obstaja več teorij. V vsaki od njih gre pot skozi ožino (istmus), ki se razprostira okrog 72 milj od Sredozemskega morja do Sueškega zaliva. Na tem področju je več jezer in prehodnih poti, nekatere med njimi so zelo nevarne, a je težko določiti, po kateri so šli Izraelci. Zdi se, da pripoved o izhodu vključuje več zemljepisnih izročil in da je poročilo rekonstrukcija poti iz več pripovedi brez gotovega piščevega poznanja omenjenih krajev in poti. Kdaj se je izvršil izhod? To ugotavljamo iz raznih zgodovinskih podatkov. Izraelci so se mogli naseliti v Kanaanu takrat, ko Egipčani nad njimi niso imeli učinkovite kontrole. Stela egiptovskega kralja Merenptaha (okrog 1220 pr. Kr.) med poraženimi ljudstvi Palestine poleg Libijcev, Kanaancev, Hetitov itd. omenja tudi Izraelce. Omemba mest Pitoma in Ramesesa v 2 Mz 1,11 nakazuje, da so bili Izraelci v Egiptu, ko ju je Ramzes II. (1301–1237 pr. Kr.) zgradil. Od tod razlagalci postavljajo datum izhoda Izraelcev iz Egipta in potovanja po puščavi v leta 1290–1260 pr. Kr. ter datum naselitve v Kanaanu v leta 1250–1200 pr. Kr.

Izhod je postal zgodaj v izraelskem izročilu veliko odrešenjsko delo, s katerim je Bog rešil Izraela in ga ustanovil kot narod. Izrael je bolj tukaj kot v zgodovini očakov videl korenine svoje narodnosti in vere ter velik zgodovinski razlog, da veruje v moč Boga, da jih rešuje. Pripoved o zmagi nad Egiptom ima poseben namen: vabiti Izraela k veri. Prava vera je v

zaupanju Bogu. To je postavljeno v kontekst konkretnega boja za moč in oblast. Božja slava in vera Izraela se izražata v realnem življenju.

Prehod čez Rdeče morje je izkaz Mojzesove dozorele vere. Ko se je znašel v pasti med morjem in faraonovo vojsko, je dokazal, da popolnoma zaupa Bogu. Faraon je znova razodel svoj preračunljivi značaj in hotel vzeti nazaj, kar je dal (2 Mz 14,1-9). Pokazala se je tudi zaslužjena izraelska duša; ljubše bi jim bilo služiti Egipčanom kot umreti v puščavi. Povrhu je bila ta duša počasna za verovanje, saj ob toliko nadlogah, pred katerimi so bili v Egiptu obvarovani, še niso verjeli. To dvoje, suženjska miselnost in neverno srce izvoljenega ljudstva, je bilo breme, ki ga je Bog naložil na Mojzesova ramena, da ga nosi štirideset let.

Toda Mojzesova ramena so po čudežnih delih v Egiptu že utrjena. Ko so se znašli v pasti, je smelo nagovoril ljudstvo: »Nikar se ne bojte! Vztrajajte in videli boste rešitev, ki vam jo danes nakloni GOSPOD. Kajti kakor danes vidite Egipčane, jih ne boste videli nikdar več. GOSPOD se bo bojeval za vas, vi pa ostanite mirni!« (2 Mz 14,13-14) Mojzes je vedel oz. veroval, da jih bo Bog rešil. In rešitev je bila veličastna, prebudila je vero tudi ljudstvu: »Ko je Izrael videl mogočno roko, ki jo je GOSPOD izkazal nad Egipčani, se je ljudstvo balo GOSPODA in zaupalo GOSPODU in njegovemu služabniku Mojzesu.« (2 Mz 14,31) Mojzes je užil prvi sad svojih prizadevanj, vrlini Božjega strahu in zaupanja. Odslej ne vidimo več, da bi Mojzes dvomil o svojem poslanstvu. (Brueggemann 1994, 367–371)

3.2.5 Bog, ki daje hrano, čas in svobodo (2 Mz 16)

Drugačno kakor Mojzes je ljudstvo. Njihov spomin je bil kratkega veka. Nobeno Božje delo ni zapustilo v njih trajnega pečata. Slehera nova stiska je vzbudila godrnjanje. Tri dni po čudežu ob morju so že godrnjali, ker niso našli vode. Mojzes je zaklical k Bogu, in ta mu je pokazal rešitev (2 Mz 15,22-25). Ko jih je pestila lakota, se jim je tožilo po egiptovskih loncih mesa (2 Mz 16,1-3). Postali so tudi zlobni in govorili, da sta Mojzes in Aron povedla ljudi v puščavo, da jih pomorita z lakoto. Mojzes je prezrl godrnjanje zoper sebe in Arona, ne pa žalitev zoper Boga. Ko se nekateri ne držijo Božjih navodil pri nabiranju mane, prvič srečamo Mojzesa, ki se razsrdi nad njimi (2 Mz 16,4-21). Srd bo tudi v prihodnje njegov spontani odziv, učinkovito vzgojno sredstvo (2 Mz 32,19-30). Sicer pa bo glavno Mojzesovo poslanstvo posredništvo med Bogom in ljudstvom.

V antiki se ljudje niso vpraševali o obstoju Boga, o njem niso dvomili. Spraševali so se o odnosu Boga do sveta, naroda in posameznika. Pomembno je bilo vprašanje, kateri B/bog je odgovoren za človekovo življenje, kateri ga varuje pred nevarnostmi, kateri mu daje hrano, čas, svobodo.

V 2 Mz 16 se vsa ta vprašanja rešujejo na enem mestu. Za vsemi pa je temeljno vprašanje: kako človek dojema svoje življenje.

Pripoved o mani in prepelicah (2 Mz 16) je del pripovedi iz Druge in Četrte Mojzesove knjige o potovanju Izraelcev po puščavi (iz Egipta v obljubljeni deželo). O tem govorijo 2 Mz 15,22–18,27 in 4 Mz 11,1–20,13. V Drugi Mojzesovi je potovanje postavljeno pred dogodke na Sinaju, v Četrty Mojzesovi po Sinaju. V pripovedih se prepleta več izročil o istih dogodkih, 2 Mz 16 je večinoma iz duhovniškega izročila.

Ti dogodki so postavljeni v okvir puščave med Egiptom kot krajem suženjstva na eni strani ter obljubljeni deželo kot krajem svobode na drugi. S tem potovanje po puščavi dobi teološko razsežnost. Motiv puščave je večplasten. Puščava je kraj, kjer je Bog preizkušal svoje ljudstvo, da bi se tako utrdilo, vendar je godrnjalo in se upiralo. Raje bi bilo preskrbljeno v egiptovski sužnosti kot v puščavi, kjer so bili povsem odvisni od Boga in njegovega vodstva. Za preroka Ozeja in Jeremija pa je puščava kraj, kjer je bilo ljudstvo zvesto Bogu.

Besedilo 2 Mz 16 opisuje dogodek v Sinski puščavi, med Elimom in Sinajem, kamor so prišli petnajsti dan po odhodu iz Egipta. Deli se na:

uvod (16,1-3)

prvi prizor (16,4-15)

drugi prizor (16,16-30)

sklep (16,31-36)

Izhodišče za prvi prizor je pomanjkanje hrane v puščavi, ki ga Bog reši tako, da ljudstvu podari (*ntn*) mano. Iz tega naj bi videli (*r'h*) in spoznali (*yd'*), da je to Božji dar. V drugem prizoru pa naj bi iz predpisov o šestih dneh nabiranja mane in sedmem dnevu počitka prav tako spoznali, da jim tudi čas daje Gospod. Izraelova usoda je vezana na njihov odnos do Božjega daru, v katerem je konkretizirana njegova ljubezen. Toda na samem začetku preizkušnje zaradi lakote ljudstvo godrnja; boljše se jim zdi egiptovsko suženjstvo, kjer so bili siti, kakor puščava svobode. V godrnjanju po krivem obtožijo Mojzesa in Arona – v bistvu pa Boga – da sta jih s hudobnim namenom odpeljala v puščavo. Iz te napetosti sledijo nadaljnji dogodki.

3.2.5.1 Prvi prizor (2 Mz 16,4-15): Problem hrane

Po izhodiščnem problemu sledi prvi prizor, ki je (v hiastični zgradbi) sestavljen iz petih pogovorov med Bogom, Mojzesom, Aronom ter ljudstvom (2 Mz 16,4-12). Ponavljata se glagola rekel je (*wayyō'mer*) in zgodilo se je (*wayēhî*). S tem odlomek spominja na opis stvarjenja sveta v 1 Mz 1,1–2,4a.

V prvem pogovoru Bog Mojzesu obljubi za ljudstvo kruh z neba in doda predpis, kdaj in koliko naj ga nabirajo. Pomembni izrazi so kruh, preizkusiti, postava in šest dni nabiranja. V drugem pogovoru Mojzes in Aron to posredujeta ljudem. Opomnita jih zaradi godrnjanja. Pomembni izrazi so zvečer, zjutraj, spoznati, videti. To pomeni, da je izkustvo Boga rešitelja povezano z naravnim ritmom časa. Iz tega naj bi ljudje videli in spoznali, da je Bog, ki jih je rešil – Bog stvarnik. Stvarnik narave je njihov Odrešenik. Besedilo spominja na 1 Mz 1,1–2,4a (»In bil je večer in bilo je jutro«). Ljudje naj bi spoznali in videli, da tako, kot je bilo dobro vse, kar je Bog ustvaril, je dobro tudi, kako jih zdaj rešuje. To Mojzes tudi reče v tretjem pogovoru (z ljudstvom). V četrtem pogovoru je podan ukaz, naj ljudstvo stopi pred Boga (2 Mz 16,9). Ker so se z godrnjanjem obrnili od njega, je potrebno, da se obrnejo k njemu, da se jim bo lahko razodel.

Prizor v 2 Mz 16,10-12 ima središčno vlogo v odlomku. Ljudstvo je ubogalo Aronov ukaz in »so se obrnili proti puščavi, in glej, GOSPODOVO veličastvo se je prikazalo v oblaku« (2 Mz 16,10). Prej so se z godrnjanjem obrnili proč, proti Egiptu in suženjstvu, kamor so se želeli vrniti. Zdaj so se obrnili »proti puščavi«, tj. naprej, proti Sinaju, proti postavi, proti svobodi obljubljenе dežele, proti Bogu, ki prihaja iz puščave. Ko so se obrnili proti puščavi, k njemu, se jim je prikazal. Razodetje Boga je najpomembnejši dogodek v tem delu. Z njim se je zgodil preobrat: Bog stvarnik in odrešenik se je trudil za ljudstvo, to pa je godrnjalo proti njemu. Zdaj pa se je ljudstvo obrnilo k Bogu in Bog k njemu.

Peti pogovor (2 Mz 16,11-12) spominja na tretjega (2 Mz 16,8). Nova trditev, »spoznali boste, da sem jaz GOSPOD, vaš Bog«, spominja na obrazec sklepanja zaveze na Sinaju (2 Mz 20,2). Avtor Druge Mojzesove knjige vidi vrhunec potovanja skozi puščavo v sklenitvi zaveze na Sinaju.

Problem lakote je rešen v zadnjem delu (2 Mz 16,13-15), ko jim Bog pošlje prepelice in mano. Ponovijo se glagoli biti, videti, (ne) vedeti – vendar v nasprotju: bilo je (večer in jutro), videli so (meso in kruh), pa niso vedeli, kaj je to. To, kar jim je Bog dal, zanje predstavlja vprašanje: »Kaj je to?« (*mān hū*) Odgovor jim je povedal Mojzes: »To je kruh, ki vam ga GOSPOD daje jesti.« (2 Mz 16,15) Boga je mogoče videti in spoznati v njegovih darovih.

Napetost pripovedi je naraščala do razodetja, v katerem je Bog posegel v človeško stvarnost, jo spremenil z darom svoje ljubezni v konkretni obliki mesa in kruha. Njegovega daru ni mogoče vzeti in zadržati zase, temveč se je treba o njem spraševati in za njim iskati darovalca. S tem prizor dobi svoj pomen in se umiri, godrnjanje ljudstva potihne.

3.2.5.2 Drugi prizor (2 Mz 16,16-30): Problem časa

V drugem prizoru je najprej dana zapoved o nabiranju mane za vsak dan v tednu (2 Mz 16,16-21), sledijo predpisi o soboti (2 Mz 16,22-30). V prizoru se izmenjujejo zapovedi in njihovo ne/izvrševanje. Med predpisi za vsak dan in za soboto je vzporednost:

vsak dan nabirati (16-18)	šesti dan nabirati dvojno (22-24)
ne puščati do jutra (19-20)	v soboto ne nabirati (25-29)
sklep (21)	sklep (30)

Ponavljja se glagol nabirati (*lqt*), ki nakazuje, da je mana darovana, dar pa je treba sprejeti, ni ga mogoče nakopičiti in hraniti zase. Nabiranje mane je izraelsko skupnost vsak dan usmerjalo k Bogu in njegovim darom. V tem je skupnost izražala svojo poslušnost, toda ne vsi. Iz odlomka je vidno, da je Bog daroval hrano, pa tudi zapoved. Izrael je sprejel dar, pa tudi zapoved. Zapoved je vsebovala logiko truda (nabiranja) in odpovedi prilaščanju daru. Izraelov odnos do mane je postal preizkušnja za Izraelov odnos do Boga in za njegov obstoj kot narod, ki je bil največji dar, ki ga je Bog dal Izraelu.

Vrstice 2 Mz 16,22-30 razgrnejo zapovedi, povezane s soboto. »Praznik počitka, sobota, posvečena GOSPODU« (2 Mz 16,23) se povezuje s 1 Mz 1,1–2,4a. Dan pred njo je bilo po Božji zapovedi mane za dvakratno mero, sedmi dan pa se ni pojavila. Vendar so jo nekateri proti Božji volji šli iskat. Gospod se je razsrdil: »Do kdaj se boste branili izpolnjevati moje zapovedi in postave?« (2 Mz 16,28) To je temeljno vprašanje odnosa do Boga, vprašanje zvestobe in nezvestobe, pokorščine in nepokorščine. Izrael bi moral spoznati, da Bog daje čas in hrano.

V 2 Mz 16,30 se prizor konča in umiri, ljudstvo sedmi dan počiva. V 2 Mz 16,31-36 so naknadna pojasnila o mani (bralcu, ki je ne pozna). Aron je mano postavil pred Boga in jo s tem uokviril v kultno področje.

3.2.5.3 Sklep

Poglavje govori o treh bivanjsko pomembnih danostih: hrani, času in svobodi. Hrana govori o človekovi nezadostnosti: da lahko živi, potrebuje hrano. V 2 Mz 16 Bog na Izraelovo godrnjanje, ker nimajo hrane, da ljudstvu hrano. S tem poskrbi za njihovo življenje. Izrael pa s tem spozna, da je odvisen od Boga. V Egiptu je užival suženjsko hrano, za katero je moral delati, v puščavi hrano, poklonjeno kot dar ljubezni, ki naj jo s hvaležnostjo sprejme. Prav tako čas označuje človekovo ustvarjenost in omejenost. Po šestih dneh dela sedmi dan počitka kaže,

da rodovitnost končno ni sad človekovega dela, temveč prihaja z neba kakor mana. Čas služi človeku tudi za to, da stopi v stik z Bogom. Tako čas kakor hrana sta Božji dar. V odnosu do obojega pa je človek postavljen na preizkušnjo, s katero se vzgaja in zori za svobodo (prim. 5 Mz 8,2-3). Bog je z darovanjem zapovedi, časa in hrane Izraelu omogočil svobodo. Obstajali sta dve možnosti: pot nazaj v Egipt, v suženjstvo, ali pot naprej, v obljubljeni deželi, v svobodo. Za poslednje se je Izrael odločil ob Božji pomoči. 2 Mz 16 kaže, kako odvisnost od Boga za človeka ne pomeni suženjstva, temveč nasprotno – pravo svobodo. Bog opozarja ljudstvo, naj ne bo suženj ne kruha ne dela ne časa. Za vse skrbi Bog, človek pa naj ima čas zanj in zase. (Lujčić 2001, 31–56)

3.2.6 Zaveza

Tretji mesec po izhodu iz Egipta so Izraelci prišli v Sinajsko puščavo. Tam je Bog z njimi sklenil zavezo. V tem osrednjem dogodku je Mojzes zastopal Boga pred ljudstvom in ljudstvo pred Bogom. Gospod mu je govoril, kar je hotel sporočiti ljudstvu, in Mojzes jim je posredoval njegove besede. Prav tako je Bogu posredoval odgovore ljudstva (2 Mz 19,3–31,18).

Ljudstvo pod grožnjo smrti ni smelo stopiti na goro ali se dotakniti vznožja gore, na kateri je Bog govoril Mojzesu (2 Mz 19,12). Ko je Bog razodeval svojo navzočnost z gromom, bliskom, oblakom in donenjem roga, je ljudstvo trepetalo (2 Mz 19,16). To je srečanje s svetim. Z njim je možno stopiti v odnos le preko posredništva, preko oddaljenosti, preko očiščenja (2 Mz 19,10-25). Zdi se, da je transcendenca Boga nekaj, kar lahko povzroči smrt. Bog se predstavi v spremljavi strašnih dogodkov, ki prestrašijo ljudstvo. To je izkustvo strahu. Tudi v Novi zavezi vsako razodetje spremljajo strah in hkrati besede, naj se ne bojijo. Teofanija in strah gresta vedno skupaj, tako v Stari kot v Novi zavezi. To je način, s katerim svetopisemsko besedilo pomaga razumeti odnos, ki ga ima lahko človek z Bogom. Tega odnosa ne moremo primerjati z ostalimi odnosi, saj je radikalno drugačen. Gre za drugačnost, ki je človek ne more prenesti, vendar se mu razodene kot rešitev. Bog je tako drugačen, tako vsepresežen, da vsak človekov poskus odnosa z njim postane nevaren. Zato je ljudstvo v strahu vsakokrat, ko se Bog razodene. Ljudstvo trepetaja, ko se Bog spusti na goro. Brani se tako, da ostane daleč. Vendar poveri posredniku, da gre Bogu blizu in tako ohrani odnos z njim.

Ko posrednik opravlja svoje delo, razodene pomen tega, kar se dogaja. Bog, ki je nosilec moči in je videti kot nosilec smrti, je v resnici nosilec življenja. Mojzes, ki je doživel izkustvo Boga in se mu je lahko približal, ne da bi umrl, postane priča, da je Bog Bog življenja, kljub temu da se mu ljudstvo ne more približati. Čeprav je Božja transcendenca tako mogočna, da lahko raztrešči človeka, kot raztrešči gore, je v resnici dobra. Zato besedilo predstavi posrednika. Ko

se Bog razodene, ljudstvo ostane daleč, vendar ne odide. Ljudstvo ne prekine odnosa z Bogom, ker bi to pomenilo prekiniti odnos z življenjem. Ljudstvo išče posrednika, da si omogoči življenje. Sveto pismo pravi, da je strah potreben za uravnotežen odnos do Boga. Odnos človeka z Bogom mora biti v tem, da razpozna drugačnost Boga – to pomeni »biti v strahu«. Razumeti, da Bog ni primerljiv s človeško realnostjo, da je drugačen, vseprešežen. Strah je spoznanje skrivnosti.

Bogu se ni mogoče približati niti ga videti. Kdor vidi Boga, umre (1 Mz 32,31). Bog je neviden, vendar se njegova beseda sliši. Vid omogoča, da identificiramo to, kar je vidno v realnosti. Toda če vidim neko osebo, v resnici vidim le, kakšna je na videz, in niti tega ne v celoti, temveč le tisti del, ki ga imam pred seboj. Vidim samo del osebe. Poslušati je drugače. Sluh ima večjo zmožnost kot oči, da se odpre skrivnosti. V tem smislu se Bog razodene preko besed, in ne preko podobe. Vendar ljudstvo v besedilu noče niti poslušati Boga. Ljudje se morajo približati Bogu, da ga bodo lahko slišali, a če se mu približajo, bodo umrli. Če bodo ostali daleč od Boga, bodo ostali daleč od življenja. Bogu se je treba približati, ne da se mu približamo, ga videti, ne da ga gledamo, ga poslušati, ne da bi ga slišali ... Kako je to mogoče? Preko posrednika.

Posrednik je del ljudstva. Mojzes je del ljudstva, a je tudi tisti, ki se približa Bogu. V Mojzesu se ljudstvo, ki ostane daleč od Boga, vendarle približa Bogu, ker je Mojzes predstavnik ljudstva. Kadar se Mojzes približa Bogu, se tudi ljudstvo, čeprav ostane daleč, preko njega približa Bogu. Ko se Bog učloveči, se približa človeku na najbližji možen način, tako da postane človek. In v Jezusu ima človek dostop do Boga na najtesnejši način, v njegovi osebi.³

3.2.6.1 Pojem zaveze

Da bi ponazorili Božji odnos do človeka in človekov odnos do Boga, svetopisemski pisci kot enega temeljnih pojmov uporabljajo izraz zaveza (*berit*). Zaveza je odnos skupnosti Božjega ljudstva z Bogom.

V besedi zaveza se skriva beseda »vez«: kdor sklene zavezo, se zaveže k medsebojni pomoči in izmenjavi dobrin. Zaveza obvezuje tiste, ki so vstopili vanjo. Soudeleženci postanejo povezani kakor s krvno vezjo. Vsebina zaveze je pravno natančno določena. Kot taka je zaveza imela odločilen pomen za družbeni razvoj Izraela kot Božjega ljudstva. Kot druga semitska ljudstva so bili tudi Izraelci povezani v rodove, ki so se oblikovali na temelju krvnega sorodstva. Krvno sorodstvo pozna naravno pravno avtoriteto. Utelešenje te avtoritete pa je ravno zaveza; skleniti zavezo pomeni vstopiti v tujo krvno zvezo ter soudeleženca sprejeti v svojo in tako stopiti v

³ Poglavlje je povzeto iz zapiskov s predavanj Brune Costacurte v Rimu (Pontifica Universita Gregoriana).

pravno skupnost z njim. Zaveza je v svoji najosnovnejši obliki naravna skupnost, ki obstaja med brati iste krvi. Kdor prelije kri svojega brata, ga zadene prekletstvo (1 Mz 4,11). Kjer pa rodovne pripadnosti ni več, je mogoče vzpostaviti pravno skupnost le tako, da ustvarimo skupnost, ki želi predstavljati krvno zvezo. Tudi ta napravlja udeležence za brate (2 Sam 1,26; Am 1,9) in vzpostavlja obvezujoče pravno stanje. To je celovitost, idealno stanje skupnosti. Udeleženci računajo na pomoč drug drugega. Tako urejena skupnost je trajna in neločljiva. Ni močnejše zagotovitve pravne varščine miru in zvestobe, kot je zaveza. S prisego postane verska obveznost. Kdor vstopi vanjo, se zaveda, da Bog bedi nad njenim izpolnjevanjem. Kršitev ali prezir zaveze je greh v najstrožjem pomenu. Z obredom krvi (pitje, v Svetem pismu izlitje na oltar in ljudstvo, 2 Mz 24,8) je simbolično izraženo, da je vsakdo od zaveznikov postal kakor drugi. Obred razpolavljanja ali obglavljanja živali s spremnimi besedami pa kliče kazen na tistega, ki bi zavezo prelomil.

Kadar je soudeleženec zaveze božanstvo, govorimo o teološki zavezi. V Izraelu izvira izročilo, da je Bog z njimi sklenil zavezo, že iz zgodnjih časov njihovega nomadskega in polnomadskega življenja ter daje ključ za razumevanje, kako je iz zveze rodov nastal izraelski narod. Izročilo govori, da so doživeli izkustvo Boga, ki je izvolil zase Izraelove sinove, ti pa so s svoje strani izvolili Boga in se mu zavezali v zavezi. V zavezi se je Bog *navezal* na svoje ljudstvo, kakor se mož naveže na ženo. V Svetem pismu najdemo obrazec zaveze, ki je podoben poročnemu obrazcu. Z besedami »Vi boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (Jer 30,22) si Bog izvoli narod in mu obljubi zvestobo. Ta pa mora biti obojestranska. Človeškemu soudeležencu kot kašipot zvestobi služijo zapovedi. (Quell 1935, 106–127)

Na razvoj pojma zaveze v Svetem pismu sta vplivali zlasti dve ustanovi asirskega pravnega življenja. Zaveza, v kateri se obvezeta Bog in ljudstvo, je podobna pogodbam, ki so jih sklepali asirski kralji s podložnimi narodi – vazali. Zaveza, ki temelji na Božjih obljubah, pa je podobna asirskim darilnim listinam. Vendar Sveto pismo presega vse, kar je bilo običajno v starem veku. Noben narod ni zmožgel tako dosledno in pretresljivo orisati svojega odnosa z Bogom kot izraelski narod.

Tudi poznejše izgnanstvo v Babilonu med drugimi narodi in kulturami je vplivalo na podobo zaveze in pomen zapovedi. Medtem ko so zapovedi pred izgnanstvom predstavljale dolžnost ljudstva-zaveznika, so postale v izgnanstvu in pozneje odgovor na Božjo naklonjenost svojemu ljudstvu. Odrešenje in zaveza ne moreta biti odvisna od človekovega prizadevanja. Taka zaveza je krhka. Le zaveza, ki je zakoreninjena v Božji milosti, lahko zagotovi človeku obstoj.

Kristjani govorimo o stari in novi zavezi. Kakšen je odnos med njima oziroma odnos med judovstvom in krščanstvom? Je s Kristusovo Novo zavezo Stara zaveza izgubila svoj pomen?

Kaj je sploh Stara zaveza? So Judje s Kristusom nehali biti ljudstvo zaveze? Ali je sploh mogoče govoriti o več zavezah, kajti hebrejsko Sveto pismo besede zaveza nikoli ne uporablja v množini? Na podlagi takih vprašanj so nekateri teologi in tudi že uradne cerkvene ustanove izrekli mnenje, da se v zgodovini judovstva in krščanstva zrcali ena in edina Božja zaveza.

3.2.6.2 Zaveze v Svetem pismu

Na začetku je Bog sklenil dve zavezi, zavezo z Noetom in zavezo z Abrahamom. Zaveza z Noetom zagotovi obstoj človeštva; zagotovi, da se urejeno stvarstvo ne bo več pogreznilo v brezupen nered, saj je Bog vsem ljudem in drugim živim bitjem milostno naklonjen, jih hrani in ohranja. Bog Stvarnik je tisti, ki zagotavlja obstoj vsemu življenju. Zaveza z Abrahamom pa zagotavlja obstoj izraelskemu ljudstvu, a zaradi blagra enega ljudstva drugi narodi niso zavrženi. Božja dobrohotnost obseva vse stvarstvo, še posebej pa se pokaže ob enem človeku, iz katerega naj bi nastalo ljudstvo, Abrahamu.

V odlomku o zavezi z Noetom srečamo besedo zaveza 7-krat (številka 7 označuje popolnost). V zvezi z Abrahamom Postava 14-krat omenja zavezo ($14 = 2 \times 7$). Pogostost uporabe besede zaveza kaže na to, kakšno vrednost so ji pripisovali. Stvarstvo sicer res odseva Božjo veličino in polnost življenja, ki izvira od Boga, a šele v zgodovini isti Bog razodeva svojo moč. Izraelci namreč bolj kot v stvarstvu spoznavajo Boga v zgodovini kot tistega, ki jih spremlja, rešuje in kaznuje ter jih tako vzgaja; v vsej zgodovini lahko spoznavamo sledove Božjega delovanja.

V zavezi z Abrahamom se Bog v začetku Izraelove zgodovine obveže, da ga bo obdaril s potomstvom in deželo. Kakor obstoju stvarstva tudi obstoju naroda Bog položi temelje, ko se z zavezo sam zaveže. Tako ne more biti odsotni Bog. Prisoten je tam, kjer se majejo temelji obstoja ljudstva, ter sliši njegovo prošnjo. Osvoboditev Izraelcev iz Egipta, ki je prapodoba vsake (od)rešitve, je izkaz Božje zvestobe svoji zavezi z Abrahamom. Odrešenje torej ni naključno, saj je zasidrano že v samem začetku življenjske skupnosti Boga z Abrahamovim potomstvom.

3.2.6.3 Zaveza na Sinaju (2 Mz 19–40)

V zavezi z Noetom in Abrahamom se samo Bog zaveže in na temelju tega spremlja in rešuje svoje ljudstvo. Šele na Sinaju, potem ko je Bog osvobodil svoje ljudstvo, sklene zavezo, ki temelji na prizadevanju obeh zaveznikov. Svoboda, ki je Božji dar, se namreč zrcali v svobodi najšibkejših članov družbe in zato potrebuje smernice, da se ne spremeni v pravico močnejšega. Odslej je tudi človekovo prizadevanje predmet zaveze, ki ima zunanjo obliko pogodbe po vzoru pogodb hetitskih in asirskih vladarjev z njihovimi vazali (2 Mz 19,3-8; 20,1-17; 24,3-11).

Vendar tudi v tem primeru stoji na začetku Božja milost; najprej je Bog izvolil Izrael, šele nato pridejo zakoni in zapovedi. Človeku so naložene zapovedi, po katerih mora odslej živeti, če hoče ostati zvest pogodbi, Bog pa si izbere Izraelce kot svojo posebno lastnino. V 2 Mz 19–34 so zbrani dogodki pod goro Sinaj in predpisi, ki izvirajo iz novega odnosa izraelskega ljudstva do svojega Boga. Ko taborijo v Sinajski puščavi, Bog pokliče Mojzesa in mu spregovori o zavezi z ljudstvom: »Sami ste videli, kaj sem storil Egipčanom in kako sem vas nosil na orljih perutih in vas pripeljal k sebi. Zdaj pa, če boste res poslušali moj glas in izpolnjevali mojo zavezo, mi boste posebna lastnina izmed vseh ljudstev, kajti moja je vsa zemlja. Vi mi boste kraljestvo duhovnikov in svet narod. To so besede, ki jih povej Izraelovim sinovom!« (2 Mz 19,4-6). (Einspieler 1997, 5–19)

Bog izjavi, da bo Izrael njegova posebna lastnina med vsemi ljudstvi (2 Mz 19,5). Toda če je vse od Boga, je tudi Izrael od Boga in tudi vsa ostala ljudstva. Zakaj potem Izrael postane posebna lastnina, dragocenejša od drugih? Za razumevanje pomaga besedilo 1 Krn 29,1sl., kjer kralj David želi postaviti tempelj. Pripravil je veliko zlata, srebra in vsega potrebnega. Potem pravi: »Iz ljubezni do hiše svojega Boga dam še, kar imam v svoji posesti zlata in srebra ...« (1 Krn 29,3) Kralj ima v lasti veliko stvari, zlato, srebro, marmor ... ki jih porabi za gradnjo templja. Potem pa vzame še svoje lastno zlato, ne zlata, ki mu pripada kot kralju. Analogno temu besedilu lahko Boga razumemo kot kralja, vladarja celotne zemlje, ki mu vse pripada. Poleg tega pa ima še svoje »osebno zlato«, in to zlato je Izrael. V Iz 62,3 pravi Jeruzalemu:

»Krasna krona boš v GOSPODOVI roki,
kraljevski venec v roki svojega Boga.«

Izrael je sveto ljudstvo, kraljestvo duhovnikov. Njegova svetost je v tesni povezavi z dejstvom, da je izraelsko ljudstvo posebna Božja last. Svetost ljudstva razodeva Božjo izbiro. Ljudstvo je sveto, ker ga je Bog izbral in ker je to izbranost sprejelo in s tem sprejelo tudi to, da je osebna lastnina Boga, ki je vladar vsega. Paradoksalno, posebna izbira Izraela priča o gospostvu Boga nad vsemi narodi. Bog, ki poseduje celotno zemljo, izbere najmanjše ljudstvo. Božje osebno zlato je najmanjše zrnice med drugimi velikimi kosi zlata kraljestva. »GOSPOD se ni nagnil k vam in vas izbral zato, ker bi bili številnejši od vseh drugih ljudstev, saj ste najmanjši izmed vseh« (5 Mz 7,7). Izbira izvira iz Božje ljubezni, in ne iz možnosti ljubezni ljudstva. Ljubezen ljudstva je le odgovor na Božjo ljubezen.⁴

⁴ Povzeto iz zapiskov s predavanj Brune Costacurte v Rimu (Pontifica Universita Gregoriana).

Ko Bog ponudi Izraelcem zavezo, Mojzes kot srednik posreduje Božje besede starešinam in ljudstvo sprejme, da vstopi v zavezo. Mojzes sporoči odgovor Bogu (2 Mz 19,7-9), ta pa ga nato pošlje, da pripravi obred sklepanja zaveze. Bog razodene svojo navzočnost z ognjem in gromom (2 Mz 19,10-25) in razodene deset zapovedi (2 Mz 20,1-17) ter skupino zakonov, t. i. Knjigo zaveze (2 Mz 21,1–23,33).⁵

3.2.6.3.1 Deset zapovedi, dekalog (2 Mz 20,1-17)

Dekalog, ki velja kot ustanovna listina zaveze, je ohranjen na dveh mestih (2 Mz 20,1-17 in 5 Mz 5,6-21). Moralni predpisi, ki so izraženi v desetih zapovedih, kličejo v zavest temeljne zahteve človeške vesti.

Mnogo zakonikov starega Vzhoda je starejših od dekaloga (najbolj znan je Hamurabijev zakonik). Njihova osnova je kazuistično pravo: če storiš to in to, te zadene taka in taka kazen. V dekalogu pa naletimo na apodiktično pravo, ki brezpogojno prepoveduje določeno dejanje. Zapovedi dekaloga, ki urejajo odnose do bližnjega, vsebujejo nekaj podobnosti z egiptovsko moralo. V Knjigi mrtvih v »negativni izpovedi« umrli pred bogom Ozirisom izjavlja, da ni zagrešil tega in tega. Nekaj podobnega najdemo v asirskih obrednikih eksorcizma. Zapovedi, ki urejajo odnos do Boga, pa so edinstvene v Izraelu in ne poznajo česa podobnega v orientalskem okolju. To so prepovedi, ki ločujejo Izrael od vseh drugih narodov. Noben bog Orienta ni zahteval čaščenja, ki izključuje čaščenje vsakega drugega boga. Izraelov Bog pa zahteva zase čaščenje, ki izključuje in prepoveduje čaščenje kateregakoli drugega boga. Ta osnovna zahteva se je nujno razvila v jasni monoteizem.

Ko je ljudstvo spoznalo pomen zaveze, je vse druge zakone, po katerih je Izrael oblikoval svoje življenje, utemeljilo na sinajski zavezi. Vsa zakonodajna besedila v Izraelu so stavljena v Mojzesova usta in v okvir prebivanja na Sinaju.

Pogodbe med velikim kraljem in vazali jasno izražajo dobrine, s katerimi namerava veliki kralj obdarovati svoje vazale, preden jim postavi pogoje za medsebojne odnose. Tudi Bog je brez predhodnih zaslug najprej Izrael rešil iz suženjstva, preden mu je v zavezi dal zapovedi, ki so ta narod povezale v trajno skupnost z njim. Milost je pred postavo. To dejstvo je zelo pomembno za razvoj teologije nove zaveze. Izpolnjevanje postave je le odgovor, ki ga Bog zahteva od človeka, kateremu se je sam podaril. V Stari in Novi zavezi je Bog naredil prvi korak. Njegovo ljudstvo mu mora v zvestobi njegovim zapovedim odgovoriti. Toda ker Bog jemlje svojo odrešitveno voljo resno, zahteva izpolnjevanje svoje volje, ki je v človekov blagor.

⁵ Ti zakoni so bili verjetno samostojen zakonik, ki so ga uredniki vgradili v pripoved o bivanju Izraelcev na Sinaju.

To so oznanjevali predvsem preroki. Če narod ne odgovori na milost zaveze s svojim Bogom z izpolnjevanjem zapovedi, zgreši svojo existenco in zapravi svoje življenje.

Potem ko je Bog narekoval Mojzesu vse te zakone, se zaveza slovesno sklene (2 Mz 24,3-11). V obredu sklepanja ljudstvo privoli, da bo spolnjevalo vsebino zaveze. S krvjo daritvenih živali – kri teh živali naj bi svarila udeležence, da bo v primeru kršitve zaveze prelita tudi njihova kri – Mojzes zapriseže oba udeleženca: polovico krvi zlije na oltar (predstavlja Boga), in ko ljudstvo obljubi izpolnjevanje zaveze, tudi njih poškropi s krvjo. Z besedami »Glejte, to je kri zaveze« je zaveza sklenjena in veljavna. Mojzes in zastopniki starešin se udeležijo daritvenega obeda.

Ta zaveza je pogodba med Bogom in človekom. Človeku so naložene zapovedi, po katerih mora odslej živeti, če hoče ostati zvest zavezi. A že Postava sama popravi predstavo o zavezi med Bogom in Izraelom po modelu medčloveških pogodb. Komaj je zaveza sklenjena, jo ljudstvo prelomi, kar se bo pozneje še mnogokrat ponovilo. Medtem ko je Mojzes na gori, ljudstvo časti zlato tele (2 Mz 32). Izkaže se, da taka pogodba ne zdrži niti štirideset dni. Bila je »razbita« že na Sinaju. Temna senca nezvestobe pokriva rojstno uro zakonske zveze Boga s svojim ljudstvom. Močnejša pa je luč Božjega odpuščanja. Ljudstvo bi po pravilih sklepanja zaveze moralo umreti, Bog pa se razodene kot usmiljen in milostljiv Bog (2 Mz 34,6-7), obnovi zavezo s svojim ljudstvom in mu naloži predpise (2 Mz 34). Zaveza na Sinaju je bila torej sklenjena dvakrat.⁶

Božja zaveza z Izraelom ni pogodba po človeških merilih, ker je bila prelomljena že na Sinaju in je po pravnih merilih tistega časa nehala obstajati. Odslej sta spreobrnjenje in zaveza med seboj tesno povezana. Zaveza na Sinaju trezno predvidi, da bo v prihodnosti človek odpadal od nje. A s tem zapovedi ne izgubijo svojega pomena, ker Bog ostaja naklonjen svojemu ljudstvu in mu podarja možnost novega začetka. To je dediščina, ki jo je Izrael prejel za vse čase in rodove. Milost in človekovo prizadevanje si v Mojzesovi Postavi nista v nasprotju. Odgovor človeka na Božjo navzočnost sredi ljudstva je prav njegov trud živeti po zapovedih.

Peta Mojzesova knjiga, ki je zakonik in pogodba, pa dodaja nov vidik. V svojem poslovilnem govoru Mojzes zre v deželo, ki jo bodo Izraelci prejeli po Božji obljubi. A šele ko bodo prejeli ta dar in zaživali svobodo, bodo dolžni živeti po vseh Božjih navodilih. Torej je Postava do neke mere vezana na življenjski prostor, v katerem se lahko razvije v svoji polnosti. To ne pomeni, da so bili Izraelci do takrat brez prava, saj jim je Bog na Sinaju dal deset zapovedi. Te so v bistvu naravno pravo, ki ga lahko spoznajo tudi drugi narodi s pomočjo razuma. Predpisi

⁶ Verjetno sta odlomka najprej obstajala samostojno, urednik pa ju je združil.

Postave, ki izražajo izvoljenost Božjega ljudstva in presegajo etični minimalizem naravnega prava, pa zaživijo šele takrat, ko je Bog izpolnil vse svoje obljube. Peta Mojzesova knjiga je torej zakonik in pogodba, ki oriše življenje drugega zaveznika – izraelskega ljudstva. Tudi ta knjiga govori o možnosti novega začetka. S tem ko Izrael prelomi zavezo, ne neha biti Božje izvoljeno ljudstvo. Bog sam je tisti, ki omogoča odpuščanje, da se ljudstvo spet vrne k zavezi. Mojzesova Postava vodi bralca do praga obljubljenе dežele. Ta prag pa Izraelci prekoračijo šele na začetku Jozuetove knjige. Postava človeka torej vodi do točke, ko se mora odločiti, ali hoče prekoračiti Jordan ter vstopiti v zavezo z Bogom, ki naj oblikuje življenje, ali ne. V Postavi deluje Bog, ki snuje temelje pravičnega sožitja človeka z Bogom in sočlovekom, potem pa je človek poklican, da v poslušnosti Bogu živi tako, kot mu je bilo zapovedano. Človekova zvestoba zavezi naj bo izraz ljubezni do Boga in odgovor na Božjo zvestobo, ki ga spremlja od Noetovih in Abrahamovih dni.

Je Bog sklenil več zavez? V Mojzesovi Postavi srečamo več besedil o zavezi, ki jo sklepa Bog: zavezo z Noetom, Abrahamom, Izraelci na Sinaju, v moabski deželi, zavezo z Aronom in Pinhasom, predstavnikoma duhovnikov. Vsebina teh besedil je zelo različna. Je potemtakem Bog sklenil več zavez?

Hebrejščina ne pozna množinske oblike besede »berit«, zaveza, zato bi bilo napačno govoriti o številnih zvezah. Zavezo bi lahko orisali kot odnos Boga do človeka, ta pa ima, glede na okoliščine, različne oblike: obliko obljube obstoja stvarstva in izraelskega ljudstva Noetu in Abrahamu, a tudi obliko zahteve, zakonov, saj vsak odnos živi od obojestranskega prizadevanja. Tako se besedila o zavezi v Postavi medsebojno dopolnjujejo in šele vsa besedila skupaj dajejo celovito sliko. (Einspieler 1997, 31–39)

3.2.6.4 Božja zaveza z Abramom (1 Mz 15)

V Postavi beremo, da je Bog sklenil svojo zavezo tudi s posamezniki, na primer z Abramom, ki se pozneje imenuje Abraham. Medtem ko Bog Izraelce na Sinaju obveže, da živijo po njegovih zapovedih, se v zavezi z Abrahamom temu odpove. Zaveza je tukaj Božji dar, milost. Odlomek sestavljata dva dela. V prvem delu (1 Mz 15,1-5) Bog obljubi Abramom, da bo njegovo potomstvo številno kakor zvezde na nebu. O zavezi še ni govora. Bog se predstavi Abramom kot tisti, ki ga je izpeljal iz Ura Kaldejcev. V drugem delu (1 Mz 15,7-21) pa mu obljubi, da mu bo dal v posest kanaansko deželo. Podobno se bo pozneje predstavil Izraelcem kot tisti, ki jih je izpeljal iz egiptovske sužnosti, da bi jim dal v posest obljubljeno deželo. Z Abramom in z Izraelci sklene zavezo. Očitne so vzporednice med življenjem Abrama in izraelskega ljudstva, s tem da je usoda Izraelcev vzorec za usodo Abrama (pripoved o njem je nastala kasneje).

Abram Boga prosi za znamenje, nato sledi obred sklepanja zaveze. Po ukazu Boga Abram vzame živali, jih zakolje in razpolovi ter položi vsako polovico nasproti drugi, le ptic ne razpolovi. V spancu, ki ga obide proti večeru, mu Bog spregovori in obljubi, da se bodo njegovi potomci po štiristo letih sužnosti vrnili v to deželo. Svojo obljubo potrdi z znamenjem, ki se izraža kot kadeč lonec in plameneča bakla, ki simbolizirata Boga. Bog se obveže z zavezo in potuje v obliki ognja med kosi živali. »Sonce je zašlo in legel je mrak. In glej, lonec za ogenj, iz katerega se je kadilo, in plameneča bakla sta se premikala med kosi živali.« (1 Mz 15,17) Zaveza je torej enostranska, samo Bog se obveže, Abram pa ne. Zaradi tega se med razkosanimi živalmi giblje samo goreča plamenica, Abram pa ne. V zavezi Bog obljubi Abram, da bo dal njegovemu potomstvu v posest deželo (1 Mz 15,18-21). Besedilo se opira na stare običaje sklepanja pogodb med ljudmi in jih dvigne na Božjo raven. (Einspieler 1997, 55–58)

3.2.6.5 Božja zaveza z Noetom in Abrahamom v duhovniškem viru (1 Mz 6,18; 9,8-17; 17)

Prvi zavezi, ki ju opisuje Sveto pismo, sta zavezi, ki ju Bog sklene z Noetom in Abrahamom. Kljub temu da stojita na samem začetku Svetega pisma, sta razmeroma mladi. Besedila o teh dveh zavezah pripadajo duhovniškemu viru, torej so nastala v času babilonskega izgnanstva v 6. stol. pr. Kr.

Do izgnanstva so pojmovali zavezo v bistvu kot pogodbo med Bogom in izraelskim ljudstvom: ljudstvo je dolžno živeti po Božjih zapovedih, Bog pa ga bo obdaril z vsem, kar potrebuje. Če ljudstvo odstopi od zaveze, bo kaznovano. Babilonsko izgnanstvo je bilo torej kazen za Izraelovo prelomitev zaveze. V babilonskem izgnanstvu so ponovno začeli premišljevat o razmerju med Bogom in njegovim ljudstvom. V tem času se je rodila misel, da je zaveza Božji dar, milost. Iz svoje zgodovine so se naučili, da je zaveza, ki je zasnovana tako, da je odvisna tudi od človekovega prizadevanja, vedno ogrožena. Le zaveza, ki jo zagotavlja sam Bog, je trajna in zanesljiva, torej večna. Duhovniško izročilo nam tako govori o dveh takih zavezah, ki temeljita na Božji milosti in sta večni. To je zaveza z Noetom in zaveza z Abrahamom. Zaveze na Sinaju duhovniški vir ne omenja, ker so jo Izraelci prelomili. Zato v času izgnanstva ne more biti podlaga premišljevanju o razmerju med Bogom in njegovim ljudstvom.

Zaveza na Sinaju, ki je slonela tudi na človeški zvestobi Božjim zapovedim, je bila prelomljena. Se je s tem Bog poslovil od svojega ljudstva? Ne. Bog se je že na samem začetku trajno navezal na svoje ljudstvo z zavezo, ki jo je sklenil z Abrahamom. To spoznanje je vsebovano v duhovniškem viru. Ko ta vir opisuje zgodovino, hoče odgovarjati na pereča vprašanja svojih dni. Duhovniški vir ima v svoji zgodovini tri besedila o zavezi. To so zaveza z Noetom, zaveza

z Abrahamom in odlomek o Mojzesovem poslanstvu, pri katerem se Bog sklicuje na svojo zavezo z Abrahamom, Izakom in Jakobom. Bog sklepa zavezo z Noetom in Abrahamom in zagotavlja, da se obljuba rodovitnosti človeku na začetku zgodovine (1 Mz 1,28) uresniči po zavezi z Noetom in Abrahamom. Ta obljuba se uresniči s pomnožitvijo Izraelcev v Egiptu (2 Mz 1,7). Tudi osvoboditev iz Egipta se začne, ko se Bog spomni svoje zaveze z Abrahamom, Izakom in Jakobom (2 Mz 2,24). Vendar obljuba dežele v Mojzesovih knjigah še ni uresničena. Podobno kot Izraelci na pragu dežele tudi bralci Postave stojijo pred Postavo in se morajo odločiti, ali hočejo vstopiti v to deželo in uživati njene dobrine, s tem da živijo po Postavi.

3.2.6.5.1 Zaveza z Noetom (1 Mz 6,18; 9,8-17)

Bog obljubi Noetu zavezo že pred vesoljnim potopom. Obljubi mu, da bo njega in vsa živa bitja, ki jih bo Noe vzel na ladjo, obvaroval, da bodo ostali pri življenju (1 Mz 6,18). Po potopu pa sklene z Noetom in vsemi živimi bitji večno zavezo. Odlomek o zavezi je eno izmed osrednjih besedil duhovniškega vira. Besedilo je sestavljeno iz dveh delov.

1 Mz 9,8-11 Bog sam se obveže, da ne bo več poslal potopa, ki bi opustošil zemljo. V pripovedi o potopu se človek in živa bitja niso spremenila. Spremenil pa se je Bog, ki po začetnem namenu uničiti svet z istim svetom sklepa zavezo, čeprav je velika verjetnost, da se bosta hudobija in nasilje po živih bitjih nadaljevala. Z besedo, s katero je nekoč ustvarjal, zdaj zagotavlja stvarstvu obstoj. Zato ni samo Stvarnik, temveč tudi Ohranjevalec sveta. Bog se je obvezal z zavezo, da bo skrbel za to, da se urejenega sveta ne bo več polastil nered in bo tako stvarstvu zagotovil trajen obstoj.

1 Mz 9,12-17 Bog postavi znamenje zaveze, mavrico (*qešet* – lok, mavrica). V egipčanski umetnosti je bil lok znamenje kraljeve oblasti. V epski pesnitvi *Enuma Eliš* je lok orožje boga Marduka, ki so bori proti vodam kaosa. Motiv loka je v starem svetu poznan in povezan z bogom stvarnikom, ki z lokom prežene zmaja in tako omogoči nastanek urejenega stvarstva. Zaveza, ki jo sklepa Bog, je večna. Ker je zakoreninjena v Bogu, ni odvisna od človekovega prizadevanja in je zanesljiva življenjska podlaga. Božja zaveza z Noetom je zaveza, ki izvira iz Božje milosti. Zato je večna, človek je ne more prelomiti. Je vseobsegajoča. Zajema vse stvarstvo in mu zagotavlja obstoj.

3.2.6.5.2 Zaveza z Abrahamom (1 Mz 17)

Odlomek o Božji zavezi z Abrahamom je osrednje besedilo Abrahamove zgodbe. Vsebuje pet Božjih govorov:

1 Mz 17,1-2 Prvi govor je uvod v dogajanje. Bog obljubi Abrahamu, da ga bo silno namnožil. To je treba razumeti na ozadju babilonskega izgnanstva, kajti v številnem potomstvu se bo razodela Božja zaveza z Abrahamom.

1 Mz 17,4-8 V drugem govoru Bog pojasni napoved o številnem potomstvu in doda nov vidik – obljubo dežele. Vsebina te zaveze se zrcali že v novem imenu, ki ga dobi Abram, odslej Abraham, kar pomeni *oče množice*. Zaveza ima dvojno vsebino: po eni strani je povezana z obljubo potomstva, po drugi strani z obljubo dežele. Prvič v Mojzesovih knjigah srečamo obrazec zaveze: »Tebi in tvojim potomcem za teboj bom Bog« (1 Mz 17,7); ter »in bom njihov Bog« (17,8). Obrazec zaveze je sestavljen iz dveh delov: *jaz bom njihov (tvoj) Bog in oni bodo moje ljudstvo*. Tukaj je samo prvi del: *jaz bom njihov (tvoj) Bog*. Bog je tisti, ki se s to zavezo obveže, on bo blagoslovil Abrahama s potomstvom in deželo. Zato Bog govori v tem odlomku o svoji zavezi. Zaveza ni več pogodba, kakor je bila na Sinaju, temveč Božja zaveza, za katero je odgovoren on sam. Zato je trajna, večna, velja še danes.

1 Mz 17,9-13 Dano je znamenje zaveze – obreza. To znamenje si nadene človek sam. Bog mu zagotovi svobodno voljo, da se pridruži izvoljenemu ljudstvu ali ne.

1 Mz 17,15-16 Od četrtega govora naprej pisec poudarja, da zaveza z Abrahamom v bistvu ni le zaveza z njim, temveč igra njegova žena Sara v njej pomembno vlogo. Ni namreč ves Abrahamov zarod ljudstvo zaveze, marveč se dediči zaveze določajo po ženi, in to je Sara. Kakor je Bog dal Abrammu novo ime Abraham, tako zdaj preimenuje tudi njegovo ženo Sarajo v Saro. Medtem ko Bog v prvem in drugem govoru govori o tem, da bo Abrahama namnožil (kar bi lahko tudi po Hagari), pa sina obljubi, ko govori o prihodnosti Sare. V tem besedilu je žena enakopravna.

1 Mz 17,19-21 Abraham dvomi o obljubi, ki jo je Bog dal Sari; zadovoljen bi bil, če bi živel vsaj Hagarin sin Izmael. Abrahamovo potomstvo je potomstvo Sare in Hagare. Temu potomstvu Bog obljubi, da bo postalo velik narod. Toda samo sin Sare, Izak, je dedič zaveze. Sarin zarod je zarod zaveze.

Abrahamova zaveza je zaveza, ki izvira iz Božje milosti, zato je večna: človek je ne more prelomiti. S tem je pomenila teološko utemeljitev Izraelovega obstoja v času izgnanstva, ko so bili drugi temelji narodne samostojnosti porušeni. Abrahamova zaveza je delna, ker zajame le enega človeka, pozneje en narod. Vseobsegajoča zaveza z Noetom je podlaga za delno zavezo Boga z enim človekom in ljudstvom, ki si ga je Bog izbral iz vsega stvarstva. (Einspieler 1997, 59–77)

3.2.6.6 Božja zaveza z Davidom in njegovo rodbino (2 Sam 7,12-16)

V Drugi Samuelovi knjigi se nahaja besedilo, kjer Bog po preroku Natanu Davidu obljubi, da bo njegovemu rodu zagotovil trajno kraljevsko nasledstvo (2 Sam 7,12-16). Ta obljuba o večnem obstoju Davidove rodbine predstavlja osrednje besedilo devteronomističnega zgodovinskega dela. David je načrtoval, da bo zgradil tempelj. Bog pa mu pošlje preroka Natana, ki mu napove, da mu bo šele njegov sin zgradil hišo. Bog pa bo zgradil Davidu hišo, ki bo obstala na veke: »Ko se ti dopolnijo dnevi in boš legel k svojim očetom, bom povzdignil tvojega potomca, ki bo izšel iz tvojega telesa, in bom utrdil njegovo kraljestvo. Ta bo sezidal hišo mojemu imenu in prestol njegovega kraljestva bom utrdil na veke [...] Tvoja hiša in tvoje kraljestvo bosta obstala pred teboj na veke in tvoj prestol bo utrjen na veke.« (2 Sam 7,12-16) Ta obljuba zaveze obsega celoten Izraelov narod. Obstoj kraljeve rodbine je pomenil obstoj in nadaljevanje tako naroda kot kraljestva, zato lahko Božjo obljubo Davidu razumemo tudi kot obljubo, da bo Izraelovo ljudstvo obstalo na veke.

Bog že pred gradnjo templja obljubi Davidu, da bo njegova hiša obstala na veke. Pojavi se obrazec zaveze, vendar se zaveza nanaša na eno rodbino. Zaveza bo izpolnjena preko Davidovega sina. Prerok imenuje kralja Božjega sina: »Jaz mu bom oče in on mi bo sin.« (2 Sam 7,14) To predstavo najdemo tudi v Ps 2,7. Odnos med Bogom in kraljem bo kakor razmerje med očetom in sinom. Kakor oče, ki vedno stoji ob svojem sinu, tako bo tudi Bog kralju vedno naklonjen. Za svoje prestopke bo kralj kaznovan, vendar ga Bog ne bo odstavil, kakor je Savla in njegovo rodbino. Davidova rodbina bo vladala na veke (prim. 2 Sam 23,5).

Skozi potek izraelske zgodovine pa zasledimo, kako se je obljuba zaveze spremenila. Po štiristo letih vladanja Davidove rodbine pride do babilonskega izgnanstva, po njem je tuji oblastniki niso več obnovili. Ljudstvo se je začelo spraševati, ali je Bog še na njihovi strani. Pisec Ps 89 se spominja zaveze z Davidom in Božje obljube, da kljub prestopkom Davidove hiše ne bo prelomil svoje zaveze in bo Davidov zarod obstal na veke. Porušenje Jeruzalema in izgon kraljeve rodbine in ljudstva v Babilon pa so za psalmista znamenje, da se obljuba ni izpolnila in da je Bog zapustil svojo zavezo ter kraljevo rodbino in ljudstvo. To je bila velika preizkušnja. Psalmist prosi in roti Boga, naj se spomni svoje obljube.

Kljub navideznemu prelomu obljube, ki je razviden iz dejstva, da po izgnanstvu Davidova rodbina ni več vladala, je ostalo zaupanje v Božjo obljubo. To zaupanje je privedlo do pričakovanja kralja, mesija, ki bo obnovil Davidovo kraljestvo ter svetu prinesel mir in pravičnost

Z izgnanstvom so Izraelci izgubili tako kralja kot tempelj. Spraševali so se, ali je Bog zapustil svojo zavezo z Davidom. Jeremija je v Božjem imenu zagotovil, da je Božja zaveza z Davidom

trdna kakor njegova zaveza z dnevom in nočjo, torej kakor neomajni zakoni, ki jih je Bog položil v stvarstvo (Jer 33,19-26). Božje obljube so zanesljive in so tudi v času izgnanstva temelj upanja.

Tudi pisec drugega dela knjige preroka Izaija je med babilonskim izgnanstvom zatrjeval, da Bog ni prelomil svoje obljube Davidu. Njegova razlaga pa je drugačna kakor psalmistova in Jeremijeva. Svojemu ljudstvu obljubi boljšo prihodnost (Iz 55,1-5). Izaija se odpove podobi Davidovega sina, ki bo po izgnanstvu zavzel prestol in tako obnovil kraljestvo. Prerok preraste podobo kralja kot politično funkcijo. Po Izaiju bo celoten Izrael prevzel vlogo kralja. S tem je ves Izrael postal deležen mesijanskega poslanstva v odnosu do drugih narodov.

3.2.6.7 Jezus, Davidov potomec

Matej postavi na začetek svojega evangelija rodovnik Jezusa Kristusa. Z rodovnikom je hotel poudariti, da je Jezus Davidov potomec in tako dedič njegove zaveze. Evangelist je prikazal Jezusa kot Davidovega potomca ne samo z naštevanjem imen njegovih prednikov, ampak tudi s številom 14 (številčna vrednost imena David je 14). Od Abrahama do Jezusa se zvrsti trikrat po štirinajst rodov, kar povezuje Jezusa s kraljem Davidom. Kot Davidov potomec je tudi mesijanski vladar, ki ga pričakuje Izrael. V Matejevem evangeliju je poleg rodovnika še nekaj mest, ki predstavljajo Jezusa kot Davidovega potomca in mesija, ki ga Izrael čaka. Eno od njih je Jezusov slovesni prihod v Jeruzalem na cvetno nedeljo, kjer ga množice pozdravljajo: »Hozana Davidovemu sinu!« (Mt 21,9) Tudi navedek Zah 9,9-10 (»Glej, tvoj kralj prihaja k tebi«) v Mt 21,5 ga predstavi kot mesijanskega kralja. Evangelist pa tudi poudarja, da je treba na Jezusa kot Davidovega potomca – mesija gledati v drugačni luči kot na druge Davidove potomce. V pogovoru s farizeji (Mt 22,43-45) je vidno, da je biti Davidov potomec, v katerem Božja zaveza z Davidom doseže svoj cilj, več kot samo krvno potomstvo. Bolj kot krvno sorodstvo je pomembno njegovo poslanstvo, oznanilo Božjega kraljestva.

Tudi v Lukovem evangeliju, v opisu Jezusovega otroštva, najdemo povezavo z Davidovo zavezo. Napoved Jezusovega rojstva (Lk 1,26-38) je povezana z Natanovo prerokbo v 2 Sam 7. Tukaj je poudarjen odnos oče – sin. Jezus se bo imenoval Sin Najvišjega, tako kot je Bog Davidu obljubil, da bo njegovemu potomcu oče in ta njemu sin. Ta izpolnitev ni samo izpolnitev zaveze med Bogom in Davidom, ampak je z Jezusom dobila novo razsežnost. Izpolnitev je večja, kot je bila obljuba. Kraljevina, ki naj bi se nadaljevala z Davidovimi potomci, je nehala obstajati pred skoraj šeststo leti. Zdaj je o Jezusu napovedano, da mu bo Bog »dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; in njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1,32-33). Izpolnitev v Jezusu Kristusu je dobila mesijansko globino, za katero

je bil potreben večstoletni čas upanja in hrepenenja od obljube do izpolnitve. Za novozavezne pisce je Jezus mesijanski vladar, v katerem se kakor v žarišču leče zbirajo vse obljube Stare zaveze. (Einspieler 1997, 122–133)

3.2.6.8 Jezusova zaveza pri zadnji večerji

O zadnji večerji govorijo štiri besedila Nove zaveze (Mt, Mr, Lk in 1 Kor). Evangelisti niso opisali le zadnje večerje, temveč so vpletli v svoja izročila tudi že izkušnje, kako so prvi kristjani praznovali evharistijo. O zavezi pa je Jezus spregovoril samo pri zadnji večerji.

Jezus se naveže pri zadnji večerji na zavezo, ki jo je Mojzes sklenil z Izraelci na Sinaju, ko je oltar in ljudstvo poškopil s krvjo juncev: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je GOSPOD po vseh teh besedah sklenil z vami.« (2 Mz 24,8) V času, ko je Mojzes zaprisegel ljudstvo s krvjo juncev, kri še ni bila znamenje sprave z Bogom, temveč znamenje obveznosti, v katero je ljudstvo vstopilo. Da je Mojzes obenem poškopil tudi oltar, pa je mnoge spominjalo na obred oddolžitve ljudstva na dan sprave. V času pred Jezusom je bil obred škropljenja s krvjo znamenje oddolžitve ljudstva in sinajska zaveza ni več pomenila v prvi vrsti zaveze, ki obvezuje, temveč dar odpuščanja in sprave; iz tega mišljenja izhaja Jezus.

Že v besedilih Stare zaveze Izraelci praznujejo pasho ob pomembnih dogodkih, ki odpirajo vrata v novo dobo (izhod iz Egipta, Jošijeva verska obnova, obnova templja po izgnanstvu). Tudi Jezusova zadnja večerja – pasha – kot obred zaveze naznanja novo dobo. Vsebina Jezusove zaveze je njegova smrt na križu, njegova kri. Jezus sam je osmislil svojo smrt kot spravno daritev. Z njo se začne nova življenjska skupnost med ljudmi in Bogom. Jezik, ki ga uporablja Jezus, je bogoslužni. Pisec Pisma Hebrejcem primerja Jezusovo smrt z opravili velikega duhovnika. Veliki duhovnik stopi vsako leto v Presveto v templju s tujo krvjo, da prosi za odpuščanje grehov (3 Mz 16,12-16). Jezus pa se je enkrat daroval, da je odvzel grehe mnogih (Heb 9,23-28). Evangelisti so to izrazili v obliki simbola. V uri Jezusove smrti se je pregrinjalo v templju pretrgalo na dvoje od vrha do tal (Mr 15,38). To zagrinjalo je ločilo Presveto od Svetega. Dostop do Presvetega, bivališča Boga, je bil pod smrtno kaznijo prepovedan vsem ljudem razen velikemu duhovniku enkrat na leto, da s krvjo juncev prosi za odpuščanje grehov. Ko se je z Jezusovo smrtjo pregrinjalo v templju pretrgalo od vrha do tal, je to pomenilo, da se je končalo staro bogoslužje. Napočila je doba novega bogoslužja, neposrednega dostopa do Boga, ki se je po Jezusu še enkrat razodel kot človekoljubni Bog. Srednik veliki duhovnik ni več potreben, ker je Jezus tisti edini srednik, ki je prelil svojo kri v odpuščanje grehov.

Namen daritve je zastopanje človeka pred Bogom. Kri, ki jo izlije duhovnik pred oltarjem, ni več kri živali, temveč kri človeka, ki daruje. Ko je Jezus, Božji Sin, sam postal daritev, je prekosil vse možne daritve, saj se v njem združujeta darovalec in daritev. S svojo krvjo, ko je bil zaklan kot pravo velikonočno jagnje, je obnovil zavezo na Sinaju in ji podelil trajnost. Odvzel je grehe sveta. Sprava je zasidrana v Bogu, ker se je Božji Sin sam daroval v spravo.

Evangelist Matej je Markovim besedam o kelihu dodal misel, da se Jezusova kri preliva v odpuščanje grehov. To nas spominja na Jeremijevo besedilo o novi zavezi: »Kajti njihovo krivdo bom odpustil in njihovega greha se ne bom več spominjal.« (Jer 31,34) Odpuščanje grehov omogoča novo življenje, in to je cilj, na katerega je usmerjena nova zaveza tako pri Jeremiju kakor pri Jezusu. Greh je tista zla sila, ki človeka odtuji od Boga in samega sebe. Mreža greha bo z novo zavezo pretrgana, Jezusova pasha je torej tudi osvoboditev.

Besedilo o novi zavezi pri Jeremiju je vplivalo tudi na Pavla in Luka, saj oba govorita o novi zavezi. Mislita tudi na to, po čemer se nova zaveza razlikuje od stare: srednik stare zaveze je bil Mojzes, ki je oltar in ljudstvo pokropil s krvjo juncev. Nova zaveza pa se sklene s krvjo Božjega Sina. V Jezusovi novi zavezi sta torej združeni dve izročili iz knjig Stare zaveze: zaveza na Sinaju in Jeremijeva napoved nove zaveze. Vsebina te zaveze je velikonočna skrivnost Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja. (Einspieler 1997, 163–169)

3.2.7 Čaščenje zlatega teleta in obnova zaveze (2 Mz 32–34)

Bližina, v katero je Bog povabil Mojzesa, je tesnejša, in dolgost bivanja v tej bližini je najdaljša v primerjavi s katerikoli starozaveznim človekom. »GOSPODOVO veličastvo se je spustilo na Sinajsko goro in oblak jo je pokrival šest dni. Poklical je Mojzesa sedmi dan iz srede oblaka. [...] Mojzes je šel v sredo oblaka in stopil na goro. Štirideset dni in štirideset noči je ostal na gori.« (2 Mz 24,16.18) V tem času mu je Bog posredoval navodila za svetišče in njegove služabnike (2 Mz 25–31).

Tolikšna bližina je Mojzesa globoko zaznamovala, toda ljudstvo ni zdržalo v zvestobi Bogu, s katerim je moralo ostati na razdalji. Predvsem ni bilo mogoče tega Boga obvladati. Zato so si skušali to oddaljenost skrajšati s podobo zlatega teleta, ki naj bi jim predstavljala nedostopnega Boga (2 Mz 32,1-10). Vstopili so v zavezo z Bogom, pa so jo tudi takoj prelomili, kar bodo ponavljali skozi vso nadaljnjo zgodovino. V tem prvem primeru odpada od zaveze Bog namerava ljudstvo uničiti, a mu po Mojzesovem posredovanju odpusti, kaznuje le storilce in obnovi zavezo z ljudstvom. Tako bo ravnal tudi v prihodnje. Poglavja 2 Mz 32–34 tako

predstavljajo stalnico v odnosu med Bogom in njegovim ljudstvom, v katerem se prepletata stalna človeška nezvestoba in vztrajna Božja pripravljenost na odpuščanje in nov začetek.

Prvotno poročilo o dogodku predstavlja jahvistični ali elohistični vir, ki se razširja z dodatki in reinterpreteracijo. Zlato tele se pojavi tudi v 1 Kr 12,25-32 (dve zlati teleti) in v 5 Mz 9,7-21. Odlomek se deli na štiri glavne dele.

2 Mz 32,1-6 Do čaščenja zlatega teleta pride pod Sinajem, kjer ljudstvo čaka Mojzesa, ki se je povzpел na goro, pa se jim njegova odsotnost zdi predolga. Pri izdelavi zlatega teleta je prisoten tudi Aron, čeprav je njegova vloga pri tem nejasna; opazimo, da takoj popusti ljudstvu. S svojo zahtevo ljudstvo prekrši drugo od desetih zapovedi (prim. 2 Mz 20,4). Imeti hoče malika, tj. predmet, ki predstavlja božanstvo in je viden in otipljiv. Zavržejo svobodnega in nevidnega Boga s Sinaja in hočejo Boga, s katerim bi mogli razpolagati po svoji volji, čeprav bi na videz hodili za njim.

2 Mz 32,7-14 Prva Mojzesova prošnja: Bog zaradi odpada ljudstva niha med jezo in prizanesljivostjo, odpad pa najprej razodene Mojzesu. To je bil velik udarec za Mojzesa. Bog mu je predložil: »Videl sem to ljudstvo: to je trdovratno ljudstvo. Zdaj me pusti, da se vname moja jeza proti njim in jih pokončam, tebe pa napravim za velik narod!« (2 Mz 32,9-10) Ob Božji ponudbi se je Mojzes takoj postavil na stran grešnega ljudstva. Svojo ponižno prošnjo za prizanesljivost je trikratno utemeljil: na rešitvi iz Egipta (v. 11), na dobrem namenu/imenu Boga (v. 12) ter na obljubah očakom Abrahamu, Izaku in Jakobu (v. 13). Ves se je zavzel za grešno ljudstvo. Postal je njihov zagovornik pred Bogom, in ta je storil po Mojzesovi želji. Božja in Mojzesova gorečnost za ljudstvo sta se spojili.

2 Mz 32,15-29 Ko se Mojzes z Jozuetom vrne z gore in vidi ljudstvo sredi petja in plesa, ravna povsem drugače kot na gori. Ko stopi pred ljudstvo, zastopa Boga in njegove pravice. Ognjevito obsodi greh in kaznuje prestopnike. Iz jeze razbije tabli postave ter s tem naznani konec zaveze. Iz teleta napravi »vodo prekletstva«, s čimer želi ljudstvu dopovedati, da je krivda na njih. Ko Mojzes izpraša Arona, ta obtoži ljudstvo, da bi opravičil sebe. Kljub pasivnosti ga zadene posredna kazen, spremlja ga pečat nezvestega duhovnika. Levijev rod pomaga Mojzesu pri obsodbi oz. izvršitvi smrtne kazni.

2 Mz 32,30-35 Ponovna Mojzesova prošnja: Mojzesa po umiritvi čaka najpomembnejše delo, saj mora polagoma spreobrniti svoje ljudstvo, hkrati pa omehčati Boga. Vrne se k Bogu na goro in ponovno posreduje za ljudstvo. Končni namen Mojzesove prošnje je obnova zaveze. Zdaj hoče deliti njihovo usodo. Če jim Bog ne bo odpustil, želi tudi sam umreti: »Vendar zdaj, ko bi ti odpustil njihov greh! Če pa ne, izbriši, prosim, mene iz svoje knjige, ki si jo napisal!« (2 Mz 32,32) Bog take ponudbe ni sprejel. Ne bo izbrisal pravičnega, temveč tiste, ki so grešili,

in poudaril veljavo individualnega povračila (2 Mz 32,33). Mojzesovo posredništvo tako v primeru odpadnikov ne bo uslišano, vendar je zaradi spoznanja ljudstva o svoji krivdi pripravljen del kazni preložiti v prihodnost. Za spremstvo pri potovanju v obljubljeni deželo jim določi svojega angela, saj se jim sam ne želi pridružiti, kar je največja kazen za ljudstvo (2 Mz 32,34-35).

V poglavju 2 Mz 33 je glavno vprašanje Božja navzočnost med njegovim ljudstvom. Zaradi greha je zagrozil, da ne bo več hodil v njihovi sredi, ker bi jih pokončal (2 Mz 33,3). Zato je ljudstvo žalovalo. Ko so na Božji ukaz sneli okrasje (2 Mz 33,4-6), je to znamenje njihove resnične spokornosti in želje po vrnitvi. Zato je Bog pripravljen, da se v shodnem šotoru zunaj tabora znova razodeva svojemu ljudstvu. Za razliko od prejšnjega odpada je ljudstvo zdaj spoštljivo do Boga in Mojzesa. Mojzes je razpel shodni šotor in vanj vstopal za ljudi, ki so iskali Božjo ramsodbo. Takrat se je pred šotor spustil oblačni steber, kakršen jih je spremljal na poti. Vse ljudstvo je stalo in se priklanalo vsak pri vhodu svojega šotora, kakor ob razodetju na gori. Tako je bil Bog še vedno med ljudstvom (2 Mz 33,7-10), z Mojzesom pa je govoril »iz obličja v obličje, kakor govori človek s svojim prijateljem« (2 Mz 33,11).

Na Mojzesovo vztrajno prošnjo, da bi Bog hodil sredi svojega ljudstva, Bog pristane. To pomeni, da je ljudstvu odpustil in je z njimi pripravljen obnoviti zavezo. Vendar v razodetju Mojzesu jasno pove, da svojo dobroto, milost in usmiljenje zagotavlja tistim, ki so se spreobrnili (2 Mz 33,12-23). Mojzes je prosil Boga, naj mu pokaže svojo pot, da ga spozna in najde milost v njegovih očeh. Bog mu je odgovoril, da hodi z njim in da mu bo naklonil mir. Mojzes pa se ni zadovoljil z Božjo naklonjenostjo njemu samemu (2 Mz 33,12-15). Poistovetil se je z ljudstvom in vztrajno ponavljal Bogu, da so njegovo ljudstvo: »Le po čem naj spoznam, da smo našli milost v tvojih očeh jaz in tvoje ljudstvo? Ali ne po tem, da hodiš z nami in smo tako jaz in tvoje ljudstvo odlikovani izmed vseh ljudstev, ki so na zemlji?« (2 Mz 33,16) Prav to odlikovanje pred vsemi ljudstvi je vsebovala obljuba zaveze (2 Mz 19,5-6). Bog usliši prošnjo in s tem je odprta pot do obnove zaveze.

Mojzes je dalje prosil Gospoda: »Pokaži mi, prosim, svoje veličastvo (*kabod*)!« (2 Mz 33,18) Kaj je Mojzes prosil? Po duhovniškem izročilu je Božje veličastvo razodetje Božje navzočnosti v ognju in oblaku (2 Mz 13,22; 19,16; 40,34-35). Toda to je Mojzes že doživel na gori: »Ko je Mojzes odšel na goro, jo je pokrila oblak. GOSPODOVO veličastvo se je spustilo na Sinajsko goro in oblak jo je pokrival šest dni. Poklical je Mojzesa sedmi dan iz srede oblaka. Prikazen GOSPODOVEGA veličastva je bila na vrhu gore pred očmi Izraelovih sinov kakor požirajoč ogenj. Mojzes je šel v sredo oblaka in stopil na goro. Štirideset dni in štirideset

noči je ostal na gori.« (2 Mz 24,15-18) Na gori je prejel navodila za svetišče in njegove služabnike (2 Mz 25–31).

Zdaj, po dogodku z zlatim teletom, pa Mojzes spet prosi Boga za razodetje njegovega veličastva. Odgovori mu: »Izkazoval bom milost, komur hočem biti milostljiv, in usmilil se bom, kogar se hočem usmiliti.« (2 Mz 33,19) Ta odgovor opredeljuje besede iz naslednjega poglavja: »GOSPOD, GOSPOD, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in bogat v dobroti in zvestobi, ki ohranja dobroto tisočem, odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprostí krivde, ampak obiskuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrlih.« (2 Mz 34,6-7) To razodetje se zgodi znotraj obnove zaveze in Bog tako grešnemu ljudstvu potrdi, da je usmiljen in odpuščajoč. Izrek o Božjih lastnostih najdemo na več mestih v Stari zavezi (4 Mz 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15 itd.), kar pričuje, da predstavlja središčno mesto za dožemanje Boga v Svetem pismu. Ljudstvo se je zavedalo sebe ne v prvi vrsti kot ljudstvo, ki si ga je Bog nekoč izvolil, temveč kot ljudstvo, s katerim Bog kljub njegovi grešnosti vzdržuje odnos v usmiljenju in sodbi.

Temu razodetju sledi pripoved o sklenitvi zaveze (2 Mz 34,10-28). Zaveza obsega hkrati obljube in ukaze. Prepoveduje malikovanje in podaja zlasti bogoslužne predpise, podobne dekalogu (»bogoslužni dekalog«).

Nadaljnje vrstice (2 Mz 34,29-35) na subtilen način povezujejo obnovo zaveze s sklenitvijo zaveze v 2 Mz 19 in 2 Mz 24. »In ko je Mojzes šel s Sinajske gore – obe plošči pričevanja sta bili v Mojzesovi roki, ko je šel z gore – Mojzes ni vedel, da koža njegovega obraza žari zaradi pogovora z njim.« (2 Mz 34,29) Ta sijaj je pri Aronu in ljudstvu povzročil strah kot prej razodetje Božjega veličastva na gori v ognju in oblaku. Zdaj je strah povzročil še odsev veličastva na Mojzesovem obrazu. Vsakič, kadar je Mojzes vršil svojo posredniško vlogo med veličastvom Boga in grešnim ljudstvom, so videli odsev Božjega veličastva na njegovem obličju (2 Mz 34,33-35). Apostol Pavel je uporabil to besedilo v 2 Kor 3,7-11 kot dokaz za večjo slavo Nove zaveze.

Podobno kot izročitvi dekaloga v 2 Mz 20 sledijo zakoni o urejanju vsakdanjega življenja in bogoslužja (2 Mz 21–31), tudi obnovi zaveze sledijo bogoslužni predpisi in opisi izdelovanja svetega šotor in njegove oprave (2 Mz 35–39). Sveti šotor in njegova oprema sta natančno opisana v vseh podrobnostih. Ko je vse dokončano, kakor je Bog zapovedal Mojzesu, šotor in vso opremo prinesejo Mojzesu. »Mojzes je tedaj videl, da so dokončali vse delo; kakor je GOSPOD zapovedal, tako so naredili. In Mojzes jih je blagoslovil.« (2 Mz 39,43) Ta opis spominja na stvarjenje, kjer je Bog videl vse, kar je storil, in bilo je dobro (1 Mz 2,3). Mojzes je nato postavil shodni šotor z njegovo opremo. »Shodni šotor je tedaj pokril oblak

in GOSPODOVO veličastvo je napolnilo prebivališče. In Mojzes ni mogel vstopiti v shodni šotor, kajti oblak je obstal nad njim in GOSPODOVO veličastvo je napolnjevalo prebivališče.« (2 Mz 40,34-35). S tem se je njegova posredniška vloga pri shodnem šotoru prenesla na duhovnike, ki bodo opravljali bogoslužje.

Druga Mojzesova knjiga se konča s pripovedjo o izvršitvi navodil o izdelavi svetišča (2 Mz 35–40), ki jih je Bog dal Mojzesu (2 Mz 25–31). Ta navodila, ki jih je prekinila pripoved o Izraelovem odpadu in obnovi zaveze (2 Mz 32–34), se zdaj izvršijo. S tem duhovniški avtor razvije teologijo Božje navzočnosti. Navdihnjeni umetniki so sveti šotor in njegovo opremo naredili iz najbolj izbranih materialov, z umetniško veščino in predanostjo. Slovesna predstavitev opravljenih del Mojzesu in Mojzesov blagoslov (2 Mz 39,32-43) predstavljata vzporednico pripovedi o stvarjenju (1 Mz 1,1–2,4). Tako kot je Bog videl in blagoslovil vse, kar je ustvaril, je zdaj Mojzes blagoslovil shodni šotor z njegovo opremo, ki so jo izdelali Izraelci. Pripoved o Mojzesovi postavitvi svetišča v puščavi po Božjih navodilih pisec povezuje tako s stvarjenjem kot z razdelitvijo obljubljene dežele pred svetiščem (Joz 14,5; 19,51). Za duhovniškega avtorja je Sinaj model čaščenja. V 2 Mz 24,15-16 oblak pokrije goro Sinaj, tukaj (2 Mz 40,34) oblak pokrije shodni šotor in napolni ga Božje veličastvo. Bog vzame svetišče v posest. To se zgodi tudi ob posvetitvi Salomonovega templja (1 Kr 8,10-11). (Krašovec 1999, 128–143; Childs 1974, 592–597.610–612)

3.2.8 Mojzesove preizkušnje in njegova stanovitnost

Četrta Mojzesova knjiga opisuje nadaljnje postaje Izraela na poti v obljubljeno deželo. Na tej poti je Mojzes vseskozi doživljal preizkušnje s strani upornega ljudstva. Godrnjanje ob vsaki stiski v puščavi je bilo stalnica na poti. Bog jim je zato pošiljal nadloge, a na Mojzesovo prošnjo so minile (4 Mz 11,1-3). Po čudežu z mano (2 Mz 16) niso našli vode. Začeli so godrnjati ter dolžiti Mojzesa in Arona, da jih hočeta pomoriti z žejo (2 Mz 17,1-3). Bog je naročil Mojzesu, naj (po zgledu prebivalcev puščave) udari po peščeni površini, in dokopal se bo do vodnega toka, kar se je zgodilo po prvem udarcu (2 Mz 17,4-7). Ko ponovno niso našli vode, je Mojzes dobil enako navodilo. Toda tokrat je moral udariti dvakrat, zato ga je Bog pokaral: »Ker nista verovala vame, da bi me kot svetega izpričala pred očmi Izraelovih sinov, ne bosta pripeljala tega občestva v deželo, ki jim jo dajem.« (4 Mz 20,12) Dejansko je Aron kmalu zatem umrl. Ko so zaradi pomanjkanju mesa obžalovali, da so šli iz Egipta, je bil Božji udarec hud. Z vetrom jim je prinesel prepelice, toda tiste, ki so se vdali poželenju, je usmrtil (4 Mz 11,10-35).

Mojzes je znal prisluhniti nasvetom. Tako je poslušal svojega tasta Jitra in decentraliziral svojo oblast (2 Mz 18,13-27; 5 Mz 1,9-18). Za sodnike je postavil poštene, nepodkupljive može, sam

pa je razsojal le najtežje primere.⁷ Ob tem mu je tast začrtal nadaljnjo pot: »Ti zastopaj ljudstvo pred Bogom in prinašaj zadeve pred Boga! Razlagaj jim zakone in postave in kaži jim pot, po kateri naj hodijo, in delo, ki naj ga opravljajo!« (2 Mz 18,19-20) Podoben ukrep je opisan tudi pozneje na poti, ko je ljudstvo godrnjalo čez mano. Razumel je, da Bog od njega pričakuje nežna čustva do ljudstva, kakršna ima pestunja do dojenčka. Ko mu je bilo breme pretežko in si je želel smrti (4 Mz 11,10-15), je Bog porazdelil njegovo odgovornost na zanesljive može, da so z njim vred nosili breme (4 Mz 11,16-30).

Mojzesu ni bilo prizaneseno niti od najbližjih. Proti njemu sta se obrnila Aron in Mirjam, brat in sestra, zdi se, da iz ljubosumnosti. A Mojzes »je bil zelo ponižen mož, bolj kot vsi ljudje na površju zemlje« (4 Mz 12,3). Sam Bog se je zavzel zanj in Aronu ter Mirjam razjasnil razliko med ostalimi preroki in Mojzesom. Prerokom se daje spoznavati v prikaznih in sanjah, z Mojzesom pa govori »od ust do ust, in ne v ugankah, in GOSPODOVO podobo sme gledati« (4 Mz 12,8). Mirjam je bila za svoje pritoževanje proti Mojzesu kaznovana z gobavostjo – po mnenju raziskovalcev tudi Aron, a je duhovniška redakcija to iz besedila umaknila. Mojzes je posredoval za Mirjam in izprosil ozdravljenje (4 Mz 12,9-16).

Pred samim vstopom v obljubljeni deželo je Mojzes doživel upor, ki je pot podaljšal za štirideset let. Ko so prispeli do meje kanaanske dežele, je Mojzes po Božjem naročilu poslal dvanajst predstavnikov plemen, da si jo ogledajo. Ko so se vrnil, so hvalili njeno izjemno lepoto in bogastvo, hkrati pa preplašili ljudstvo, saj da v njej bivajo velikani in da njihovih utrjenih mest nikakor ne bodo mogli osvojiti. Ljudstvo se je uprlo in si hotelo postaviti poglavarja, da jih pelje nazaj v Egipt. Še huje, ljudstvo je hotelo kamenjati Mojzesa in Arona (4 Mz 14,10). Bog se je razsrdil in ponudil Mojzesu, da pokonča ljudstvo, iz njega pa naredi večji in mogočnejši narod. In ponovno je Mojzes zavrnil ponudbo in prosil za odpuščanje ljudstvu. Tokrat se je skliceval na Božja mogočna dela, ki jih je storil za Izraela in za katera vedo tudi Egipčani. Predočil je Bogu, da bi uničenje ljudstva Egipčani razumeli, kot da jih ne more pripeljati v obljubljeni deželo. Navedel mu je tudi njegove lastne besede o odpuščanju. Ob takih argumentih je Bog ljudstvu odpustil. Toda može, ki so se stalno upirali, je doletela kazen. Ne bodo videli obljubljenega dežela, ampak bodo shirali in umrli v puščavi. Le otroci ter zvesta oglednika Jozue in Kaleb bodo ostali pri življenju in prišli v obljubljeni deželo (4 Mz 13–14).

Odličniki ljudstva so Mojzesu in Aronu očitali tudi, da si lastita oblast: »Predalec sta šla! Vsi člani skupnosti so sveti in GOSPOD je med njimi. Zakaj se povzdigujeta

⁷ Tukaj besedilo Mojzesu pripiše decentralizacijo oblasti, ki je poznejšega datuma, ko je ljudstvo številno, močno in stalno naseljeno.

nad GOSPODOVO občestvo?» (4 Mz 16,3) Namesto Kanaana so Egipt poimenovali deželo, v kateri se cedita mleko in med, ter zavrnili vero in upanje, da bodo kdaj prišli v obljubljeni deželo. Uporniki so proti Mojzesu in Aronu zbrali pri sebi vso skupnost. Ko je Bog zagrozil, da jih bo vse pokončal, sta Mojzes in Aron prosila zanje. Tako so se ločili od upornikov, pod katerimi se je odprla zemlja in jih pogoltnila. Ostale, ki so se hoteli izenačiti z duhovniki Aronovega rodu, pa je sežgal ogenj. Zatem je skupnost očitala Mojzesu in Aronu: »Pomorila sta GOSPODOVO ljudstvo.« (4 Mz 17,6) Ponovno se je Bog razsrdil nanje in jih hotel pokončati. Mojzes in Aron sta v prošnji zanje padla pred Bogom na obraz. Tokrat je v taboru izbruhnila kuga in jih veliko pomorila. Mojzes je poslal Arona s kadilnico opraviti spravo za ljudstvo in kuga je ponehala (4 Mz 17,6-15).

Napadala so jih tudi ljudstva, mimo katerih so potovali. Mojzes je kot premišljen vojskovodja poslal v boj Jozueta z izbranimi bojevniki, sam pa je z dvema možema šel na goro molit. Molitev je bila odločilna za zmago in Mojzes je v spomin na dogodek postavil oltar, kot so to delali očaki pred njim (4 Mz 17,8-16; 1 Mz 8,20; 12,7; 28,22). Narodi na poti, ki jih je prosil za miren prehod (4 Mz 20,14-21), mu tega niso dovolili. Tako so jih morali zaobiti, nekateri pa so jih napadli, vendar so jih Izraelci premagali (4 Mz 21,1-3; 21,21-35).

Medtem nezadovoljstvo znotraj ljudstva ni nikoli prenehalo. Zdaj so se naveličali potovanja in omalovažujoče govorili o mani, drugič so se vdali vlačuganju z Moabkami in častili njihovega boga. Bog jih je vsakokrat kaznoval in nato po Mojzesovi priprošnji rešil (4 Mz 21,4-8; 25,1-18).

Končno se je približal čas Mojzesove smrti. Bog mu je rekel: »Pojdi na to goro Abarim in oglej si deželo, ki jo dajem Izraelovim sinovom! Ko si jo ogledaš, boš tudi ti pridružen svojim ljudem, kakor je bil pridružen tvoj brat Aron. Kajti v Cinski puščavi, ko se je skupnost prepirala, sta se uprla mojemu ukazu, ko bi morala pred njimi z vodo izpričati, da sem svet.« (4 Mz 27,12-14) Mojzes pa je imel ponovno pred očmi dobro ljudstva in je Boga prosil, naj jim postavi poglavarja, »da GOSPODOVA skupnost ne bo kakor ovce, ki nimajo pastirja« (4 Mz 27,17). V to službo Mojzes umesti Nunovega sina Jozueta in mu da »nekaj svoje veljave, da ga bo poslušala vsa skupnost Izraelovih sinov« (4 Mz 27,20). Nato je Bog dal Mojzesu še navodila za daritve, za osvojitve in razdelitev dežele, za zavetna mesta ter za dedovanje (4 Mz 28-36). V Peti Mojzesovi knjigi Mojzes poveljuje Boga, ki je brez kakršnihkoli zaslug izvolil Izraela. Vztrajno spodbuja ljudstvo, naj na to ljubezen odgovori z iskreno vero in ljubeznijo. Pred vstopom v obljubljeni deželo jih še zadnjikrat vabi, naj vestno izpolnjujejo vse zapovedi: »Kajti to za vas ni prazna beseda, to je vaše življenje in po tej besedi boste podaljšali svoje dni v deželi, v katero greste čez Jordan, da jo vzamete v last.« (5 Mz 32,47)

Po blagoslovu Izraelovih rodov je Mojzes šel na goro Nebo, od koder mu je Bog pokazal vso deželo, ki jo je obljubil Abrahamu, Izaku in Jakobu. S pogledom je Mojzes tako rekoč zavzel deželo za svoje ljudstvo. Peta Mojzesova knjiga mu na koncu daje čudovito »spričevalo«: »In tam v moábski deželi je Mojzes, služabnik GOSPODOV, po GOSPODOVEM ukazu umrl. [...] Mojzes pa je imel, ko je umrl, sto dvajset let; oko mu ni otemnelo in moč ga ni zapustila. [...] In ni več vstal prerok v Izraelu, enak Mojzesu, ki ga je GOSPOD poznal iz obličja v obličje, zaradi vseh znamenj in čudežev, za katere ga je GOSPOD poslal, da jih stori v egiptovski deželi pred faraonom, pred vsemi njegovimi služabniki in pred vso njegovo deželo, kakor tudi zaradi vsega, kar je naredila njegova močna roka, in zaradi vseh strašnih reči, ki jih je Mojzes storil pred očmi vsega Izraela.« (5 Mz 34,5-12)

Reference

- Aling, Charles F. 1981. *Egypt and Bible History*. Grand Rapids: Baker Books.
- Anderson, Gary A. 2001. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville: Westminster John Knox.
- Bertoncec, Mojca. 2011. *Nedolžna žrtev. Izbrani svetopisemski odlomki, miti in obredi v luči mimetične teorije Renéja Girarda*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Brueggemann, Walter. 2015. *The Book of Exodus*. V: *The New Interpreter's Bible Commentary* 1. Nashville: Abingdon.
- Childs, Brevard S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press.
- Einspieler, Klaus. 1997. *Jaz bom vaš Bog in vi boste moje ljudstvo*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Freedman, David Noel. 1962. *Pentateuch*. V: George Arthur Buttrick in dr. izd. *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, 711–727. Nashville: Abingdon.
- Fretheim, Thorstein. E. 2015. *The Book of Genesis*. V: *The New Interpreter's Bible Commentary* 1. Nashville: Abingdon Press.
- Friedman Richard E. 1992. *Torah (Pentateuch)*. V: David Noel Freedman in dr. izd. *The Anchor Bible Dictionary* VI, 605–622. New York: Doubleday.
- Gerjolj, Stanko. 2006. *Živeti, delati, ljubiti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Golub, Ivan. 1967. *Prilozi knjizi Bog Stvoritelj u Bibliji i u povijesti teologije*. Zagreb (cikl.).
- Heschel, Abraham Joshua. 1951, 1979. *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- -----, 2013. *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka*. (Sidro, 38). Prev. Leon Jagodic. Ljubljana: Družina.
- Huesman, John E. 1968. *Exodus*. V: Raymond E. Brown in dr. izd. *The Jerome Biblical Commentary* I, 47–66. New York: Prentice Hall.
- Knohl, Israel. 2019. *Joseph and the Famine: The Story's Origins in Egyptian History*. TheTorah.com (2019). <https://thetorah.com/article/joseph-and-the-famine-the-storys-origins-in-egyptian-history>.
- Krašovec, Jože. 1999. *Nagrada, kazen in odpustanje*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Svetopisemska družba Slovenije.
- Lah, Avguštin. 2003. *Človek kot Božja podoba*. V: *Priročnik dogmatične teologije* 1, ur. Ciril Sorč, 254–258. Ljubljana: Družina.
- Lifschitz, Daniel. 1993. *L'inizio della storia. Il peccato originale*. Roma: Edizioni Dehoniane.
- Lujčić, Božo. 2001. *Bog, koji daje hranu, vrijeme i slobodu*. V: Mario Cifrak, ur. *O kraljevstvu nebeskom – novo i staro / De regno coelorum – nova et vetera: Zbornik radova u čast Bonaventuri Dudi, OFM, u povodu 75. rođendana i 50 godina svećeništva*, 31–56. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Maly, Eugene H. 1968. *Introduction to the Pentateuch*. V: Raymond E. Brown in dr. izd. *The Jerome Biblical Commentary* I, 1–6. New York: Prentice Hall.
- McKenzie, John. 1965. *Pentateuch*. V: *Dictionary of the Bible*. Wilwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Peklaj, Marjan. 2005/2006. *Uvod v Sveto pismo. Stara zaveza*. Skript. Teološka fakulteta Ljubljana.
- -----, 1977. *Ustvarjen po Božji podobi (Gen 1,26-27)*. *Bogoslovni vestnik* 37: 456–478.
- Quell, Gerhard. 1935. *diatithemi, diatheke. A. Der at.liche Begriff berit*. V: Gerhard Kittel s sodel., izd. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, 106–127. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ratzinger, Joseph. 1975. *Uvod v krščanstvo: predavanja a apostolski veri*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rebić, Adalbert. 1972. *Biblijska prapovijest (Post 1–11)*, 2. izd. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ska, Jean Luis. 1998. *The Pentateuch*. V: William R. Farmer in dr. izd. *The International Bible Commentary*, 335–343. Collegeville, Minnesota.
- Skralovnik, Samo. 2019. *Jakob Aleksič – znanilec pomladi biblične znanosti. Edinost in dialog*, 74, št. 1: 29–56.
- -----, 2022. *The Meaning and Interpretation of Desire in the Bible: The Semantic Study of hmd and 'wh Word Fields*. Lanham: Lexington Books.
- Steinbeck E. John. 2004. *Vzhodno od raja*. Ljubljana: Delo.
- Warren, Harvey. 1972. *Torah*. V: Cecil Roth, Geoffrey Wigoder in dr. izd. *Encyclopaedia Judaica* XV, 1235–1246. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Wenham, Gordon John. 1987. *Genesis 1-15. World Biblical Commentary* 1. Texas: Waco.
- Wenham, Gordon John. 2015. *Genesis 16-50. World Biblical Commentary* II. Texas: Waco.
- Westermann, Claus. 1981. *Genesis II, Kapitel 12-36*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Ime datoteke: LAK_Prva Mojzesova knjiga. Milost
Mapa: C:\Users\Samo Skralovnik\Documents
Predloga: C:\Users\Samo
Skralovnik\AppData\Roaming\Microsoft\Templates\Normal.dotm
Naslov:
Zadeva:
Avtor: Snezana
Ključne besede:
Pripombe:
Datum izdelave: 21.6.2023 8:46:00
Številka spremembe: 12
Zadnjič shranjeno: 21.6.2023 14:52:00
Zadnji shranil: Samo Skralovnik
Celotni čas urejanja: 50 minut
Nazadnje natisnjen na: 21.6.2023 14:53:00
Kot pri zadnjem popolnem tiskanju
Število strani: 147
Število besed: 58.497 (približno)
Število znakov: 333.437 (približno)