

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 2, 315—352

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:08/2022

UDK/UDC: 1Assmann J.:27-242.6

DOI: 10.34291/BV2022/02/Petkovšek

© 2022 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Eksodus – matrica razodetja

Exodus - The Matrix of Revelation

Povzetek: Prispevek¹ analizira in sintetizira delo Jana Assmanna *Eksodus: revolucija starega sveta* (2015), ki velja za eno temeljnih sodobnih raziskav o vplivu Eksodusa (2 Mz) na moderno kulturo. To delo Eksodusa ne obravnava z zgodovinskega vidika, temveč z vidika njegovega semantičnega potenciala in zgodovine učinkovanja na naše izročilo. Njegova teza je, da Eksodus predstavlja ‚prapok modernosti‘ in da sodobna kultura na pragu digitalne ere še vedno stoji na ‚mojzeovskih temeljih‘. V Eksodusu se namreč vzpostavi nova oblika religije, religija razodetja, ki temelji na zavezi. Ta ima za posledico nov odnos med Bogom in človekom, ki ga predstavlja potujoči shodni šotor: v njem se Bog naseli sredi svojega potujočega ljudstva. Druga pomembna novost Eksodusa pa je teologizacija prava, ki je imela za posledico propad stare bližnjevzhodne sakralne države in je pripravila pot modernizaciji, katere temeljna vrednota je svoboda.

Ključne besede: Jan Assmann, eksodus, razodetje, Mojzes, zgodovina učinkovanja, monoteizem

Abstract: This paper analyses and synthesises Jan Assmann's *Exodus: Die Revolution der Alten Welt* (2015; transl. *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus* (2018)), which is considered to be one of the momentous contemporary studies on the impact of Exodus on modernity. He does not approach the Exodus from a historical perspective, but rather from the perspective of its semantic potential and the history of its impact on our tradition. His thesis is that the Exodus represents ‚a big bang of modernization‘ and that modern culture, on the threshold of the digital age, still stands on ‚Mosaic foundations‘. In the Exodus a new form of religion was established, a religion of revelation based on the covenant. This results in a new relationship between God and man, represented by the travelling Tabernacle: in it God takes up residence in the midst of his travelling people. The second major innovation of the Exodus is the theologisation of law, which resulted in the dissolution of the old Middle Eastern sacral state and paved the way for modernisation, the fundamental value of which is freedom.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“ (P6-0269), ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Keywords: Jan Assmann, exodus, revelation, Moses, *Wirkungsgeschichte*, monotheism

1. Uvod

Eksodus: revolucija starega sveta – delo, ki ga je leta 2015 izdal Jan Assmann – smemo imeti za eno pomembnejših del sodobne filozofije kulture in religijologije. Delo namreč izhaja iz predpostavke, da moderni svet svoj nastanek in razvoj dolguje svetopisemskemu monoteizmu. Eksodus² je ime za 2. Mojzesovo knjigo, ki govori o izhodu Izraelcev iz egiptovske sužnosti, Assmann pa ga razlaga širše – kot simbol človekovega izhoda iz različnih oblik človekove zasužnjenosti v svobodo, ki je osrednja vrednota modernega sveta (Kasper 1988, 1). Odnos med izhodom Izraelcev iz Egipta in modernim svetom Assmann opisuje z besedami soproge Aleide (2013, 94, v: Assmann 2016, 23): »Z izhodom iz Egipta se je zgodil prapok modernizacije.«

V prispevku bomo predstavili Assmannovo tezo o eksodusu kot pripovedi, na kateri naš moderni svet še vedno temelji in iz katere črpa svoje temeljne vizije. Pripoved lahko razumemo na različne načine: kot zgodovinsko poročilo, kot razodetje ali kot mit. Bolj kot zgodovinska resnica, ki se skriva za pripovedjo, Assmann zanima pomenski učinek, ki ga je pripoved imela na kulturni, civilizacijski in verski razvoj sveta, v katerem živimo. Assmanna zanima geneza tega pomenskega potenciala, ki je dobil dokončno, kanonično obliko in veljavo v Svetem pismu – v 2. Mojzesovi knjigi, imenovani Eksodus. Pripovedi o izhodu Izraelcev iz Egipta je mogoče slediti daleč nazaj v čas, še preden je dobila kanonično obliko v Tori – torej v peteroknjžju, ki obsega pet Mojzesovih knjig, kakršne v judovskem in krščanskem izročilu poznamo danes. Na posamezne dogodke, o katerih govori Eksodus, se sklicujejo tudi druge svetopisemske knjige, starejše od Tore. To kaže, da je pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta krožila naokoli že pred njeno redakcijo v Tori. Po drugi strani pa so 2. Mojzesovo knjigo v poznejših obdobjih vedno znova pripovedovali, jo razlagali in komentirali ter iz nje črpali razvojne spodbude in vizije. Assmanna ne zanimajo posamezne vsebine 2. Mojzesove knjige, temveč strukture in forme, ki jih je exodus kot pripoved ali kot knjiga vzpostavil. Te strukture ali forme, ki po Assmannu tvorijo hrbtnico modernega sveta, so naredile naš moderni svet dovzeten za revolucionarne novosti, po katerih se je radikalno ločil od drugih tako predmodernih kot nemodernih kultur. To njegovo izvirnost in drugačnost bomo poskušali z Assmannom prikazati. Kot eden največjih sodobnih egiptologov je Assmann to biblično novost primerjal predvsem s kulturo faraonskega Egipta in z drugimi bližnjevzhodnimi kulturami, v času ali bližini katerih se je hebrejsko Sveto pismo oblikovalo kot nekaj novega in drugačnega.

Po Assmannu Eksodus prinaša semantiko preloma (nem. *Bruch*) – »najbolj ra-

² Beseda „Eksodus“, pisana z veliko začetnico, označuje Drugo Mojzesovo knjigo, pisana z malo začetnico („eksodus“) pa pomeni *pripoved* o izhodu Izraelcev iz Egipta ali pa sam *dogodek* izhoda.

dikalen skok, ki ga je kultura kadar koli naredila; tu gre za preobrat od politeizma k monoteizmu in k temu, kar danes razumemo kot ‚religijo‘« (Assmann 2016, 23). Tudi če je v Egiptu monoteizem v času svojega vladanja uvedel že Ehnaton, to je faraon Amenhotep IV. (vladal ok. 1353–1336 ali 1351–1334 pr. Kr.), se je religija v današnjem pomenu besede oblikovala šele v bibličnem monoteizmu – in ne v monoteizmu Ehnatona.

Biblični monoteizem nosi v sebi dve temeljni razsežnosti: monoteizem resnice in monoteizem zvestobe (Assmann 2016, 29–45; Petkovšek 2017, 620–626). Monoteizem resnice trdi, da je resnični Bog le en in je zato resnična le ena vera, drugi bogovi in vere pa so lažni. Vprašanje o tem, katera vera je resnična, katera pa neresnična, je med vprašanji o veri dolgo veljalo za najpomembnejše. In odgovor nanj je bil, da je prehod od lažne vere k resnični treba iskati prav v eksodusu. Egipt, o katerem govori eksodus, simbolizira laž – Izrael pa resnico. Ob tem se sicer zastavlja tudi vprašanje, ali je Mojzes monoteizem prevzel od Ehnatona ali pa je stvaritelj svetopisemskega monoteizma on sam. Tu gre za vprašanje kontinuitete in diskontinuitete med Egiptom in Izraelom – za vprašanje torej, ali v zgodovini verstev biblični monoteizem predstavlja nekaj povsem novega ali pa je le nadaljevanje monoteizma iz časa Ehnatona. Ker se zdi, da se je vprašanje o (ne)resničnosti boga in vere oblikovalo v petih Mojzesovih knjigah, katerih avtorstvo je izročilo pripisovalo Mojzesu, je Assmann to razlikovanje poimenoval ‚mojzesovsko razlikovanje‘ (*mosaische Unterscheidung; mosaic distinction*) (Petkovšek 2018, 246; 252–253; 256; 2019, 27–36; 2020, 26–32).

V nasprotju s prepričanjem, da je svetopisemski monoteizem v svojem jedru monoteizem resnice, katerega izvor je v svojem delu *Moses der Ägypter* (1998) Assmann prav tako iskal pri Ehnatonu, v *Exodusu* (2015) poudarja, da je ta teza anahronistična. Po Assmannu so se Izraelci monoteizma resnice oprijeli veliko pozneje – v času babilonskega izgnanstva (597–539 pr. Kr.) in po njem, ko so se srečali z monoteizmom Babiloncev in Perzijcev. Kakor egipčanski je bil tudi ta monoteizem kozmogoničen in povezljiv s politeizmom – v skladu z njim imajo *svet in bogovi v njem* izvor v enem samem bogu. To vero v enega samega boga, ki je izvir sveta in bogov v svetu, pa so Izraelci spremenili v absolutni monoteizem – sprejeli so enega resničnega Boga, stvarnika sveta, in druge zavrnil kot lažne. Po Assmannu izvorno jedro svetopisemskega monoteizma torej ni monoteizem resnice, ampak monoteizem zvestobe. Ta monoteizem se je oblikoval že v času pred izgnanstvom in je tudi v poznejšem svetopisemskem izročilu prevladal nad monoteizmom resnice.

Generator svetopisemskega monoteizma je monoteizem zvestobe. Tu ni bistveno razlikovanje med resničnim in lažnim, značilno za ‚mojzesovsko razlikovanje‘, ampak razlikovanje med zvestobo in izdajo. To v središče vere ne postavlja resnice, ampak zavezo. Bog, ki je Izraelce rešil iz egiptovske sužnosti, je z njimi sklenil zavezo in jih izvolil za svoje ljudstvo. Vera (heb. *aemunah*) v svoji revolucionarni moči, kakor jo razumemo danes, pomeni zvestobo zavezi in zaupanje v Božje obljube – v prisego, dano očetom, v spravno in opravičujočo moč postave. Vera tu dobi povsem novo vlogo; njena naloga ni osvetljevanje in razkrivanje tega, kar je, to je

bivajočega, temveč tega, kar je uresničiti in živeti šele treba (Assmann 2015, 11–12). Vera torej razkriva eksistenco, ki jo je treba uresničevati in živeti; ne govori o tem, kar je, ampak o tem, kako je treba živeti. Resnice vere se zato ne kažejo v besedah in teorijah, pač pa v dejanjih in življenju, kot pravi Lessing v razlagi starodavne prisposode o izgubljenem prstanu (Assmann 2016, 162–163; Petkovšek 2017, 629–630). Revolucionarni naboj je svetopisemski veri dal monoteizem zvestobe, katerega izvor ni pri Ehnatonu, temveč v izhodu Izraelcev iz Egipta. V tem odrešenjskem dogodku Izraelci vidijo temelj svojega obstoja, za katerega morajo biti svojemu Bogu – enemu in edinemu odrešeniku – večno hvaležni in zvesti. V tem je izvor monoteizma zvestobe. »Monoteizem zvestobe‘ je svet spreminjajoča novost, ki je prišel na svet s svetopisemskim monoteizmom.« (Assmann 2015, 12) In je tudi v jedru treh abrahamskih religij.

Monoteizem, ki človeka odvrne od politeizma, prinaša v religijo vprašanje o tem, kateri bog je resničen in katera vera je resnična. To vprašanje pri Ehnatonu najdemo in je pomembno tudi za biblični monoteizem, a izvirnost Svetega pisma je drugje – v zavezi in v zvestobi zavezi. Zaveza predstavlja višek pripovedi o izhodu. »Da bi vstopili v zavezo, je bilo treba zapustiti Egipt.« (12) Zaveza naredi iz Izraelcev novo ljudstvo, nekaj povsem novega. O tem govori eksodus. Egipt in Izrael sta imela veliko skupnega – podobnosti je mogoče najti med egiptovskimi himnami in svetopisemskimi psalmi, med egiptovskimi ljubezenskimi pesmimi in visoko pesmijo, pa tudi na področju darovanja, tabujev in predpisov glede čistosti. Toda Assmanna zanima predvsem drugačnost Izraela, novost, ki jo je prinesel in iz nje naredil temelj novega sveta, v katerem danes živimo. Assmann v *Exodusu* proučuje Egipt in Izrael kot simbola dveh nasprotnih svetov; zanima ga »diskontinuiran, antagonističen, revolucionaren vidik staroizraelske in zlasti zgodnje judovske religije in s tem simbolni pomen izhoda iz Egipta« (15).

Pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta Assmanna zanima predvsem v simbolnem smislu – te pripovedi ne proučuje niti z zgodovinskega niti s filološkega niti s teološkega vidika, ampak kulturološko (*kulturwissenschaftlich*) – z vidika ‚zgodovine smisla‘ (*Sinngeschichte*). Pripovedi opisujejo, razlagajo in osvetljujejo resničnost; človeku s tem odpirajo določen način dojemanja sveta in samega sebe. Te pripovedi imajo tudi svojo zgodovino – z njimi in v njih se razvija smisel, ki prejemniku resničnost odpre na določen način in prikaže v določeni luči. Resničnost v luči različnih smislov dojemamo različno. Svetopisemske pripovedi – med njimi pripoved o eksodusu – imajo svojo zgodovino: oblikovale so se postopoma in se v končni redakciji zlele v kanon svetopisemskih besedil – najprej judovski, nato še krščanski. Smisel, ki ima svojo predzgodovino in je v svetopisemskem korpusu dobil kano nično veljavo, pa je v svoji narativni in normativni obliki vplival tudi na genezo naše zgodovine. To dvojno fazo razvoja smisla Assmann razume pod izrazom ‚zgodovina smisla‘ – zgodovina, v kateri se je smisel najprej oblikoval v kano nično obliko, in zgodovina, ki se je *potem* pod njegovim vplivom razvila. Po Assmannu je eksodus v obeh smereh izjemen primer; pripoved se je v nekaj stoletjih razvila v osrednjo semantično paradigmo v zgodnjem judovstvu, nato pa je imela enkratno zgodovino učinkovanja (*Wirkungsgeschichte*) – zlasti v krščanstvu in v islamu, ki

sta se iz nje razvila (Krajnc 2021). Predmet Assmannovih analiz v *Exodusu* je torej zgodovina smisla, ki ga je ta pripoved nosila v sebi od začetkov do danes. V tem pristopu sta pomembna oba mejnika: 1) na eni strani avtor to vprašanje obravnava z vidika izročila, v katerem stoji, to je z vidika protestantskega krščanstva, ki je tudi samo rezultat te učinkujoče zgodovine smisla; 2) na drugi strani je faraonski Egipt, dominantna kultura časa, v katerem je pripoved o izhodu nastala in na podlagi katere Izrael v vsej svoji novosti izstopa. Ta lok med skrajnostma – med faraonskim Egiptom in sodobnim protestantskim krščanstvom, v katerega je avtor usidran – ni indiferenten prostor, v katerem bi stare pripovedi le ponavljali ali jih stihijsko komentirali, temveč prostor, v katerem starodavno sporočilo potuje, naš čas pa ga sprejema, odzvanja in prevaja. To sodobno recepcijo preteklosti Assmann imenuje ‚resonančna lektira‘ (*resonante Lektüre*) (Assmann 2015, 15). Naš čas do starodavnega sporočila ni indiferenten – sprejema ga in odzvanja, ne da bi se odrekel samemu sebi. V odzvenu je preteklost danes tu, a na svojski način, kakor je bila tu včeraj ali bo tu jutri – vsakokrat na svojski, času in prostoru primeren način.

Kaj torej Assmann odkriva v 2. Mojzesovi knjigi? Zanj pravi: »Knjiga Eksodus vsebuje morda najveličastnejšo in učinkovno najbogatejšo pripoved, ki so si jo ljudje kdajkoli pripovedovali.« (19) Eksodus nosi v sebi neizčrpano sporočilo, ki v novih časih in okoliščinah ostaja živo in ljudi ne neha nagovarjati. Pripoved nagovarja vsak novi čas. »Njeno učinkovanje je brezmejno; njeno sevanje neizmerno.« (20) Semantika pripovedi je pri tem semantika preloma: prelamlja s starim in ustvarja novo. Zgodovina človeštva je doživela nekaj temeljnih prelomnih sprememb, kot npr. odkritje pisave ali ustanovitev države. In mednje sodi tudi preobrat od politeizma k monoteizmu, o katerem govori Eksodus; preobrat ni bil posledica evolucije, ampak revolucije. Ta preobrat se je v polnosti uresničil šele v krščanstvu in islamu (Krajnc 2021). Pripoved, ki ima bolj funkcijo mita kot zgodovinskega poročila, ni le temeljni mit, v katerem Izrael vidi svoj izvor, pač pa tudi temeljni mit »monoteizma in s tem enega osrednjih elementov modernega sveta« (Assmann 2015, 19). Pripoved je torej vpletena v jedro našega modernega sveta.

Assmann pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta brez oklevanja označi kot mit. S tem resničnosti zgodovinskega jedra te pripovedi ne zanika, vsekakor pa je bila po njegovem prepričanju njena vloga bolj konstruktivna kot deskriptivna – bolj projekтивna kot retrospektivna. Pravi namen, ki je privedel k nastanku pripovedi v današnji obliki, ni bil poročati o preteklem dogodku, tudi če je ta bil nadvse pomemben, temveč ustvariti ‚rešilni čoln‘, ki bi sredi najhujših stisk zatiranemu ljudstvu omogočil preživetje in prihodnost – Assmann besedo ‚mit‘ uporablja v tem smislu. Pripoved o izhodu vsebuje nekakšno mitično jedro, ki teži k temu, da se pripoved pripoveduje vedno znova in vsakokrat na drug način – ta pa ima moč, da življenje utemeljuje in ga odpira, življenjske situacije in izkušnje osvetljuje, jih usmerja in napolnjuje s smislom. Poleg tega miti tako skupinam kot posameznikom pomagajo graditi istovetnost, premagovati krize in stiske ter spoznavati, kdo so in kam spadajo. Tako so Egipčani ob pomoči mita o Ozirisu na kulturni ravni predelovali smrt, Freud pa je ob pomoči mita o Ojdipu obravnaval nevrose pacientov. V tej mitični funkciji eksodus odgovarja na dve vprašanji: 1) o Božji bližini;

2) o tem, kdo smo (20).

Kot egiptolog Assmann poudarja, da Egipčani sebe nikoli niso razumeli na podoben način. Nič drugačne od drugih bitij so sebe videli v perspektivi sveta, ki je izšel iz boga in s katerim bog ni imel posebnih načrtov. Bog je svet le vzdrževal, ljudje pa so mu pri tem z obredi pomagali. Zgodovina zato zanje ni bila projekt, ki naj bi ga človek na podlagi obljub šele uresničil, temveč življenje v skladu z mitičnimi pravzorcji; njegov namen je bil ohranjanje preteklega, izvirnega. Eksodus pa Izrael prikaže v povsem drugi luči – Bog Izraelce reši iz egiptovske sužnosti in jih izvoli, da bi uresničili pravično družbo. Če egiptovski miti govorijo o svetu, ki se ne spreminja, pa svetopisemski mit o eksodusu govori o stvarjenju nečesa povsem novega znotraj že davno danega, ustvarjenega sveta. Namen svetopisemskega mita o izhodu ni ohranjati in obnavljati stari svet, pač pa ustvariti in utemeljiti nov svet. Pripoved nosi v sebi ‚svet spreminjajoče novo‘. Ta novi svet ustvarja s preratom – z revolucijo in z razodetjem. Da bi osvobodil Izraelce, je Bog razbil egiptovsko suženjstvo in jim dal spoznati svojo voljo.

2. Eksodus – kot pripoved in kot knjiga

Ko govorimo o eksodusu, je treba razlikovati med *Eksodusom kot knjigo* (2. Mojzesova knjiga kot del peteroknjižja in vključena v svetopisemski kanon) in *eksodusom kot izvorno pripovedjo* (ta je med Izraelci nastala in krožila pred dokončno redakcijo peteroknjižja).

Eksodus kot izvorna pripoved ima po Assmannu tri mitična jedra: izhod, zaveza in obljubljeni dežela. Pripoved o izhodu – to se zdi samoumevno – so pripovedovali z vidika prišlekov v obljubljeni deželo: pripovedovali so jo torej kot osvajalci, ne poraženci; namen pripovedovanja pa je bil utrjevati novo, in ne zgolj govoriti o emancipaciji od starega. Tri mitična jedra – izhod, zaveza in obljubljeni dežela – so bila v izvorni pripovedi povezana.

Eksodus kot knjiga – to je 2. Mojzesova knjiga – pa govori le o izhodu in zavezi; o vstopu v obljubljeni deželo namreč govori šele Jozuetova knjiga. V peteroknjižju (Tora) je pred Eksodus postavljeno poročilo o stvarjenju in o očakih, ostale štiri knjige (2–5 Mz) pa se omejujejo na poročilo o izhodu in sklenitvi zaveze – torej na Mojzesovo biografijo. Namesto z vstopom Izraelcev v obljubljeni deželo se peteroknjižje konča s poročilom o vstopu Boga v bivanjsko skupnost s svojim ljudstvom: o sklenitvi zaveze in postavitvi shodnega šotora. 2. Mojzesova knjiga se deli v tri dele: poglavja 1–15 govorijo o odrešenju iz egiptovske sužnosti; poglavja 16–24 govorijo o zavezi, ki jo Bog sklene s svojim ljudstvom in s katero je človek rešen *služenja* človeku (= tlaka), da bi *služil* Bogu (= svoboda) – splošna tema knjige je razodetje, ki povezuje prvi in zadnji del knjige; poglavja 25–40 opisujejo postavitvev in ureditev shodnega šotora (= duhovništvo in obredje) in s tem institucionalizacijo zaveze v obliki nove religije – ta del, ki govori o naselitvi Boga med ljudstvom, nadomešča poročilo o vstopu Izraelcev v obljubljeni deželo. Ta tretji del je doda-

tek k *duhovniškemu spisu (Priesterschrift)*, ki je v 6. stol. poenotil Genezo in Eksodus v obsežno zgodovinsko delo.

Pripoved o eksodusu pa najdemo tudi izven 2. Mojzesove knjige – v drugih knjigah Svetega pisma, kakor so preroki in Psalmi. Omenjanje eksodusa v Psalmih kaže, da je pripoved v času po izgnanstvu dobila bogoslužno vlogo v obredju drugega templja. V tem se kaže, da je bilo vključevanje eksodusa predvsem *dejanje spominjanja* na nekaj, kar za prihodnje rodove ne sme iti v pozabo. Trem mitičnim jedrom pa so Psalmi dodali še četrtega – grehe očetov. Zgodovina odrešenja in zgodovina padcev sodita skupaj: *odrešenjskih dogodkov se spominjamo v okviru objokovanja zgodovine padcev* (Ps 105–107). Najhujši med grehi v obljubljeni deželi je bilo sprejetje kanaanskih običajev (Ps 106). (Assmann 2015, 22–23)

3. Vloga eksodusa

Bolj kot zgodovinsko poročilo je namen eksodusa ustvarjanje ‚novega Izraela‘. V pripovedi najdemo trojni odmik: 1) od Egipta, ki simbolizira stari svet; 2) od Kanaancev, ki predstavljajo staro ‚hudodelsko‘ religijo; 3) od očakov, torej od lastne grešne preteklosti.

Na pripoved o izhodu so v 8. stol. pr. Kr. – še pred nastankom Tore – namigovali preroki Ozej, Amos in Mihej. Vendar pa je pripoved literarno obliko in bogoslužno vlogo, kakor ju poznamo danes, dobila šele v času babilonskega izgnanstva v 6. stol. pr. Kr. V tem času in okoliščinah je moral Izrael po padcu obeh kraljestev – severnega in južnega – iznajti novo etnično in versko identiteto in ji dati nove politične, družbene in obredne temelje. Zmožnost, da postane izvir te nove identitete, so prepoznali v eksodusu; s tem so mu dodelili vlogo medija, ki je skupnosti omogočil normativno kolektivno samoopredelitev. To vlogo je pripoved opravljal v narativni obliki kot pripoved in v normativni obliki kot postava. Po drugi strani pa so eksodus opredelili kot razodetje, v katerem Bog izstopa iz svoje skritosti in nedoumljivosti, da bi svojemu ljudstvu razodel svojo voljo. Razodetje postane temelj novega odnosa Izraelcev do Boga, do sveta in do človeka. »Knjiga Eksodus kodificira eno, vse spreminjajoče, epoho ustvarjajoče razodetje.« (Assmann 2015, 25)

V tej narativni in normativni vlogi ter v obliki spomina na ključni odrešenjski dogodek iz zgodovine izraelskega ljudstva je Eksodus postal model vseh poznejših razodetij. Če Michael Walzer vidi v njem *matrix* vseh revolucij, ki prelamljajo s starim, da bi ustvarile novo, Assmann v Eksodusu vidi *matrix* vseh razodetij. Eksodus, ki v sebi povezuje razodetje in zavezo, uvaja novo obliko religije – ‚religijo razodetja‘, ki se razlikuje od ‚naravnih religij‘, ki niso nikoli nastajale na podlagi utemeljitvenih dogodkov.

Kot zgodovinska pripoved eksodus govori o čudežnem izhodu Izraelcev iz Egipta, simbolno pa o izhodu Izraelcev iz stare, predbiblične kulture, ki jo simbolizira Egipt s svojo tlako, v svobodo Božjih otrok. Ti so poklicani, da se ločijo tudi od starih ka-

naanskih verovanj in grehov, v katere so zapadali njihovi očetje. Poznejše razlage vidijo v Eksodusu globljo duhovno simboliko, ki govori o duhovnem izhodu človeka iz *civitas terrena* v *civitas Dei* – iz zemeljskih stvarnosti v Božje kraljestvo.

Eksodus pa Assmann umešča tudi v okvir Jaspersove ideje ‚osne dobe‘, po kateri je v približno istem času (500–300 pr. Kr.) v različnih kulturah in verstvih (zaratustrovstvo, Kitajska, Grčija idr.) začelo prihajati do revolucionarnih sprememb. Ideje o osni dobi so privzeli mnogi drugi – čas, ki ga zajema, pa opredeljevali različno. V osno dobo tako Jaspers uvršča tudi svetopisemski obrat k monoteizmu, ki se je začel s preroki v 8. stol. pr. Kr. in se dovršil z redakcijo Tore v 4.–3. stol. pr. Kr. Za osno dobo je značilno predvsem odkritje transcendence, ki je človeka odprlo za presežne resnice. Tako je človek postal kritičen do tradicionalnih ustanov in idej, postal je zmožen razlikovanja med tostranskim in onstranskim, med prigradnim in nujnim, relativnim in absolutnim. Po Assmannu v okvir vrenja, značilnega za osno dobo, sodi tudi eksodus. Pripoved o izhodu Izraelcev iz Egipta so začeli v tem času razlagati v duhovnem smislu kot izhod duše iz tostranskega v onstransko – in zavezo z Bogom kot *Božjo državo*. Pogled s transcendentne perspektive relativizira tostransko. Assmann meni, da eksodus ideji osne dobe ustreza, a hkrati poudarja, da ‚monoteizem zvestobe‘ le ostaja pojav *sui generis*, ki ga ne smemo enostavno podrediti ideji osnega časa kot posledici globalnega razvoja. Predvsem poudarja, da značilnosti, ki jih v osni dobi prepozna Jaspers, niso le ‚proizvod‘ določenega časa, temveč ‚proizvod‘ sredstev ali medijev, ki jih je ta čas prinesel – in so odkritje transcendence omogočili. Gre za odkritje in uporabo pisave, kanonizacijo ali komentiranje kot skrb za smisel. Ti mediji so ustvarili okoliščine, ki so človeka odprle transcendentnemu. V tem smislu je po Assmannu treba idejo osnega časa razumeti ne kot čas, ki bi človeka odprl transcendentnemu kot takšen, ampak kot oznako za okoliščine (pisava, kanonizacija tekstov ipd.), ki so človeku omogočile, da se je je ločil od neposrednih danosti, se dvignil nad imanenten vsakdan in se odprl transcendentnemu, ki ni podrejeno času in prostoru – in omogoča univerzalna spoznanja. Assmann opozarja, da razlagalne moči, ki jo ideja osne dobe ima, ne smemo spremeniti v mit o nekakšnem čarobnem času, ki je človeka odprl presežnemu istočasno v različnih kulturah.

4. Eksodus kot knjiga in stopnjevito razodetje

Assmanna exodus zanima kot pripoved in knjiga, ki je na področju religije sprožila revolucijo: naravno religijo je zamenjala z novim tipom religije – z *religijo razodetja* – in politeizem z monoteizmom. Razodetje in monoteizem sta moderno kulturo oblikovala najgloblje, zato te ni mogoče razumeti, ne da bi poznali njun izvor, ki ga je po Assmannu treba videti v eksodusu. Revolucionarne spremembe v razumevanju sveta, Boga in človeka je vsebovala že pripoved o izhodu, ki pa je svojo dokončno, kanonično obliko dobila v 2. Mojzesovi knjigi, v Eksodusu. V svoji analizi Assmann pokaže, kako se je ideja razodetja v knjigi postopoma razvijala znotraj treh pripovednih sklopov.

Eksodus delimo v tri pripovedne, narativne sklope: 1) izhod (pogl. 1–15); 2) Sinajska perikopa (izvolitev, zaveza in postava) (pogl. 15–25); 3) Božja bližina (= ureditev svetišča) (pogl. 25–40). Znotraj treh pripovednih sklopov se postopoma razvija ideja razodetja. Uvodnemu delu, ki vsebuje ekspozicijo in poročilo o Mojzesovemu rojstvu (pogl. 1–2), sledi ‚veliko razodetje‘ (pogl. 3–40), ki sestoji iz šestih stopenj: razodetje imena (pogl. 3–6); razodetje moči (pogl. 7–15); razodetje zaveze (pogl. 19–24); razodetje shodnega šotora (pogl. 25–31); razodetje Božjega bistva (pogl. 33–34); institucionalizacija Božje bližine (pogl. 35–40).

Eksodus je torej z vidika narativnih sklopov in z vidika razvojnih stopenj razodetja mogoče analizirati takole:

Narativni sklopi	Stopnje razodetja	
1. sklop (pogl. 1–15): Izhod	uvodni del (pogl. 1–2)	pogl. 1: ekspozicija (trpljenje Izraelcev v Egiptu) pogl. 2: Mojzesovo rojstvo
	veliko razodetje (pogl. 3–40)	pogl. 3–6 (razodetje imena) pogl. 7–15 (razodetje moči)
pogl. 19–24 (razodetje v sklenitvi zaveze)		
pogl. 25–31 (razodetje shodnega šotora) pogl. 33–34 (razodetje Božjega bistva) pogl. 35–40 (institucionalizacija Božje bližine)		
2. sklop (pogl. 15–25): Sinaj (izvolitev, zaveza in postava)		
3. sklop (pogl. 25–40): Ureditev svetišča (Božja bližina)		

V nadaljevanju bomo sledili Assmannovi analizi razodetja v njegovih razvojnih stopnjah in v kontekstu narativnih sklopov (Assmann 2015, 29–52).

4.1 Prvi pripovedni sklop (pogl. 1–15): izhod Izraelcev iz Egipta

1. *pripovedni sklop* (pogl. 1–15) se začneja z uvodom (pogl. 1–2), ki najprej opisuje trpljenje Izraelcev v Egiptu (ekspozicija), nato pa Mojzesovo rojstvo in odraščanje. Ta uvodni del je imel pomembno zgodovino učinkovanja in recepcije (npr. primerjava trpljenja Izraelcev v Egiptu s trpljenjem Judov v 20. stol.). Rdeča nit preostalega dela knjige (pogl. 3–40) je razodetje, ki je velika tema Eksodusa. V pred- ali nesvetopisemskih religijah so bogovi svojo voljo razodevali v znamenjih, sanjah ali orakljih. Da bi to pravilno razumeli, so ljudje razvili ustrezne tehnike pozornosti in opazovanja. Nobeno od teh razodetij pa ni veljalo za enkratno, neponovljivo in vselej obvezujoče. Drugače kakor ‚naravna razodetja‘, ki veljajo kot nekaj v svetu normalnega, je biblično razodetje nekaj, kar ni del sveta – je enkratno, neponovljivo in za vse obvezujoče. Dogodki, v katerih se svetopisemski Bog razodeva, od Izraelcev zahtevajo, da se jih spominjajo in jih ne prepustijo pozabi. Da ti dogodki ne bi bili nikoli pozabljeni, se o njih pripoveduje; o njih se posluša, da bi poslušalca zajeli kot ‚veselo oznanilo‘, kakor se to uresničuje v »Novi zavezi, ki stoji povsem na poti zgodovine učinkovanja in recepcije Eksodusa in ki predstavlja eno odločilnih razvojnih stopenj njene ‚življenjske zgodbe‘« (Assmann 2015, 31).

Že 1. pripovedni sklop govori o dveh stopnjah razodetja, ki ju Assmann poimenuje ‚razodetje imena‘ in ‚razodetje moči‘.

Razodetje imena (pogl. 3–6) govori o Mojzesovi izkušnji pred gorečim grmom, nato pa o njegovem poskusu, da bi o razodetju spregovoril faraonu in rojakom. Božje razodetje ima tu osebno razsežnost: naslovnik je Mojzes. Bog se Mojzesu predstavi z besedami: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.« Na vprašanje po imenu Bog odgovori: »Jaz sem, ki sem.« (2 Mz 3,14) Tu Bog razodene načrt rešitve Izraela iz egiptovskega suženjstva, da bi ga odvedel »v deželo, v kateri se cedita mleko in med« (3,8). Bog je vnaprej vedel, da bo faraon načrt zavrnil – in da bo moral zato osvoboditev Izraelcev izsiliti z velikimi čudežnimi deli. Ker Mojzes o svoji verodostojnosti dvomi, ga Bog s tremi čudeži (spremenitev palice v kačo, vode v kri in kože iz zdrave v kužno) utrdi in mu dá Arona za glasnika (2 Mz 4). Bog spomni na zavezo, ki jo je že sklenil z očeti; Mojzesu obljubi, da bo ostal tudi z njim (3,12) in Izraela razglasi za svojega prvorojenca (4,22). V stiski, v kateri so Izraelci živeli, se odloči, da jih odreši in naredi za svoje ljudstvo, sam pa postane njihov Bog. Motivi zaveze in obljube tu postanejo izraziti – vedno bolj izrazit postaja tudi motiv ‚veselega oznanila‘. (Assmann 2015, 32–35)

Razodetje Božje moči (pogl. 7–15) predstavlja še veličastnejši korak. Bog se razodene v svojih odrešenjskih dejanjih (*magnalia Dei*). Drugo dejanje sestavljajo tri pomembnejša poročila: o egiptovskih nadlogah, velikonočnem izhodu in prehodu čez morje. Tu ima razodetje kozmično razsežnost: naslovnik je faraon, Egipčani in Izraelci pa so priče – ti so videli »mogočno roko, ki jo je Gospod izkazal nad Egipčani« (14,31). Pripoved govori o nadlogah; teh je deset, da bi se Božja moč razodela čim močneje. Za Egipčane so bile kazni, za Izraelce pa »znamenja in čudeži«. Bog faraonu sporoča: »Že zdaj bi lahko iztegnil roko in udaril tebe in tvoje ljudstvo s kugo, da bi te iztrebil z zemlje. Toda ohranil sem te pri življenju, da ti pokažem svojo moč in da se moje ime razglasi po vsej zemlji.« (2 Mz 9,15-16) Izmed nadlog je najpomembnejša deseta, ki napoveduje smrt prvorojencev. Bog naroča: »Ta dan naj vam bo v spomin in praznujte ga kot Gospodov praznik; iz roda v rod ga praznujte kot večni zakon!« (2 Mz 12,14) Razodetje je tu povezano s spominom; dogodka se morajo Izraelci spominjati kot Gospodovega praznika. Noč izhoda iz Egipta je podlaga za judovsko in krščansko veliko noč. Osrednji del razodetja Božje moči je rešitev Izraelcev prek morja – nanjo so se odzvali z zahvalno pesmijo in plesom (2 Mz 15). Zahvalna pesem sodi med najstarejše dele hebrejskega pesništva – in je najstarejši dokaz, da je pripoved o izhodu med ljudstvom krožila že v 10. ali 9. stol. pr. Kr., še v času pred prerokoma Ozejem in Amosom. (Assmann 2015, 35–39)

4.2 Drugi pripovedni sklop (pogl. 15–25): sinajska perikopa (izvolitev, zaveza in postava)

2. in 3. pripovedni sklop govorita o *vstopu v nekaj novega*. To novo še ni obljubljen dežela – izpolnitev obljube, dane Abrahamu, Izaku in Mojzesu –, temveč sklenitev zaveze, utemeljene na postavi, in obredna institucionalizacija Božje navzočnosti. Tu gre za simbiozo z Bogom, ki svoje bivališče izbere »sredi svojega ljudstva«. »Spoznali bodo, da sem jaz Gospod, njihov Bog, ki sem jih izpeljal iz egiptovske dežele, da bi prebival v njihovi sredi; jaz sem Gospod, njihov Bog.« (2 Mz 29,46)

Uvod (pogl. 15–19) poroča o dogodkih s poti proti Sinaju: žeji, lakoti, boju Izraela z Amalekom v Refidimu in srečanju Mojzesa s tastom Jitrom. Ljudstvo se je pritoževalo zaradi pomanjkanja in je sanjalo o egiptovskih loncih mesa. Jitro pa že priznava Božjo moč: »Blagoslovljen bodi Gospod, ki vas je rešil iz rok Egipčanov in iz faraonovih rok! Zdaj vem, da je Gospod večji kakor vsi bogovi, ker je rešil ljudstvo izpod oblasti Egipčanov...« (2 Mz, 18,10-11) Tudi pripoved o tej poti je pripoved o postopnem razodevanju Boga Izraelu, ki se je začelo z razodetjem imena in višek doseгло s sklenitvijo zaveze na Sinaju. (Assmann 2015, 39–41)

Razodetje v sklenitvi zaveze (pogl. 19–24) govori o postanku pod goro Sinaj³, kjer je Izrael prejel postavo. Ta poglavja so vrh razodetvenega dogodka. Tu se jezik iz narativnega spremeni v normativnega (pogl. 20–23); besedilo več ne pripoveduje in ne opisuje, ampak zapoveduje, opozarja, grozi, obljublja. Govorna dejanja niso deskriptivna, ampak performativna: resničnosti ne opisujejo, ampak jo ustvarjajo, projektirajo; ne nanašajo se na resničnost, ki izven govornih dejanj že obstaja, temveč z oznanjevanjem in predpisovanjem ustvarjajo novo resničnost, ki je postala možna šele znotraj sklenjene zaveze. Performativni jezik ustvarja odnose, ki postanejo za govorca in druge, ko jih sprejmejo, obvezujoči: na primer s svojim ‚da‘ ali ‚amen‘ v Cerкви, s priznanjem sodb na sodiščih, pri odvezi v spovednici ali z obljubami pred pričami – prav na performativnem jeziku temeljijo naši medsebojni odnosi. Isti jezik pripiše svetopisemski avtor Bogu – resničnost, ki jo Bog tako ustvarja, pa je neskončno drugačna od te, ki jo ustvarja človek. Kot stvarnik je Bog s svojo besedo ustvarjal svet, v Eksodusu pa je spregovoril kot osvoboditelj iz egiptovske sužnosti, ki je z osvobodenci sklenil zavezo. To, da je Izraelce izpeljal iz Egipta, daje njegovi normativni besedi moč, ki je bila odločilna za zgodovino učinkovanja Eksodusa: tej knjigi, Eksodusu – pa tudi Svetemu pismu kot celoti – je njeno zavezujočo moč dala zaveza. Prav o nastanku zaveze, ki Sveto pismo dela zavezujoče, govori 2. Mojzeseva knjiga.

Assmann še posebej poudarja za Eksodus značilno povezavo med zavezo in knjigo. Rezultat te povezave je ‚religija razodetja‘ (*Offenbarungsreligion*). Na svetih spisih sicer temeljijo tudi nekatere druge religije; te religije obenem tvorijo okvir, znotraj katerega nauk svetih spisov živi in se širi. Zgodovina učinkovanja svetih spisov se razlikuje od zgodovine učinkovanja profanih del, ki veljajo za klasična (homerski epi, Shakespearove drame in drugi) – ta dela veljajo za klasična, ker so oblikovana v skladu z umetnostnimi normami. Sveto pismo pa tem kriterijem ne zadošča in ne velja za literarno mojstrovino; svojo življenjsko moč kaže v okviru religijskih zakonitosti – v tem je bistvo učinkovanja svetih spisov, ki jih najdemo tudi v drugih religijah. Za religije razodetja je posebej značilno, da v njih performativni jezik utemeljuje skupnost in življenjski red. Eksodus je prvi primer takšnega vseobsegajočega temelja, ki si ga ni mogoče predstavljati brez poročila o stvarjenju sveta v Genezi. Stvarjenje novega ljudstva v zavezi je mogoče le znotraj že ustvarjenega sveta.

³ V širšem smislu o postanku Izraelcev na Sinaju govori 2 Mz 19 – 4 Mz 10. Posebno enost znotraj tega dela peteroknjžja tvori 2 Mz 25–40, ki ga je ‚izvirni pripovedi o eksodusu‘ – to označujemo z zvezdico: *eksodus (rekonstruirano izvirno pripoved označuje zvezdica) – dodal poznejši duhovniški vir.

Zaveza je bila sklenjena po tem, ko je Bog dal Mojzesu postavo in zapovedi na dveh kamnitih ploščah in ko je Mojzes v knjigo zaveze zapisal vse Gospodove besede (2 Mz 24). Mojzes je tedaj izvedel slovesno žrtvovanje in poškrpil ljudstvo s polovico žrtvene krvi: »Glejte, to je kri zaveze, ki jo je Gospod po vseh teh besedah sklenil z vami.« (v. 8) Prav te besede je uporabil Jezus pri postavitvi zadnje večerje. Mojzes in od Jahveja izbrani predstavniki so odšli na goro »in videli so Izraelovega Boga«. S tem je Bog z zavezo soglašal – slovesnost razglasitve zaveze je bila tako končana. Mojzes se je moral na goro vrniti še enkrat, da je prevzel plošči postave. Na gori je ostal štirideset dni in štirideset noči (vv. 15-18). (Assmann 2015, 41–44)

4.3 Tretji pripovedni sklop (pogl. 25–40): milost in bližina Boga

Ta sklop je najboljšežnejši in se po vsebini razlikuje od predhodnih dveh. Izhaja iz Božjega naročila Mojzesu: »Postavijo naj mi svetišče, da bom prebival med njimi.« (2 Mz 25,8) Sklop v obliki kataloga, vrinjenega v dramatično pripoved o izhodu, opisuje postavitve in opremo svetišča – s tem institucionalizira okvir in obliko, znotraj katerih bo Bog sredi svojega ljudstva prebival. Pogl. 25–31 opisujejo izdelavo štirih najsvetejših predmetov (skrinja, pravni pokrov kaporet, miza in svečnik), druge elemente svetiščnega šotora in določajo voditelja projekta. Pogl. 32–34, ki jih Assmann imenuje »razodetje Božjega bistva«, govorijo o prelomu in spravi, pogl. 35–39 pa o gradnji shodnega šotora.

Razodetje Božjega bistva (pogl. 32–34) – odlomek govori o ljudstvu, ki je obupalo, ker se Mojzes iz ognjenega oblaka ni vrnil štirideset dni. Arona so prosili: »Vstani, naredi nam bogove (*Elohim*), ki bodo hodili pred nami!« (32,1) Aron je iz zlata ulil zlato tele, ki mu je ljudstvo darovalo žgalne daritve in ga v plesu častilo: »To so tvoji bogovi, Izrael, ki so te izpeljali iz egiptovske dežele!« (vv. 2-4) S tem so se resničnemu Bogu izneverili. Ko se je Mojzes vrnil, je v jezi zbral okoli sebe Levijeve sinove in jim naročil, »naj vsak ubije svojega brata, prijatelja in soseda!« Tisti dan je bilo ubitih približno tri tisoč mož (vv. 27-28). Ta odlomek je osrednji del razodetja. Češčenje zlatega teleta je bilo hud prekršek. Bog je Mojzesu ukazal, naj ljudstvo odpelje v obljubljeni deželo, sam pa ljudstva ne bo spremljal, ker je trdovratno. Zato je Mojzes shodni šotor prestavil iz taborišča stran od ljudstva, obenem pa je Boga prosil, naj se ljudstva usmili. Bog je Mojzesu obljubil usmiljenje (2 Mz 33,19) – obljubo je izpolnil, ko se je Mojzes vrnil na Sinajsko goro: »Gospod je šel mimo njega in klical: »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in velik v dobroti in zvestobi, ki ohranja dobroto tisočem, odpušča krivdo, hudodelstvo in greh, ...« (34,6-7) Ta odlomek, ki ga Assmann označuje kot »formulo milosti«, ker se Bog v svojem bistvu pokaže kot »milostljivi in usmiljeni Bog« (v. 6), je vrhunec biblične teologije (Assmann 2015, 47). Mojzes prosi Gospoda: »Naj hodi, prosim, Gospod sredi med nami.« (34,9) Bog je tedaj zavezo sklenil znova in Mojzesu dal dvanajst zapovedi (vv. 14-26). Ta veličastni prizor Mojzesovega videnja Boga, podobno razodetju pred gorečim grmom, ima osebni, intimni značaj. To videnje je videz Mojzesa spremenilo: koža njegovega obraza je žarela – odslej je imel Mojzes obraz zagrnen v tančico, ki jo je odgrnil le pred Gospodom.

Vstop Božjega veličastva v svetišče opiše 40. pogl po Mojzesovih navodilih o gradnji shodnega šotora (pogl. 35–39). »Shodni šotor je tedaj pokrtil oblak in Gospodovo veličastvo je napolnilo prebivališče.« (2 Mz 40,34) Iskana in zelena Božja bližina je sedaj dosežena. Vidna navzočnost oblaka in nevidna navzočnost Božje slave oziroma Božjega veličastva tvorita eno čudežno znamenje. Tu se Bog ne razodeva v izrednih teofaničnih dogodkih kakor v Egiptu, ampak v vsakdanjem dogodku – v oblaku nad šotorom. V tem okviru 3. in 4. Mojzesova knjiga dajeta še druge Božje predpise, zakone in zapovedi. S tem se tema Eksodusa dopolni: Egipt predstavlja *Božjo oddaljenost*, shodni šotor *Božjo bližino* v obliki bivanjske skupnosti z Bogom.

2. Mojzesova knjiga gradi na simetriji. 16 poglavij (1–16) pripoveduje o izhodu, 16 poglavij (25–40) o ureditvi shodnega šotora; 8¼ poglavij (16–24) govori o sklenitvi zaveze. Razmerje med tremi deli je 2 : 1 : 2. Prvi sklop je zelo vpliven, zadnji veliko manj, z izjemo pogl. 32–34 o zlatem teletu. Češčenje zlatega teleta namreč poruši zavezo (19–24), v kateri se je Bog spravil s človekom po prvem padcu v raj. Češčenje zlatega teleta predstavlja drugi padec. Odlomek o Božji bližini v shodnem šotoru je odgovor na ta drugi padec. To pojasnjuje velik obseg, ki ga ima v Eksodusu oziroma v duhovniškem spisu odlomek o postavitvi shodnega šotora. Ta kompozicija je rezultat ‚duhovniškega vira‘, ki je ‚duhovniški spis‘ ustvaril. ‚Duhovniški spis‘ povezuje Genezo in Eksodus v enotno zgodovinsko delo, ki sega od stvarjenja pa do razodetja na Sinaju. Tretji sklop Eksodusa (25–40) zato ni zaključek zgolj Eksodusa, temveč celotne duhovniškospisne (*priesterschriftlich*) zgodovinske kompozicije. Zadnji del te kompozicije je osredotočen na svetišče, na obred – tvori cilj celotne pripovedi, ki se začne s stvarjenjem sveta in zaključi s stvarjenjem religije v obliki bivanjske skupnosti Boga in ljudstva v svetišču. To vzporejanje stvarjenja sveta in svetišča sledi egiptovskim in babilonskim predstavam. Drugače od teh predstav pa svetišče ne nastane v dejanju *stvarjenja*, ampak v teku zgodovine v dejanju *razodetja* po tisočletjih najrazličnejših dogodkov. (Assmann 2015, 50)

Eksodusa torej ni mogoče razumeti brez Geneze – obe knjigi tvorita eno celoto, v katero ju je povezal ‚duhovniški spis‘. Med njima so razlike: pripoved v Genezi je razporejena časovno (od Adama do Noeta, od Noeta do babilonskega stolpa; cikli o očakih in pripoved o egiptovskem Jožefu), pripoved v eksodusu je razporejena prostorsko (Egipt, Midian, Egipt, puščava, Sinaj, shodni šotor). Geneza je poenotena manj kot Eksodus. Z vidika duhovniškega spisa pa je cilj dosežen: Geneza s stvarjenjem, s prazgodovino in zgodovino očakov je le predzgodovina – cilj pa je stvarjenje nove religije, ki jo utemeljuje zaveza, sklenjena med Bogom in človekom na Sinaju. (52)

5. Eksodus: zgodovinski dogodek, izročilo, pripoved

Eksodus poznamo kot 2. Mojzesovo knjigo, ki je v današnji kanonični obliki nastala v 6. stol. pr. Kr. kot rezultat duhovniškega vira – pripoveduje pa o šest, sedem stoletij starejših dogodkih. Tako se odpirajo trije vidiki: zgodovinski dogodek; pripovedno izročilo o dogodku; kanonična redakcija pripovedi. Povezavo med kanonično

redakcijo in zgodovinskim dogodkom Assmann obravnava v poglavju z naslovom „Zgodovinsko ozadje – dogodek in spominjanje“ (56–78).

Eksodus, 2. Mojzesova knjiga nikakor ni natančen „posnetek“ zgodovinskih dogodkov izpred stoletij. Dopuščamo, da za Eksodusom stojijo resnični veliki dogodki iz preteklosti (nasilje faraonov nad ljudstvom, beg ljudstva, naravne katastrofe, močna razodetja itd.). Takšni dogodki so ustvarili spomin ter zgodovino učinkovanja in prevzemanja – oblikovali so zavest poznejših rodov, spomin pa je ta tudi preoblikovala. Proučevanje zgodovine učinkovanja omogoča bolje spoznati zgodovinsko ozadje. V veliko pomoč sta egiptologija in arheologija Palestine – z njima je mogoče preveriti, ali obstajajo pisni in arheološki sledovi o Izraelcih v Egiptu, o izhodu, o tem, ali je bil Mojzes egipčanskega ali kakšnega drugega porekla ali pa se za njim skriva kakšna druga zgodovinska oseba, o sledovih izraelske zasedbe Kanaana. Vendar pa Assmann poudarja, da teh sledov ni veliko in da obstajajo o določenih dogodkih le svetopisemska poročila – včasih tudi protislovna. Assmann tako sklene: »Vprašanja o zgodovinski resničnosti vodijo v prazno. Svetopisemske pripovedi so v sebi protislovne in izvensvetopisemski viri in sledi so se komaj našli. ‚Zgodovinski‘ Mojzes se je razletel v nič in dogodka izhoda ni mogoče rekonstruirati iz pripovedi.« (Assmann 2015, 54) Zato v zvezi z Eksodusom po Assmannu pravo vprašanje ni zgodovinsko – kaj se je v resnici zgodilo –; bistveno je, zakaj se ta pripoved pripoveduje, kaj pove in kakšno vrednost ima. Zanima ga *pomen izročila*. S tega vidika vprašanje o Mojzesovem zgodovinskem obstoju zaobidemo in pripoved obravnavamo, »kakor če Mojzes ne bi nikoli obstajal« (*etsi Moses non daretur*). V tej luči se lahko sprašujemo, kaj pripoved nam in vsem, ki so jo poslušali in brali, pove o naši preteklosti in prihodnosti, o našem odnosu do sveta in do Boga. To so vprašanja, ki zanimajo Eksodus, ki sodi med najbolj ‚žive‘ svetopisemske knjige. (54–55) Po Assmannu je v ozadju pripovedi gotovo dogodek, ki so ga Izraelci doživeli kot odrešenje; ta dogodek je postal kristalizacijska točka pripovedi – vsekakor pa ta dogodek ni bil vsedoločujoč, kakor ga Eksodus predstavlja. Poleg zgodovinskega ozadja sta na kanonično redakcijo vplivala tudi mit in literarna predelava izročila.

Assmann obravnava Eksodus tako, da uporablja *metodo zgodovine spomina* (*Methode der Gedächtnisgeschichte*). Ne sprašuje se, ali se je določen dogodek resnično zgodil, ampak *kako se ga spominjamo* – torej: kdaj, zakaj, za koga, po kom, v kakšnih oblikah je ta preteklost postala pomembna. Ta vprašanja zgodovinske razsežnosti pripovedi ne zanikajo. Prek njihove analize je mogoče prodirati k zgodovinskim resnicam – in obratno: iz zgodovinskih izhodišč, ki jih spoznamo, je mogoče slediti poznejšemu razvoju pripovedi v različnih okoliščinah. Assmann v poglavju o zgodovinskem ozadju analizira nekaj povezav, ki bi v egiptovski kulturi lahko bile *spomin* na Izraelce ali v Svetem pismu *spomin* na faraonski Egipt (npr. Hiksi, Amarna, selitve ljudstev, ljudstva z morja, ‚Apiru ali Habiru, ideja božje države). Prav tako je prepričan, da svetopisemska pripoved temelji na določenih *izkušnjah*, ki kličejo po preteklosti – čudežna rešitev iz hude nevarnosti kot kristalizacijska točka, po kateri kličejo poznejši dogodki, kot so osvoboditev severnih plemen Izraela (931 pr. Kr.), obnova templja, bogoslužja in ‚judovstva‘ v 6. in 5.

stol. pr. Kr. Take izjemne izkušnje potrebujejo preteklost – zato jo prikličejo v spomin.

»Klic, na katerega odgovarja spomin, izhaja iz sedanjosti.« (Bergson 1963, 293; prim. Assmann 2015, 73; 76; 100; 118) Po Assmannu pripoved o izhodu odgovarja na potrebe, ki so jih Izraelci imeli ob ustvarjanju etnične, politične in verske identitete – prvič v 10. in drugič v 6. stol. pr. Kr. (Assmann 2015, 73). Assmann pri tem ugotavlja naslednje vzporednice (77):

Klic Zgodovinski kontekst redakcije eksodusa:	Spomin Dogodki, ki se jih eksodus spominja:
- asirsko in pozneje babilonsko zatiranje - 587: padec Jeruzalema, razrušenje templja, deportacija elite	- egiptovska tlaka - osvoboditev iz egiptovske sužnosti - izhod Izraelovih otrok
- 50–70 let babilonskega izgnanstva, zbiranje pravnega in kulturnega izročila	- razodetje postave na Sinaju in sklenitev zaveze - postavitev shodnega šotora
- ok. 520 z nastopom perzijske oblasti vrnitev Judov v domovino, empatična odvrnitev od ‚grehov očetov‘ - upor tistih, ki so ostali v deželi, proti verskim in drugim zahtevam vrnjencev - upor tistih, ki so se v Babilonu uspešno vključili v babilonsko družbo, proti vabilom, naj se vrnejo domov v razrušeni Jeruzalem	- potovanje po puščavi; godrnjanje ljudstva (‚greh očetov‘) in kaznovanje grešnega rodu (štirideset let v puščavi)
- 520–450: obnova templja, obnova zaveze in nova vzpostavitev Izraela kot judovstva	- zavzetje obljubljenega dežele

6. Eksodus – zgodovina besedila in zgodovina smisla

Eksodus Assmanna zanima kot ‚dogodek spomina‘. Ne da bi zanimal zgodovinsko ozadje, poudarja, da je pripoved o izhodu treba razumeti predvsem kot *delo spomina*, ki je odgovor na določeno sedanjost. Pripoved o izhodu, kot jo poznamo iz svetopisemske 2. Mojzesove knjige, se je oblikovala v 5. stol. pr. Kr., nastajala pa je postopoma skozi stoletja in je po svoji redakciji tudi učinkovala skozi stoletja. V času redakcije je obstajala v dveh pomembnejših oblikah: v devteronomističnem in v duhovniškem izročilu. V nadaljevanju bomo predstavili Assmannovo razlago nastajanja besedila in smisla pripovedi o izhodu (Assmann 2015, 79–119).

Assmann nastajanje Eksodusa deli v tri kompozicijske faze. Najprej si oglejmo dejavnike, ki so na oblikovanje besedila in njegovega smisla skozi stoletja pomembno vplivali.

6.1 Rast besedila – delo negovanja smisla

Svetopisemsko besedilo je večplastno in večglasno; zanj so značilna nasprotja, podvojitve, vrinki, opustitve in glose. V nekaterih knjigah (npr. 1. in 2. Mojzesova knjiga ali preroki) je teh več, v drugih manj. To kaže na postopen zgodovinski razvoj besedila. Drugače od drugih kultur, kjer so se poleg svetih besedilih ohranila tudi posvetna (npr. v antični Grčiji imamo poleg homerskih epov še druge epe),

imamo za Izrael iz časa med 10. in 4. stol. pr. Kr. ohranjena le besedila, vključena v Sveto pismo. Sveto pismo je kanonično primerna besedila vključilo, neprimer-na pa – verjetno – ‚spregledalo‘ ali ‚potlačilo‘. Ohranjena besedila iz tistega časa predstavljajo le 5 % zapisanih besedil – to velja za Izrael, Egipt (3000–300 pr. Kr.) in za druge takratne kulture. Šele v senci postopoma nastajajočega kanona so v Izraelu začela nastajati izvensvetopisemska – devterokanonična – besedila v hebrejskem, aramejskem in grškem jeziku.

Assmanna Eksodus zanima z vidika ‚zgodovine učinkovanja‘ (*Wirkungsgeschichte*). Sodobna svetopisemska eksegeza Eksodus že obravnava z vidika ‚diahrone tekstne analize‘ – raziskuje predvsem teološki in filološki vidik besedila v njegovem zgodovinskem razvoju. Zgodovino učinkovanja zanima tekst v dokončni obliki; ta je tista, ki učinkuje naprej – na zgodovino je vplival Faust in ne Prafaust, predstopnja Fausta. Vseeno pa se Assmann zgodovini nastajanja Eksodusa posveča: predstopnjam Eksodusa, ki naj pomagajo razumeti, kako so njegovi motivi prišli tudi v druga svetopisemska dela, npr. v psalme in preroke. Sinhrono analizo Eksodusa Assmann torej dopolnjuje z diahrono.

Diahrona analiza kaže na štiri razvojne stopnje: 1) ustno izročilo mita o izhodu; 2) knjiga *Eksodus⁴ pred vključitvijo v duhovniški spis, torej *Eksodus kot izvorno, neodvisno literarno delo (kompozicija) poleg drugih spisov, kakor so *Devteronomij, *cikli zgodb o očakih in *Jožefova zgodba; 3) *duhovniški spis, ki je pripovedi o izhodu in o stvarjenju sicer že povezal v celovito zgodovinsko delo, a se je pozneje vendarle še spreminjal; 4) poduhovniškospisna (*priesterschriftlich*) pot skozi različne kompozicijske stopnje vse do kanona bibličnih knjig, v katerega je Eksodus vključen kot druga knjiga Tore – Tora pa kot prvi del hebrejskega Svetega pisma, imenovanega TaNaK.⁵

Assmann privzema sprejeto tezo, da je na redakcijo peteroknjižja bistveno vplival duhovniški spis, ki sovпада z nastankom zgodnjega judovstva v času drugega templja (Assmann 2015, 88). Temeljna plast duhovniškega spisa je verjetno nastala že v 6. stol. v babilonskem izgnanstvu v krogih nekdanjega jeruzalemskega duhovništva; spis so po izgnanstvu dopolnili. Redakcijo peteroknjižja pa so z vključitvijo še drugih virov izdelali ‚redaktorji peteroknjižja‘ v 5. stol. pr. Kr. Kanon hebrejskega Svetega pisma se je tako oblikoval med 2. stol. pr. Kr. in 2. stol. Avtorje duhovniškega spisa je izkušnja padca Judovega kraljestva, ko je leta 587 pr. Kr.

⁴ Z zvezdico (asteriskom) pred imenom določenega dela označujemo njegovo rekonstruirano prvotno obliko.

⁵ Za TaNaK gl. Sveto pismo: Stara zaveza. Jeruzalemska izdaja (Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca in UL TEOF, 2018), 13.

Postava (hebr. Tora, gr. Pentatevh, tj. Peteroknjižje) = Prva Mojzesova knjiga (po prvih besedah besedila imenovana »V začetku«); Druga Mojzesova knjiga (»Imena«); Tretja Mojzesova knjiga (»In [Gospod] je poklical«); Četrta Mojzesova knjiga (»V puščavi«); Peta Mojzesova knjiga (»Besede«).

Preroki (hebr. Nebiim) = zgodnji preroki: Jozue, Sodniki, Samuel (1 Sam in 2 Sam združeni v eno), Kralji (1 Kr in 2 Kr združeni v eno); poznejši preroki: Izaija, Jeremija, Ezekiel; dvanajst prerokov po vrstnem redu, ki je prevzet iz Vulgate: Ozej, Joel, Amos, Abdija, Jona, Mihej, Nahum, Habakuk, Sofonija, Agej, Zaharija, Malahija.

Spisi (hebr. Ketubim, gr. Hagiografi) = Psalmi (ali »Hvalnice«), Job, Pregovori, Ruta, Visoka pesem, Pridigar (hebr. Kohelet), Žalostinke, Estera, Daniel, Ezra, Nehemija, Kronike (1 Krn in 2 Krn združeni v eno).

babilonski kralj Nebukadnesar II. Jeruzalem in tempelj porušil ter judovsko elito odvedel v izgnanstvo, prisilila k novi predstavitvi zgodovine Izraela – od stvarjenja do potovanja Izraelcev skozi puščavo in Mojzesove smrti. Duhovniški spis (6.–5. stol) ni nov vir – starejšim, ‚neduhovniškim‘ virom jahvistu (ok. 950 pr. Kr.), elohistu (ok. 800 pr. Kr.) in devteronomistu (7. stol.) dodan pozneje –, temveč redakcija, ki je iz starih virov ustvarila temeljno plast peteroknjžja. Peteroknjžje je torej v svoji zasnovi rezultat duhovniškospisne redakcije. V združitvi izročil o stvarjenju sveta, prastarših/očakah, Jožefovi zgodbi z izročili o izhodu iz Egipta v en vseobsegajoč zgodovinski lok, ki se začne s stvarjenjem sveta in se konča s stvarjenjem shodnega šotora (= pratempelj), je duhovniški spis – po Assmannu – za takratni svet pomenil odločilno, neprimerljivo veliko dejanje. Duhovniški spis torej ni eden od virov, ampak je redakcija, ki svojega vzorca ni našla v preteklosti, temveč ga je ustvarila sama kot odgovor na klic – in na potrebe časa. To je bil čas gradnje drugega templja, obnove Jeruzalema in vzpostavljanja ‚Izraela‘ kot religijske, etnične in politične identitete – duhovniški spis je bil odgovor Izraelcev na čas izgnanstva in obnove po izgnanstvu. (Assmann 2015, 81–82)

Genezo peteroknjžja oziroma Eksodusa je mogoče analizirati tako z vidika kompozicije kot z vidika eksegeze. Cilj *kompozicije* je bil povezati različne vire v pripovedne sklope, v celovito zgodovinsko delo, v historiografijo – to je bilo bolj značilno za Genezo (1 Mz); ta je ločene pripovedi povezovala v cikle o očakah in pa z zgodbo o Jožefu. Nasprotno *eksegeza* teži k ‚negovanju pomena‘ (*Sinnpflege*); zanjo so značilni komentarji, reinterpretacije ali osvetlitve – ti prevladujejo v Eksodusu. (Assmann 2015, 83)

Tako *kompozicijsko* kot *eksegetsko delo* najdemo v obeh strateških prikazih zgodovine Izraela, v devteronomistični in duhovniškospisni redakciji, nastalih v za Izraelce težkih časih – v 7. oziroma 6. stol. pr. Kr. Kaj je za ta dva prikaza značilno? *Devteronomijski prikaz zgodovine* se začneja z izhodom iz Egipta in končuje s porušenjem Jeruzalema; poudarja zlasti moralni vidik – zgodovina je odvisna od zvestobe zavezi. *Duhovniški spis* se začne s stvarjenjem sveta in je usmerjen k stvarjenju pratemplja, to je shodnega šotora, ki je prebivališče Boga med ljudstvom; poudarja teološki vidik zgodovine, razodetje – kolikor bolj se Izrael oblikuje v Božje ljudstvo, da lahko tako postane kraj Božje naselitve v svetu, toliko bolj Bog stopa iz skritosti. Idejo, naj zgodovino predstavijo od začetka stvarjenja sveta, so Izraelci našli v sumersko-babilonsko-egiptovskih listah kraljev – ki pa so bile zgolj liste brez intepretativno-vrednotenjske sestavine, zaradi česar jih ni mogoče imeti za historiografijo.

Genezo besedil je usmerjala dvojna skrb: *negovanje besedila* in *negovanje pomena*. *Negovanje besedila* je skrb za tako obliko besedila, ki podpira spomin ali ustvarja dober učinek, pomemben v magičnih in obrednih besedilih – temelječih na dikciji in prozodiji. Tudi v Devteronomiju najdemo „kanonično formulo“, ki izraža skrb za obliko besedila: »Ničesar ne dodajajte besedi, ki vam jo zapovedujem, in ničesar ji ne odvzemajte...!« (5 Mz 4,2) Besedilo v Devteronomiju se je vseeno spreminjalo, ker je sledilo bolj negovanju pomena kakor besedila. Besedilo se je ustalilo šele s kanonizacijo, ko je postalo sveto in je prevzelo značilnosti magično-

-obrednega besedila. *Negovanje pomena* je bilo še posebej pomembno pri vzgoji bodočih rodov. Tu gre za ‚kulturna besedila‘, ki na mlajše rodove prenašajo vrednote in usmeritve. Mladi so se jih učili na pamet, nato so jih po spominu zapisovali. Tako so učenci pridobivali kulturno identiteto in se seznanjali z literaturo, gospodarskimi tehnikami ali z upravljanjem. Slabši kot je bil jezikovni sistem, pomembnejše je bilo besedilo. Če je bil pri obrednih besedilih poudarek na dikciji in prozodiji, je bil pri kulturnih besedilih poudarek na negovanju pomena. Teh tekstov se niso učili le na pamet, ampak iz srca – s ciljem prenesti jih v življenjsko prakso. V skladu s konkretnimi potrebami so jih tudi aktualizirali, komentirali, dopolnjevali ali jim kaj odvzemali. Tako se je besedilo spreminjalo in raslo; oddaljevalo se je od starega besedila in omogočalo razumevanje v drugačnih okoliščinah. Bolj kot je bilo besedilo kulturno pomembno, večja je bila skrb za negovanje pomena. Tako je mogoče razložiti tekstovno obliko peteroknjižja in Eksodusa z mnogimi nasprotji, dopolnitvami, glosami, dodanimi detajli, okrepitevami ali reinterpretacijami – cilj teh sprememb je bil boljši izraz smisla. Drugače od hipoteze, ki išče prvotne dokumente – to je vire – in izhaja iz arhitektonskega vprašanja o sestavljenosti, je pri Assmannu v ospredju vprašanje o razvoju pomena besedila, ki je omogočal njegovo razumevanje v vedno novih okoliščinah. (Assmann 2015, 84–85)

‚Kulturna besedila‘, kakor Assmann razume besedila, vključena v Eksodus in peteroknjižje, živijo sredi ljudstva v spominu in praksi (kot so prazniki, šola ali branje v javnosti). Osrednje svetopisemsko mesto, ki o tem govori, je odlomek o Ezri iz Nehemija (8,2-8):

»Duhovnik Ezra je dal prinesiti postavo pred zbor, pred moške in žene, in pred vse tiste, ki so ji mogli z razumevanjem prisluhniti... Na trgu pred Vodnimi vrati je bral iz nje, od trenutka, ko se je zdanilo, do popoldneva, pred moškimi in ženami in pred tistimi, ki so mogli umeti. Ušesa vsega ljudstva so bila obrnjena proti knjigi postave... Ko je Ezra, ki je stal višje od ljudstva, odprl knjigo pred očmi vsega ljudstva, je vse ljudstvo vstalo. Ezra je hvalil Gospoda, velikega Boga, vse ljudstvo pa je s povzdignjenimi rokami odgovarjalo: ›Amen! Amen!‹... Nato so Ješúa [...] in leviti ljudstvu razlagali postavo. Ljudstvo pa je ostalo na svojih mestih. In brali so iz knjige Božje postave po odstavkih, razlagali pomen, da so mogli razumeti, kar so brali.« (Neh 8, 2–8)

Po Assmannu to mesto govori o trenutku, ko je neko sveto besedilo prvič v zgodovini prenehalo biti ekskluzivna last duhovnikov in postalo skupna posest ljudstva. Yosef Hayim Yerushalmi celo pravi, da je bila to »rojstna ura Svetega pisma (*Schrift*) in istočasno rojstna ura eksegeze«, Othmar Keel pa meni, da je »tu opisano prvo bogoslužje, oblika, ki je odpravila skupen starovzhodnjaški (in antični) obred žrtvovanja in je pozneje postala v sinagogah, cerkvah in mošejah prevladujoča oblika bogoslužja« (v: Assmann 2015, 87). To je zblížalo tempelj in šolo; bogoslužje tu postane oblika pouka in vzgoje. Besedilo je živelo med ljudstvom – ljudstvo ga je recitalo, komentiralo in spreminjalo; ko pa je pridobilo sluh sveto sti, se spreminjati ni več smelo – in komentarje so sedaj postavljali ob sveta bese-

dila. Tako se je ob kanonizirani Tori razvila ustna tora, ki so jo pozneje v diaspori zapisali kot Mišno in Talmud.

Ob formativni vlogi kulturnih besedil Assmann poudarja še razlikovanje med *hodegetiko* in *hermenevtiko*, ki ga je uvedla njegova žena Aleida Assmann. V hodegetiki učitelj komentira in učenca v iskanju smisla, ko postane nejasen, vodi – hermenevtika pa zahteva upoštevanje pravil, ki so, ko gre za razlago kanoničnih besedil, veliko strožja. (Assmann 2015, 88)

6.2 Kompozicijske plasti v Eksodusu

Tu bomo sledili Assmannovi analizi treh zgodovinskih plasti, ki jih Eksodus vsebuje kot del duhovniškega spisa (Assmann 2015, 88–100). V katerih stoletjih in kje se pripoved o izhodu iz Egipta pojavi? Na kakšen način se pojavi in kakšno je njeno sporočilo?

Prva kompozicijska plast (730–710 pr. Kr.)

Prva plast pripovedi ali mita je tista, ki jo srečamo pri zgodnjih prerokih Ozeju in Amosu v letih 730–710 – v času, ko so Asirci leta 722 uničili severno kraljestvo (Izrael). Vsebina pripovedi je legenda o utemeljitvi. Ustvarilo jo je lahko že separatistično gibanje v 10. stol. pr. Kr., ko so se severna plemena ločila od Salomonovega kraljestva; lahko pa sega še dlje nazaj v čas, ko so se prvotni prebivalci pred prodirajočimi Filistejci umaknili v gore. Ta jedrni mit obsega pogl. 1–15: suženjstvo, rešitev, znamenja in čudeži. Tega dela ne moremo razumeti, ne da bi v ozadju videli nakazano celoto v vseh treh korakih: *začetek-osvoboditev*, *sredina-zaveza* in *zaključek-vstop* v obljubljeni deželo. Ta jedrni mit je osnova nekaterih psalmov in drugih svtopisemskih mest, ki se na mit o eksodusu sklicujejo. Mit je torej starejši, čas prerokov Ozeja in Amosa pa je čas stiske, ko so Asirci severno kraljestvo (Izrael) uničili in ljudstvo odpeljali v izgnanstvo. V tem času uničene etnične in verske identitete so preroki identiteto ustvarjali na novo. Ozej je misel o dejstvu izvoljenosti poudarjal z metaforama zaročenstva in sinovstva. Izrael obtožuje ‚prostituiranja‘ s tujimi bogovi – čemur pripisuje uničenje kraljestva. Po drugi strani spominja na Jahvejevo rešitev Izraelcev iz Egipta in prav na tem gradi upanje na nadaljnji obstoj zaveze in prihajajoče rešitve. »Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina.« (Oz 11,1) Podoba sinovstva igra pomembno vlogo že v Eksodusu (2 Mz 4,22–23). Podobo zaročenstva pa sta sto petdeset let pozneje prevzela preroka Jeremija in Ezekiel; uničenje Juda (južnega kraljestva) sta tako razlagala kot kazen jeznega ljubimca – iz nje pa črpata tudi upanje.

Drugače kakor Ozej, ki nezvestobo Bogu interpretira afektivno kot nezvestobo med zaročenci, Amos Izraela obtožuje nepravčnosti in zatiranja ter ga spominja na Božja odrešitvena dela, da bi se spreobrnil (Am 2,10; 3,1; 4,10). Prelom zaveze so torej za Amosa nepravčnost, krivica in zatiranje, za Ozeja pa češčenje tujih bogov – preroka zahtevata absolutno zvestobo Jahveju, odrešeniku (Avsenik Nabergoj 2021). Zvestobo razume Ozej kultno-teološko, Amos socialno-etično. Izaija, veliki prerok južnega kraljestva, sodobnik Amosa in Ozeja, medtem mita o Mojzevem eksodusu sploh ne omenja. Lahko torej domnevamo, da je bilo izročilo o

eksodusu doma v severnem kraljestvu, prenašali pa so ga krogi levitov. Ti so bili brez zemlje, živeli so od drobnice – delovali so kot potujoči svečeniki, ki so po deželi opravljali žrtvene daritve, ko kult še ni bil ustaljen v Jeruzalemu. Bili so najpomembnejši prenašalci religijskega izročila. Med njimi najdemo imena egiptovskega porekla: Mojzes, Pinhas in Putiel; morda je bil v tem plemenu bolj živ tudi spomin na njihov postanek v Egiptu in na izhod iz Egipta. (Assmann 2015, 88–91)

Druga kompozicijska plast (720–520 pr. Kr.)

Druga kompozicijska plast se je oblikovala v času med propadom severnega kraljestva in vrnitvijo iz babilonskega izgnanstva, to je 720–520 pr. Kr. Propad južnega kraljestva (Juda), uničenje Jeruzalema in templja ter deportacija judovske elite v Babilon leta 587/6 pr. Kr. to obdobje deli na dva dela: na čas pred izgnanstvom in čas izgnanstva. Obe katastrofi – propad severnega in južnega kraljestva – imata za posledico celovito predelavo do takrat nepovezanih izročil. Podobno je npr. v Egiptu propad starega kraljestva konec 3. tisočletja povzročil literarni razcvet. Za ta čas reprezentativno delo je Devteronomij. *Devteronomij je bil samostojno delo, verjetno nastalo v poznokraljevskem času ali v času zgodnjega izgnanstva, še pred vključitvijo v Toro. Po poznejši legendi so knjigo, ki so jo pripisali Mojzesu, odkrili leta 622 pr. Kr. med obnovitvenimi deli v templju. V resnici pa je knjiga verjetno delo nasprotnikov tedanje dvorne politike, ki se je udinjala asirski nadvladi – in omogočala vdor asirskih verskih navad. Nastop kralja Jošija je opoziciji omogočil, da se upre in uveljavi strogo spoštovanje postave. Knjiga je morda nastala pozneje, a s tem svoje utemeljitvene vloge ne izgubi. Kodificirala je normativna izročila – in tudi če njen avtor ni Mojzes, je sestavljena v njegovem duhu. Verjetno je *Eksodus nastal v istem času. Ni gotovo, katera od obeh knjig je starejša, obe pa uporabljata Ozejevo metaforo o zaročenstvu med Bogom in Izraelom, ki ga razumeta kot ‚sveto poroko‘ – sklenjeno v obliki politične pogodbe o zavezništvu po asirskem vzoru. Pri tem so Devteronomij redaktorji peteroknjižja sestavili kot parentetični, razlagalni povzetek eksodusnega dogajanja – in ga kot peti del dodali eksodusni kompoziciji. To pa pomeni, da je *Eksodus do nas prišel v večkrat predelani obliki. (Assmann 2015, 91–93).

Tretja kompozicijska plast (520–450 pr. Kr.)

Z vidika današnje sestave peteroknjižja je bila po Assmannu odločilna tretja kompozicijska faza. Njen nastanek se umešča v leta 520–450 pr. Kr., čas po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva. V tem času nastane temeljno delo zgodnjega judovstva, *duhovniški spis, ki dve izvorno ločeni izraelski utemeljitveni legendi – pripoved o očakih (Abraham, Izak in Jakob) ter pripoved o Mojzesu in izhodu Izraelcev iz Egipta – poveže z miti o stvarjenju in vesoljnem potopu v celovito zgodovinsko delo po vzorcu babilonskih in egiptovskih kraljevih list, ki se začenjajo z nastankom sveta in tako združijo kozmologijo s kronologijo in genealogijo. V času izgnanstva in po njem je pod vplivom babilonskih mitov in perzijskih predstav o bogu nastala *Geneza, ki Boga v univerzalistični perspektivi predstavlja kot stvarnika neba in zemlje – v nasprotju s človeštvom ter posamezniki in njihovimi potomci (Adam in potomstvo; Noe in potomstvo; Abraham in potomstvo). Kot vezni člen med *Ge-

nezo in *Eksodusom je *duhovniški spis uporabil zgodbo o Jožefu, ki je že obstajala kot samostojna literarna pripoved. Kljub temu, da ju *duhovniški spis povezuje, pa se *Eksodus in *Geneza zelo razlikujeta. *Eksodus predstavlja Egipt kot hišo sužnosti, kot utelešenje despotske samovolje, morilskega zatiranja in brezbožne *hybris*, kot deželo, ki jo je treba zapustiti, da bi stopili v novi svet svobode – *Geneza pa ga prikazuje kot rajsko deželo, v kateri je Jožef uspel in je Jožefove brate sprejela. Knjigi omenjata ista ljudstva Kanaana: *Geneza konfliktov med prišleki, kakor je bil Abraham, in staroselci ne omenja, *Eksodus pa Izraelce prikazuje kot do ljudstev Kanaana sovražne – in miroljubne v razmerju do ljudstev izven Kanaana. *Eksodus je torej usmerjen k izključevanju, antagonizmu in nasilju, *Geneza k vključevanju. Raziskovalci si ob tem zastavljajo vprašanje, ali sta bila v Izraelu izvorna mita dva – eden o stvarjenju in očakah, drugi o izhodu Izraelcev iz Egipta. Assmann se nagiba k mnenju, da je pripoved o stvarjenju v Sveto pismo prišla pod babilonskim in perzijskim vplivom; k temu ga vodi ugotovitev, da je duhovniški spis pripovedi oblikoval v skladu s kronološko-genealoškimi shemami, značilnimi za liste kraljev, ki so jih uporabljali v Egiptu in Babilonu. (Assmann 2015, 98)

Kakor *Eksodus je bil tudi *Devteronomij izključujoč. Drugače od *Eksodusa, ki zajema čas od izhoda pa do postavitve shodnega šotora, je *Devteronomij s svojim izročilom zajel čas od izhoda do uničenja Jeruzalema. *Duhovniški spis, ki je povezal *Genezo in *Eksodus, torej pokriva čas od stvarjenja sveta do stvarjenja pratemplja (postavitve shodnega šotora), bivališča Boga sredi njegovega ljudstva – s tem Bog obnovi zavezo, ki jo je ljudstvo s češčenjem zlatega teleta uničilo. V 6./5. stol. pr. Kr. so *duhovniški spis razširili z Levitikom (3 Mz) in z deli knjige Numeri (4 Mz), *Devteronomij pa z devteronomijskim zgodovinskim delom – to je z Jozuetom, s Sodniki ter po dvema knjigama Samuela in Knjige kraljev. Duhovniški spis in devteronomijsko izročilo sta skupaj obsegala devet zvezkov (= enneatevh, deveteroknjižje) – te so končno razdelili v Toro in zgodnje preroke. Obe izročili veljata za utemeljitveni izročili zgodnjega judovstva, ki pa se v teoloških usmeritvah razlikujeta.

Duhovniški spis je poudarjal teologijo stvarjenja in obreda – univerzalizem stvarjenja, po katerem je resničen samo en Bog, ki je Bog vseh ljudstev, je povezal s partikularizmom svetosti, po katerem je Bog za svoje bivališče na Zemlji izvolil Izraela. Izrael je zato poklican, da postane sveto ljudstvo – temu služi institucionalizacija Božje bližine v obredu. *Devteronomij* pa Božjo bližino razume kot osvoboditev in obenem zavezo; med mnogimi bogovi je le en, ki je Izraelov osvoboditelj iz egiptovske sužnosti – zato mu Izrael služi in sprejema njegovo postavo, Bog pa ga odrešuje. Zaveza z Bogom, ki vključuje ideje o izvoljenem ljudstvu, postavi in o obljubljeni deželi, ima zato politično razsežnost – Božja bližina tu ni stvar kulta in duhovništva, ampak zaveze, ki uveljavlja pravičnost in zakon. *Duhovniški spis* sledi idealu svetosti, *Devteronomij* idealu družbene pravičnosti. Te razlike med izročiloma je preiskovala Mary Douglas, ki med drugim razlikuje med hierarhičnim in enklavističnim miselnim slogom (*thought styles*) (v Assmann 2015, 99). *Duhovniški spis* je pripisala hierarhičnemu slogu: navznoter hierarhično organizirana skupnost je navzven odprta in vključujoča. *Devteronomijsko izročilo* je medtem

pripisala enklavističnemu slogu: navznoter demokratično, egalitarno organizirana skupnost je navzven izključevalna. Assmann poudarja, da je bilo nosilec duhovniškega spisa jeruzalemsko duhovništvo, nosilec Devteronomija pa krog laiških teologov in državnih elit. To nasprotje med vključujočo in izključujočo držo se je po Assmannu ohranjalo skozi vso zgodovino zahodnih verstev – saduceji : farizeji, duhovniki : laiki, katolištvo : protestantizem, v protestantizmu pravovernost : pietizem, v anglikanstvu pa med visoko Cerkvijo in pietizmom, metodizmom in drugimi protiklerikalnimi gibanji. Po Assmannu se živost jedrnih svetopisemskih pripovedi kaže tudi v teh nasprotjih. (Assmann 2015, 100)

V tretji, za nastanek peteroknjižja odločilni kompozicijski fazi prevladuje *duhovniški spis, katerega začetke postavljajo v čas videnj prerokov Ageja in Zaharije ter začetkov vladanja vélikega perzijskega kralja Dareja I (520–518 pr. Kr.). Te okoliščine so bile klic, na katerega je *duhovniški spis odgovoril kot spomin (Bergson). Besedila tu še niso bila kanonično zrela; spis v središče postavlja postavitev shodnega šotora – stvarjenje pratemplja. Spis, ki nosi sledove mnogih posegov, je redakcijsko delo, ki je priklicalo v spomin stare vire (elohista in jahvista), jih na novo oblikovalo in jim dalo moč osmišljanja. Pripovedi, tu združene v eno celoto, so oživele – nove izraze so nato našle v vedno novih *pripovedovanjih (hagada)* znotraj ali izven Tore in tudi v brezštevilnih umetniških poustvaritvah. Njihova *normativna ost (halaka)* pa je spodbujala refleksijo o zavezi in izvoljenosti, o moralnih in pravnih zakonih, o grehu in spravi, iz česar so se navdihovale družbene revolucije in osvobodilna gibanja. (Assmann 2015, 93–100).

7. Pripoved o Mojzesu med mitom in kanonom

Assmann poudarja: duhovniški spis je delo spomina. V novo celoto je povezal *Genezo in *Eksodus in tako združil dve pripovedni, mitični izročili – izraelsko in babilonsko. Temu spisu, ki velja za utemeljitveno delo zgodnjega judovstva, so sledile še druge redakcije vse do ustalitve hebrejskega in krščanskega svetopisemskega kanona. Na naše izročilo je seveda vplivalo Sveto pismo s svojo kanonično vrednostjo, to je kot življenjsko merilo. Kanonično vrednost so v judovstvu pripisovali zlasti moralnim naukom Svetega pisma (*halaka, halakoth*), v krščanstvu pa učiteljsko priznanim resnicam (*dogma*). Kanon je izbor spisov, ki so še posebej zavezujoči, zato besedil kanonu niso več dodajali ali jih odzemanali, določen pa je ostal tudi njihov osnovni pomen. Izbrana kanonska besedila tvorijo ‚jedrno knjižnico‘, ki po judovskem štetju vsebuje 24, po protestantskem 39 in po katoliškem 46 knjig; v faraonskem Egiptu je jedrna knjižnica obsegala 42 najpomembnejših knjig, njihova razčlenitev pa je odsevala tudi v različnih redih duhovništva. Ker kriterij za izbor kanona ni bil enotnost, ampak zavezujočnost, so se lahko v svetopisemsko besedilo vtihotapila mnoga nasprotja – to Assmann označuje kot svetopisemsko polifonijo. Svetopisemski kanon je tako določil pomen temeljnih naukov, ni pa s tem zaustavil poustvarjanja svetopisemskih pripovedi (*hagadoth*). Pripovedi, vključene v kanon, so delovale naprej. Kanoniziran verski in moralni nauk se je ohr-

njal, pripovedi pa so v najrazličnejših časih in okoliščinah ponavljali, komentirali in poustvarjali. Tako je Sveto pismo tudi v novih kulturah ostajalo živo. Ta pojav Assmann opisuje z razlikovanjem med „genotekstom“ in „fenotekstom“ – pripoved v osnovi ostaja ista („genotekst“), toda vsakokrat govori v času in prostoru razumljivi govornici („fenotekst“). Že v samem začetku je tako poleg zapisane tore nastajala tudi ustna tora.

To živost svetopisemskih pripovedi Assmann označuje z besedo ‚mit‘, ne da bi jih s tem hotel razvrednotiti v ‚prazne bajke‘ – s to oznako pripovedi priznava moč, zaradi katere se vedno znova in *na novo* pripoveduje. Po dolgem razvoju je svetopisemski kanon rast besedila in smisla zamejil ter podoba izhoda in Mojzesa, ki tvorita jedro Eksodusa, fiksiral – ni pa s tem zaustavil njene pripovedne moči. Mit o Mojzesu in izhodu je moč izžareval še naprej – ter tako spodbujal komentarje in umetniške poustvaritve.

Po Assmannu sodijo pripovedi, miti v red spomina. Spomin ni trpen posnetek, ampak dejaven privzem preteklega dogodka; ni reprodukcija preteklega dogodka, od katerega bi bil bolj ali manj odmaknjen, ampak delo v službi sedanjosti – spomin odgovarja na klic sedanjosti. Spomin ureja spominjanje in pozabljanje: eno izbere, drugo potlači. »Smo to, česar se spominjamo.« (Assmann 2015, 101) Identiteta spomin uokvirja, ga neguje in omejuje – obenem spomin nosi identiteto. Kolektivno identiteto – ‚mi‘ – nosijo pripovedi; te oblikujejo naš skupni spomin in našo skupno identiteto. Za pripovedi ni pomembno, ali so resnične ali ne, ampak le to, ali imajo svoje mesto v redu spomina, ki jih vedno znova pripoveduje, oziroma v redu samopodobe, ki se z obnavljanjem spominov vzpostavlja in ohranja. ‚Mi‘ pomeni celoto vseh, ki jim isti spomin nekaj pomeni. Pripovedi in miti – torej skupni spomin – ‚mi‘ nosijo in ga povezujejo v eno kulturno identiteto; ‚mi‘ pa te pripovedi in mite obnavlja. Tudi kulturna identiteta je večplastna, polna protislovij in tako heterogena. Naš kulturni prostor, ki ga imenujemo Zahod, črpa svojo identiteto iz istega pripovedno-mitičnega izročila, ki je lahko zelo heterogeno. Prav pripoved o izhodu in Mojzesu, ki je eden od temeljev Zahoda, izkazuje takšno heterogenost. To se kaže v Schönbergovi operi „Mojzes in Aron“, v kateri se prepletajo tri izročila: judovsko, protestantsko in filozofsko. (102)

Reči, da je pripoved o Mojzesu mit, ne pomeni zanikati zgodovinskega izvora pripovedi, ki ji ga pripisuje peteroknjižje. Priznavanje zgodovinskega izvora svetopisemskih pripovedi je del svetopisemskega kanona – reči, da je peteroknjižje izmišljeno, ne bi bilo v skladu s kanonom. Sprejemanje zgodovinskega ozadja pa ne izključuje kritičnega branja. Vsekakor Assmanna ne zanima zgodovinsko ozadje pripovedi, temveč njihova mitična pripovedna moč – in njihova funkcija razodevanja Boga. Te pripovedi so se pripovedovale že davno nazaj, pripovedujejo in poustvarjajo se tudi po kanonizaciji, vedno pa je v njih človek srečeval in spoznaval Boga.

Mit in kanon po Assmannu nista v nasprotju. Kanonizacija Svetega pisma ni zaustavila mitične moči pripovedi, ki težijo k temu, da se pripovedujejo nenehno, na novo – in tudi drugače. Na vprašanje »Kaj Mojzes pomeni?« so odgovarjali mnogi: Filon, Schiller, Heine, Schönberg, Freud, Buber ali Mann – njihovi odgovo-

ri niso bili razlage in v njih je bila pripoved »mišljena dalje« (*weitergedacht*). Thomas Mann je razvil hagado o egiptovskem Jožefu v štirih zvezkih, a te ni več mogoče vključiti v svetopisemski kanon ali je dodati kot komentar. Mit po takšnih poustvaritvah kliče: Hans Blumenberg (1979) to imenuje ‚delo na mitu‘. »Ko slavimo ameriške predsednike Georgea Washingtona, Thomasa Jeffersona in Abrahama Lincolna kot ‚drugega Mojzesa‘ in sedaj umrlega Nelsona Mandelo kot ‚črnega Mojzesa‘, gre tu za Mojzesov mit, in ne za biblično knjigo Eksodus. Pripovedi o Mojzesu ne dojemamo kot enkratni zgodovinski dogodek, ampak kot spominsko figuro (*Erinnerungsfigur*), katere resnica se potrjuje v dejanju spominjanja in v vsaki spominjajoči se sedanjosti.« (Assmann 2015, 105) Mandela ni posnemal Mojzesa, da bi bil ‚črni Mojzes‘ – deloval je povsem samostojno –, in vendar je opravljal isto delo kot Mojzes. To hoče Assmann z izrazom ‚delo na mitu‘ povedati. Z drugimi besedami, mit o Mojzesu, ki govori v Eksodusu in v drugih svetopisemskih besedilih, še ni povedal vsega. Spregovoril je v Mandeli, Washingtonu, Jeffersonu in Lincoln, in še bo govoril v drugih, ki Mojzesa morda ne bodo niti poznali. Mnogi – Schönberg, Freud ali Mann, Judje v času nacizma – pa so se k Mojzesu tudi obrnili, ker so v njem iskali odrešenje in sodbo za svoj čas. Nove in nove različice mita kažejo, da kanon mitov ni zadušil – še več, v sebi nosijo naprej kanonično vrednost svetopisemskih pripovedi. Mit in kanon služita drug drugemu.

Kakšna je torej kanonična razsežnost mita o Mojzesu? Mojzes simbolizira monoteizem. Z njegovim imenom je povezano normativno oznanjevanje enega Boga – to je izključujoče in narekuje strogo razlikovanje med enim resničnim Bogom in mnogimi lažnimi bogovi, ki jih je ustvaril človek. To razlikovanje je navzoče v mnogih zapovedih in prepovedih: kliče torej k ustreznim odločitvam in ravnanju. »Spominjati se na Mojzesa pomeni spominjati na to razlikovanje, kakor to narekuje trenutna potreba: med zvestobo in izdajo, svobodo in suženjstvom, pravico in krivico, čistim in nečistim, redom in brezpravjem, civilizacijo in barbarstvom, čunostjo in duhovnostjo ali resnico in neresnico.« (106)

8. „Mojzesovska distinkcija“ in „monoteizem zvestobe“

Pripoved o Mojzesu, kakor jo podaja peteroknjižje, je prvotno spominska figura, ki bralca ali poslušalca oblikuje, spreminja, usmerja, spodbuja, opozarja in osmišlja – njen prvotni namen ni prikazovati zgodovinsko resnico, ampak utrditi duha Izraelcev v časih, ko so jim katastrofe uničile temelje – politične, verske in kulturne. Ta svetopisemska pripoved je po svoji funkciji torej najprej spominska figura, ki jo je ustvaril spomin kot odgovor na klic časa, da bi duha ljudstva dvignila, oblikovala, usmerila in celo na novo utemeljila. To funkcijo Mojzesa kot spominske figure želi Assmann izluščiti in artikulirati, ne da bi ji pri tem odrekel zgodovinsko funkcijo. Zanja je značilno, da učinkuje – da zgodovino ustvarja. Ko Sveto pismo govori o Mojzesu, ne govori o ‚zgolj‘ zgodovinskem Mojzesu – pomembnem posamezniku iz izraelske preteklosti –, ampak pripoved uporablja kot spomin z namenom ustvariti nov duhovni, kulturni okvir oziroma *milje*. Mojzes je kot spominska figura

naše izročilo oblikoval najgloblje; po Assmannu naš zahodni svet še vedno stoji na mozesovskih temeljih (2016, 76).

Izročilo, v katerem živimo, je svetopisemska pripoved o Mojzesu dala temeljne usmeritve in okvire. Dva temeljna dosežka Mojzesove svetopisemske figure, ki sta oblikovala naše izročilo, Assmann imenuje „monoteizem resnice“ in „monoteizem zvestobe“ (Petkovšek 2017, 620–623; 2018, 241–243). Izraza se vežeta na Mojzesa; Assmann ju je uvedel že v svojih delih *Mojzes Egipčan (Moses der Ägypter, 1997/98)* in *Mojzesovsko razlikovanje (Die Mosaische Unterscheidung, 2003)*. *Monoteizem zvestobe* zahteva zvestobo Izraelcev enemu Bogu – odrešeniku; obstoj več bogov dopušča, a v nasprotju s politeizmom ne dopušča menjavanja bogov. *Monoteizem resnice* pa priznava samo enega resničnega Boga – drugi so lažni. Razlikovanje med resničnim in lažnim bogom je Assmann v delu *Mojzes Egipčan in Mojzesovo razlikovanje* označil tudi kot „mozesovsko razlikovanje“. Vera v enega Boga je obstajala že pred svetopisemskim monoteizmom – šele Sveto pismo pa je na področju religije uveljavilo razlikovanje med resničnim in lažnim bogom. »Pri tej tezi bi vztrajal prej in pozneje,« pravi, a dodaja: »V izročilu o eksodusu razlikovanje med resničnim in lažnim ne igra nobene vloge.« (Assmann 2015, 106)

V svojem *Eksodusu* se torej Assmann odreka splošnemu prepričanju, ki ga je pred tem zastopal tudi sam, da je monoteizem resnice izvorna sestavina pripovedi o Mojzesu. Ta izvorno govori o zvestobi in izdaji, in ne o resničnem in lažnem Bogu – tega razlikovanja zato niti ne bi smeli imenovati „mozesovsko razlikovanje“, kakor je v preteklosti delal Assmann sam. Razlikovanje med resničnim Bogom in lažnimi bogovi je v peteroknjižje prišlo pozneje pod babilonskim in perzijskim vplivom. Vendarle se zdi, da Assmann pojem „mozesovsko razlikovanje“ v svojem *Eksodusu* uporablja tudi za označitev monoteizma zvestobe. (Assmann 2015, 106)

Monoteizem zvestobe ima tri teološke funkcije: rešiteljsko, zavezno in obredno; bistveno zanje je razlikovanje med zvestobo in izdajstvom (*Treue und Verrat*). Znotraj te temeljne paradigme *zvestoba – izdajstvo* se oblikujejo tri dihotomije: 1) Egipt : Izrael; 2) Izrael : druga ljudstva; 3) prijatelj : sovražnik oziroma zvestoba : izdajstvo. Prav te tri dihotomije so substrat Eksodusa. (106–107)

8.1 Egipt – Izrael

Razlikovanje med Egiptom in Izraelom je razlikovanje med služenjem človeku, kar pomeni suženjstvo, in služenjem Bogu, ki je svoboda. Služba Bogu namreč osvobaja; Jahve je Izraela osvobodil, da bi mu ta stregel. Tu smo na simbolni ravni, ki govori o spopadu med *novim* in *starim*: ‚Egipt‘ simbolizira staro, ki ga morajo Izraelci zapustiti, da bi vstopili v novo; ‚izhod‘ je simbol kolektivnega spreobrnjenja. Ta osvobajajoči teološki impulz je imel v vsej poznejši zgodovini učinkovanja osrednjo vlogo. (Assmann 2015, 107–108)

8.2 Izrael – druga ljudstva

Sklenitev zaveze na Sinaju uvaja razlikovanje na *notranje* in *zunanje*, endo- in eksosfero, med pripadnostjo in nepripadnostjo zavezi. Zavezo je Bog sklenil z otroki

Izraela – ne s človeštvom; izvolil jih je za svoje ljudstvo. Zaveza loči svet na Izrael in druga ljudstva. Ta ločitev nima nič skupnega z nasiljem: Bog skrbi tudi za druga ljudstva, do Izraela, ki ga iz kroga ljudstev izloči, pa ima poseben odnos. Temu služi postava, ki Izraela posvečuje. Bogu pripadajo vsa ljudstva, Izrael pa je njegov biser. Izvoljenost Izraela zato ni *mizantropija*, kakor so jo razlagali v antiki. Z notranje perspektive to pomeni: Izraelci živijo strogo po postavi, dani od Boga, da bi postali vzor drugim. Duhovniški spis poudarja vidik svetosti, Devteronomij pa vidik modrosti, vzgoje in pravičnosti (5 Mz 4,5-8). Izrael torej samega sebe ločuje od drugih ljudstev, živi drugače – drugim pa pravice živeti po lastnih zakonih in častiti lastne bogove ne jemlje (3 Mz 20,24.26; Est 3,8). Svojo drugačnost Izraelci dodatno poudarjajo z opisom sebe z vidika drugih narodov: »Glej, ljudstvo, ki biva posebej, se ne prišteva med narode.« (4 Mz 23,9) Ideja o ločenosti je Makabejce spodbudila k uporabi proti asimilaciji s tujci. Rabinska modrost pa je razvila načelo ‚tora in pot‘, ‚kultura in postava‘ – istočasno usmerjenost k zvestobi postavi in spoštovanju do tujcev.

Idejo izločitve, to je posvetitve, najdemo tudi v izročilu o očakih, ki poudarja motiv *alohtonije*, priseljevanja od drugod. To omogoča, da nastanek Izraela kot Božjega ljudstva v smislu religijske in politične identitete razumemo kot *stvaritev iz nič* (*creatio ex nihilo*): otroci Izraela so bili ‚nič‘ – brezpravni, nevredni in nemočni, dokler jih Jahve ni izvolil in pripeljal v Kanaan od čisto drugod. Motiv *alohtonije* namiguje tudi, da Izraelci s staroselci nimajo nič skupnega. Da jih ti ne bi zapeljali v malikovanje, z njimi izvoljeno ljudstvo ne sme imeti nič, zato jih mora izkoreniniti. Izrael ne sme imeti nič ne s tujimi ljudstvi ne s tujimi bogovi – prepoved asimilacije ustreza prepovedi češčenja tujih bogov. V pripovedi torej ne gre zlasti za to, da je Mojzes prišel iz Egipta ali Abraham iz Mezopotamije, ampak za to, da sta oba prišla od drugod – gre torej za motiv *alohtonije*. (Assmann 2015, 108–110)

8.3 Prijatelj – sovražnik

Tudi tretja delitev odpira temeljna vprašanja peteroknjižja oziroma Svetega pisma. Delitev nastane v endosferi, ki je prostor Božje zaveze z izvoljenim ljudstvom. Zaveza prepoveduje češčenje tujih bogov: »Ne priklanaj se jim in jim ne služi, kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog...« (5 Mz 5,9) Tisti, ki jih začne častiti, uniči zavezo in se postavi na stran sovražnikov.

Zaveza zavezuje; kdor vanjo vstopi, iz nje ne more izstopiti, ne da bi izzval Božjo jezo. Ta odnos oblikuje posebno semantiko – pojme ljubosumnja, nasilja in greha. Ljubosumnje, s katerim se Jahve in njegovi partnerji za zavezo zavzemajo, povzroča nasilje: ob češčenju zlatega teleta pobijejo tri tisoč ljudi. V okviru zavezno-teološke semantike je malikovanje oziroma idolatrija najtežji greh – uperjen je proti prvi Božji zapovedi in zavezo uniči. Zaveza ima za posledico razlikovanje med prijateljem in sovražnikom: prijatelji zavezo spoštujejo, sovražniki uničijo; s spoštovanjem ali zavračanjem ljudje sami delamo iz sebe prijatelje ali sovražnike. Tu gre torej izvorno za zvestobo ali odpad – in ne za vprašanje resničnega ali lažnega boga. Stopnjevanje odnosa in semantike deli ljudi v prijatelje in sovražnike.

* * *

Pred očmi imamo torej pripoved o Mojzesu, ki jo običajno povežemo z monoteizmom zvestobe in monoteizmom resnice, vendar pa je povezovati Mojzesa z monoteizmom resnice napačno. Monoteizem resnice je v nastajajoči svetopisemski korpus vstopil pod vplivom zaratustrovstva pozno, v času ahemenidskega Perzijskega cesarstva (550–330 pr. Kr., prostor Velikega Irana), oziroma v času prerokov Drugega Izaija in Danijela. *Monoteizem resnice* časti enega boga, stvarnika neba in zemlje – drugi bogovi ob njem so neresnični, lažni, maliki. *Monoteizem zvestobe* pa obstoj drugih bogov dopušča, a služiti je treba le enemu, Osvoboditelju. Tu torej ne gre za monoteizem v strogem pomenu besede, ampak za *monolatrijo*, to je za služenje enemu Bogu. Izvorno je z Mojzesom povezan ta monoteizem zvestobe.

Povezanost obeh monoteizmov v peteroknjižju daje vtis, da je monoteizem zvestobe splošen religijski pojav, a to ne drži. »Prav nasprotno,« poudarja Assmann (2015, 112), »je teologija zaveze nekaj enkratnega in revolucionarnega, kar je mogoče najti le v Svetem pismu«. Če gledamo na Sveto pismo z vidika njegove celote, tvorita monoteizma neločljivo celoto, zlasti v mlajših spisih Stare zaveze, Nove zaveze in Korana. Napačno pa bi bilo misliti, da se je biblični monoteizem iz partikularne monolatrije razvil v univerzalni monoteizem. Drži pa nasprotno: izvorna svetopisemska ideja Božje zaveze in zvestobe enemu Bogu je bila tako močna, da je ideja o resničnosti le enega Boga, ki so jo Izraelci sprejeli v izgnanstvu, ni mogla preseči in izpodriniti; usidrala – tudi v rabinskem judovstvu, krščanstvu in koranu – se je kot čustvena vsebina svetopisemske vere, ki jo tvorijo zaveza, zvestoba, odrešenje in obljube. »Partikularni monoteizem zvestobe in univerzalni monoteizem resnice obstajata v kompleksnem, večglasnem kanonu svetopisemskih besedil eden ob drugem, pri čemer je monoteizem zvestobe *cantus firmus*.« (112–113) Monoteizem priznava le *enega* Boga: monoteizem zvestobe pa *zahteva*, da med mnogimi bogovi *služimo le enemu, osvoboditelju*; monoteizem resnice *trdi*, da *je le en resničen* med mnogimi lažnimi. Idejo o enem bogu, izvoru sveta, ki jo imenujemo *kozmogonični monoteizem*, najdemo tudi v drugih religijah tistega starozaveznega časa. Svetopisemski nauk prerokov iz časa poznega izgnanstva, da je v skladu s *spoznanjem* resničen le en bog – vsi drugi so lažni –, pa Assmann imenuje *čisti monoteizem*, ki je značilen tudi za starogrškega filozofa Ksenofana. Od kozmogoničnega do čistega monoteizma pot ni dolga.

Monoteizem v pomenski paradigmi eksodusa torej ne pomeni spoznanja, uvida, ampak odnos – ljubezen, absolutno zvestobo odrešeniku in njegovi postavi, ki ni resnična ali lažna, ampak zavezujoča. Nezvestoba je vračanje v egiptovsko suženjstvo, k drugim bogovom. Eksodus ne govori o stvarniku neba in zemlje, ampak o Bogu, ki prijateljem namenja milost, sovražnikom pa jezo. Jeza Boga in strah sta del zaveze – a Božja ljubezen njegovo jezo stokrat presega. »Misel o zavezi in zvestobi je posebnost bibličnega monoteizma. S tem je bila odkrita povsem nova oblika religije – oblika povezanosti in pripadnosti. V mitu o eksodusu je ta nova religija, ki temelji na pojmu zvestobe, dobila svoj zavezujoč izraz.« (113–114) Že Devteronomij (redakcija ok. 620 pr. Kr.) je idejo zaveze oblikoval po asirskem vzor-

cu trojne prisege zvestobe, ki ga je kralj Asarhadon († 669 pr. Kr.) dal v prisego svojim vazalom. To načelo politične lojalnosti je Devteronomij prenesel na odnos med Bogom in ljudstvom, a s tremi odločilnimi spremembami: 1) zavezujoč značaj izhaja iz spomina na Božjo osvoboditev ljudstva iz egiptovske sužnosti; 2) zaveza z Bogom ni vsiljena, ampak svobodna izbira ljudstva, ki jo tudi svobodno obnavlja; 3) v Božji zavezi igrajo vidiki milosti, dobrote in potrpežljivosti povsem drugačno vlogo kot v politični prisegi. V zavezi imata svoj izvor razlikovanje prijatelj : sovražnik ter problem nestrpnosti in nasilja. Srd, jeza in ljubosumje sodijo v semantiko zaveze, kakor se kaže v odlomku o zlatem teletu. Tudi Laktancij (250–340), ki pravi, da »ni religije tam, kjer ni strahu« (*De ira Dei*, 11.15), Božjega srda ne pripisuje bistvu Boga, ampak zavezi. Kakor v cesarstvu, ki temelji na prisegi-lojalnosti, tako tudi v zavezi z Bogom noben greh ne ostane brez posledic. »GOSPOD, GOSPOD, ... 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) Vloga Boga ni, da bi kakor mnogi drugi bogovi bdel nad izvajanjem pogodb in zakonov, ampak on sam pogodbne in zakone izdaja in določa.

K semantiki prijatelj : sovražnik, ki prevladuje v Eksodusu,⁶ spada tudi *semantika bibličnega antikanaanstva*. V odnosu Izrael : druga ljudstva nasilja ni. Medtem pa so Izraelci v odnosu do sedmih ljudstev Kanaana nasilni, kakor to prikazuje Eksodus (pozor: Geneza ta odnos prikazuje kot miroljuben). To sovraštvo poznamo kot antikanaanstvo, to je kot sovraštvo do kanaanskih ljudstev, ki predstavljajo pogansko predzgodovino obljubljenе dežele. Ta dežela je sedaj »pod ljudstvom zaveze« – antikanaanstvo pomeni očiščevanje ostankov poganske predzgodovine na tem področju, to je v endosferi zaveze, ki je nekaj novega in od Boga danega. Naj poudarimo, da arheološki viri svetopisemskih pripovedi o nasilju Izraelcev nad temi ljudstvi ne potrjujejo. Raziskovalci zato trdijo, da te pripovedi zgodovinsko niso utemeljene. So torej simbolne – govorijo o tem, da mora Izrael v sebi uničiti ‚poganski Kanaan‘. Ker gre za vprašanje zaveze, so vojne tu prikazane kot sveta dolžnost; shema prijatelj : sovražnik se prenese na odnos med ljudstvom zaveze in ljudstvi Kanaana – ta odnos pa je le simbolen, ne realen, v pripovedi, in ne zgodovinski. O sveti vojni govori 5 Mz 20, ki pravi, da so vojne z oddaljenimi ljudstvi običajne, proti ljudstvom Kanaana pa svete. V sveti vojni se ves plen žrtvuje Bogu, na zahtevo katerega se vojna bīje in je pod njegovo varstvo tudi postavljena. (Assmann 2015, 115) Simbolni pomen svetopisemskega antikanaanstva izpostavlja Othmar Keel:

»Ni potrebno imeti veliko svetopisemskih znanj, da vidimo, da so bile grozote teh ljudstev, oltarjev in naselbin, ki naj bi jih razrušili, nekoč del religije Izraela, in ne kakšnih nizkotnih ljudstev... ‚Antikanaanstvo‘, ki ga najdemo pri Ozeju, v Devteronomiju in devteronomijskem gibanju, kakor antijudovstvo nove zaveze preganja en del svoje lastne preteklosti in ga poskuša razglasiti kot nekaj tujega in ga zavreči.« (Keel 2007, 1:573)

⁶ Zelo pomembna je Assmannova opomba (2015, 114), da Geneza ne govori niti o prijateljih ali sovražnikih Boga niti o jezi ali ljubosumju Boga, pa čeprav nasilje velikokrat predstavlja (na primer izgon iz raja, vesoljni potop, uničenje Sodome in Gomore, pomešanost jezikov). Tu se Božji srd nikoli ne vname. Odnos Izraelcev do ljudstev Kanaana prikazuje kot miroljuben.

Keel s tem izpostavlja tri pomembne vidike antikanaanstva : 1) izraz, ki je simbolen, se nanaša na poganski čas pred sklenitvijo zaveze, na nespreobrnjene v lastnih vrstah, na ‚notranje poganstvo‘, na spreobrnjenje in na nevarnost nezvestobe zavezi; 2) antikanaanstvo ni značilnost celotnega Svetega pisma – pojavi se pri Ozeju in zaznamuje devteronomijsko izročilo; 3) odmev je našlo v novozaveznem protijudovstvu in tudi poznejših kolonialističnih gibanjih, ki so se v Eksodusu navdihovala (npr. prihod puritancev v Ameriko ali Burov v Južno Afriko); ti so simbolne antikanaanste motive iz Svetega pisma zlorabili za opravičenje svojega kolonializma. Krivde zato ni mogoče pripisovati svetopisemskim besedilom, a po drugi strani tudi ni mogoče zanikati pomenskega potenciala teh besedil, ki je takšne interpretacije omogočil.

Dihotomija prijatelj : sovražnik ima za seboj kontroverzno in strahotno zgodovino učinkovanj. V zavezo je prišla s področja politične oblasti – vsaka oblast temelji na lojalnosti podrejenih, ki se delijo na zveste in nezveste, na prijatelje in sovražnike. Oblast sestoji iz zakonov in moči, ki izpolnjevanje zakonov zapoveduje – enako velja za zavezo. Toda zaveza z Bogom ni isto kot politična oblast in z vidika zaveze je širjenje avtoritete postave na tiste, ki zaveze ne sprejemajo, problematično. Svete vojne so se sklicevale na nekatera svetopisemska mesta – v njih Keel prepoznava »zakone, ki niso bili dobri«, o katerih govori Ezekiel: »Zato sem jim tudi jaz dal zakone, ki niso bili dobri, in odloke, po katerih niso mogli živeti.« (Ezk 20,25) Božja beseda torej govori o tem, da je Bog predvidel, da se slabim zakonom v človeški zgodovini ni mogoče izogniti. (Assmann 2015, 115–117)

8.4 „Mojsesovsko razlikovanje“ in spomin v službi zaveze

Eksodus, ki je spomin na izhod iz Egipta, je obliko, ki jo poznamo iz peteroknjižja, dobil konec 6. stol. pr. Kr. Assmann je glede datuma klica k spominu natančen: 21. dan 7. meseca (= 17. oktobra) leta 520 pr. Kr. Tistega dne je imel prerok Agej videnje: »Po besedi, ki sem se vam z njo zavezal, ko ste šli iz Egipta, ostaja moj duh v vaši sredi; ne bojte se!« (Ag 2,5) V tem trenutku se je rodil klic k spominu – nanj je odgovoril duhovniški spis, ki je povezal Eksodus in Genezo. Spis velja za temeljno delo zgodnjega judovstva. Spis je delo spomina.

Pripoved o izhodu, zapisana v Eksodusu, je spomin, ki narekuje zvestobo. Spomin in zvestoba sodita skupaj kot resnica in uvid. Zvestoba ohranja spomin na Jahvejeva odrešenjska dejanja in na sinajsko zavezo, ki je ljudstvu dala identiteto. Ta spomin je treba ohranjati živ; treba ga je prebujati in srčiti (*Beherzigung*) – to je naloga Eksodusa. Eksodus tudi že ustvarja kulturne mnemotehniko za ohranitev spomina v obredih in praznikih, na vsakdanji, hišni in javni ravni. Spomin je obenem zahvaljevanje Bogu in izpovedovanje grehov ljudstva. Ps 105–107 opevajo čudežna Božja dejanja, naštevajo grehe očetov in Božjo kazen, za vsem tem pa se razodeva bistvo: Božja bližina. Na to Božjo bližino, na zavezo kot temelj upanja obuja Eksodus spomin.

*»Zanje se je spomnil svoje zaveze,
zaradi svoje velike dobrote si je premislil.*

*Pripravil jim je usmiljenje
pred vsemi njihovimi osvajalci.*

*Reši nas, GOSPOD, naš Bog,
izberi nas izmed narodov,
da se bomo zahvaljevali tvojemu svetemu imenu,
da se bomo ponašali s tvojo hvalo.» (Ps 106,45-47)*

Spomin, ki ga je Izrael začel graditi kot odgovor na klic časa, so prinesla različna izročila kot »absolutno zavezujoči temelj ljudstva, države in templja, ki jih je bilo treba na novo vzpostaviti« (Assmann 2015, 119). Ta spomin je torej »absolutno zavezujoči temelj«. Spomin, *priklican*, da na novo vzpostavi ljudstvo, državo in tempelj, odpira dve silni fronti: proti Egiptu in proti Kanaanem. A z vidika dejanskih okoliščin v tistem času za to ni bilo nobene potrebe več: Egipt in Kanaan sta glede Izraela politično moč in vlogo izgubila. Ti dve fronti je zato treba razumeti v simbolnem smislu: Egipt simbolizira zatiranje, Kanaan pa malikovanje. Ta dva veljata za dve glavni področji pregrehe, ki rušita zavezo oziroma njena temelja, pravičnost in zvestobo zavezi – nanju se nanašata plošči postave. Prva plošča z Božjimi zakoni našteva prepovedane oblike odnosov do Boga – to simbolizira Kanaan; druga plošča se z družbenimi zapovedmi usmerja proti družbeni krivici – to simbolizira Egipt. (119)

9. Sklep

9.1 Eksodus z vidika resnice: narativna, zgodovinska in performativna resnica

Na Eksodus pogosto gledamo z vidika zgodovinske resnice – a dvom v celostno zgodovinsko resničnost poročila o Mojzesu in o izhodu je znan in upravičen. Assmann – ne da bi zanikal zgodovinsko ozadje pripovedi – poudarja, da prvi namen redaktorjev Eksodusa ni bil ustvariti zgodovinsko poročilo. Tudi Freudu je bilo jasno, da bistvena vloga poročila o Mojzesu ni bila zgodovinska, ampak v utemeljevanju kulturne identitete judovstva: »Odreči nekemu ljudstvu moža, ki ga samo slavi za največjega med svojimi sinovi, ni nekaj, kar bi človek rad ali lahko storil.« (Freud 1950, 103)

Kakšna je torej prava, izvorna vloga, ki so jo Eksodusu dodelili redaktorji? Na pripoved o izhodu se v svoji zgodovini niso sklicevali samo Judje, ampak tudi drugi: Armenci, Etiopijci, Angleži, Nizozemci ali Američani; nanjo so se sklicevali, ko je šlo za človekove pravice, za latinskoameriško teologijo osvoboditve ali za revolucije. (Assmann 2015, 389) Zakaj? Tu se na Eksodus niso sklicevali, ker bi uporabnike pripovedi zanimala zgodovinska resnica. Pripoved prinaša nekaj drugega. Kaj? Po Assmannu danes v njej vidijo vsebino, ki je fiktivna in literarna. Tudi Mojzesa mnogi obravnavajo kot fiktivno ali literarno figuro – s tem pa ne izključujejo možnosti, da se je v 12. ali 13. stol. pr. Kr. skupina ubežnikov v resnici čudežno rešila

pred zasledovalci. Takšen je lahko bil dogodek v jedru vsakoletnih spominskih praznovanj. Verjetno pa se sam *opis* izhoda in Mojzesa v Eksodusu razlikuje od zgodovinskega dogodka in resnične osebe v ozadju biblične pripovedi. Pripoved, ki je imela *svet spreminjajoče učinke* po zaslugi redakcije pripovedi in njenega razvoja, ima verjetno malo skupnega z zgodovinskim jedrom. Pripoved, kakršno poznamo danes in kakršna je spreminjala svet, bolj kot zgodovinsko resnico vsebuje *človeka ustvarjajočo resnico*. Kaj pomeni, da je pripoved fiktivna, literarna, kakor jo danes mnogi dojemajo? Po Assmannu ti oznaki za Eksodus nista ustrezni. Fiktivna pripoved namreč človeka razvedri, ker ga ne usmerja in mu ne zapoveduje – Eksodus pa prav nasprotno človeka usmerja, zavezuje in zadolžuje. Svoboda, v katero Eksodus vodi, obvezuje, človeku postavlja pogoje, ki jih mora izpolniti. Tudi če torej nekateri v Eksodusu vidijo fikcijo, je ta več kot le rezultat literarne domišljije in ustvarjalnosti – to je Eksodus od samega začetka dokazoval s preusmerjanjem toka zgodovine, ustvarjanjem novega človeka. To bistveno lastnost Eksodusa Assmann imenuje ‚performativnost‘: za performativna besedila velja, da pri njih ‚pred-stavljati‘ (*vor-stellen*) pomeni ‚ustvarjati‘ (*her-stellen*). Tu resnica ni misel, ki realno stanje, zgodovino *posnema*, temveč misel, ki realno stanje, zgodovino *ustvarja*. V neteoretični, performativni perspektivi ima resnica vlogo, ki je z vidika klasičnega, teoretičnega razumevanja resnice težje razumljiva. Tako performativno resnico Assmann ponazarja z besedo ‚faraon‘ (*fira‘ûn*). Takole pravi: faraon, kakor ga Eksodus prikazuje v opisu zasledovanja Izraelcev čez Rdeče morje, ni obstajal – označiti arabskega voditelja z besedo ‚fira‘ûn‘ pa bi imelo za tega voditelja danes uničujoče posledice. Assmann v tej svetopisemski besedi ne vidi zgodovinske funkcije – torej besede, ki bi zgodovinsko osebo natančno opisala –, ampak ustvarjalno funkcijo; uporabiti to besedo za kakega arabskega voditelja danes bi pomenilo njegovo uničenje. Tako po Assmannu pripovedi, uporabljene v Eksodusu, ustvarjajo in uničujejo – izvoljeno ljudstvo varujejo pred načinom življenja, ki ni resničen in vodi v pogubo. Izraelci so torej svoj pravi ‚jaz‘ prepoznali v pripovedih iz Eksodusa, ki velja za temelj judovstva: v njih so našli svojo istovetnost. Ta istovetnost jim je dala moč, da so kot edino antično ljudstvo preživeli vsa uničujoča nasprotja. Zato tudi beseda ‚literatura‘, kolikor jo razumemo v smislu lepih umetnosti, za Eksodus ni ustrezen izraz. Seveda imajo lepe umetnosti v Svetem pismu pomembno mesto: v njem najdemo ljubezensko, obredno in molitveno liriko, pa moralna, modrostna dela, zgodbe in pripovedi. A to bistva Svetega pisma ne izčrpa – to se jasno pokaže pri prerokih. Bistvo Svetega pisma ni v lepih besedah, temveč v tem, da bralec ali poslušalec svetopisemsko besedo sprejme in se po njej ravna. Prerok Ezekiel (33,32) tarna: »Glej, ti si zanje kakor pevec ljubezni, ki ima prijeten glas in dobro brenka na strune: poslušajo tvoje besede, vendar se ne ravna po njih.« Cilj Svetega pisma ni ustvariti estetski užitek, ampak novo prakso, nov način ravnanja – novega človeka. Bistvo Božje besede je torej razodetje Božje volje Mojzesu in ljudstvu; poznati Božjo besedo in se po njej ravnati je jedro judovstva. Božja beseda svoj namen doseže le, če je živeta in človeka spreminja. Če v življenje človeka ni sprejeta in ga ne spreminja, Božja beseda, *dabar* izgubi smisel – *resnična* je le kot *uresničena*. Izvorno in pristno se Božja be-

se da ne izraža v teorijah in besedah, ampak v dejanjih; dokazi zanjo niso arheološka odkritja, ampak pričevanja, dejanja, življenje, eksistenca posameznika ali ljudstva, katerih temelj Božja beseda je – besedi ‚fikcija‘ ali ‚literatura‘ zato funkcije biblične pripovedi oziroma besede ne označujeta ustrezno. Prav tako vsebine in resnice takšnih besedil ni mogoče omejiti na zgodovinsko dokazovanje ali dokazljivost. (Assmann 2015, 391; Osredkar 2021; Pevec Rozman 2021; Klun 2021)

9.2 Razodetje

Eno je gotovo: rdeča nit in glavni namen Eksodusa je razodetje (Assmann 2015, 392–395). Eksodus je pripoved o razodetju in svobodi, ki pa zanju, pravi Assmann, nima besed, *leksemov* – o njima se izraža v obliki pripovedi, diskurza. A Eksodus razodetja – to je razodetje volje boga/bogov človeku – ne razume več na način, kakor so ga do tedaj razumele druge religije. V arhaičnih religijah je bilo razodetje nekaj občasnega, posredovanega po različnih tehnikah, kot sta vedeževanje ali mantika. V Eksodusu je razodetje enkrat dogodek; Bog v njem enkrat za vselej razodene temeljna pravila in navodila, ki življenje človeka in družbe zajamejo v celoti.

Po Assmannu Eksodus sestoji iz petih stopenj razodetja: 1) razodetje imena; 2) razodetje Božje moči; 3) razodetje postave in sklenitev zaveze; 4) razodetje božanstva v shodnem šotoru; 5) razodetje bistva.

Oblike, ki so podobne 1. in 2. stopnji razodetja, najdemo v tudi v drugih religijah: egiptovska božanstva se obračajo na kralje in jim razodevajo svojo voljo; mrtvi iz onstranstva v vlogi bogov nagovarjajo ljudi; Babilonci in Hetiti v naravnih katastrofah vidijo razodetje božje moči.

Biblično novost predstavlja 3. stopnja, ta postavi temelj novega odnosa do sveta: pravni kodeks, po katerem je človek živel, dobi status razodetja; konstitucija določenega ljudstva dobi veljavo absolutne večne resnice – zgodi se teologizacija prava. Ne prinese človek svojega prava pred Boga – Bog dá pravo človeku. V antičnem svetu po Assmannu česa podobnega ne najdemo: Bog človeku, Mojzesu izroči svoje, Božje pravo v obliki plošč postave, ostalo pa mu narekuje. Dekaloga pa Bog ne oznani samo pred Mojzesom, ampak pred celotnim ljudstvom, ki zavezo, pisno overovljeno na ploščah, potrdi z aklamacijo – Bog svoje volje ne razodene prek kralja ali preroka, ampak neposredno, ‚demokratično‘. Da bi z vidika *ius divinum* pridobilo večjo veljavo, so razodetju pridružili tri druge velike kodekse: knjigo zaveze (2 Mz 21–23), zakon svetosti (3 Mz 17–26) in devteronomični zakon. Kot deset Božjih zapovedi tudi te tri kodekse utemeljuje teofanija, Božja beseda, po kateri je Bog ustvaril svet in s katero sedaj nagovarja izvoljeno ljudstvo – ta Beseda je v evangeliju Kristus, ki je meso postala. Assmann poudarja ‚vulkanski‘ značaj teofanije, ki je v središču sinajske perikope in nima vzporednice niti v Svetem pismu niti v drugih religijah.

Tu se zgodi korenit pomenski preobrat, ki izvor prava, po katerem so Izraelci živeli, pripiše teofaniji, Božji besedi – ta revolucija v razumevanju prava se zgodi v *praznem prostoru*, ki je bil posledica izgube države po padcu južnega kraljestva. V

času pred nastankom duhovniškega spisa sinajska perikopa, kot dokazujejo psalmi in preroške knjige, še ni bila del eksodusa. Šele duhovniški spis je ustvaril naravni lok od 1) izhoda in osvoboditve prek 2) izvolitve in zaveze do 3) vstopa v obljubljeno deželo. Duhovniški spis povezuje ta tri narativna jedra v neločljivo celoto. Sinajsko razodetje zato po Assmannu predpostavlja propad kraljestva – ta je imel za posledico teologizacijo prava, ki je v velikem perzijskem kraljestvu skupnost obvarovala izgube verske in etnične identitete. Izguba države je torej Jude prisilila, da so svoje bivanje opredelili na novo – in ta opredelitev je postala temelj judovstva v času drugega templja. V nastajanju Eksodusa gre tu za kompozicijsko stopnjo iz časa babilonskega izgnanstva.

‚Teologizacija prava‘ je torej v jedru sinajskega razodetja. Proces teologizacije in njegova implementacija sta v času babilonskega izgnanstva trajala nekaj desetletij. Razlikovati moramo dvoje: 1) razliko med kraljevim in božjim zakonom; 2) razliko med pravom (kot zakonom) in moralo (modrostjo). Božjo sodnost, ki se razlikuje od kraljeve, so poznali tudi v Mezopotamiji in Egiptu – povezovali so jo s predstavo o vsevidnem soncu. V Izraelu so medtem Božjo sodnost povezali s pravičnostjo, ki je kraljevi zakon ne more povsem zagotoviti; za Božjo sodnost je značilno, da izhaja iz Božje vsevednosti, zastopali pa so jo zgodnji preroki Izaija, Amos in Mihej, ki so klicali k odgovornosti, skrbi za šibkejše, solidarnosti ali k zvestobi zavezi. Bolj kot za zakon gre pri Božji sodnosti za moralo, za pravičnost. V času izgube države – to je v času izgnanstva – pa so v Božji zakon vključili tudi kraljevi zakon in ga povzdignili v *ius divinum* z Božjo avtoriteto. Ta avtorizacija je bila pomemben del razodetja. Vključitev prava v razodetje se kaže v knjigi zaveze – in v njeni literarni obliki: kraljevo pravo je tu uokvirjeno s socialno-etičnimi in kulturnimi predpisi Božjega prava, s tem pa je preoblikovano v Božje pravo. Tako je nastala ideja neodvisnega pravnega reda, ki ni odvisen od državnih ustanov in zgodovinskih sprememb. Cilj te transformacije je doseči avtonomijo v okoliščinah babilonskega izgnanstva. Rešitev so uredniki duhovniškega spisa našli v tem, da so ‚očetne zakone‘ opredelili kot Božje – in jim tako dali avtoriteto, ki jo ima *lex divina*. Tu se avtonomija uresničuje kot teonomija, kot služba Bogu, ki človeka osvobaja službe človeku, to je suženjstva. Izraelci so bili res vazali perzijskega kralja – živeli pa so v svobodi Božjega zakona. (Assmann 2015, 395)

9.3 Egipt

Glavna tema Eksodusa je razodetje – izhod iz Egipta je drugotna, podporna tema (Assmann 2015, 395–397). Kakšno vlogo ima torej Egipt v Eksodusu? Pripoved o izhodu iz Egipta nosi v sebi izkušnjo izhoda. Izhod pomeni ‚iti ven‘, ‚izseliti se‘, ‚izstopiti‘ – to pa pomeni ‚prestopiti mejo‘; pomeni ‚zapustiti staro‘, ‚doseči novo‘. Eksodus je usmerjen k novemu, ki zapušča staro. Egipt simbolizira staro, ki je območje tlake, suženjstva – in ga je zato treba zapustiti. Razodetje dvigne Izraela nad staro, ga od njega loči in odreši – odpre ga novemu. Izrael je zato ‚sveto‘, ‚ločeno‘ ljudstvo – obljubljeni deleža pomeni novo življenje.

Izrael pomeni novost na treh ravneh: na politični, religijski in duhovni ravni.

Na *politični* ravni pomeni Izrael izstop iz političnega sistema starovzhodnjaških sakralnih kraljestev. Izvoljeno Božje ljudstvo odpre prostor novih oblik politične skupnosti.

Na *religijski* ravni pomeni Izrael izstop iz kozmoteističnega sistema starovzhodnjaških in mediteranskih kultur, ki temelji na zlitju božanskega in človeškega v svetu, in prehod k čisto novi obliki sobivanja med edinim, svet presegajočim Bogom in izvoljenim ljudstvom.

Na *duhovni* ravni pomeni Izrael izstop iz mitičnega reda v zgodovinski red. V mitičnem redu je človek usmerjen v preteklost, živi v skladu z brezčasnimi vzorci mita, nad njim vlada *historia divina*, ki je ‚zgodovina‘ bogov – in ne človeka. V zgodovinskem redu pa je človek usmerjen v prihajajočo, obljubljeni prihodnosti, k novemu; živi v *historia sacra*, ki je zgodovina odrešenja, to je odnosov človek – Bog.

Egipt simbolizira staro, ki ga razodetje pušča za seboj. Simbolizira princip sakralne oblasti, to je zlitja boga in države, božanskega v vladarju. Ta princip ni bil nikjer ureničen močnejše in doslednejše kakor v Egiptu – trdi Assmann. Simbolizira tudi princip kozmoteizma, to je zlitosti božanskega s svetom, božanskega v kozmosu, v naravi. Tudi za ta princip Assmann trdi, da ga nobena druga religija teološko ni reflektirala v takšni polnosti besedil in podob kot egiptovska – in je učinkoval še dolgo po propadu egiptovskega sveta. Simbolizira tudi princip mitičnega časa, ki je dominiral z idejo regeneracije, večnega vračanja istega: večnega vračanja k mitičnim pravzorum.

Assmann zato sklene, da je Egipt najjasnejši izraz sveta, iz katerega se je Izrael izselil, da je stopil v svet svetopisemskega razodetja, ki prihaja z novo predstavo Boga in sveta, človeka in družbe, časa in zgodovine. V svojem bistvu je izhod, eksodus razodetje, ki je stopnjevano in progresivno: kot temeljna pripoved izraelskega ljudstva to ljudstvo ustvarja, utemeljuje pa tudi monoteizem zvestobe – vero v enega Boga, ki je Izraela odrešil in izpeljal v svobodo. Končno bivanje človeka v svetu preusmerja od mita v zgodovino. Razodetje pa je ustvarilo tudi okvire sveta, v katerem živimo – Assmann zato Eksodus označuje za »utemeljitveno legendo našega sveta, ki je ostala živa do danes« (397).

9.4 Eksodus – politični mit

Eksodus je ustvarjal tudi politično zgodovino – zato velja za politični mit in model etnogeneze. Na politično zgodovino so vplivale tri temeljne ideje Eksodusa: *ideja izselitve* je tlakovala pot revolucionarnim izhodom iz vélikih imperialnih, kolonialnih zvez; *v ideji izvolitve* so različna ljudstva prepoznala svoje posebno poslanstvo med drugimi ljudstvi; *ideja obljubljenega dežele* je mnoge vodila v kolonizacijo. V vseh treh točkah je prav Eksodus temeljni mit Združenih držav Amerike.

Eksodus je iz Izraela naredil izvoljeno ljudstvo. V Izraelu je zato zavladal *patos* ograjevanja od drugih; sebe je začel dojemati kot nekaj posebnega, kot ljudstvo s posebno nalogo – in ne le kot eno izmed ljudstev. Mit o izvoljenosti po Maxu Weberu konstituira vsako ljudstvo – to ga vodi v *alohtonijo*, v razlago, da je drugačno, z izvori v tujem svetu: Rimljani so jih našli v Troji, prav tako Franki in Normani, Škoti pa v Egiptu.

Eksodus ustvarja tudi pojem ljudstva, celo dva: *‘ām* in *gôj*. Egipt pojma za ljudstvo ne pozna; temelji na pojmu država, ki ga utemeljuje religiozno. Tudi Eksodus pojem ljudstvo utemeljuje religiozno in ga postavlja nasproti Egiptu – državi. Ljudstvo, ki se v zavezi z Bogom vzpostavi na Sinaju, deluje protiegiptčansko, protivladarsko: pojem ljudstva deluje vladarsko kritično. Kot tak se prvič izrazi v 17. pogl. Devteronomija; pomembno vlogo je odigral pozneje v revolucijah. (Assmann 2015, 397–399)

9.5 Eksodus in monoteizem

Sodobna globalna kultura, ki – kakor pravi Assmann – danes stoji na pragu digitalne dobe, ima svoje temelje v svetopisemskem monoteizmu; ta je postavil okvire njenega razvoja, omogočil pa je tudi ateizem kot svoje nasprotje in zanikanje (Žalec 2021). Monoteizem in ateizem sta dve temeljni determinanti našega izročila in sodobne globalne kulture. Tudi tu je Eksodus odigral osrednjo vlogo.

Temeljna značilnost monoteizma, ki se razvije v Eksodusu, ni zgolj *spoznanje* o obstoju enega resničnega Boga med drugimi lažnimi, ampak *zvestoba* enemu samemu Bogu, Jahveju, rešitelju Izraelcev iz egiptovske sužnosti. Drugi bogovi so bili za Izraelce mikavni – a Izraela je izvolil Jahve, ga rešil iz sužnosti in sklenil z njim zavezo. Ta odnos ni bil naraven, kakor je naraven odnos stvarnik-stvarstvo. Ta odnos je bil sad Božje izvolitve in ljubezni; temeljil je na tem, kar je Bog do svojega ljudstva čutil – in kar je od svojega ljudstva zahteval. Ta zveza ni naravna, ampak ‚afektivna‘; zato je prva metafora zanjo prisposoba zaročencev in zakona. Vstopiti v to zvezo, zavezo zahteva ‚izhod‘ iz nečesa drugega. »Odhajati (db. iti ven = *exire*) začne tisti, ki začne ljubiti (*Incipit exire qui incipit amare*),« pravi Avguštín. (*Enarrationes in Psalmos* 64.2, v: Assmann 2015, 5; 24; 241; 399) In nadaljuje: »Mnogi začnejo odhajati v veselju in noge tistih, ki odhajajo, so čutenje srca (*cordis affectus*): odhajajo namreč iz Babilona.« Sv. Avguštín tu razlaga Psalm 65 (64), ki naj bi ga po izročilu napisala preroka Jeremija in Ezekiel v času, ko so se Izraelci začeli iz Babilona vračati v Jeruzalem – Avguštín namreč razlaga ‚Babilon‘ in ‚Jeruzalem‘ v luči razlikovanja med ‚zemeljskim mestom‘ (*civitas terrena*) in ‚Božjim mestom‘ (*civitas Dei*). Človek pripada enemu ali drugemu mestu glede na svojo ljubezen, ki je lahko ljubezen do tega sveta (*amor saeculi*), kot je značilna za Babilon, ali pa ljubezen do Boga – ta pa je značilna za Jeruzalem.

Assmann ne neha poudarjati, da je na Sinaju sklenjena zaveza ‚afektivna‘: temelji na ljubezni in zvestobi, s katerima pa so – kot sence z lučjo – povezani jeza, izdaja in greh; pragreh je odpad od Jahveja, prestop k drugim bogovom. Ljubeči Bog zaveze je ljubosumni, jezljivi Bog. Zaveza je torej ambivalentna; deluje kot dvorezni meč – to je posledica njene afektivne obteženosti. V tem je novost in moč sevanja, ki jo zaveza ima. »Kljub raznim vrstam razvoja in nanosov je ta monoteizem zvestobe ostal prevladujoči element v vseh abrahamskih religijah.« (Assmann 2015, 400)

Monoteizmu zvestobe stoji nasproti vera v enega stvarnika; od njega je vse odvisno. V izraelski religiji so miti o stvarjenju obstajali že zgodaj – šele z duhovniškim spisom,

ki vključi Genezo, pa dobijo zavezujočo teološko obliko. Vključitev Geneze je bila posledica srečanja Izraelcev z babilonskimi in iranskimi predstavami o bogu v času babilonskega izgnanstva. V Genezi vera ni afektivna, ampak je stvar spoznanja, uvida – zato ne govori o zvestobi in jezi, ki sta značilni za Eksodus: za semantiko teologije zaveze. Tudi Egipčani so verovali v enega boga, iz katerega je izšel svet in mnogi drugi bogovi, a ta egiptovski kozmogonični monoteizem dopušča na nižji ravni politeizem. Izraelci pa so ta kozmogonični monoteizem, kot so ga poznali od Egipčanov, Babiloncev in Perzijcev, spremenili v absolutni monoteizem – povezali so ga z monoteizmom zvestobe, ki ne priznava nobenih drugih bogov. Izraelec dolguje absolutno zvestobo Jahveju, ki je Izraelce odrešil iz Egipta – in ta je tudi edini resnični Bog.

Duhovniški spis ustvarja pripovedni lok od stvarjenja do vstopa v obljubljeni deželo, Eksodus – del duhovniškega spisa – pa od izhoda iz Egipta do nastanitve Boga v shodnem šotoru. Tu se kaže revolucionarni preboj teologije zaveze. Pripoved namreč ustvarja lok od skrajne revščine do najvišje izvoljenosti – od egiptovske sužnosti do osvobajajoče Božje službe, od oddaljenosti Boga v Egiptu do simbioze z Bogom. Eksodus o nadaljevanju poti po sklenitvi zaveze in o vstopu v Kanaan ne govori; o tem govorijo druge knjige, Levitik (3 Mz) in Numeri (4 Mz), sam Eksodus pa se konča s postavitvijo in opremo svetišča, to je svetega, shodnega šotoru. V tem je koncentrirano bistvo Eksodusa, ki predstavlja revolucionarni preboj – tu Bog stopi v bivanjsko skupnost z izvoljenim ljudstvom. Tu se zgodi nekaj povsem nasprotnega temu, kar je značilno za ‚poganski svet‘, za Egipt in Babilon, kjer bogovi in boginje bivajo v obredih v božjih mestih – mestni bogovi so središče družbenega in prostorskega reda. Eksodus pa Božje domovanje prestavi v tabor, v šotor – tu je sedaj Bog navzoč neposredno, med ljudmi. Vežanost na prostor, značilna za mesto, nadomesti gibljivost šotoru, potovanje – ki ima za cilj obljubljeni deželo. Boga, navzočega v obrednih opravilih, nadomesti živa naselitev Boga, navzočega v njegovi slavi (*kāvôd*) – ki jo ponazarja oblak –, v njegovih besedah, navdilih in usmeritvah. Takšna predstavitev Božje navzočnosti razbija dotedanjo obredno (mestno) umeščenost navzočnosti bogov.

S tem, ko je duhovniški spis povezal Genezo z Eksodusom, je pripoved odločilno razširil. Stvarjenje sveta je povezal s postavitvijo šotoru, to je poznejšega tempelja: s tem je tempelj dvignil na raven drugega stvarjenja, na raven dovršitve stvarjenja. Tako je ustvaril novo religijo – v tem je revolucija naše ere, ki jo je prinesel in sprožil Eksodus.

Sveti šotor povzema izkušnjo izgnanstva: šotor ni vezan na eno mesto, je gibljiv. Sveti prostor ni narejen iz neuničljivih, nepremakljivih kamnov, ampak je to ljudstvo samo, ki je v gibanju; to se posvečuje z zvestobo zakonom in postavi – v njem se Bog naseljuje. Na primeren literarni način – Assmann izpostavlja ‚katalogno poezijo‘ – pa je mogoče sveti šotor ‚postaviti‘ tudi v domišljiji bralcev in poslušajoče skupnosti. Prav v tej poduhovljeni obliki je postal temelj, ki je Izraelskemu ljudstvu omogočil preživeti v diaspori in se med ljudstvi tega sveta kot edino izmed antičnih ljudstev čudežno ohraniti v svoji etnični, kulturni in religijski identiteti vse do danes. (Assmann 2015, 402)

Assmann sklene: pojem religije se je v Eksodusu transformiral. Tu najde religija svoj temelj v razodetju; razodetje se v nasprotju z neposredno danostjo vedno bolj uveljavlja kot rastoča resnica in zahteva. Razodetje se ne omejuje na običaj, na obred ali na sveto, temveč se širi na sfero pravičnosti, življenjskih oblik in načinov, na praznike in navadne dni, državo in družino. S tem se religija loči od vsakokratne kulture – do nje vzpostavlja kritičen odmik. Na tak način tudi pridobiva prvenstvo v razmerju do vseh drugih vrednostnih sfer, kakor so politika, pravo, gospodarstvo, znanost ali umetnost – v razmerju do teh področij se torej vzpostavlja kot nekaj nadrejenega. Ta nepredstavljeni preobrat se je zgodil v Eksodusu. Poznejši zgodovini je tlakoval pot – ta se je v njem navdihovala, zlasti so se v njem navdihovali drugi utemeljitveni preobrati: duhovni, religijski ali politični.

Reference

- Assmann, Aleida.** 2013. *Ist die Zeit aus den Fugen?* München: Hanser.
- Assmann, Jan.** 1998. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur.* München: Hanser.
- . 2015. *Exodus: die Revolution der Alten Welt.* München: C.H. Beck.
- . 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung.* Dunaj: Picus Verlag.
- . 2018. *Achsenzeit: Eine Archäologie der Moderne.* München: Beck.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2021. The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 3:641–653. <https://doi.org/10.34291/bv2021/03/avsenik>
- Bergson, Henri.** 1963 [1959]. *Œuvres.* Édition du centenaire. 2e éd. ed. Pariz: Presses universitaires de France.
- Blumenberg, Hans.** 1979. *Arbeit am Mythos.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Collins, John J., Bernard McGinn in Stephen J. Stein.** 2000. *Encyclopedia of Apocalypticism.* 3 zv. New York: Continuum, 2000.
- Freud, Sigmund.** 1950 [1939]. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion.* V: *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet.* Ur. Anna Freud. Zv. 16, 101–246. London: Imago Pub. Co.
- Horbury, William, William D. Davies in John Sturdy.** 2008. *The Cambridge History of Judaism.* 8 zv. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation.* Milwaukee: Marquette University Press.
- Keel, Othmar.** 2007. *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus.* 2 zv. Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klun, Branko.** 2021. Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:783–795. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/klun>
- Krajnc, Aljaž.** 2021. Vloga Abrahama v koranski historiografiji. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:75–89. <https://doi.org/10.34291/bv2021/01/krajnc>
- Kratz, Reinhard G.** 2016. *Historical and Biblical Israel: the history, tradition, and archives of Israel and Judah.* Oxford Scholarship Online. Oxford: Oxford University Press.
- Lactantius.** 1974. *Vom Zorne Gottes [De ira Dei].* Ur. Heinrich Kraft in Antonie Wlosok. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nordhofen, Eckhard.** 2018. In der Spur – Gedächtnis als Ereignis: Aleida und Jan Assmann erhalten den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. *Stimmen der Zeit*, št.10:725–733.
- Osredkar, Mari Jože.** 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866. <https://doi.org/10.34291/bv2020/01/osredkar>
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, 3/4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- . 2019. Peace and justice: professed aims of monotheism (Jan Assmann). V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Religion as a factor of intercultural dialogue*, 23–37. Dunaj: Lit,

— — —. 2020. Ethical implications of monotheism according to Jan Assmann. V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Ethical implications of one God: the significance of monotheism*, 25–39. Dunaj: Lit.

Pevec Rozman, Mateja. 2021. Oseba in dialog: medsebojnost („das Zwischen“) kot ontološki temelj dialoga pri Martinu Bubru. *Edinost in dialog* 76, št. 2:15–32. <https://doi.org/10.34291/edinost/76/02/pevec>

Schmidt, Ludwig. 1993. *Studien zur Priesterschrift*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 214. Berlin; New York: De Gruyter.

Žalec, Bojan. 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834. <https://doi.org/10.34291/bv2021/04/zalec>