

LIBRI I DALJES

KOMENTAR

Frank Mikaeli

Rruga e Paqes

2021

LIBRI I DALJES

Hyrje në librin e Daljes

Në Pesëlibërsh – Tevrati i Biblës Hebraike – nuk ka asnjë ndarje të vërtetë midis pesë librave që rrjedhin së bashku në mënyrë organike. Libri i Daljes, i vendosur i dyti pas Zanafillës, e ndjek atë drejtpërdrejt, edhe nëse supozon një periudhë kohe me gjatësi të papërcaktuar midis fundit të historisë së Jozefit dhe asaj të hebrenjve në Egjipt. Po kështu, librat e Levitikut dhe Numrave do të ishin të paplotë dhe pothuajse të pakuptueshëm nëse nuk do të parapriheshin nga Dalja. Prandaj është gjithmonë pak artificiale të bësh një hyrje të njërit prej këtyre librave, e lëre më të tjerët, i cili më pas presupozon një studim të tërë Pesëlibërshit. Për më tepër, në historinë e shkencave biblike që nga shekulli i kaluar, është studiuar problemi i përgjithshëm i formimit të Pesëlibërshit, shumë më tepër sesa ai i një prej pesë librave në veçanti, me përjashtim të Ligjit të Përtërirë. I cili paraqet karakter dhe zhanër krejt tjetër në krahasim me të tjerët.

Sidoqoftë, këtu do të flasim vetëm për librin e Daljes, pa harruar gjithsesi lidhjet e thella që e lidhin atë me atë që i paraprin dhe me atë që vijon.

I. PLANI DHE PËRMBAJTJA

Nga aspekti i tij i përgjithshëm, ky libër paraqet një karakter të dyfishtë të librit narrativ dhe kodit legjislativ. Ai përbëhet nga tregimi të ngjarjeve që kanë të bëjnë me burra dhe një popull, dhe tekste të ligjeve të ndërthurura në tregim, herë pas here ose në formën e kodeve të vërteta të recetave ligjore. Tekstet legjislative, kur ato kanë një strukturë letrare homogjene dhe mjaft të dallueshme nga ajo e teksteve narrative, mund të studiohen në vetvete dhe pastaj nganjëherë na ofrojnë dëshmitë më të vjetra të ligjeve dhe zakoneve në fuqi midis hebrenjve. Por kur ato ndërthuren ngushtë në fillin e një rrëfimi, ato paraqesin probleme të përbërjes dhe shkrimit të cilat shpesh zgjidhen komplekse. Sa për tekstet narrative, sepse ato lidhen me një periudhë shumë të largët të historisë dhe ato nuk përmbajnë gjithmonë, në një mënyrë precize, referenca për fakte

ose data të verifikueshme nga historia e përgjithshme e popujve nga Lindja e lashtë dhe përmes arkeologjisë, studimi kërkon një kujdes të madh përballë hipotezave të panumërta që janë formuluar dhe ende janë formuluar për t' i interpretuar ato.

Plani i librit është relativisht i lehtë për tu hartuar. Ai është i përbërë nga dy pjesë të mëdha të lidhura nga një seksion kalimtar shumë më i shkurtër, i cili gjithsesi mund të konsiderohet si një pjesë e historisë, e dallueshme nga dy pjesët e tjera.

Pjesa e parë (kap. 1 – 15, 21) është historia e daljes nga Egjipti, me shtypjen e hebrenjve (kap. 1), lindjen dhe rininë e Moisiut (kap. 2), thirrjen e tij (kap. 3 – 4) dhe fillimi i ekzekutimit të misionit të besuar atij (kap. 5 – 6,13), pasuar nga një tryezë gjenealogjike (kap. 6,14-30). Pastaj është tregimi i dhjetë plagëve të Egjiptit (kap. 7 – 11) dhe institucionit të Pashkës në kohën e Daljes (kap. 12 – 13); së fundmi, kalimi i Detit të Kuq (kap. 14) dhe kantina e çlirimit pas fitores së Zotit mbi ushtrinë e faraonit (kap. 15, 1-21).

Pjesa e dytë përbëhet nga seksioni i tranzicionit (kap. 15, 22 – 18, 27). Është një fragment i historisë së ecjes së hebrenjve në shkretëtirë, pas Daljes: ujërat e Mara (kap. 15, 22-27), thëllëzat dhe mana (kap. 16), shkëmbi i 'ku gushes uji dhe fitorja mbi amalekasit (kap. 17), takimi i Jitro, vjehrrit të Moisiut (kap. 18). Pjesa tjetër do të gjendet në Librin e Numrave.

Pjesa e tretë (kap. 19 – 40) përbën një tërësi, elementet e së cilës janë shumë të ndryshme nga njëra-tjetra, por të gjitha lidhen me atë që zakonisht quhet besëlidhja e Sinait: ardhja e popullit në Sinai dhe përgatitjet (kap. 19), Dekalogu dhe kodi i Besëlidhjes (kap. 20 – 23), kremtimi i besëlidhjes (kap. 24), të gjitha përshkrimet në lidhje me ndërtimin e shenjtërores në shkretëtirë dhe institucionit priftëror (kap. 25 – 31), episodi i viçit të artë dhe ripërtëritja e besëlidhjes (kap. 32 – 34), në fund ekzekutimi i recetave paraardhëse dhe instalimi i shenjtërores (kap. 35 – 40).

Është e sigurt se, nëse ky plan është i qartë, shqyrtimi i hollësishëm i tekstit çon menjëherë në pyetjen e strukturës letrare të librit, përbërjen e tij dhe shkrimin përfundimtar të tij, siç na është transmetuar. Në të vërtetë, tregime të caktuara përsëriten (thirrja e Moisiut, në 3 – 4,17 dhe 6,13)

ose duket se kanë kombinuar traditat paralele (plagët e Egjiptit, kap. 7 – 11; besëlidhja e Sinait, kap. 24); rinovimi i besëlidhjes dhe urdhri i dhënë Moisiut për të rishkruar urdhërimet e Zotit që u shfaqën në tryezat e prishura për shkak të historisë së vicit të artë rezulton në dy tekste juridikë krejtësisht të ndryshëm: Dekalogu (kap. 20, 1-17) dhe kodin e Daljes 34; stili dhe fjalori i legjislacionit fetar dhe priftëror në kap. 25-31 dhe 35-40 ndryshojnë thellësisht nga zhanri letrar që haset në pjesë të tjera legislative, të tilla si kodi i Aleancës (kap. 20, 18 – 23, 33), ose në pjesët narrative të librit. Prandaj na shtyjnë të pyesim se si është kompozuar libri dhe cilat janë karakteristikat e tij letrare.

II. HISTORIA DHE TEOLOGJIA

Libri i Daljes lidh ngjarje në historinë hebraike të cilat duhet të studiohen sipas metodës më rigoroze të shkencës historike moderne. Sidoqoftë, këto tekste nuk kanë kryesisht një qëllim historik, por ato janë dëshmia e një besimi që lidhet me këto ngjarje, shumë më tepër sesa lidhja e thjeshtë e një historie. Nuk është e mundur të veçohen faktet nga interpretimi i tyre teologjik, dhe nëse historia duhet të jetë e kënaqur të pranojë që faktet reale janë në origjinë të tregimeve pa qenë në gjendje t'i rikonstruojmë ato në detaje dhe shpalosjen e tyre të plotë, teologu nga ana tjetër dora mund të kapë fushën që këto fakte zotëronin në traditën fetare dhe të kultit të Izraelit si në shprehjen e besimit të tij.

Ngjarjet historike përbëjnë një komplot relativisht të drejtpërdrejtë, megjithëse secila prej tyre ngre çështje të vështira për t'u zgjidhur, të cilat do t'i hasim ndërsa dalin në koment.

Prejardhja e popullit hebre – në historinë e tyre si popull – fillon me situatën e tyre të skllavërisë në Egjipt, shpesh nën autoritetin despotik të faraonëve që i punësuan ata si punë. Në një kohë të kësaj historie e cila ka humbur në hijen e një kohe të largët kur datat janë të vështira për t'u specifikuar, një lëvizje çlirimtare ishte në gjendje të shfaqej, e personifikuar ndoshta në një figurë të jashtëzakonshme, ajo e Moisiut, tradita e të cilit ka ruajtur disa tipare dhe të cilat, pa dyshim, luajtën një rol fillestar në largimin e hebrenjve nga territori egjiptian. Ky largim mund të ketë ndjekur një sërë fenomenesh tragjike, të tilla që ekzistojnë në të gjitha kohërat dhe

kudo, dhe të cilat konsideroheshin si goditjet me të cilat Zoti i hebrenjve goditi faraonin: epidemitë, pushtimet e insekteve, parazitë, karkalecat, shkatërruese breshër, errësirë e përkohshme, sëmundje të bagëtisë, etj. Këto rrethana favorizuan largimin e një popullsie të madhe hebrenjsh dhe fisesh të tjera, dhe një ngjarje e rëndësishme, e konsideruar e mbinatyrshme, patjetër që ndihmoi në çlirimin e këtyre të arratisurve nga ushtria egjiptiane që i ndoqi ata. Është atëherë jeta nomade në shkretëtirë me të gjitha rreziqet dhe sprovat e kësaj ekzistence: mungesa e ujit dhe ushqimit, sulmet nga plaçkitësit, murmuritjet kundër atyre që janë përgjegjës për këtë largim, kontaktet me klanet e tjera nomade si midianitët, pak a shumë qëndrimi i zgjatur pranë oazeve dhe pikave të ujit.

Çfarë ndodhi saktësisht në këmbët e Sinait? Kujtimet e bashkangjitura me të janë shumë të rëndësishme në traditën e mëvonshme për të hedhur dyshime mbi realitetin e ngjarjeve karakteristike që shënuan jetën dhe organizimin fetar të Izraelit nën udhëheqjen e Moisiut. Ligjet u shpallën atje, ritet festuan, një bindje e thellë zuri rrënjë në njerëz: është në Sinai që Perëndia bëri të njohur vullnetin dhe urdhërimet e tij. Kujtimi i një pyetjeje të kësaj zbuluese dhe i një refuzimi të një pjese të popullit për të ndjekur Moisiun, ndoshta pasqyrohet në historinë e viçit të artë dhe në shtypjen e rëndë që pasoi atë.

Kjo është skematikisht korniza historike e Daljes.

Interpretimi teologjik i fakteve i jep librit dimensionin e tij të vërtetë dhe nënvizon vlerën e tij të padiskutueshme në mendimin fetar të Izraelit si, më pas, në teologjinë e krishterë.

Mjafton të përmendim disa nga temat teologjike që shfaqen në këtë histori për të kuptuar rëndësinë e tyre në mendimin biblik.

Para së gjithash është siguria historike e popullit përkundrejt Zotit të tyre: Zoti i shpëtoi ata nga skllavëria. Çlirimi u krye përmes një lufte të përgjakshme midis Zotit të hebrenjve dhe faraonit, i konsideruar si perëndia i egjiptianëve. Shprehja e vullnetit të Zotit u shfaq si në goditjet e tmerrshme me të cilat ai goditi Egjiptin ashtu edhe në durimin që ai tregoi në këtë luftë, rezultati i së cilës nuk ishte i sigurt deri në momentin e fundit, pasi dështoi një herë të fundit afër Detit të Kuq kthehen në humbje totale.

Pse kjo përshëndetje e popullit? Sepse Zoti është besnik i premtimit të tij dhënë patriarkëve. Zoti që i zbulon veten Moisiut, këtij Zoti, prania

aktive dhe efektive e të cilit tashmë njihet me emrin e tij, është Perëndia i Etërve që zgjodhi dhe thirri Abrahamin dhe i premtoi pasardhës që do të trashëgonin tokën e Kanaanit. Premtimi dhe përmbushja nuk janë fjalë, por vepra dhe fakte.

Pjesa tjetër e historisë dëshmon për Zotin e Providencës i cili, pasi ka shpëtuar popullin e tij, i udhëheq në shëtitjen e tyre në shkretëtirë: ai u jep atyre ujë për të pirë, ushqim për të ngrënë, fitore mbi kundërshtarët e tij të rastit. Ky Zot i dhembshur e megjithatë akoma afër është Zoti i tmerrshëm dhe i shenjtë, të cilin askush nuk mund ta shohë pa vdekur. Vetë Moisiu, ndërmjetës midis Zotit dhe popullit, nuk mund të sodisë lavdinë e Zotit ballë për ballë, pavarësisht nga afërsia e tij miqësore, pasi ai i foli atij ashtu si një burrë i flet mikut të tij.

Është atëherë Zoti që bën një besëlidhje me popullin e tij dhe që e vulos atë si me ligjin e tij të zbuluar tek Moisiu, ashtu edhe me adhurimin, recetat e të cilit jepen si përmes një modeli qiellor dhe hyjnor. I gjithë problemi i ligjit paraqitet kështu, me rëndësinë në rritje dhe nganjëherë devijimet që do të përjetojë më vonë. Por, në kundërshtim me idenë ende kaq të shpeshtë sot, le të vërejmë se shpëtimi i Zotit erdhi para ligjit të tij, dhe jo më pas. Bindja ndaj ligjit është besnikëri ndaj besëlidhjes së bërë pas çlirimit nga skllavëria. E gjithë domethënia e Dekalogut, për hebrenjtë dhe të krishterët, ndriçohet nga kjo. Është për shkak se popullin janë shpëtuar që ata mund të mbështeten në këtë aleancë duke iu bindur ligjit që kryen tërë jetën e tyre në të gjitha fushat. Vetëm se i bindet ligjit nuk do të thotë se mund të shpëtohet. Shpëtimi i paraprind ligjit dhe besëlidhjes.

Këtu shfaqet gjithashtu një nocion tjetër i cili do të marrë një kuptim thelbësor në vazhdimin e historisë biblike: atë të Zotit unik i cili nuk mund të tolerojë që populli i tij të kthehen te perënditë e tjera. Historia e bërjes së viçit të artë dhe zemërimi i Moisiut është vetëm parathënia e të gjitha reagimeve të profetëve kundër tundimeve të përhershme të popullit për t'u kthyer te Baalët dhe hyjnitë e huaja.

Një nga nocionet më të rëndësishme teologjike më në fund shfaqet në kapitujt e fundit të Daljes: nocioni i pranisë së Zotit në mes të popullit të tij, nga shfaqja e lavdisë së tij në shenjtëroren. Qoftë nën aspektin e një “takimi” të Zotit në lidhje me arkën e besëlidhjes, apo nën atë të një pranie

të përhershme në një faltore të kanavacës para ngrehinës së Jeruzalemit, idea e ‘një Zoti të pranishëm me popullin e tij është e pandashme nga besimi i Izraelit në një Zot shpëtues. Një prani e tillë, me gjithë lavdinë e saj të mrekullueshme dhe të tmerrshme, vetëm mund të çojë popullin në adhurim në adhurim dhe në të gjitha ritet e adhurimit që janë përshkruar nga vetë Zoti, pikërisht për të dhënë dëshmi për praninë e tij në shenjtëroren.

Është padyshim pothuajse e tepërt të shtojmë, duke mbyllur, se si ishin këto tema të ndryshme teologjike dhe mbeten thelbësore në teologjinë e krishterë. Shpëtimi i Zotit përmes Moisiut u bë shenja e shpëtimit të Zotit përmes Jezu Krishtit, djalit të tij të vetëm, vdekja e të cilit u krahasua me flijimin e qengjit paskal dhe gjakun e tij mbrojtës; besëlidhja e Sinait dhe ceremonia e kryer nga Moisiu na tregojnë tashmë për besëlidhjen e re dhe gjakun e derdhur për popullin në vaktin e fundit të Jezusit para vdekjes së tij; historitë e shkretëtirës, uji i shkëmbit, mana dhe thëllëzat, tabernakulli dhe priftëria merren në Dhiatën e Re si parafytyrime eukaristike ose kristologjike; Vetë Moisiu bëhet figura dominuese që mishëron ligjin e Zotit, ndërsa Elf do të përfaqësojë profetët.

Numri i citimeve dhe referencave për Daljan që gjenden në librat e Dhiatës së Re është i konsiderueshëm dhe vështirë se dikush mund ta dijë pasurinë e mendimit të hershëm të krishterë nëse dikush heq rastësisht një rrënjë kaq të thellë.

Jezusi, sipas Ungjillit të Gjonit, tha: “Nëse do t’i besonit Moisiut, do të më besonit edhe mua, sepse ai shkroi për mua. Por nëse nuk u besoni shkrimeve të tij, si do t’u besoni fjalëve të mia? » (5, 46-47).

Dhe apostulli Pal, duke folur për tregimet e Daljes, të Detit të Kuq, për shëtitjen në shkretëtirë, për ujin që doli nga shkëmbi, na kujton se: “... këto gjëra u ndodhën atyre për të shërbyer si shembuj dhe ato janë shkruar për udhëzimin tonë, për ne që kemi ardhur në fund të epokave “(1 Kor. 10:11).

KOMENTAR

Dalja nga Egjipti (kap. 1-15,21)

Populli në Egjipt (kap. 1)

Titulli i librit të Daljes, dhe në të njëjtën kohë i pjesës së tij të parë në Biblën Hebraike dhe traditën Hebraike, është fjala e parë e këtij paragrafi: emrat (*shemôt*). Njoftimi i shkurtër i v. 1-7 paraqesin personazhet me emër, sepse burrat nuk janë asnjëherë anonimë për Zotin. Nga ana tjetër, kundërshtarët, dhe veçanërisht faraoni, nuk janë emëruar (v. 8): ata janë fuqia dhe shtypja pa emër që do të kundërshtojnë vullnetin e Perëndisë të Izraelit.

Me këto pak vargje, tranzicioni vendoset midis Zanafillës dhe Daljes, si fjalë për fjalë ashtu edhe historikisht. Lidhja dhe e cila fillon e para ‘. fjali dhe e cila është zhdukur në greqisht dhe latinisht, bën lidhjen me atë që i paraprin, si në fillim të Leviticus dhe of Numbers; katër librat e parë të Pesëlibërshit janë të lidhur pa pushim. Me Ligjin e Përtërirë, një seksion i ri letrar fillon pa lidhje.

Tranzicioni është gjithashtu historik: në v. 5-6, kujtesa për praninë e Jozefit në Egjipt para të gjithë të tjerëve dhe tregimi i vdekjes së tij me atë të vëllezërve të tij, janë një zgjerim i menjëhershëm i vargjeve të fundit të Zanafillës. Historia e patriarkëve nuk mbaron me vdekjen e Jozefit: është vetëm parathënia e një historie shumë më të madhe dhe më të gjatë, asaj të popullit të pasardhësve të tyre. Në këtë mënyrë, ne prekim rëndësinë e një tranzicioni që shkon shumë më larg. Fjalët: bijtë e Izraelit kanë një kuptim të dyfishtë: në v. 1, ata nënkuptojnë bijtë e Jakobit, domethënë fëmijët e patriarkut; në v. 7 dhe kudo pas kësaj, ato zbatohen për izraelitët, domethënë për të gjithë ata që janë pjesë e popullit të Izraelit. Prandaj, kalimi zhvillohet midis historisë së një familjeje të vogël dhe historisë së një populli që mbush vendin (v. 7). Në v. 2-3, lista e njëmbëdhjetë bijve të Jakobit – meqenëse Jozefi është tashmë në Egjipt – është në përputhje me urdhrin e dhënë në Zan. 46, 8-27, Djemtë grupohen sipas nënave të tyre; së pari bijtë e Leas: Rubeni, Simeoni, Levi, Juda, Isakari dhe Zabuloni; atëherë djali i Rakelës: Benjamin (Jozefi nuk

përmendet); atëherë ato të shërbyesës së Rakelës: Dan dhe Naftali, dhe së fundmi ato të shërbyesës së Leas: Gad dhe Asher. Listat e tjera ndjekin rendin e lindjes të dhënë nga tregimi i Zanafillës 29. 31 deri 30, 22 dhe 35, 16-20,

Ajo që shqetëson popullin mbi të gjitha thekson unitetin e tyre. Vetë fjalori e shpreh atë në një mënyrë të papërkthyeshme: gjithë shpirtin e atyre që dolën nga kofsha e Jakobit (v. 5). Populli është vetëm një person, një shpirt, në kuptim të jeshi i gjallë. Tani e tutje, individët do të llogaritin më pak në histori sesa bashkësia e Izraelit si një e tërë dhe si një e tërë. Padyshim, historianët e Izraelit përgjithësisht pajtohen duke konsideruar që tërësia e popullit hebre nuk përjetoi skllavëri në Egjipt, dhe se grupe ose klane mbetën në Kanaan ose nomadohen në shkretëtirë. Por ky realitet historik nuk korrespondon me perspektivën fetare të shprehur këtu: është historia e të gjithë popullit që është në lojë. Çlirimi nga Egjipti ka të bëjë me të gjithë Izraelitët, edhe nëse jo të gjithë e jetuan atë. Për më tepër, numri 70 ka ndoshta të njëjtin kuptim: përfaqëson shumë më tepër tërësinë e popullit në mënyrë simbolike (7 x 10) sesa historikisht. Përkthimi grek, i cili dëshironte të ishte më i saktë, jep numrin 75 (krh. Vap. 7, 14), por ky numër nuk ka më vlerën e një simboli. Ndoshta një paralelizëm i caktuar madje dëshirohet midis këtij numri të pasardhësve të Jakobit, bërthamës së popullit të ardhshëm dhe numrit të popujve të tokës, pasardhës të Noeut, të cilët janë gjithashtu 70 (Zan. 10). Izraeli do të ishte vetëm mikrokozmosi i tërë njerëzimit, “pasqyra e universit dhe e kombeve”. 3 Vërejtje të tjera vërtet mund të konfirmojnë këtë ide se historia e popullit të Izraelit është vetëm fillimi i ‘një historie të re të njerëzimit, në një shkallë të reduktuar, pasi aty ishte fillimi i historisë së të gjithë popujve pas përmytjes (shih më poshtë, në 2, 3). Ajo që duket qartë në çdo rast, në v. 7, është përmbushja e premtimeve: Abrahami, Isaku dhe Jakobi morën premtimin e ripërtërirë për të pasur pasardhës të shumtë si yjet! nga qielli (Lp. 10, 22). Këto premtime (Zan. 12, 2; 13, 16; 15, 5; 26, 4, etj.) tani përmbushen në një mënyrë të mrekullueshme, siç shprehet nga vetë termat e vargut për të dhënë fryte, për të shumëzuar, për të shumëzuar, për të forcuar. gjithnjë e më shumë. Nuk ka nevojë të kërkohen shpjegime të krahasueshme me ato të traditës rabinike që çdo grua hebraike mund të lindë gjashtë fëmijë në të njëjtën kohë, ose edhe

më shumë (Rashi, Midrash). Mjafton të shohim këtu shprehjen teologjike të një sigurie që Zoti i përmbush premtimet e tij, përtej asaj që mendimi njerëzor mund të imagjinojë.

Përdorimi i fjalorit të sapo përmendur gjithashtu evokon një realitet tjetër teologjik: ai është me të vërtetë fjalori i krijimit (Zan. 1, 20 – 22, 28) dhe i fillimit të ri pas përmytjes (Zan. 9. 1). Folja gëlon, buid (*sharats*) e përdorur zakonisht për kafshët përdoret këtu dhe te Zan. 9. 7 për burrat. Kështu, populli i Izraelit nuk janë vetëm ata që shohin premtimet për patriarkët duke u përmbushur, por edhe ata që me të vërtetë përmbushin urdhrin e Zotit gjatë krijimit: jini të frytshëm, shumëzohuni, mbushni tokën. Diskutimi rreth fjalës së fundit të v. 7, për të ditur nëse duhet përkthyer nga: vendi, në një kuptim të kufizuar (Goshen), ose në një kuptim më të gjerë (vendi i Egjiptit), apo toka, në kuptimin e përgjithshëm, nuk është në asnjë mënyrë e nevojshme. E njëjta fjalë përcakton, në mendimin hebraik, vendin e kufizuar në të cilin do të shpaloset historia e popullit dhe të gjithë vendin ku zhvillohet historia e shpëtimit të Zotit, me anë të këtij populli.

b) **Skllavëri e ashpër** (v. 8-14)

Dy vargjet e fundit të kësaj pjese (v. 13-14) përmbajnë foljet ose fjalët e së njëjtës rrënjë pesë herë: për të shërbyer, për t'u skllavëruar, skllavëri (avad). Kjo është pika e historisë dhe këmbëngulja me të cilën kjo fjalë përsëritet, në dëm të sintaksës (sepse v. 14 nuk është shumë e kënaqshme në këtë drejtim), tregon se qëllimi i kësaj tradite është të ilustrojë një historik fakt që është në të njëjtën kohë një siguri e një natyre teologjike “Egjiptianët na keqtrajtuat dhe na shtypën, dhe ata na nënshtruan një servituti n (Ligji i Përtërirë 26,6). Besimi në Zotin çlirimtar është i rrënjësuar në realitetin e fakteve që popullin u çliruan nga një skllavëri shumë e ashpër dhe poshtëruese. Ky pohim është mbase një shënim editorial sintetik (v. 13-14, të cilin disa ia atribuojnë traditës priftërore ‘), por tashmë orienton të gjithë historinë e cila do të ndjekë dhe nënvizon domethënien e saj. Tashmë v. 12 ka një shpjegim teologjik ku është veprimi i mrekullueshëm i Zotit në sfond: sa më shumë që ishte thërrmuar, aq më shumë ajo shumëfishohej dhe më shumë vërshonte (folja hebraike do të thotë: të bëjë një përparim): “Ky historian është një njeri me besim për të cilin historia e skllavërisë së Izraelit dhe çlirimi janë pjesë e një

komedie hyjnore. Përpjekjet e egjiptianëve duhet ta kenë bërë Zotin të buzëqeshë 1 ... 1 “Midrash dhe shënimi Rashi, në v. 10 dhe 12, një krahasim fjalësh që pa dyshim nuk është rastësi e rastësishme: faraoni merr masa ndaj popullit, që të mos shumohen (fen yarbe) (v. 10), dhe aq më shumë ta shtypnin popullin, kështu që u shumua (fen -yirbe v. 12). Me finesë dhe jo pa humor, teksti tregon kotësinë e përpjekjeve të faraonit, të cilat rezultojnë në të kundërtën e asaj që ai priste.

Rëndësia e v. 8-11 është për shkak të faktit se ne gjejmë atje tregues historikë dhe gjeografikë shumë të çmuar për historikun e kësaj tradite të lashtë mbi servitutit e hebrenjve në Egjipt. Nëse v. 8 nuk jep emrin e faraonit, ai shënon ndryshimin rrënjësor i situatës nga ky mbret i ri që nuk e kishte njohur Jozefin. Tani, favoret e gëzuara nga Jozefi dhe familja e tij janë zhvendosur në të kaluarën. Ish-ministri, i njohur për mençurinë e tij, është harruar. Politika e faraonit pëson një përmbysje të plotë. Shkathtësia e tij do të konsistojë në përfitimt e fuqisë punëtore të popullit, ndërsa parandalon rritjen e saj shumë të madhe, e cila mund të bëhet rrezik në rast lufte, sepse hebrenjtë e robëruar do të ishin në krah të armikut kundër Egjiptit. Reputacioni për mençuri u atribuar egjiptianëve ishte i njohur mirë dhe shumë tekste sapientiale të civilizimit antik të Luginës së Nilit dëshmojnë për këtë. Urtësia ishte mbi të gjitha arti i sjelljes së mirë, aftësia në ekzistencën e përditshme dhe aftësia teknike në ushtrimin e një profesioni. Por këtu zbulojmë një ironi të caktuar kur flasim për mençurinë e faraonit, si më vonë në episodin e mamive (v. 15-21), sepse ajo është mposhtur nga populli hebre, që do të thotë – të themi në fakt nga Zoti i tij që është më i fortë dhe më i mençur se mbreti i Egjiptit. Kush është ky mbret? Shumica e historianëve aktualë konsiderojnë se faraoni i shtypjes së hebrenjve ishte Ramses II (1290-1224) ose ndoshta tashmë paraardhësi i tij: Seti I (1304-1290). Hipoteza që konsideron mbretin (faraonin) e ri i cili nuk e kishte njohur Jozefin si Thutmes III (1468-1436), gati dy shekuj më parë, është shumë më pak e mundshme edhe pse akoma e pranuar nga disa. Tani, ne e dimë që Ramses II, mbretërimi i të cilit ishte gjashtëdhjetë e shtatë vjet, ishte një ndërtues i shkëlqyeshëm dhe se ai punësoi punë të huaj për këtë. Teksti i Daljes i përgjigjet mirë kësaj situatë. hebrenjtë janë të punësuar për punë të detyruar, e cila është në përputhje me qëllimin e faraonit për të parandaluar, nga njëra anë, që ky

popull semit të bëhet shumë i fortë dhe të jetë një kërcënim në rast lufte ose nga përpjekjet e rebelimit, dhe në dora tjetër të ketë manovra të lira për ndërtimin e qyteteve egjiptiane.

Punimet janë ato që na bëjnë të ditur nga dokumentet egjiptiane: bërja e tullave me kashtë dhe argjilë që duhet të gatuhet, të formohen dhe të lihen të thahen në diell, të punojnë në fusha që ndoshta konsistojnë në ujë të tokës me pajisje të thjeshta dhe të lodhshme, aluduar në në tekstin e Lp. 11, 10: "... si toka e Egjiptit ... të cilën ju e keni vaditur me këmbë". Natyrisht këto punë mbikëqyroheshin nga punët që keqtrajtonin skllevërit.

Dy qytete përmenden (v. 11) si depo ose dyqane të destinuara për furnizime dhe ndoshta gjithashtu për armë për mbrojtjen kundër armiqve të mundshëm që vijnë nga lindja: Pitom dhe Ramses. Vendndodhja e tyre ka dhënë disa hipoteza. Qyteti i parë, emri i të cilit do të thotë: shtëpia e Tum (i cili ishte perëndia diellore), ishte vendosur në një kanal që lidhte Nilin me Liqenin Timsa në lindje të deltës dhe që quhej Wadi Tumilat. Por vendndodhja e saktë debatohet: shumë akoma pranojnë vendin e Tell-el-Maskouta të gërmuar nga E. Naville në 1883, Të tjerët sot besojnë se vendndodhja duhet të gjendet pak më në lindje., Në Tell er-Retabe ose Thuaj-Artabi, por në të njëjtin rajon.

Qyteti i dytë, me emrin Ramses (shkurtesa e një emri që do të thoshte: shtëpia e Ramses, i dashuri i Amonit), ishte gjithashtu i vendosur në disa vende; më shpesh identifikohet me qytetin që mbante disa emra: Avaris në kohën e Hyksos, Tanis më vonë dhe Tsoan në tekstet biblike (Nr. 13, 22; Ps. 67, 12; Isa. 19. 11) dhe e cila ndodhet në tregimin e S -n-el-Hagar, në veri-lindje të deltës së Nilit, në veri të Pitôm. Kryeqyteti i Ramses II ishte për këtë arsye si një postë kufitare drejt kufijve lindorë, jo shumë larg bregdetit Mesdhe, dhe mbikëqyrja e këtij rajoni përmes të cilit ushtritë aziatike mund të mbërrinin u lehtësua. Ishte gjithashtu rajoni i kullotave të nomadëve ku familja e Jozefit ishte mirëpritur (Zan. 47, 11) dhe ku hebrenjtë ishin shumë. Është gjithashtu e mundur që termi: hebraisht, të ketë lidhje me një fjalë që del mjaft shpesh në tekstet egjiptiane: apiru dhe që përcaktonte pak a shumë popuj nomadë që egjiptianët i përdornin si skllevër, por që nganjëherë bëheshin të rrezikshëm. Fjala ishte pejorative dhe gjithashtu korrespondonte me: hajdutë, të padëshiruar, të neveritshëm.

Nëse tregimi i robërisë së hebrenjve në Egjipt dëshiron që mbi të gjitha të shërbejë si një pikënisje për çlirimin e madh që Zoti do të kryejë për popullin e tij dhe që do të mbetet baza historike e besimit të Izraelit, tradita i ka rrënjët te realiteti, te historisë dhe gjeografisë. Edhe nëse detajet qëndrojnë të pasakta, tregimi na vendos në një vend dhe kohë të caktuar: atje vuante populli, aty do të vinte çliruesi i dërguar nga Zoti dhe pikërisht nga atje popullin do të nisen për në shkretëtira dhe për liri. Kjo histori padyshim që nuk është shumë e ndryshme nga ajo e popujve të tjerë që kanë njohur, si hebrenjtë, të njëjtin skllavëri dhe të njëjtin keqtrajtim; ishte në zakonet e kohës dhe një nga komentuesit e Daljes na paralajmëron kundër pajtimeve shumë të nxituara midis kësaj situatë antike dhe persekutimeve antisemite që kanë njohur kohët tona moderne. Nga ana tjetër, në tekstin biblik thelbësorë është drama që do të shpalosej dhe që Judaizmi ende feston çdo vit: “Ne ishim skllavër të faraonit në Egjipt, dhe Zoti na nxori nga Egjipti me dorën e tij të fuqishme” (Lp. 6, 21). Emri i faraonit nuk ka rëndësi; ai personifikon fuqinë kundërshtare e cila, që në fillim, kundërshton planin e Zotit dhe përfshihet në luftime të përgjakshme kundër popullit të tij. Origeni, në Familjet e tij në Dalje, shkon aq larg sa ta identifikojë atë me djallin ... “ai budalla që tha në zemrën e tij: nuk ka Zot”

Skllavërimi nuk është i mjaftueshëm për të parandaluar që një popull të rritet dhe, kur të vijë koha, të revoltohet. faraoni vendos në mënyrë të njëpasnjëshme për të zvogëluar numrin e lindjeve të djemve në mesin e hebrenjve dhe për shkak të dështimit të kësaj mase, për të shtypur brutalisht djemtë duke dhënë urdhrin për t’i hedhur ata në lumë. Nëse është e mundur që masa të këtij lloji janë marrë lokalisht në rrethana të caktuara historike, kjo traditë synon mbi të gjitha të tregojë peripecitë e luftimeve midis faraonit egjiptian dhe Zotit të hebrenjve dhe të prezantojë në të njëjtën kohë historia e Moisiut e cila artikullohet drejtpërdrejt me v. 22, Kjo luftë tragjike zhvillohet në faza gjatë të cilave nuk dihet se kush do të jetë përfundimisht fitimtar skllavërimi e shtypi popullin, por sa më shumë që u shtypën, aq më shumë u shumuan (v. 12); urdhri i dhënë mamive për të vrarë djemtë arriti vetëm një dështim qesharak dhe popullin u rritën akoma më tej (v. 20); vendimi për t’i hedhur djemtë në Nil (v. 22) nuk do ta pengojë Moisiun e ri të mbijetojë dhe të përmbushë misionin që Zoti do

t'i besojë atij (kap. 2). Kur faraoni beson se ai ka fituar dhe shumëfishon goditjet e tij me mjete të tjera shpesh të papritura dhe poshtëruese, Zoti i shkakton një humbje. Dhe kjo luftë do të zgjasë deri në ditën e daljes nga Egjipti dhe kalimin e Detit të Kuq.

Kjo është arsyeja pse ne duhet ta lexojmë këtë tregim pa dashur të kërkojmë një dokument të historisë në kuptimin e duhur të fjalës, përndryshe rrezikojmë të hasim në pamundësi (a kanë hebrenjtë vetëm dy mamitë për një popullsi tashmë shumë të madhe? A po i drejtohet faraoni këto dy gra personalisht? Si mund ta lejojë ai mosbindjen e tyre ndaj urdhrave të tij pa sanksione? A mund të kënaqet me një shpjegim poshtërues për gratë egjiptiane?). Historia është shumë më tepër një dëshmi shumëngjyrëshe dhe me humor që hebrenjtë duhej t'i tregonin njëri-tjetrit më pas në kujtim të mjerimeve të tyre dhe çlirimit të tyre, duke qeshur me mendimin se dy mamitë e përulura i ishin rezistuar sunduesit të 'Egjiptit dhe kishin qenë instrumentet e Zotit për të penguar dhunën e faraonit. Gratë e Izraelit u desh ta përsërisnin me kënaqësi këtë episod ku gjallëria dhe fuqia e tyre tejkalonin ato të grave egjiptiane me një jetë më të rehatshme dhe sjellje më të rafinuar.

Komentuesit janë të ndarë nëse këto dy mamitë ishin egjiptiane apo izraelite (shih shënimin në v. 15). Duket më në përputhje me tekstin për të parë atje gra të popullit hebre, të cilët kishin frikë nga Zoti dhe nuk kishin frikë t'i bindeshin urdhrave të mbretit.

Vargu i fundit bën kalimin e drejtpërdrejtë në kap. 2 pasi historia e Moisiut fillon me historinë e lindjes së tij dhe shpëtimin e tij në Nil, ku ai do të hidhej sipas urdhrat të faraonit.

Fëmijëria dhe rinia e Moisiut (kap. 2)

Pasi paraqiti situatën e dhimbshme të popullit hebre në robëri në Egjipt (kap. 1), teksti i Daljes kthehet në të ardhmen duke njoftuar tashmë çlirimin që Zoti do të kryejë. Kjo perspektivë e shpëtimit manifestohet në një fakt preciz

lindja e një fëmije të vogël që do të bëhet heroi i historisë dhe i cili tashmë është shënuar për këtë fat nga rrethanat në të cilat ndodhi fëmijëria e tij. Çliruesi i ardhshëm i popullit vjen në botë dhe mbijeton në kushte që mund të përshkruhen si mrekulli, dhe nëse emri i Zotit nuk duket askund

në tregimin e shkurtër të lindjes së tij, ndërhyrja e tij shfaqet në çdo moment, si midis rreshtave, të përgatitet në planin afatgjatë për ngjarjet që do të shënojnë përgjithmonë jetën e popullit të tij.

Qëllimi i tregimit, dhe çfarë e bën atë pikë, shprehet në fjalët e fundit të v. 10: Ajo e quajti emrin Moisi, sepse tha: “E nxora nga ujërat”. Gjithçka është drejtuar drejt këtij qëllimi. Aspektet e ndryshme të tekstit mund të kuptohen vetëm në lidhje me këtë përfundim: çliruesi i hebrenjve do të quhet Moisi, sepse ai ishte tërhequr nga ujërat.

Karakteristikat letrare, para së gjithash, kuptohen nga kjo. Duket e vështirë të identifikosh një tregim të lashtë, i cili do të plotësohet më vonë me detaje anekdotale. Pak elementë që do të justifikonin këtë përfundim shpjegohen lehtësisht, nëse merret parasysh karakteri liturgjik i kësaj pjese, përqendruar te emri i Moisiut. Theksohet, për shembull, se v. 1-2 flasin për martesën e prindërve të Moisiut dhe për lindjen e tij si ajo e të parëlindurit të tyre, ndërsa në v. 4 shfaqet një motër e madhe, tashmë një vajzë e re, dhe se, për më tepër, vëllai i saj Aharoni ishte gjithashtu i moshuari i saj (Dal. 7, 7; Nr. 26,59). Por a duhet të shohim në këto detaje shtesa në tekstin e vjetër? Njoftimi për lindjen e Moisiut duke qenë elementi thelbësor i recitimit liturgjik, të gjitha informacionet e tjera në lidhje me familjen e tij zënë vendin e dytë dhe Moisiu është me të vërtetë si një i parëlindur, si një fëmijë i vetëm, edhe nëse ai ka vëllezër dhe motra më të vjetër se ai. Përpyekjet për shpjegime historike nuk janë më të kënaqshme, të tilla si ato që supozojnë një martesë të dytë të prindërve të Moisiut, ose një ndarje të gjatë të ndjekur nga një kthim. Gjithashtu nuk ka nevojë të merret në konsideratë teksti si një përmbledhje e një rrëfimi më të gjatë që do të përmbante detaje që ne do të donim të dinim. Në terma të qëllimshëm të shkurtër, por mjaft të qartë dhe të përqendruar në gjërat thelbësore, v. 1-10 na jepni atë që duhet të kujtojnë izraelitët nga shekulli në shekull i lindjes së çliruesit të tyre.

Është në të njëjtën mënyrë që ne duhet të shpjegojmë mungesën e ndonjë emri të përveçëm, përveç atij të Moisiut, i vetmi i rëndësishëm për të njohur. Prindërit dhe djersa e Moisiut nuk janë përmendur, ndërsa tekste të tjera na i bëjnë të njohura: Amrami rrjedh nga Levi; ai u martua me Jochebed (6,16-20); ata kishin si djem Aharonin dhe Moisiun, atëherë një vajzë, Miriamin (15, 20) 3,

Vajza e faraonit nuk quhet as, edhe pse tradita e mëvonshme kërkoi ta identifikonte atë: ajo quhet Thermulis (Fl. Jozef. *Ant. Jud.*), Bithia (përkthim rabbin), ose Merris (Eusebi., *Praep. Evang.* 9. 27)

Ajo që del mbi të gjitha nga teksti është në një farë mënyre përkatësia e dyfishtë e Moisiut: ai është hebre përmes nënës së tij dhe ai është egjiptian përmes një princeshe që e rriti atë si djali i saj.

Origjina e tij hebraike tregohet qartë nga tregimi i fisit, pjesë e të cilit ishin prindërit e tij: ai i Levit (v. 1). Forma e papritur e termave të këtij vargu: një burrë nga shtëpia e Levit shkoi dhe mori bijën e Levit, është interpretuar nga tradita rabinike si tregues i saktë që babai i Moisiut u martua me vajzën e patriarkut Levi dhe se – kjo ishte 130 vjeç, ‘. Pas bekimit profetik të Jakobit, ku Levi gjykohet shumë ashpër për shkak të veprimeve të tij të dhunës (Zan. 49. 5-7), njoftimi i lindjes së Moisiut si pasardhës i Levit do të ishte një mënyrë rehabilitimi e patriarkut. Kjo ndoshta po nxjerr një përfundim që është paksa hamendësues nga një tekst kaq i matur, i cili vetëm pohon prejardhjen shumë hebraike të çliruesit të ardhshëm të hebrenjve.

Lindja nuk mjafton: fëmija duhet të ushqehet me qumësht gjiri deri në kohën kur është zvjerdhur. Përmes lojës së rrethanave, të favorizuara nga aftësia e nënës dhe djersa e fëmijës, por gjithashtu, në mënyrë të nënkuptuar, nga veprimi i padukshëm i Zotit, nëna do të bëhet infermierja autentike dhe, për më tepër, madje do të paguhet për këtë shërbim, nga vajza e faraonit. Kështu Moisiu, një hebre lindur nga hebraisht, nuk mund të konsiderohet kurrë si i huaj për popullin që do të ketë misionin për të shpëtuar.

Në të njëjtën kohë, ai do të jetë gjithashtu bir i birësuar i një egjiptiani dhe madje i bijës së faraonit, përndjekëse e hebrenjve (1, 22). Të gjitha detajet e tekstit e tregojnë atë: ndjenja e keqardhjes në pamjen e fëmijës së vogël që qan në arkivolin e tij (v. 6), dëshira për ta gjetur menjëherë një dado për një çmim parash (v. 9), kthimin e fëmijës tek princesha dhe njohjen e tij si bir i birësuar duke i dhënë një emër (v. 10). Tradita hebraike dhe e krishterë nuk dështuan të theksojnë rëndësinë e arsimimit të marrë në oborrin mbretëror egjiptian nga Moisiu, i udhëzuar në të gjithë mençurinë e egjiptianëve (Veprat 7,22). Sidoqoftë, në pjesën tjetër të rrëfimit të Daljes, nuk ka asgjë për të treguar që Moisiu e përdori këtë

stërvitje mbretërore me faraonin për t' i kërkuar atij që të nxirrte popullin e tij nga vendi.

Përkatësia e dyfishtë e Moisiut gjithashtu shfaqet në vetë emrin e tij. Etimologjia e emrit të Moisiut mbetet e pasigurt. Shpjegimi i v. 10 është i përafërt: bazohet në lidhjen midis emrit të duhur Moisiu (në hebraisht: Moshe) dhe foljes për të nxjerrë, për të tërhequr (hebraisht. *Ma*) pra fjalia: Moisiu është ai që unë mora nga ujërat. Por, nga ana gramatikore, moshë është një pjesore e tashme që korrespondon me tirant, dhe jo me tirant. Për më tepër, vajza e faraonit ndoshta nuk dinte hebraisht. Prandaj, një etimologji hebraike vështirë se është e mundshme, përkundër mendimit, i cili nuk i mungon interesi, për disa autorë të lashtë dhe modernë hebrej, duke përfshirë emrin e Moisiut në kuptimin e saj të pjesëzës së tanishme: është ai që, me të vërtetë, po tërheq popullin nga Egjipti, sipas tekstit të Isaisë 63, 11 ku shumica e përkthyesve shohin emrin e Moisiut, por ku mund të lexohet pjesa e tanishme: “Ai kujtoi ditët e lashta, të” atij që tërhoqi popullin e tij “” Në fakt emri i Moisiut konsiderohet sot si një fjalë me origjinë egjiptiane që do të thotë. nga ... i lindur nga ... bir i ... në formën mesu që e gjejmë në disa emra të faraonëve: Ramses (Ra-meses: bir i Ra), Tutmès (Tout-mosès = bir i Totit). Etimologjia e vërtetë e Moisiut do të ishte ajo v. 10 lidhur me princshën: ai u bë si një bir i saj. Por nëse Moisiu është një emër egjiptian, teksti hebraik e miratoi këtë emër dhe i dha asaj një kuptim hebraik duke e afruar atë me foljen për të nxjerrë, e cila evokoi si çlirimin e mrekullueshëm të së cilës kishte qenë Moisiu objekt, ashtu edhe misionin e vështirë që ai do të duhet të plotësojnë më vonë. Aty përsëri, aspekti i dyfishtë, egjiptian dhe hebraik, i njeriut që Zoti do ta thërrasë, është kështu i dukshëm në vetë emrin e tij.

Më në fund, e gjithë tregimi i lindjes së Moisiut paraqet një problem tjetër që të gjithë komentuesit nuk kanë dështuar të diskutojnë: atë të ngjashmërive me tregime të ngjashme që lidhen me lindjen e heronjve historikë ose mitologjikë, midis pothuajse të gjithë popujve të lashtë. Më karakteristike është tregimi babilonas për lindjen e Sargonit të Plakut, i lindur nga një baba i panjohur dhe një nënë që e vendosi fëmijën e saj në një shportë të lyer me katran në ujërat e Eufratit. Një kopshtar mbretëror

e zbuloi dhe e birësoi si bir; ai ishte i dashur nga perëndesha Ishtar dhe ai u bë mbret për pesëdhjetë e gjashtë vjet.

Një krahasim bën të mundur kuptimin e ngjashmërive, por edhe të ndryshimeve midis këtij tregimi dhe atij të Daljes. Sigurisht nuk është e pamundur që elementët e të dyve të kthehen në tradita të ngjashme, ku tiparet legjendare dhe popullore gjenden në detaje të caktuara. Mënyra e të treguarit të një historie në ditët e vjetra sigurisht që nuk ishte e huaj për zakonet dhe idetë e kohës. Por karakteri historik i historisë nuk vihet në dyshim. Veç kësaj, Sargon Plaku është një figurë krejtësisht historike, edhe nëse lindja e tij kurorëzohet me legjenda. Rrëfimi për lindjen e Moisiut mbase merr pjesë në këtë mënyrë për të treguar sesi ishte një figurë e rëndësishme historike, që nga origjina e tij, e shënuar për fatin e tij. Moisiu, si mbretërit, faraonët dhe shefat, është një nga ata heronj historitë e të cilëve popullin duan të tregojnë. Ishte një mënyrë për të treguar që populli hebre, megjithë servilizmin e tij, ishte një popull si popujt e tjerë.

Por në të njëjtën kohë, Moisiu ishte ndryshe nga të gjithë të tjerët: krahasimi i tij me të mëdhenjtë e tokës është vetëm një aspekt i figurës së tij; nuk mund të harrohet se në çfarë mase tregimi i lindjes së tij mbetet i rrënjësor në traditën Hebraike, veçanërisht atë të përmbytjes: pasi Noeu në arkën e tij u shpëtua nga valët e përmbytjes për të qenë shpëtimtari i një ‘. njerëzimi i ri (Zan. 6 – 9), kështu Moisiu në arkivolin e tij (e njëjta fjalë me arkën) u shpëtua nga ujërat e Nilit për t’u bërë shpëtimtari i popullit të tij të thirrur për liri. Plani i Zotit po përmbushet, edhe pse veprimi i tij mbetet i fshehur. Dhe ndërhyrja e Zotit të hebrenjve kryhet me anë të mjeteve dhe popullit që shkaktojnë kontraste befasuese: përpara një faraoni brutal që dëshiron të zhdukë djemtë e hebrenjve, është një nga këta djem që do të bëhet heroi i çlirimit 1, dhe është vajza e faraonit ajo që, duke mos iu bindur babait të saj, do të veprojë, pa e ditur, sipas planit të Zotit. Humori shpesh i ruan të drejtat e tij në Bibël: nëna e fëmijës do të paguhet si infermiere e tij, nga vajza e mbretit që kishte dhënë urdhrin për ta shkatërruar atë. vakt dhe duke evokuar me delikatesë këto detaje të historisë që parandalon çlirimin.

b) Dështimi i heroit pa Zotin (v. 11-25)

Pas historisë së lindjes së Moisiut (v. 1-10) teksti nuk thotë pothuajse asgjë për fëmijërinë dhe adoleshencën e njeriut që do të jetë heroi i daljes. Tradita biblike ka ruajtur vetëm thelbësoren dhe kalon, pa tranzicion, në ngjarjet që shënojnë

pjesën e dytë e jetës së Moisiut: ikja nga Egjipti dhe qëndrimi me madianitët. Nga pikëpamja letrare, kjo qëndrim përfshihet midis largimit të tij nga Egjipti (2,11) dhe kthimit të tij në Egjipt për të përmbushur misionin çlirimtar, me të cilin i është besuar (4,23). E tëra përbën një pjesë relativisht homogjene, qendra e së cilës është shfaqja e Zotit të Moisiu në shkurret që digjet (3, 1-10). Shumica e eksperteve ia atribuojnë këto kapituj një tradite të lashtë, jahviste dhe elohiste, elementet përkatëse të së cilës është e vështirë të dallohen, pa bërë një ndarje që është gjithmonë pak a shumë artificiale. Problemi i rëndësishëm ka të bëjë me kontaktet midis Moisiut dhe Midianitëve dhe disa shohin në këto tekste një traditë që shënon një lloj lidhjeje, madje dhe një ndërthurje, midis traditave që lidhen me daljen dhe atyre që kanë të bëjnë me Sinain. Periudha Midianite e historisë së Moisiut lindi hipoteza të ndryshme, në veçanti një që supozon se feja e hebrenjve dhe ajo e midianitëve ishin relativisht afër njëra-tjetrës dhe se Moisiu do të kishte marrë nga midianitët dhe nga babai i tij – në ligj Jitro, elementet e bindjes së tij se Zoti ishte Perëndia i etërve të tij: Abrahami, Isaku dhe Jakobi 8, – Vetëm, nga pikëpamja letrare, elementë të shkurtër të tranzicionit, shumë të rëndësishëm nga diku tjetër në nivelin teologjik, do t'i atribuohesh shkrimit të fundit priftëror të librit; V. 23-25 të kap. 2 janë ndoshta pjesë e saj.

V. 11-22. të kap. 2 rresht paraqesin katër piktura të shkurtra anekdotale dhe të gjalla, ndonjëherë tragjike në thjeshtësinë e tyre, gjithnjë të ngjyrosura me ngjyrat e jetës antike orientale, ku mbizotëronte ekzistenca nomade.

Në v. 11-12. Moisiu tashmë shfaqet si një njeri që merr një përgjegjësi të frikshme. Ndërsa fillon të kuptojë situatën e dhimbshme të vëllezërve të tij hebre në punët e tyre të mundimshme, ai nuk mund të përmbahet para një akti dhune të padrejtë. Duke parë një egjiptian duke goditur një hebre, ai instinktivisht merr mbrojtjen e të shtypurve dhe godet egjiptianin të cilin ai e vret. Folja të godasësh në hebraisht shpesh ka kuptimin e fortë për të

vrarë. Duke mos pasur dëshmitarë, të paktën nga ana egjiptiane, Moisiu e varrosi trupin shpejt në rërë. Ishte normale që komentuesit e këtyre dy vargjeve kaq të shkurtra të tundoheshin për të shpjeguar dhe madje për të gjykuar këtë akt vrasës të Moisiut. Në Vap. 7, 24, vrasja, e asimiluar si hakmarrje, do të kishte për qëllim t' u tregonte hebrenjve se Moisiu ishte i destinuar t' i çlironte nga shtypësit e tyre: por ata nuk e kuptuan atë. Shën Augustini shprehu mosmiratimin e tij për një akt të tillë duke pohuar se dikush nuk kishte të drejtë të vriste dikë, pavarësisht nga vepra e keqe që mund të ishte kryer, nëse dikush nuk mbante pushtet të rregullt (*Contra Faustum XXII, 70*).

Por është tradita rabinike ajo që jep shpjegimet më të hollësishme, në të cilën imagjinata ka padyshim pjesën më të madhe, kur i tregon kësaj egjiptiani ishte një mbikëqyrës që kishte vërejtur bukurinë e gruas së një hebreje. Ndërsa kjo e fundit ishte larg, ai shkoi në shtëpinë e tij dhe bëri shkelje kurorësh me këtë grua, por siç mësoi hebreu, mbikëqyrësi i dha atij punën më të mundimshme dhe e rrahu atë me dhunë. Ishte në këtë kohë që Moisiu, i vetëdijshëm për këtë situatë nga një zbulim i brendshëm, vrau egjiptianin, në përputhje me atë që do të bëhej ligji për vrasjen dhe shkeljen e kurorës, duke rezultuar në dënimin me vdekje (*Lev. 24, 17*) dhe 20, 10)

Episodi i dytë (v. 13-15) zhvillohet të nesërmen. Dy hebrenjtë që grinden provokojnë një ndërhyrje të re nga Moisiu i cili e qorton atë që i duket se është në gabim. Por burri sulmon këtë gjyqtar të improvizuar dhe refuzon arbitrimin e tij, duke e akuzuar atë se dëshiron ta vrasë atë, pasi ai kishte vrarë egjiptianin një ditë më parë. Rabinët shkojnë aq larg sa të identifikojnë dy hebrenjtë që do të ishin Datan dhe Abiram, më vonë fajtorë për rebelim kundër Moisiut (*Numrat 14,4 dhe 16, 1*).

Pra, Moisiu, njeriu që e do drejtësinë për popullin e tij, për vëllezërit e tij, apo jo? të njohura prej tyre. Ai konsiderohet një vëlla i rremë, një hebre i rritur në oborrin e faraonit, një renegat. Krimi i tij u denoncua tek sovrani i cili, sipas ligjit, e kërkon atë për ta dënuar me vdekje. Vetëm një rrugëdalje mbetet e mundur: fluturimi. Moisiu iku nga Egjipti dhe shkoi të gjente strehë tek nomadët, madianitët.

Në episodin e tretë (v. 16-20), Moisiu demonstroi shpirtin e tij kalorësiak dhe shqetësimin e tij për drejtësinë. Bijat e priftit të Midianit

keqtrajtohen nga barinj të që duan të përfitojnë nga uji i nxjerrë tashmë nga koritat dhe të ujisin kopetë e tyre duke përzënë ardhësit e parë. Skena të ngjashme shpesh ndodhnin pranë puseve të rralla në rajonet e shkretëtirës dhe tradita biblike ka ruajtur disa tregime për një takim në buzë të një pusi (Zan. 24,10-27; 29. 1-14; Gjn. 4, 4-26). Moisiu shfaqet si një çlirimtar nga të dobëtit dhe të shtypurit. Ndërhyrja e tij do të jetë e vlefshme për të që të mirëpritet në familjen e priftit të Midianit dhe të vendoset atje.

V. 21-22. përbëjnë një element të katërt të rrëfimit që kujton, në të njëjtën kohë, se Moisiu ishte bërë anëtar i familjes, dhëndër i Jitros, dhe megjithatë ai mbeti si i huaj midis midianitëve, që nga emri i djalit të tij shpjegohet në varësi të kësaj situatë. Për më tepër, duhet theksuar se ardhja e Moisiut në Jitro ishte ajo e një burri të cilin vajzat e quanin: egjiptiani (v. 19).

Pavarësisht shkurtësisë së saj (v. 16-22), tregimi i qëndrimit të Moisiut në Midian sugjeron që në origjinë tradita të ndryshme i ishin bashkangjitur asaj dhe lidheshin në një mënyrë më të zhvilluar me këtë periudhë të jetës së Moisiut. Ndoshta dy (ose tre) emrat e priftit në Midian janë prova e kësaj. Artikulli i caktuar që shoqëron fjalë të caktuara sikur të ishin tashmë të njohura gjithashtu e tregon atë: ne flasim për pusin, për priftin, si në kap. 3, nga kaçuba, pa i përmendur më parë. Në fakt, më vonë, tradita mbizotëruese e priftërisë foli për një qëndrim dyzet vjeçar në Midian (Dal. 7, 6; shih gjithashtu Veprat 7, 23 dhe 30). Sidoqoftë, sipas historisë antike, kthimi i Moisiut në Egjipt duhet të ketë ndodhur kur djali i tij ishte ende një djalë i ri (krh. 4, 24-26) dhe jo një burrë prej afro 40 vjetësh!

Si një kujtesë e ngjarjeve të Daljes, në tekstet e rilexuara në kremtimin e Pashkës, u treguan vetëm momentet e rëndësishme. Vitet në Midian kanë qenë si një kohë tërheqjeje nga veprimi dhe tregimet në lidhje me to janë ulur në minimumin e nevojshëm.

Kjo është arsyeja pse njoftimi teologjik i v. 23-25, tranzicioni midis kap. 2 dhe 3, e rikthen historinë në këndvështrimin e saj të vërtetë paskal. Ndërsa katër episodet që shënuan fluturimin e Moisiut dhe mbërritjen e tij në Midian paraqitën njeriun si një hero të ri, të dashuruar pas drejtësisë, por nuk përmendën një herë emrin e Zotit dhe përfundimisht përfunduan në dështim njerëzor, pasi Moisiu u internua dhe jetoi në shkretëtirë larg nga populli i tij, vargjet e fundit e vendosin lexuesin në perspektivën e

përgjithshme të planit të Zotit për shpëtimin e popullit të tij. Ne gjejmë robërinë e dhimbshme, thirrjen e popullit për çlirim, përkujtimin e Zotit për aleancën e tij me patriarkët, që nënkupton ndërhyrjen e tij ‘për përmbushjen e premtimit të tij.

Ndoshta fjalët e fundit të kapitullit kanë një rëndësi më teologjike sesa pranohet zakonisht. Fjalja me të vërtetë duket e paplotë dhe shumica e përkthyesve zëvendësojnë disa fjalë. Teksti thotë saktësisht: Zoti i shikoi bijtë e Izraelit dhe Zoti e dinte ... Në vend që të imagjinonte një ose më shumë fjalë që do të ishin zhdukur nga teksti, kuptimi teologjik i foljes për të njohur në hebraisht jep këtu një mundësi shumë të pasur të interpretimi: të njohësh do të thotë të njohësh ekzistencën e tjetrit, të kujdesesh për të, të lidhesh me të, ta duash, të jesh i lidhur plotësisht me të. Është për shkak se Zoti dëgjoi vuajtjet e popullit të tij, sepse ai i pa ato dhe sepse i kujtohet besëlidhja e tij, tani ai po kryen projektin e tij të çlirimit. Në të gjitha këto shprehet njohuria që Zoti ka për popullin e tij.

SHTESA: MOISIU

Personi i Moisiut është në qendër të tregimeve të librit të Daljes, por gjithashtu mbetet figura mbizotëruese e librave të tjerë të Pesëlibërshit: Levitiku, Numrat dhe Ligji i Përtërirë. Prandaj do të ishte e këshillueshme që të mos flitet për të në një mënyrë sintetike derisa të keni komentuar për këto libra të ndryshëm. Sidoqoftë, Dalja na flet për origjinën, rininë, thirrjen dhe veprimin e Moisiut kur ai u largua nga Egjipti dhe në këtë mënyrë paraqet disa probleme që duhen përmendur.

Pa dyshim, duke lënë mënjanë pyetjet letrare dhe historike, do të ishte e mundur, nga teksti biblik siç e kemi, të skicojmë një portret të këtij njeriu, figura e të cilit nuk pushoi së rritet në traditën e mëvonshme, hebraike dhe të krishterë. Është e lehtë të tregosh të gjitha aspektet biografike që dalin nga tekstet familja e Moisiut, lindja e tij midis hebrejve të shtypur nga një faraon i cili kishte urdhëruar të mbyste të gjithë djemtë, gjestin e vajzës së mbretit duke e shpëtuar atë nga ujërat e Nili; më pas, në adoleshencën e tij, ideali i tij i drejtësisë dhe impulsi i tij bujar për të luftuar kundër padrejtësive nga të cilat vuajti populli i tij, gjë që i dha atij kërcënime me vdekje dhe i shkaktoi fluturimin e tij në

shkretëtirë ku jetoi për shumë vite (Dal. 2). Është atëherë thirrja e tij, me hezitimet dhe kundërshtimet që ai shumëzoi përpara urdhrin e Zotit (Dal. 3 – 4). Tekstet pastaj na tregojnë për kthimin e tij në Egjipt dhe hapat e tij të vështirë dhe të pasigurt për të marrë nga faraoni autorizimin për të lënë hebrenjtë të shkojnë. Gjatë gjithë shëtijes në shkretëtirë, Moisiu nuk do të pushojë të mbajë përgjegjësinë e rëndë të popullit, përkundër murmuritjeve, rreziqeve, privatësive, pabesive të shumë popullit. Ai është miku i Zotit, ligjvënësi, udhëheqësi autoriteti i të cilit duhet të rikonfirmohet vazhdimisht, njeriu i lutjes, luftëtari dhe më në fund plaku i nderuar i cili, pas vizionit të vendit në të cilin do të hyjë populli, vdes misteriozisht në malin ku do ta varrosë Zoti (Lp. 34). Brezat e besimtarëve kanë nxjerrë nga shembulli i tij një lëng të pasur për besimin e tyre, durimin, bindjen ndaj ligjit të Zotit dhe jetën e tyre të lutjes. Për brezat e parë të krishterë, Moisiu, simboli i Ligjit të Zotit, pranë Elf-it, që përfaqëson profetizmin, personifikon Shkrimet (Ligjin dhe Profetët), dhe figura e tij shpall atë të Krishtit. Fjalimi i Shtjefnit (Veprat 7, 20-50) është një model i një homeli që mund të nxirret nga rrëfimet e Pesëlibërshit, dhe veçanërisht e Daljes.

A mund të arrijë shkenca historike në të njëjtat përfundime dhe të rindërtojë biografinë historike të Moisiut pa vështirësi? A korrespondon portreti biblik që lejojnë tekstet me një realitet autentik? Disa mendojnë kështu dhe nuk diskutojnë për elementet ‘. Të tjerët, përkundrazi, formulojnë rezervat më serioze për atë që është e mundur të dihet për çliruesin e hebrenjve. Në fakt, që nga fillimi i këtij shekulli, në veprat e eksegezës dhe historisë, qëndrimet mbi këtë çështje kanë qenë shumë e larmishme, dhe nganjëherë jashtëzakonisht e kundërshtuar. Një tregim i këtij hulumtimi do të shkonte shumë larg fushëveprimit të këtyre linjave.³ Ne do të japim vetëm disa elemente të problemit.

Studimi i traditave letrare dhe historia e tyre, si dhe kërkimi mbi traditën gojore që u parapriu atyre, ka bërë që shumica e historianëve të bëjnë një dallim shumë të qartë midis datave të shkrimit përfundimtar të teksteve dhe atyre të origjinës së këtyre traditave të cilat mund të kthehen shumë larg në të kaluarën. Nëse gjatë shekujve mund të kenë ndodhur modifikime në tregim, shumica e tyre mund të jenë ruajtur për një kohë të gjatë dhe tradita nuk e krijoi historinë. Është për shkak se ekziston një histori e vërtetë, në origjinë, që tradita ishte në gjendje ta transmetonte atë, edhe nëse ndonjëherë ndikonte në të në një drejtim ose në një tjetër.

Një argument tjetër bazohet në vetë natyrën e traditave letrare: këto nuk janë historike në kuptimin modern të fjalës, por janë tregime etiologjike, ose elemente të liturgjisë fetare, ose poezi; ato janë shumë më të frymëzuara nga shqetësimet fetare ose nga dëshmitë e besimtarëve që dëshirojnë të transmetojnë besimin e tyre te brezat pasardhës, sesa nga shqetësimi për të ruajtur në shkrimet e arkivave të një epoke. Në këto kushte, një rindërtim i vërtetë historik nuk është i mundur. Edhe nëse pranojmë ekzistencën historike të Moisiut, asgjë nuk na lejon të dimë me siguri ngjarjet e jetës së tij. Për më tepër, tradita ka huazuar shumë elemente nga traditat popullore, madje edhe nga folklori i të gjithë popujve të lashtë, të tilla si, për shembull, tregimi i fëmijërisë së Moisiut të shpëtuar nga ujërat, krahasuar me atë të lindjes së Sargonit të mëparshëm .

Sigurisht që ka disa të vërteta në këtë argument në lidhje me natyrën e tregimeve të Daljes. Por ashtu si me argumentin e mëparshëm, karakteristikat e një tradite letrare, qëllimi dhe destinacioni i saj, ndikimet përkatëse të një historie në tjetrën, madje edhe huazimet që do të dalloheshin nga një popull te tjetri, mund të shpjegojnë aspekte të caktuara të historisë së transmetuar ; ato nuk janë të mjaftueshme për të provuar se historia nuk ekzistonte. Të bësh Moisiun një personazh imagjinar dhe legjendar për shkak të karakterit letrar të rrëfimeve që flasin për të do të thotë të nxjerrësh një përfundim abuziv nga studimi i teksteve me pretekstin se ato nganjëherë përmbajnë detaje të cilat nuk duken vërtet autentike.

Ne gjithashtu u mbështetëm në një argument biblik: përveç Pesëlibërshit, është mjaft e habitshme që emri i Moisiut përmendet rrallë. Formulatat e vjetra të “besimit” historik, duke folur për daljen, shëtitjen në shkretëtirë, pushtimin e Kanaanit (krh. Lp. 26, 5-10), nuk e përmendin Moisiun. Emri i tij shfaqet pesëmbëdhjetë herë në historinë e deuteronomist (Joshua, Gjyqtarë, Samueli dhe Mbretërit) dhe në veprën e Kronistit, pesë ose gjashtë herë në Psalmet, tre herë në librat profetikë. Midis këtyre teksteve, duhet të merret parasysh se ndonjëherë ka të bëjë me ligjin e Moisiut, më shumë sesa me personin e Moisiut.

Ne konkludojmë se nëse personi i Moisiut do të kishte shtatin që ajo paraqet në Pesëlibërshun do të kishte imponuar veten më shumë në të gjithë literaturën e Dhiatës së Vjetër, veçanërisht në mesin e profetëve që

vështirë se flasin për të. Prandaj, ka të ngjarë që figura e Moisiut sipas Pesëlibërshit të jetë theksuar fuqishëm dhe që duke folur historikisht roli i tij ka qenë shumë më pak sesa ajo traditë ka qenë gjithmonë më lavdëruese siç kemi njohur. U largua nga koha kur jetoi Moisiu.

Përsëri, kundërshtimi përmban një farë të vërtete, por nuk mund të justifikojë një skepticizëm të përgjithësuar për gjithçka që thuhet për Moisiun në Pesëlibërshun. Argumenti i bazuar në heshtjen e teksteve të tjera nuk ka qenë kurrë bindës. Asnjë tekst egjiptian dhe asnjë dokument arkeologjik nuk flet për Moisiun, më shumë se personazhet e tjerë në historinë e Izraelit si Joshua, Samuel, David. Sidoqoftë, heshtja e teksteve biblike për Moisiun nuk është aspak e plotë, pasi emri citohet gjithsej rreth njëzet e pesë herë, dhe tekste të tjera antike, megjithëse nuk e përmendin këtë emër, bëjnë një aludim të qartë të emrit. nga Moisiu (teksti që citohet më shpesh në këtë drejtim është ai i Hoshesë 12, 14, i cili flet për profetin me anë të të cilit Zoti e nxori Izraelin nga Egjipti).

Por argumentet kundër historikut të Moisiut ose kundër mundësisë së rindërtimit të historisë së tij janë të ekuilibruara nga argumente të tjerë më pozitivë që duhet të merren parasysh.

Të gjithë historianët pajtohen në vlerësimin se ngjarjet që lidhen me origjinën e popullit hebre, dhe veçanërisht me daljen e tyre nga Egjipti dhe ekzistencën e tyre nomade në shkretëtirë para pushtimit, do të ishte e vështirë të shpjegohet pa ekzistencën e një personaliteti të fortë që bëri njerëz të vetëdijshëm për situatën e tij dhe kush i bëri ata të largoheshin nga vendi ku ishin të shtypur. Për më tepër, nëse ky popull e ka zbuluar realitetin e tij si popull, pas shumë sprovash dhe gabimesh, nëse është organizuar vetë dhe nëse ka formuar një grup ligjesh shoqërore dhe fetare, kjo mund të jetë vetëm përmes ndikimit dhe veprimit të vendosur të një udhëheqësi, vizioni tejkaloj atë që njeriu i thjeshtë mund të mendonte. Asnjë popull nuk mund të dijë fazat e formimit të saj, të organizimit të saj, të bashkimit të saj, pa veprimin e udhëheqësve të tillë. Nëse, pra, figura e Moisiut nuk do të ishte historike, nëse do të ishte vetëm një krijim legjendar i traditës, do të ishte e nevojshme të pranohej se në origjinën e kësaj historie ekzistonte një shef tjetër, një udhëheqës tjetër i popullit dhe një ligjvënës tjetër. Siç është thënë shpesh: Nëse nuk do të dinim asgjë për Moisiun, do të na duhet të shpikim ekzistencën e tij – A nuk është më e

lehtë të pranojmë që tradita biblike na ka mbajtur pjesën më të madhe të rolit, të ndikimit? Dhe punën e kësaj personazh i cili quhej Moisi. Kjo është veçanërisht e vërtetë nga këndvështrimi i fesë së Izraelit. Periudha e shkretëtirës ishte për popullin kur themelet e besimit të tij te Zoti, Perëndia i etërve të tyre, ishin rrënjosur thellë tek ata. Këtu përsëri, si mund ta imagjinojmë që ky besim jahvist, i shënuar nga siguria se ky Zot e kishte çliruar nga skllavëria, e kishte çuar në shkretëtirë, i kishte dhënë ligjet e tij, mund të ishte bërë çimentoja që bashkonte të gjitha grupet e hebrenjtë? Nga skllavëria dhe enden në shkretëtirë, nëse nuk do të kishte pasur një personalitet si ai i Moisiut, i cili kishte marrë zbuluesën dhe misionin?

Le të shtojmë një vërejtje të fundit e cila nuk është pa rëndësi. Është pranuar sot, pothuajse unanimisht, se emri i Moisiut është me origjinë egjiptiane (shih komentin në Dal. 2,10). Nëse figura e Moisiut nuk do të ishte historike dhe se ishte vetëm fryt i imagjinatës së shkrimtarëve, a mund të besohet se ata i dhanë heroit të tyre legjendar një emër që nuk është vërtet hebraik?, Dhe mbi të gjitha një emër që është egjiptian, kjo do të thotë për popullin që i shtypën ata? Duke i dhënë një etimologji të përafërt hebraike këtij emri egjiptian të Moisiut, ata padashur dëshmuar për realitetin historik të njeriut që e mbante këtë emër.

Kështu, ndërsa njohim nga njëra anë se ne nuk dimë shumë për jetën e Moisiut dhe se, nga ana tjetër, tekstet e Biblës përmbajnë elemente që tradita i ka interpretuar dhe zhvilluar, ne besojmë se historia e personit të Moisiut nuk mund të mohohet. Nga pikëpamja historike, si dhe teologjike dhe madje edhe psikologjike në kujtimet e popullit të Izraelit, vetëm një personalitet i fortë si ai mund të shpjegojë se si një fis skllavërisht ishte në gjendje të njihte çlirimin, kohezionin në pikëpamje të një uniteti të vështirë për të arritur, besimin në një Zot që ka bërë një aleancë me të dhe parimet legjislative që do të mbeten në bazën e jetës së saj morale, shoqërore dhe fetare.

Rëndësia e kësaj historie të gjatë nuk ka nevojë të theksohet. Nga vendi dhe nga përmbajtja e tij, ajo luan një rol thelbësor në traditën në daljen nga Egjipti, pasi tregon se si Moisiu dëgjon dhe merr thirrjen e Zotit për t'u bërë çliruesi i popullit të tij, dhe si do të zhvillohen ngjarjet që do të shënoni këtë çlirim. Është e mundshme që një tregimi i tillë është ruajtur nga traditat e ndryshme letrare, sepse ka padyshim gjurmë të një shkrirjeje

të dy prej këtyre traditave në kap. 3, dhe kjo në kap. 6 do të gjejmë një rrëfim tjetër paralel, më të shkurtër (v. 2-13), që buron nga historia priftërore.

Kritika letrare në lidhje me kap. 3 – 4, 17 nuk çon në rezultate mjaft të caktuara që një marrëveshje të krijohet midis komentuesve. Shumica e konsiderojnë këtë tregim të përbërë nga elementë nga dy traditat më të vjetra të Pesëlibërshit: javist dhe elohist, me disa elemente më të fundit editoriale, por shpërndarja e këtyre elementeve shkakton ndryshime dhe supozime të ndryshme sa duhet ‘ne hezitojmë të angazhohen në punë të këtij lloji. Një nga argumentet kryesore është ndërrimi i emrave të Zotit: Zoti (v. 2, 4, 7, 16, 18, etj.) Dhe Elohim (v. 1, 4, 6, 11-13, etj.).) krahas dallimeve të tjera në stil dhe fjalor. Por e gjithë historia është mjaft homogjene për të shkruar që disa komentues refuzojnë ta shohin atë si një ndërthurje të dy burimeve letrare. Është gjithashtu normale, si në shumë raste të tjera, që tekstet me fushëveprim liturgjik, të përdorura në përkujtimin fetar të ngjarjeve të mëdha të së kaluarës së Izraelit, të përbëheshin nga elementë të vjetër dhe të ndryshëm për të ruajtur gjithçka që tradita mund të ofronte për këtë temë, pa duke qenë e mundur, tani e tutje, të rindërtohen këto elemente letrare, siç do të bënte një historian në ditët e sotme. Teksti, në formën e tij aktuale, formon një tërësi, e cila do të ishte e vështirë të ndahej, për shkak të strukturës së tij të përgjithshme dhe përmbajtjes së tij.

Kjo tregim i thirrjes së Zotit drejtuar Moisiut shpesh është krahasuar me thirrjet e profetëve (Amos 7, Isa. 6, Jer. 1, Ez. 1-3). Sigurisht, ka ndryshime, sepse më shpesh një histori thirrjeje tregohet nga vetë profeti në predikimin e tij për popullin për të dhënë një shenjë të vërtetësisë së mesazhit të tij dhe për të justifikuar autoritetin e marrë nga Zoti. Stili profetik është shumë i ndjeshëm ndaj tij me formulat e tij të zakonshme dhe ritmin e tij. Ajo që mund ta quajmë thirrja e Moisiut tregohet në një formë tjetër, në një stil narrativ dhe jo në vetën e parë të njëjës. Sidoqoftë, ngjashmëritë janë reale. Të gjitha karakteristikat e tregimeve të profesionit gjenden atje një vizion i mbinatyrshëm, fjala e Zotit që njofton një mision që duhet të përmbushet, një mision që konsiston në thelb për t’i dërguar dikujt dhe për t’i folur, reagimi i profetit që shqetësohet, i cili heziton, i cili diskuton dhe sigurinë e dhënë nga Zoti i cili do të mbetet i pranishëm dhe

do të veprojnë përkundër dobësisë, gjestit ose shenjës së njeriut të dhënë nga Zoti pothuajse gjithmonë në lidhje me gojën e njeriut, instrument i misionit që duhet të përmbushet. Por Moisiu është, në një farë mënyre, më shumë sesa një profet që akuzohet shpesh për denoncimin e pabesive të popullit dhe shpalljen e gjykimit të Zotit. Moisiu është njeriu i Zotit i cili do të tërheqë hebrenjtë nga skllavëria e tyre për t' i udhëhequr ata drejt lirisë, e cila do t' i lindë ata në vetëdijen e të qenit populli i Zotit, i cili do të jetë në zanafillën e organizatës shoqërore dhe kultit të Izraelit ndërsa mbetet figura e madhe e ligjvënësit. E megjithatë, edhe nëse pranojmë se tradita liturgjike mund të ketë ndihmuar për të rrethuar Moisiun me një lavdi të caktuar dhe disa tipare që shkojnë përtej historisë, është e jashtëzakonshme të theksohet se tregimi i thirrjes së tij e paraqet atë si njeri. Në dobësinë e tij në fytyra e një misioni kaq të frikshëm për t' u përmbushur, si një njeri që heziton, që argumenton, i cili paraqet të gjitha argumentet në favor të refuzimit të tij dhe i cili përfundon duke tërhequr zemërimin e Zotit mbi të, sepse ai dëshiron të heqë qafe momenti i fundit i dialogut të tij të gjatë me Zotin.

Duke dëgjuar këtë histori, e cila mban një joshje misterioze dhe të mbinatyrshe, dëgjuesi – edhe më shumë se lexuesi – sillet në praninë e figurave të mëdha që do të përballen me njëri-tjetrin në historinë tragjike të daljes: Zoti që zbulon veten përmes prania e tij aktive, Moisiu, bariu duke u bërë kreu i popullit, pleqtë e Izraelit dhe populli i shtypur ende i paaftë për të kuptuar fatin e tyre, faraoni i cili do të sjellë plagët e Zotit në vendin e tij, prifti Aharon dhe zëdhënësi i Moisiu

Episodet e ndryshme që ndjekin njëra-tjetrën formojnë, në vetvete, një plan të lehtë për tu ndjekur.

Një vizion (3,1-6)

Moisiu është një bari midis midianitëve, një fis nomad i shkretëtirës, në shërbim të vjehrrit të tij Jitro, prift i Midianit (krh. Komentet në 2, 11-22). Nëse marrim parasysh rolin e bariut në Lindjen e lashtë dhe në historinë biblike dhe nëse kujtojmë se titulli i bariut shpesh u jepej mbretërve dhe kokat e popujve ‘, ne e kuptojmë pse komentet e lashta të Daljes këmbëngulin që Moisiu ishte në gjendje të përgatitej për rolin e tij si udhëheqës i popullit me profesionin e tij si një bari.² Profetët dhe

mbretërit e tjerë të Izraelit të lashtë kështu filluan duke qenë barinj (David, Amos, etj.).

Problemi se ku ndodhet pamja e shkurret (v. 1) mbetet shumë i diskutuar. A ishte “mali i Zotit”, i quajtur Horeb, një mal që konsiderohej i shenjtë për madianitët, apo ishte tradita e mëvonshme e cila, për shkak të vizionit të Moisiut dhe ngjarjeve që do të ndiqnin, shikonte në këtë mal? Si mali i Zotit? Në këtë rast, shkrimtarët do të kishin përdorur shprehjen në mënyrë retrospektive, edhe para se të flisnin për pamjen e shkurret. Por ajo që diskutohet më shumë është vendndodhja e këtij mali, si dhe nëse Horeb dhe Sinai ishin vetëm një mal me dy emra të ndryshëm, ose nëse kishte dy male të ndryshëm..

Pavarësisht nga zgjidhjet që u jepen këtyre problemeve, qëllimi i tregimit duket i qartë vendndodhja e vizionit nuk është ndonjë vend; është atje që Zoti zbuloi veten e tij dhe atje është që populli, pasi të largohet nga Egjipti, do të adhurojë Zotin. Në këtë mënyrë, krijohet një marrëdhënie e ngushtë midis ngjarjes së çlirimit të popullit nga Moisiu dhe vendit të besëlidhjes që Zoti do të bëjë me popullin e tij, në traditën sinaitike.

Vizioni në vetvete është i krahasueshëm me shumë vizione të tjera profetike dhe ndoshta bazohet në një fenomen natyror (rrufe, mirazh?) Ndërsa disa kërkojnë ta vendosin atë. Por ajo shfaqet mbi të gjitha si një realitet i mbinatyreshëm përmes të cilit Zoti shfaqet. Në qoftë se kërkohet ndonjë lidhje, në tekst, midis fjalës shkurret (sené) dhe emrit të malit (Sinai), ne nuk mund të mos kujtojmë tekstet e tjera ku Sinai është vendi parësor i theofanisë së Zotit. që shfaqet në një stuhi, zjarr, rrufe ose rufe (Dal. 19. 16-18; Lp. 5, 22-27; Neh. 9. 12; Ps. 78, 14; 105, 39, etj.). Vini re se, në përputhje me një traditë të lashtë që haset shpesh në Zanafilla, Zoti nuk shfaqet personalisht në kaçubë; është engjëlli i Zotit që shfaqet tek njeriu (v. 2). Sidoqoftë, nga v. 4, është vetë Zoti që i flet Moisiut.

Karakteri i mbinatyreshëm i vizionit vjen nga fakti që shkurret digjet pa u konsumuar, gjë që intrigon Moisiun dhe bën që ai të largohet për ta parë më nga afër këtë fenomen mahnitës. A përmban tregimi një kuptim simbolik në lidhje me kaçubën, siç dëshironte ta shpjegonte tradita hebreje, duke treguar që Zoti kishte zgjedhur një ferrë ferrash, dhe jo një pemë tjetër fisnike dhe më të bukur, për të shënuar praninë e tij dhe

ndërhyrjen e saj në përlësi , vuajtje dhe ankth, pasi ky është simboli i zakonshëm i shkurret? Ose, duhet të shohim, në këtë episod, gjurmën e ekzistencës së një vendi të lashtë të shenjtë (v. 5) ku një pemë adhurohej në një mal, dhe ku Moisiu zbulon praninë e një Zoti, siç zbuloi Jakobi gjatë natës së kaluar në Bethel (Zan. 28, 10-22), pa harruar një shpjegim etimologjik të emrit të Sinait me fjalën “shkurret” (sené) Ky shpjegim i dytë do të pajtohej mirë me urdhrin e dhënë nga Zoti Moisiut për të hequr sandalet e tij sepse është në tokë të shenjtë. Duhet të pranohet që teksti është shumë i shkurtër dhe përmban shumë pak detaje për të siguruar ndonjë mbështetje të caktuar për hipotezat e ndryshme që janë formuluar në lidhje me të. Nga ana tjetër, ajo që del qartë nga v. 6 është që Moisiu merr një zbuluesë nga Zoti i babait të tij, nga Perëndia i patriarkëve. Pjesa tjetër e tregimit do të insistojë në këtë vazhdimësi të historisë në të cilën dalja nga Egjipti do të jetë përmbushja e premtimit të dhënë paraardhësve të Izraelit. Zoti që i zbulohet vetes këtu Moisiut nuk është një Zot tjetër se ai i Abrahamit, Isakut dhe Jakobit; është e njejta gje :

Teksti thotë së pari: Zoti i babait tuaj, që mund të thotë: Zoti i babait të Moisiut, domethënë Amram (6, 20). Në këtë rast, Zoti i shkurret që digjet nuk është askush tjetër përveç asaj të familjes së Moisiut që mbeti në Egjipt dhe që ishte i njohur për hebrejtë. Por pjesa tjetër e tekstit duket se tregon më tepër se shprehja vlen për Zotin e Abrahamit, babait të të gjithë hebrejve, pasi për më tepër dikush e gjen atë në raste të tjera (Dal. 15, 2; 18, 4). Në çdo rast, ajo që është kapital për Moisiun është se nuk bëhet fjalë për një Zot të ri të panjohur për hebrejtë, për të cilin Moisiu do të ishte adhurues dhe adhurimin e të cilit ai do t’i sillte popullit të tij. Vëllezër, skllëvër të faraonit.

Një mision (v. 7-12)

Pamja e shkurret ishte vetëm pika fillestare e zbuluesës së Zotit. Kjo nuk do të diskutohet më në pjesën tjetër të tregimit. Tani e tutje, është një fjalë që tingëllon në veshët dhe në zemrën e Moisiut: Zoti ia bën të njohur vullnetin e tij dhe i beson atij një mision.

V. 7-8 nga njëra anë dhe 9-10 nga ana tjetër, paraqesin një paralelizëm të caktuar që shumë eksegjezë e shpjegojnë me ballafaqimin e dy burimeve letrare. V. 7-8 do të ishte nga J: Perëndia pa dhe dëgjoi

shqetësimin e popullit të tij; ai do të zbresë për ta nxjerrë nga Egjipti në vendin e Kanaanit. V. 9-10 do të ishte nga E: Zoti e dëgjoi dhe pa shtypjen e hebrenjve dhe e urdhëroi Moisiun të shkonte te faraoni për të nxjerrë popullin nga Egjipti. Në një rast, është Zoti që do të veprojë; në tjetrin, është Moisiu ai që dërgohet të veprojë. Por a është vërtet i vërtetë një dallim? Në të gjithë historinë biblike, veprimi dhe vullneti i Zotit a nuk shprehen ato më shpesh me anë të veprimit të burrave të cilëve ai u është besuar ‘për të përmbushur vullnetin e tij? V. 7-8 shprehin vendimin e Zotit, v. 9-10 shënojnë ekzekutimin nga Moisiu. Në nivelin teologjik, nuk ka kontradikta ose ndryshime që do të justifikonin një atribim të burimeve të ndara.

Vendimi i Zotit është të zbresë për të çliruar popullin e tij (v. 8). Zoti i Biblës është ai që zbrit midis popullit për të ndërhyrë në emër të tyre. Folja e përkthyer nga për të dhënë do të thotë të shqyej, të zhvishem; është përdorur, në një formë tjetër, në v. 22 për të folur për hebrenjtë të cilët, kur u larguan, plaçkitën egjiptianët. Shpëtimi i popullit është një çrrënjosje e vërtetë, e krahasueshme me atë që bën bariu kur rrëmben një kafshë të kopësë nga goja e luanit (Amos 3:12; 1 Sam. 17, 35-37). Kjo nuk bëhet pa vuajtje, as pa plagë që do të lënë gjurmë të dhimbshme, si tek ata që janë të lindur, ashtu edhe tek ata që i mbajtën ata robër.

Vendi në të cilin Zoti do ta sjellë popullin e tij (dikush ngjitet në Kanaan, dikush ngjitet në Jeruzalem) përcaktohet nga një shprehje që është bërë tradicionale. një tokë që rrjedh nga qumështi dhe mjalti. Këto fjale sigurisht përmbajnë shumë më tepër sesa një tregues i thjeshtë i pasurisë së tokës krahasuar me shkretëtirën. Përkthimi duhet të respektojë imazhin e një lloji të personifikimit të tokës që prodhon vetë qumësht dhe mjaltë, dhe që nuk është vetëm një tokë që rrjedh me qumësht dhe mjaltë. Toka e premtuar patriarkëve për pasardhësit e tyre do të jetë par excellence vendi i bekimit të Zotit, i cili asnjë vend tjetër nuk mund të jetë. Një perspektivë eskatologjike nuk përjashtohet nga kjo shprehje, sepse është gjithashtu vendi ku mbretëria mesianike do të vendoset si një parajsë e re ku ushqimi i popullit do të jetë si ai i perëndive: krem dhe mjaltë (përm. Isa. 7,15, 22) Por ky vend nuk është një trillim legjendar: ai është caktuar gjithashtu si një rajon i saktë gjeografik ku jetojnë popuj të njohur të kohërave antike. Lista e dhënë në

v. 8 përmban vetëm 6, ndërsa një i 7-të përmendet në lista të ngjashme (shih shënimin në këtë varg). Toka e premtuar e dhënë si një trashëgimi për popullin do të jetë, pra, një tokë për tu pushtuar dhe që nuk do të merret si një dhuratë që nuk kërkon ndonjë përpjekje ose luftë.

Moisiu është një lajmëtar i Zotit për faraonin (v. 10). Por ai e ndjen vështirësinë e një misioni kaq të frikshëm (v. 11), pasi ai është një i arratisur nga toka e Egjiptit ku faraoni e kërcënoi atë me vdekje (2,15). Për të nxjerrë popullin skllëvërsh, puna e të cilëve ishte e nevojshme për egjiptianët iu duk një ndërmarrje e pamundur për të cilën ai ndihej i paaftë. “Kush jam unë? – Ky është kundërshtimi i parë që ai formulon në përgjigje të urdhrin të Zotit. Zoti nuk i përgjigjet kundërshtimit, por i jep siguri thelbësore gjithë kontekstit të historisë: Unë jam me ju (v. 12). Është e pamundur të ndash këtë “Unë jam” nga përgjigja e dhënë në v. 14 për emrin e Zotit! Është kjo prani aktive e Zotit, e cila është përgjigja ndaj hezitimeve të rinovuara të Moisiut përballë një misioni që tejkalon forcën e tij.

Shenja e përmendur në v. 12 interpretohet në mënyrë të ndryshme (shih shënimin në tekst). Në vend që të supozojmë një boshllëk në tekst që do të na linte në errësirë për këtë shenjë, ne mund të supozojmë se shenja është pikërisht prania e Zotit përkrah Moisiut, ose më mirë akoma, premtimi i çlirimit nga populli që do të vijë për të shërbyer Zoti, që do të thotë, i ofron atij adhurim në këtë mal pasi u largua nga Egjipti. Kjo shenjë nuk do të ishte në asnjë mënyrë e krahasueshme me ato që Moisiu mund të kryente para faraonit (4,1-9) për të treguar fuqinë e Zotit të hebrenjve, por do të ishte përmbushja e premtimit të Zotit në të ardhmen dhe, për këtë arsye, siguria se misioni i Moisiut nuk do të përfundojë me dështim.

Një emër (v. 13-15)

Me këto vargje, ne jemi në zemër të historisë, por edhe në zemër të misterit. Është teksti i vetëm në Dhiatën e Vjetër që jep një shpjegim etimologjik të emrit të Zotit dhe ky shpjegim mbetet enigmatik, ndoshta me qëllim.

Pasi tregoi hezitimin e tij duke pyetur: “Kush jam unë që të shkoj te faraoni?” “, Moisiu i bën një pyetje të dytë atij që e thërret:” Kush je ti? “;

ose më mirë “Si e ke emrin?” Zoti që i flet duhet të njihet, përndryshe askush nuk do ta besojë të dërguarin e tij. Prandaj duhet të ketë një emër.

Emri, në antikitet, është pjesë e personit; ai është vetë personi, shfaqja e ekzistencës dhe fatit të tij. Të shqiptosh një emër do të thotë të veprosh ndaj personit që e mban atë. Të flasësh në emër të dikujt do të thotë ta marrësh atë si ndërmjetës ose të jesh i dërguari i tij. Kur bëhet fjalë për një hyjni, në një botë politeiste, kërkesa e parë është të njohësh emrin e tij, dhe kur kjo hyjni hyn në marrëdhënie me burrat, fjalët e tij të para konsistojnë në prezantimin e tij duke thënë emrin e tij. Moisiu tashmë e di që Zoti që i flet është Zoti i etërve të tij, por kjo shprehje nuk është emër. Si do të përgjigjet ai nëse i kërkohet emri i Zotit që e dërgoi?

Përgjigja e Zotit (v. 14), me shkurtësinë dhe karakterin e saj misterioz, mbetet një nga fjalët më të vështira për t’u përkthyer dhe interpretuar. Për përkthimet e ndryshme, shihni shënimin në tekst. Nëse adoptojmë, për mungesë të ndonjë gjëje më të mirë, formulën: Unë jam ai që jam: Unë jam! është për shkak të vazhimit të vargut ku folja: Unë jam, përdoret si emri i duhur i Zotit, temë e foljes: më dërgoi tek ju. Përgjigja e Zotit nuk do të ishte pra një mohim i thjeshtë, një refuzim për të thënë emrin e tij, sikur të thoshte “Unë jam ajo që jam”. Ju nuk mund ta dini emrin tim. Logjikisht dhe teologjikisht, zbulesa për Moisiun e Zotit që e dërgon atë në një mision dhe i cili është Zoti i etërve të tij nuk mund të konsistojë në një refuzim për të thënë kush është ai.

Por, nëse Zoti nuk refuzon të thotë emrin e tij, emri që ai i jep vetes nuk flet në mënyrë rigoroze, sepse emri i Zotit nuk mund të njihet ose shqiptohet nga njeriu. ‘Kjo është arsyeja pse ai jep si emër një shprehje i cili mund të zërë vendin e një emri sepse përmban vetë përmbajtjen e asaj që është: folja të jesh në vetën e parë: unë jam. Përgjigja e Zotit rrjedhimisht këtu: Unë jam: “Unë jam”. Për të folur për të, ne do të themi se unë jam, ose më mirë, në personin e 3-të: Ai është, forma e të cilit është shumë afër fjalës ZOTI (v. 15), dhe është kjo shprehje e cila do të bëhet përgjithmonë emri i Zoti i hebrejve.

Edhe nëse kjo etimologji e fjalës ZOTI mbetet e diskutueshme shkencërisht është ajo që na jep teksti biblik këtu. Për më tepër, ne nuk mund ta veçojmë këtë shpjegim nga shprehjet në të cilat folja unë jam

shfaqet në të njëjtën histori: në v. 12: Unë jam me ty; në kap. 4, 12: Unë jam me gojën tënde; e njëjta gjë në 4,15 3,

Folja të jesh, në hebraisht, nuk është një ndihmëse e thjeshtë (në këtë rast, është pothuajse gjithmonë e nënkuptuar). Ajo shpreh një veprim dhe një lëvizje që ndonjëherë korrespondojnë me foljen tonë për t'u bërë. Të gjitha shpjegimet pak a shumë filozofike dhe metafizike mbi thelbin hyjnor, mbi ontologjinë e saj, mbi cilësinë e saj të Qenies Supreme, të Qenies par ekselencë, nuk na duket se korrespondojnë me kuptimin e vërtetë të kësaj folje në hebraisht. Kur Zoti thotë, “Unë jam”, ai po shpreh realitetin e pranisë së tij aktive dhe të fuqishme, të ndërhyrjes së tij të drejtpërdrejtë dhe të marrëdhënies së tij me burrat, si tani ashtu edhe në të ardhmen. Ai është një Zot i gjallë, në krahasim me idhujt që kanë vdekur; është një Zot që vjen, që flet, që vepron, në krahasim me ... “ata që kanë gojë dhe nuk flasin, që kanë sy dhe nuk shohin, veshë dhe nuk dëgjojnë, një hundë dhe nuk nuhasin, duart dhe prekja, këmbët dhe ecja ... “(Ps. 115, 5-7). Është për shkak se ai është “Unë jam” që viziton popullin e tij të shklevëruar, që ai e quan Moisiun, që i dërgon ata në një mision dhe se ai do të nxjerrë popullin e tij nga Egjipti.

Kjo zbulesë qendrore e Zotit që vjen dhe ndërhyr nga prania e tij aktive është e lidhur ngushtë, gjatë gjithë historisë, me ekzistencën e Zotit të etërve, të Zotit të Abrahamit, të Isakut dhe të Jakobit. Vetë qëllimi i traditës është të tregojë se nuk ka asnjë këputje midis historisë së origjinës, me premtimin e dhënë patriarkëve dhe historisë së popullit që fillon me daljen nga Egjipti. Edhe nëse Moisiu zbulon një emër të ri për këtë Zot, shpalljen e të cilit ai e ka në shkurret mrekullibërëse, është i njëjti Zot të cilin e adhuruan etërit e tij dhe i cili tani ka vendosur të shpëtojë popullin e tij. Kjo është arsyeja pse emri i Zotit do të mbetet përgjithmonë dhe do të kujtohet nga brezi në brez (var. 15). Emri dhe kujtesa janë dy fjalë pothuajse identike. E dyta ka një karakteristikë kulturi që bën të mundur të shohësh në të një memorial si sakrificat të caktuara (Lev. 2, 2, 9, 16, etj.) Dhe një emër që thirret gjatë adhurimit (Ps. 30, 5; 97, 12; 102, 13, etj.) 1,

Një dorë e fortë (v. 16-22)

Misioni i Moisiut bëhet më i qartë. Në këto disa vargje përshkruhen ngjarjet kryesore që do të ndodhin: takimi i Moisiut me pleqtë e popullit hebre për t'i dërguar atyre mesazhin nga Zoti që dëshiron t'i shpëtojë ata (v. 16-17), takimi me faraoni dhe refuzimi i tij për të lënë popullin të shkojë (v. 18-19), ndërhyrja e dorës së fuqishme të Zotit që godet Egjiptin (v. 20), dalja e popullit nga vendi nga do të jenë si të rrëmbyer dhe prej të cilave ai do të rrëmbejë mallra dhe pasuri që nuk mund t'i kishte një grup skllëvërish duarbosh.

Edhe nëse organizata shoqërore e hebrenjve në Egjipt do të ishte elementare, “pleqtë” kishin një përgjegjësi që i bënte ata ndërmjetës midis Moisiut dhe popullit. Vini re ndryshimin midis v. 16 dhe 18: Pleqve, Moisiu do t'u flasë Zotit, Zotit të etërve, por faraonit ai do t'i flasë Zotit, Zotit të hebrenjve, që do të thotë një perëndi e veçantë midis gjithë perëndive të tjera që mund të adhuronin egjiptianët dhe që vetëm hebrenjtë e dinin. Por ky Zot i hebrenjve konsiderohet këtu si një Zot që nuk banon në Egjipt. Ai vizitoi hebrenjtë dhe pa mjerimin e tyre, ai erdhi për të takuar Moisiun dhe pleqtë, dhe është për të shkuar dhe t'i ofrojë flijime që kërkohet leja për të bërë një shëtitje tre-ditore në shkretëtirë. Në mendimet e lashta, ky Zot banonte në shkretëtirë, në malin e Zotit, atje ku Moisiu e zbuloi atë. Tregimi i marshit tre-ditor nuk na lejon të konkludojmë se mali i Zotit ishte afër kufirit të Egjiptit; ajo mund të jetë shumë më tej. Shprehja: tre ditë mund të thotë, në një mënyrë të paqartë: disa ditë.

Formula: me një dorë të fortë, së cilës shpesh i shtohen fjalët: dhe nga një krah i zgjatur, shpesh do të duket se flet për ndërhyrjen e fuqishme të Zotit, veçanërisht në kohën e murtajave në Egjipt (6,1; 13,9; Lp. 4,34; 5,15, etj.).

Shenjat (4, 1-9)

Nëse historia kalon pa kaluar nga kap. 3 në kap. 4, sidoqoftë nuk mund të mos vërehet ndryshimi i tonit midis të dyve, as veçanërisht kalimi nga fusha teologjike (kap. 3) në fushën fetare dhe të shenjtë, ku aktet e mbinatyrshme dhe magjike janë shenjat e fuqisë së një hyjnie (kap. 4).

Këtu, Moisiu merr nga Zoti një fuqi për të kryer mrekulli të caktuara, të cilat, në sytë e popullit të kohës së tij, ishin shenja të një veprimi të mbinatyrshëm, të cilin vetëm një perëndi mund të realizonte.

Nga pikëpamja historike dhe eksegjetike, ky paragraf ngre disa pyetje të cilat janë të vështira për t'u zgjidhur.

Shenjat e dhëna nga Zoti synojnë (v. 1) të konfirmojnë autoritetin e Moisiut para popullit të tij, i cili nuk do të bindej për misionin e tij me pohimin e thjeshtë që Zoti iu shfaq Moisiut. Ka nevojë për prova konkrete dhe materiale. Sidoqoftë, më vonë, të njëjtat shenja, ose të tjera të ngjashme, do të ekzekutohen, veçanërisht për të bindur faraonin dhe magjistarët e tij për epërsinë e Zotit të hebrenjve mbi perënditë e Egjiptit. Shkopi i Moisiut, i shndërruar në një gjarpër, pastaj përsëri u bë një shkop (v. 2-4), ishte ndoshta shkop i bariut të tij që ai e mbante në dorë. Tani, në v. 17 dhe 20, duket se është një shkop tjetër i quajtur Shkopi i Zotit, dhënë nga Zoti Moisiut. Akoma më tej, shenja të caktuara do të përmbushen nga stafi i Aharonit, me komandën e Moisiut (7, 9, 19, etj.). – Shenjat gjithashtu duket se janë njoftimi i plagëve që do të godasin Egjiptin. Në mënyrë efektive 1-ti (gjarpri) dhe i 3-ti (uji i ndryshuar në gjak) do të riprodhohen në kohën e plagëve (7, 8-18), por e dyta (dora që është bërë lebroze, më pas shërohet) nuk do të ketë që korrespondon në serinë e plagëve.

Është e mundur që këto pak pyetje të gjejnë një shpjegim në ekzistencën e traditave të ndryshme të përdorura në shkrimet e përgjithshme të tregimit. Por dallimi midis burimeve mbetet shumë i vështirë për tu operuar dhe mbetet gjithmonë hipotetik, dhe as pjesa e redaktorit përfundimtar nuk përcaktohet lehtë. Më mirë të shohim historinë aktuale, ashtu si qëndron, të përpiqesh të kuptosh qëllimin e saj.

Në të gjithë kontekstin teologjik dhe liturgjik të historisë së daljes nga Egjipti, episodi i shenjave të dhëna Moisiut është pjesë e perspektivës së përgjithshme të historisë. Luftimi i parashikuar nuk zhvillohet vetëm në nivelin njerëzor, por në atë mbinjerëzor. Nuk është njeriu Moisiu që do të përballet me Egjiptin, është Zoti i Moisiut ai që do të luftojë kundër hyjnive të faraonit dhe magjistarëve të tij. Armët do të jenë të njëjta, në fillim, dhe magjistarët do të jenë në gjendje të kryejnë të njëjtat mrekulli si lajmëtarët e Zotit, Moisiut dhe Aharonit (7, 11, 22; 8,3), deri në momentin kur ata munden (8, 14; 9, 11). Pra, Zoti do të jetë më i forti, por ai së pari filloi duke zbritur, për të thënë kështu, në nivelin e magjistarëve dhe praktikave të tyre. Shenjat që merr Moisiu janë vetëm parathënia e kësaj

konfrontimi mbinjerëzor dhe bëhen për të premtimi i pranisë së fuqishme të Zotit në ekzekutimin e misionit të tij. Vetë materiali i këtyre shenjave lidhet me fuqitë e mbinatyrshme, të tilla si gjarpri, roli i mbara ose i dëmshëm i të cilit shfaqet në historinë biblike (Zan. 3,1; Nr. 21,4-9; 2 Mbretërve 18,4, etj.), Si lebra, një sëmundje e frikshme që vetëm priftërinjtë, shkencëtarët dhe mjekët e kohës mund të zbulonin ose kuronin (Lev. 13-14), ose si gjaku, selia e jetës dhe fuqia hyjnore tek njeriu (Lev. 17, 10 sqq., etj.).

Një burrë tjetër (v. 10-17)

Kundërshtimi i fundit i Moisiut ka të bëjë me paaftësinë e tij për të dhënë mesazhin nga Zoti, sepse ai nuk mund të flasë lehtë. Pavarësisht nga siguria e dhënë nga Zoti për të qenë me të dhe për ta mësuar atë që të thotë, Moisiu nuk pranon dhe kërkon që të dërgohet një tjetër në vend të tij (v. 12). Është atëherë që Zoti flet për Aharonin për të shoqëruar Moisiun në misionin e tij.

Këto vargje tregojnë një ngjashmëri me tregimet profetike të thirrjes, kur ne e shohim profetin të mbushur me hezitim dhe të gatshëm të refuzojë t' i bindet thirrjes hyjnore. Fjalori konfirmon këtë ngjashmëri, sepse profeti konsiderohet të jetë goja e Zotit dhe thirrja e tij lidhet me atë që do të thotë me gojën e tij. Kjo është arsyeja pse historitë e thirrjeve pothuajse gjithmonë përmbajnë një gjest që lidhet me gojën: buzët e Isaisë pastrohen me anë të një serafi (Isa. 6, 6-7); Zoti i vë fjalët e tij në gojën e Jeremisë (Jer. 1, 9) dhe Ezekieli hap gojën për të ngrënë rrotullën që i shfaqet në vegim (Ez. 3, 1-2). Për Moisiun, Zoti është ai që i dha gojën e njeriut (v. 11), i cili është me gojën e tij për ta mësuar atë që të thotë (v. 12 dhe 15), dhe që me të vërtetë i jep një gojë Moisiut në personin e Aharonit të tij vëllai levit (v. 14 dhe 16). Nëse Moisiu është profeti i Zotit, Aharoni do të jetë profeti i Moisiut, domethënë goja e tij, ndërsa Moisiu do të jetë si perëndia e tij.

Është këtu që figura e Aharonit shfaqet për herë të parë. Përcaktimi i tij si vëlla i Moisiut korrespondon me gjenealogjinë e 6, 20 dhe Nr. 26, 59. Tekstet e tjera nuk duket se e konfirmojnë këtë marrëdhënie shumë të ngushtë (pasi Aharoni do të ishte më i madhi i Moisiut), por e tregojnë atë në krahasim me Moisiun (Dal. 32; Nr. 12). Kapitujt 7 dhe pas Daljes i

japin Aharonit një rol të rëndësishëm në ngjarjet që përgatitën lirimin e hebrenjve, por kapituj të tjerë si kapitujt. 13 – 15 nuk flasin më për të. Në kapitujt e fundit të të njëjtit libër, Aharoni është kryepriifti (kap. 28) dhe do të mbetet figura tipike e priiftërisë në Izrael. Tradita që e shqetëson atë është, pra, e larmishme dhe jo shumë homogjene. Është e mundshme që në historinë e traditës, roli i saj meshtarak është bërë më i qartë për të zënë gradualisht vendin e parë.

Sipas rrëfimit tonë, përcaktimi i tij si një levit duhet të kuptohet se vlen për funksionin e tij priiftëror, më shumë sesa për origjinën e tij familjare si një pasardhës i Levit (2,1; 6,16 ff). Por roli i tij këtu duket më profetik sesa priiftëror (ai është goja e Moisiut).

SHTESA. **EMRI I ZOTIT**

Emri i Zotit të Izraelit, katër bashkëtingëlloret e të cilit përjetësisht janë quajtur tetragrami i shenjtë, pa dyshim nuk ka mbaruar duke ngritur pyetje të rëndësishme në lidhje me origjinën e saj, etimologjinë e saj, paraqitjen e saj në historinë e hebrenjve, dhe madje edhe në radhë të parë të shqiptimi i saj. Ne japim këtu vetëm një skicë të shkurtër.

Nëse e dimë që tradita hebraike gjithmonë ka shmangur shqiptimin e emrit të shenjtë dhe se ajo ka lexuar, në vend të saj, emra të tjerë si: Zoti (Adonai) ose Emri (Ha-Shem), ne e injorojmë shqiptimin e tij të vërtetë. Shkrimi hebraik që lejon të shkruajë vetëm bashkëtingëlloret, fjala siç duket në Biblën Hebraike ka katër bashkëtingëlloret e saj, por zanoret janë ato të fjalës që u zëvendësua për të. Leximi tradicional i emrit Jehova përfaqëson një lloj barbarizmi, pasi është formuar nga bashkëtingëlloret e një fjale dhe zanoret e një fjale tjetër. Falë disa transkriptimeve në greqisht dhe latinisht të hasura në tekste nga Etërit e Kishës, është propozuar të lexohet emri hyjnor me shqiptimin: Jahve, por edhe nëse kjo lexim është e mundshme, mbetet vetëm një hamendje.

Përveç kësaj, forma primitive e emrit është diskutuar gjithashtu. Ka vërtet forma të ndryshme të shkurtuara që përdoren veçanërisht në emrat e përbërë, ose në fund të emrit (jahu, ja), ose në fillim (jeho, jo), si në emrat: Adonijahu, Eljahu, Jehonatan, Jehohanan, Jojaqim, etj., por edhe

në shprehje si Hallelu-jah (Alleluia). A duhet ta shohim në formën e shkurtuar aspektin antik të emrit hyjnor?

Sidoqoftë, duhet të pranohet që etimologjia më e mundshme e lidh emrin me foljen *haja* = të jetë, e njohur mirë në hebraisht dhe në gjuhët semite. Problemi nuk zgjidhet, megjithatë, sepse nëse fjala Jahve vjen nga folja jam, nuk mund të themi me siguri se cila formë foljore përdoret. A është zëri shkaktar (*hifil*) ai që i bën njerëzit të jenë, ai që thërret në ekzistencë, prandaj kush krijon? A është zëri i thjeshtë (*qal*) në një formë arkaike të së ardhmes së papërsosur ose të një pjese: ajo që është, ose që do të jetë, një qenie, ekzistuese? ‘ Ndoshta është kjo zgjidhje e fundit që mbetet më e mundshme, në gjendjen aktuale të njohurive tona, dhe e cila miratohet nga një pjesë e madhe e specialistëve. Sidoqoftë, disa prej tyre heqin dorë nga gjetja e një etimologjie të kënaqshme për emrin ZOTI dhe e lidhin atë në veçanti me foljen to be, pavarësisht nga teksti i Dal. 3, 14 që është një interpretim teologjik sesa një interpretim gjuhësor.

Sidoqoftë duket e sigurt se teksti vendos një lidhje të thellë midis këtij emri hyjnor dhe faktit që Zoti është ai që është, domethënë kush është i pranishëm, aktiv, i gjallë, me Moisiun dhe popullin e tij. Por diskutohen dy pyetje në lidhje me atë që quhet fe Yahvism, Zoti i së cilës është i përjetshëm, dhe që është ajo e Moisiut dhe hebrenjve të kohërave antike, dhe gjithashtu të judaizmit të mëvonshëm.

Prandaj mund të konkludojmë se nëse emri i Zotit mund të kthehet në një kohë shumë më të hershme sesa ai i Moisiut, është megjithatë ky i fundit që me të vërtetë futi në popull kultin jahist, në lidhje me çlirimin nga Egjipti dhe vetëdijen të hebrenjve për të qenë populli i Zotit.

Kthimi i Moisiut në Egjipt (kap. 4, 18-31)

(18) Moisiu shkoi dhe u kthye në Jitro, vjehri i tij. Ai i tha: «Do të shkoj të kthehem te vëllezërit e mi që janë në Egjipt dhe do të shoh nëse janë akoma gjallë. “Jitro i tha Moisiut:” Shko në paqe! “. (19) Zoti i tha Moisiut në Midian: “Shko, kthehu në Egjipt, sepse të gjithë popullin që kërkuan të dëmtojnë jetën tënde kanë vdekur. “

Fundi i Kapitullit 4 me siguri përbëhet nga disa pjesë të shkurtra që janë përdorur në kohën e shkrimit përfundimtar, por që nuk mund të gjurmohen në origjinën e tyre. Është një tranzicion midis rëfimit të thirrjes

së Zotit dhe asaj të takimit të parë me faraonin (kap. 5). Ne kemi mbledhur së bashku elementë të ndryshëm, mbase të dallueshëm në fillim, por e gjithë kjo vazhdon udhëzimin për të gjithë historinë e përmendur këtu, me synimin e leximit liturgjik, siç e kemi treguar edhe më parë.

Largimi (v. 18-23)

Do të ishte e lehtë të tregojmë disa anomali në tekst që logjika jonë do të donte të ishte më rigoroze. Për shembull, v. 19 kthehet mbrapa, pasi Moisiu vendosi të shkonte (v. 18) dhe tani Zoti i thotë të shkojë. Arsyeja për këtë largim është e dyfishtë, është sepse Moisiu dëshiron të shohë nëse hebrenjtë janë ende gjallë (v. 18) – ose është për shkak se ata që kërkuan ta vrisnin atë kanë vdekur (v. 19). Për më tepër, shenjat e dhëna nga Zoti Moisiut duket se ngatërrohen me plagët që do të godasin egjiptianët (quhen këtu mrekulli, dhe jo shenja). Tani këto shenja që do të bindnin hebrenjtë për autoritetin e Moisiut të dërguar nga Zoti, do të përmbushen këtu para faraonit (v. 21). Ne gjithashtu mund të theksojmë se Moisiu largohet me gruan e tij dhe djemtë e tij (v. 20) megjithëse deri atëherë kemi folur vetëm për një djalë (2, 22), ndërsa më vonë (18, 1-6) familja e Moisiut qëndroi me Jitro dhe nuk e gjetën Moisiun derisa ata u larguan nga Egjipti. Gjatë të gjitha ngjarjeve që çuan në këtë shëtitje, nuk bëhet fjalë për gruan dhe djemtë e çlirimtarit të popullit. Por këto pak aftësi të tekstit janë dytësore krahasuar me sensin e përgjithshëm që është tema kryesore: Moisiu, në kohën e largimit të tij, e di që detyra do të jetë e vështirë dhe se suksesi do të arrihet vetëm përmes sakrificave të dhimbshme. Në v. 21-23, përmbledh thelbin e asaj që do të ndodhë, me disa nga nocionet teologjike në të cilat do të kthehemi: ndërhyrja e Zotit nga mrekullitë, ngurtësimi i zemrës së faraonit, përcaktimi i Izraelit si djali i parëlindur i Zotit, dhe vdekja e të parëlindurit të faraonit dhe egjiptianëve. Gjatë gjithë historisë biblike, populli i Izraelit ndonjëherë do të quhet biri i parëlindur i Zotit (Hosh 11, 1; Jer. 31, 9); ai do të shëlbehet dhe do të shpëtohet nga flijimi i një të parëlinduri tjetër, ai i faraonit, por në Dhiatën e Re, do të jetë djali i parëlindur i Zotit i cili do të çlirojë dhe shpengojë popullin me flijimin e tij.

Rrethprerja (v. 24-26)

Të gjithë komentet pajtohen se këto tre vargje përbëjnë një nga tekstet më të errëta në Bibël dhe shumëllojshmëria e madhe e interpretimeve e vërtetojnë atë. Prandaj nuk mund të pretendojmë të japim këtu një shpjegim të kënaqshëm në të gjitha pikat. Së pari duhet të shohim se ku janë vështirësitë.

Përkthimi lë disa pasaktësi. Emri i Moisiut nuk duket, por në v. 24 Ai është ai në diskutim kur Zoti e takon. Nga ana tjetër, në v. 25 (“ajo i preku këmbët”, me zotërim mashkullor) nuk është e sigurt se këto ishin këmbët e Moisiut, megjithëse ka shumë të ngjarë. Kujt i drejtohet: “Ju jeni një dhëndër gjaku për mua” në v. 25? A është për Moisiun, për fëmijën apo për figurën misterioze të Zotit?

Në v. 26: “Dhe ai e la atë ...” nuk specifikon kush është subjekti dhe kush është plotësuesi? Ndoshta “Zoti e la Moisiun”, por traditat e tjera mbajnë: ai e la atë, ose propozoi: ajo e la atë. Më në fund, çfarë do të thotë saktësisht shprehja, e përsëritur dy herë: burri i gjakut?

Përkundër kësaj, është e padiskutueshme që ky pasazh i shkurtër përmban një shpjegim në lidhje me rrethprerjen. Fjalët e fundit të v. 26 tregojnë. Por cili është ky shpjegim? Komentuesit tregojnë dy ose tre mundësi, në varësi të faktit nëse bëhet fjalë për rrethprerjen e vetë Moisiut, ose të djalit të tij Gershom (2, 2) i cili, në atë kohë, duhet të ketë qenë tashmë mjaft i moshuar, apo edhe djali i vogël, Eliezer (18, 4) i cili ende nuk është diskutuar.

Në rastin e parë, do të ishte Moisiu. Këto tre vargje do të ishin pjesa e mbetur e një tradite të lashtë mbi martesën e Moisiut dhe jo në episodin e kthimit të tij në Egjipt me grua dhe fëmijë. Moisiu, i cili nuk ishte bërë synet në kohën e martesës së tij, dyshohet se u sulmua nga një fuqi e mbinatyrshme, një demon i ngjashëm me Asmodeus nga libri i Tobit 3, i cili donte ta vriste atë, sepse ai donte të kishte përparësi ndaj gruas në nata e pare e martesës. Por Cipora atëherë do ta kishte bërë synet Moisiun dhe do ta hidhte lafshën në këmbët e demonit për ta qetësuar dhe për ta përzënë, duke i thënë: “Ti je një dhëndër gjaku”, sikur martesë të ishte përfunduar vërtet me të. Më pas, kjo traditë arkaike dhe e kuptuar dobët do të ishte transformuar duke zëvendësuar demonin me ZOTIN dhe Moisiun me djalin e tij, i cili do të kishte ndryshuar plotësisht kuptimin e

tekstit dhe do ta bënte atë të errët. Në të vërtetë, ky interpretim, mbase i zgjuar, nuk duket se korrespondon me kuptimin e vërtetë të tekstit në kontekstin e historisë biblike.

Një tjetër shpjegim, ka shumë të ngjarë, të lërë mënjanë mitin e djallit dhe natën e parë të martesës, por megjithatë lidhet me idenë se Moisiu nuk ishte bërë synet, ndërsa ai duhej të ishte në përputhje me ligjin. Për shkak të kësaj, Zoti e kërcënon atë dhe Zipporah, me një lloj zëvendësimi, bën synet djalin dhe prek këmbët me lafshën, domethënë pjesët seksuale të Moisiut, sikur të ishte ai që tani ishte bërë synet. Historia do të shpjegonte kështu futjen e zakonit të rrethprerjes midis hebrenjve, të huazuar nga madianitët.

Më në fund, tradita hebraike lë mënjanë çështjen e rrethprerjes së Moisiut, i cili, për më tepër, duhet të ketë respektuar këtë zakon të zakonshëm në Egjipt. Është vetëm rrethprerja e djalit (Gershom apo Eliezer?) Që Moisiu do të kishte neglizhuar ta bënte para se të largohej. Zoti e ndalon dhe i tregon rëndësinë e kësaj harrese ose neglizhence, sepse synetia duhet të vijë para çdo detyrimi tjetër. Zipporah atëherë kryen këtë synet mbi djalin dhe kështu e shpëton burrin e saj nga zemërimi i Zotit 3, Shprehja: burri i gjakut, sipas Rashit, do të thoshte: burri i dënuar me vdekje. Në fund të v. 26, fjala e Zipporës do të thoshte: Dhëndri i gjakut për rrethprerjen, domethënë: burri im nuk u vra për shkak të rrethprerjes, dhe në v. e mëparshme, fjalët: Ju jeni për mua një burrë gjaku, do të kishin kuptimin: Ju ishit shkak që burri im do të ishte vlarë për ju, jeni ju që do të më vrisnit burrin tim. Këto fjalë i drejtohen natyrshëm djalit i cili me rrethprerjen e tij e shpëtoi babanë e tij nga vdekja.

Duket se shpjegimi në lidhje me djalin është më i mundshmi, pa dyshim që shton një nuancë të rëndësishme, të shënuar nga disa eksegjezë. Fjala: burri i gjakut korrespondon, në gjuhët e tjera semite si arabisht, me një rrënjë verbale që do të thotë: rrethprerja. Fjalët rrethprerje, e fejuar ose burrë, njerë (në hebraisht *irrit*) janë të së njëjtës origjinë. Prandaj, rrethprerja shfaqet si një rit martese, ose pubertetit dhe aftësisë për martesë. Djali i Moisiut nuk ishte bërë ende rrethprerë. Por ky zakon, veçanërisht në mesin e hebrenjve, u praktikua tek djemtë e rinj menjëherë pas lindjes së tyre, dhe kuptimi i rrethprerjes ndryshoi në vend të një riti

para martesor, ai u bë riti më me rëndësi i përkasin popullit të Izraelit, në besëlidhja me Abrahamin (Zan. 17). Prandaj është e mundur që pasazhi ynë dëshiron të tregojë këtë transpozim të rrethprerjes së të riut (duke u bërë bashkëshort i gjakut, sipas një shprehjeje të përdorur këtu) në rrethprerjen e fëmijës, anëtar nga lindja e tij në popullin e Abrahamit .

Në këto kushte, v. 24-26, larg formimit të një ishulli të çrregullt pa ndonjë lidhje me kontekstin, siç thonë shumë komentues, do të kishte vendin e tyre krejtësisht të ligjshëm në traditën teologjike të rrëfimit: në kohën kur Moisiu dërgohet në Egjipt për të folur në emër të Zotit, Perëndisë së Etërve, Perëndisë së Abrahamit, Isakut dhe Jakobit, ishte e përshtatshme që besëlidhja e lidhur me Abrahamin të mbahej plotësisht. Duke dalë nga një fis ku rrethprerja mbeti një rit bashkëshortor, Moisiut iu desh të zbatonte, në familjen e tij së pari, ritin e aleancës nga rrethprerja e fëmijëve. Kjo është ajo që pasazhi ynë, megjithë karakterin e tij enigmatik, do të donte të tregonte, për të shënuar vazhdimësinë e veprimit të Zotit ndaj popullit të tij, sipas premtimit të dhënë etërve.

Ne përsëri duhet të theksojmë rëndësinë e kontekstit teologjik të gjithë këtij pasazhi. Takimi me Zotin, ose madje, siç e përkthejnë disa shumë fort, sulmi i Zotit kundër Moisiut, shprehet nga një folje e cila gjendet më tej në v. 27 për takimin me Aharonin i cili erdhi për të takuar Moisiun (folja *pagash*, e cila vështirë se mund të përkthehet këtu si: për të sulmuar). Moisiu, gjatë rrugës për në Egjipt për një mision të frikshëm, del kundër Zotit që dëshiron ta vrasë. Por pas përfundimit të ritit të rrethprerjes, një shenjë e besëlidhjes, ai doli kundër Aharonit, i dërguar nga Perëndia për ta ndihmuar në detyrën e tij. Ky sulm nga Zoti nuk mund të na habisë. Ajo korrespondon, siç e kanë vënë re shumë, në luftën e engjëllit me Jakobin në fordin e Peniel (Zan. 32, 24-32). Në momentin vendimtar të ekzistencës së tij, njeriu i Zotit duhet të kuptojë se është për të një luftë nga e cila do të dalë i mavijosur, por i transformuar. Ne nuk mund të themi më mirë se sa thotë z. Buber: "... Zoti sulmon atë që sapo ka dërguar, padyshim sepse, pasi e ka kapërcyer rezistencën e tij, nënshtrimi i tij nuk i duket ende mjaft i plotë. Këtu vështirë se mund të jetë personi, por klani. Kjo është arsyeja pse gruaja është karakteri aktiv këtu. Ai përmbush aktin me të cilin, nga këndvështrimi izraelit, klani si i tillë – që shpjegon pse është organi gjenital i cili është objekt i "shenjës" – mishëron

paktin e tij me zotin dhe vazhdimisht e rinovon atë. Kështu gruaja fiton pajtimin“.

Aharoni (v. 27-31)

Vargjet e fundit të kapitullit nuk paraqesin ndonjë vështirësi. Aharoni dërgohet të takojë Moisiun, të cilin e gjen në malin e Zotit (krh. 3,1). Ai është njohur me fjalët dhe shenjat që Zoti i besoi Moisiut (v. 28) dhe së bashku të dy burrat shkojnë për të mbledhur pleqtë e hebrenjve. Aharoni kryen misionin që kishte marrë për të qenë goja e Moisiut, sepse është ai që flet me pleqtë e popullit dhe kryen shenjat (vini re se teksti, në një majë, mund të kuptohet si më poshtë: Aharoni flet dhe transmeton Fjalët e Zotit drejtuar Moisiut, dhe është ai që kryen shenjat. Por sintaksa e zakonshme është më tepër në favor të përkthimit që e bën Aharonin temë të foljeve të v. 30). Misioni, në kundërshtim me frikën e Moisiut, nuk çon në dështim, pasi populli beson (këto fjalë korrespondojnë me v. 1: nëse nuk më besojnë mua). Të gjithë i përkulen Zotit që vizitoi popullin e tij, që pa mjerimin e tyre dhe që do t'i shpëtojë.

Takimi i parë me faraonin (kap. 5 – 6,1)

Takimi i parë i Moisiut dhe Aharonit me faraonin lidhet me ne në këtë kapitull, struktura letrare e të cilit është homogjene dhe origjina e së cilës duhet të kërkohet, sipas shumicës së eksekheteve, në traditën jahviste. Vetëm v. 1-5 paraqesin disa detaje që mund të sugjerojnë një përzierje të traditave J dhe E (p.sh. kalimi nga v. 4 në v. 5 i cili nuk duket logjikisht, ose përdorimi i fjalës: mbreti i Egjiptit në v. 4, ndërsa kudo tjetër flasim për faraonin, si në v. 5). Kohët e fundit Z. Noth në komentin e tij 2 sugjeroi të shihet në setin e v. 3-19 një traditë e lashtë ku do të bëhej fjalë për daljen nga Egjipti pas afrimeve të pleqve ose mbikëqyrësve me faraonin, sepse “Zoti i hebrenjve” do t’u ishte shfaqur atyre (v. 3), pa atë ‘ shfaqen personalitetet e Moisiut dhe Aharonit të cilët nuk përmenden në këtë fragment (përveç në v. 4 që është ndoshta një shtesë!). Tradita në lidhje me Moisiun, në v. 1-2, pastaj rifillon rrjedhën e tij nga v. 20, Hipoteza e ekzistencës së një tradite në daljen nga e cila Moisiu do të kishte munguar nuk është e pamundur por nuk mund të mbështetet nga

prova të mjaftueshme. Këtu madje, v. 20-23 do të keqkuptohej nëse do të ndaheshin nga v. 3-19, të cilave u referohen drejtpërdrejt. Nëse mund të kenë ekzistuar tradita të ndryshme, me nuanca të konsiderueshme midis tyre, duhet të pranohet që shkrimi i të gjithës dëshmon për një vepër homogjene dhe të vazhdueshme e cila i jep historisë një unitet të caktuar letrar.

Tema e kapitullit është e qartë dhe nuk sjell vështirësi në interpretim. Me detaje historike plotësisht në përputhje me atë që dihet diku tjetër për jetën e egjiptianëve dhe fuqinë e faraonëve, historia shërben si parathënie për të gjithë kapitujt. 7-11 mbi murtajat e Egjiptit.

Vizita e Moisiut dhe e Aharonit te faraoni çon në dështim (v. 1-5). Kërkesa për të lënë popullin të shkojë motivohet nga dëshira për të festuar një festë dhe sakrifica në shkretëtirë, marsh tre ditë larg (v. 1-3). Cila ishte kjo festë, e përcaktuar nga një folje që do të thotë: të bësh një procesion ose një pelegrinazh (urt) dhe që dha termin e zakonshëm të përgjithshëm për të folur për një festë? Është e vështirë të dihet dhe supozimi për të parë atje një festë antike e cila do të bëhet Pashkë nga dita e daljes nga Egjipti mbetet hipotetike edhe pse e mundshme. 3, faraoni nuk e njeh Zotin e hebrenjve, midis shumë perëndive të njohur egjiptianët. Ai nuk ka asnjë arsye për të dëgjuar fjalët e tij. Shprehja: “Zoti i hebrenjve” kuptohet në prani të një të huaji, sepse është veçanërisht në marrëdhëniet e tyre me të huajt që izraelitët quhen hebrenj. Shqetësimin për t’iu bindur perëndive duhet ta ketë ndjerë mbreti i Egjiptit dhe mosbindja gjithmonë përfshinte një dënim, si këtu: murtaja ose shpata (v. 3).

Është e mundur që në v. 4 dhe 5, ishin të dëshirueshme kombinime të caktuara fjalësh kaq të shpeshta në hebraisht. Moisiu merr qortimin e dëshirës për të lënë pas dore punën e popullit, ose për ta liruar popullin nga puna e tyre (para folje). Tani kjo folje është nga e njëjta rrënjë me fjalën faraon në hebraisht Moisiu, në një farë mënyre, akuzohet se ka marrë përsipër nga faraoni për të udhëhequr popullin. Në v. 5, faraoni tha: ju do të donit që ata të ndërprisnin punët e tyre. Folja për të ndërprerë ose për të pushuar është ajo që ndoshta dha: e shtuna (atabat). A nuk do të jetë çlirimi i popullit si një ndërprerje e skllavërisë së tyre, një e shtunë pushimi që u jepet atyre (Heb. 4, 9-10)? Reagimi i faraonit është i ashpër

(v. 6-9): ai i ndëshkon hebrenjtë duke i privuar nga kashta për të bërë tulla dhe duke kërkuar që ata vetë të shkojnë dhe ta marrin atë dhe që të bëjnë të njëjtën sasi kashte çdo ditë. Bërja e tullave konsistonte në përzierjen e kashtës së copëtuar me argjilën e lagur që mbushej në kallëpe. Këto tulla më pas liheshin të thaheshin në diell, të cilat ngurtësoheshin dhe përdoreshin për ndërtim. Personat përgjegjës për popullin, përgjegjës për zbatimin e urdhrave të faraonit, janë inspektorë egjiptianë dhe mbikëqyrës hebraikë (shih shënimin në tekst). Të detyruar të nxitonin punëtorët, detyra e të cilëve u bë gjithnjë e më e rëndë, ata shkuan aq larg sa t'i godasin dhe t'i keqtrajtojnë (v. 10-14).

Mbikëqyrësit do të ankohen te faraoni, por pa sukses (v. 15-19). Mundësia që vartësit të shkojnë drejtpërdrejt te sovrani nuk është e pasaktë historikisht. faraoni që ka fuqi absolute, është për të që dikush mund t'i drejtohet vetes për çdo pyetje në lidhje me bashkësinë. Teksti këtu nuk është plotësisht i qartë (v. 19) dhe nuk dihet nëse mbikëqyrësit, të cilët ishin hebrenj, filluan të keqtrajtonin popullin, ose përkundrazi – që ka më shumë të ngjarë – ata nuk ishin në një situatë të pakënaqur në sytë e popullit të detyruar të zbatojnë urdhrat e mbretit.

Moisiu dhe Aharoni ndërhyjnë përsëri në histori (5, 20 – 6,1).

Ata akuzohen se kanë qenë shkak i një ankthi edhe më të madh që mundonte popullin. Në vend që të justifikonte veten ose të shpjegonte misionin e tij, Moisiu nuk ka rrugë tjetër përveçse t'i drejtohet Zotit. Është ai që është shkak i fatkeqësisë 1 Pse atëherë e dërgoi Moisiun për të çliruar popullin, kur është e kundërta e një çlirimi që ndodh në këto rrethana? Por Zoti njofton se tani ai do të veprojë me dorën e tij të fortë, sepse fjalët nuk kanë asnjë qëllim. Është njoftimi i goditjeve që do të godasin egjiptianët, deri në momentin e çlirimit të Izraelit. Lufta është me të vërtetë midis Zotit dhe faraonit; Moisiu është thjesht një lajmëtar i cili ende nuk e kupton zhvillimin e ngjarjeve. Për momentin, Zoti dhe faraoni “i bëjnë keq” popullit (e njëjta folje përdoret në vargjet 22 dhe 23 me temën e Zotit ose faraonit) dhe ai që pushton do të jetë ai që vepron me më shumë fuqi.

Tregimi e ri për thirrjen dhe misionin e Moisiut (kap. 6, 2 – 7, 7)

Thirrja i Moisiut (6, 2-13)

Në kohën kur dështimi i afrimit të Moisiut dhe Aharonit ndaj faraonit njofton goditjet që Zoti vendos të japë kundër Egjiptit (6,1) dhe kur ne presim historinë e murtaeve të Egjiptit, teksti duket se shkon shumë larg tregoni përsëri se si Zoti e thirri Moisiun dhe i specifikoi atij misionin që duhej të kryente me faraonin për çlirimin e popullit. Në një lloj kllapi të madhërisëm (6, 2 – 7, 7), tregohen për herë të dytë thirrja e Moisiut, origjina e tij dhe plani i Zotit për të shpëtuar hebrenjtë nga skllavëria e tyre. Paralelizmi me kap. 3 deri në 5 është mjaft i dukshëm dhe të jep përshtypjen se, në shkrimin përfundimtar të librit, kemi dashur të përmbledhim sa më sipër, në mënyrë që të theksojmë disa pika të rëndësishme. Ngjashmëritë nuk i fshehin dallimet, megjithatë, dhe nëse kjo përmbledhje është vendosur atje, sigurisht që është për një qëllim.

Të gjithë ekspertët e konsiderojnë këtë kapitull si një shembull karakteristik të traditës priftërore të shënuar nga fjalori i saj i veçantë, nga konceptimi i saj teologjik mbi shpalljen e Zotit Moisiut, nga shqetësimi i tij për vazhdimësinë në historinë e popullit, nga interesi i tij për gjenealogji dhe kronologji dhe nga orientimi i saj priftëror që lidhen këtu me personin e Aharonit.

Historia e daljes nga Egjipti dhe çlirimi i popullit ishte aq e rëndësishme në kujtimet e Izraelit, në besimin e tij në Zotin e Eterve dhe në liturgjinë e tij, sa që është treguar dhe ruajtur në disa tradita të orientimit dhe data të ndryshme, secila prej të cilave këmbëngulte në një ose në një tjetër pikë karakteristike të tregimit. Të gjitha këto janë dëshmi paralele dhe të ndryshme që lidhen me të njëjtat fakte që u evokuan më pas gjatë adhurimit ose festivaleve vjetore. Personi dhe misioni i Moisiut dhe Aharonit ishin në qendër të këtyre traditave dhe nuk është për t' u habitur që të gjitha ato që u përkisnin atyre ishin ruajtur. Në kap. 3 – 5 kemi traditat më të vjetra rreth tyre, Jahvist (dhe elohist 2); në kap. 6 më të fundit: historia meshtarake, redaktorët e së cilës ndoshta kanë marrë të gjitha historitë për t' i dhënë atyre formën e tyre aktuale duke vendosur shenjën e tyre të veçantë dhe lehtësisht të dallueshme.

Kështu e morën këtë shkrimtar historinë e thirrjes së Zotit drejtuar Moisiut (v. 2-13), e treguar tashmë në kap. 3 – 4, 17, për të nxjerrë në pah disa aspekte thelbësore, sipas tyre. Para së gjithash, vazhdimësia e historisë theksohet në një këndvështrim teologjik shumë të saktë: Zoti që e quan Moisiun është me të vërtetë i njëjtë me Zotin e Abrahamit, Isakut dhe Jakobit (siç është treguar tashmë nga kap. 3, 6, 15, 16), por kjo vazhdimësi është e vendosur në një kornizë sistematike që korrespondon me konceptimin priftëror të hasur tashmë në Zanafillë: nga origjina te patriarkët, Zoti u shfaq si Zoti (Elohim); nga Abrahami, Isaku dhe Jakobi, ai u shfaq si Zoti i Plotfuqishëm, ose më mirë, si El-Shadai (krh. Zan. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; 49. 25); është nga Moisiu që ai tani zbulon veten si ZOTI, një emër që patriarkët nuk e dinin, sipas kësaj tradite. Nëse këtu nuk jepet një etimologji e fjalës ZOTI (siç ishte në 3,14), ajo duhet të të vihet re përdorimi i shpeshtë i formulës: është Unë ZOTI (*Ani Jahve*) që është karakteristikë midis këtyre shkrimtarëve (v. 2, 6, 7, 8) siç tregohet në shumë tekste nga Levitiku (në kapitujt 18 deri në 26) veçanërisht). Zbulimi i emrit të Zotit është i lidhur me historinë e Moisiut si në kap. 3, por nuk mund të bëhet fjalë për një fe të re, pasi është Zoti i etërve që e bëri veten të njohur me një emër të ri.

Teksti pastaj tregon se si e gjithë historia drejtohet nga Zoti. Është Zoti që vepron dhe që njofton gjithçka që do të bëjë. Të gjitha foljet kanë Zotin për temë, në v. 2-8: Unë u shfaq ... Unë vendosa ... Kam dëgjuar ... Më kujtova ..., etj. (veta e parë ndodh tetëmbëdhjetë herë në foljet dhe përemrat vetorë). Roli i Moisiut reduktohet në përsëritjen e asaj që Zoti i thotë, pa ndërhyrë vetë me ndonjë veprim. Tani kjo ndërhyrje totale e Zotit do të jetë vetëm përmbushja e asaj që u ishte premtuar patriarkëve me anë të besëlidhjes (v. 4) 2, përmbajtja kryesore e së cilës është dhurata e tokës së Kanaanit ku qëndruan baballarët dhe e së cilës formulimi tradicional shfaqet në v. 7: Do të të marr për vete si popull dhe do të jem Zoti yt. Premtimi i Zotit u bë me një betim solemn të shënuar me gjestin e ngritjes së dorës (v. 8) dhe Zoti nuk mund ta mohojë angazhimin e tij. Komentuesit rabinikë tregojnë rëndësinë e katër foljeve në v. 6-7 që përmbledhin veprimin e Zotit për popullin e tij: Unë do të të nxjerr jashtë ... unë do të të heq ... do të të shpengoj ... do të të marr dhe do të shoh atje origjinën e katër tasa që 'ne do t'i pimë gjatë vaktit të Pashkës, sipas

tekstit të Ps. 116, 13: Unë do të ngre kupën e çlirimit dhe do të thërras emrin e Zotit.

Pra, ne shohim se, pavarësisht nga prerja e shkurtër e kësaj historie, thelbësore është atje, si në kap. 3 – 4, por të gjitha detajet narrative janë zhdukur: skena e shkurret që digjet, frika e Moisiut, kundërshtimet dhe hezitimet e tij, shenjat që Zoti i jep atij fuqinë për të vepruar, etj. Madje duket se në mungesë të këtyre elementeve narrative, kjo thirrje e Zotit drejtuar Moisiut ndodhet në Egjipt dhe jo në shkretëtirën e madianit, pasi nuk bëhet fjalë për kthimin e Moisiut në tokën e faraonëve. Ai tashmë është atje dhe misioni i tij përmbushet menjëherë.

Por, si më parë, ky mision është i dënuar të dështojë: bijtë e Izraelit nuk i dëgjojnë fjalët e Moisiut (v. 9). Në kohën e shkuarjes për të gjetur faraonin ‘,

Moisiu shpreh të njëjtën frikë si në 4, 10: ai nuk di të flasë. Shprehja është mjaft karakteristike në tekstin e v. 12: ai është i parrethprerë nga buzët (përsëritur në v. 30). Për traditën priftërore, rrethprerja ishte shenja thelbësore e popullit të besëlidhjes (Zan. 17, 9-14). Ndoshta shprehja këtu është një aludim indirekt për tregimin e rrethprerjes së Moisiut ose të birit të tij (kap. 4, 24-26)? Ajo shpreh, në çdo rast, një paaftësi për të folur dhe gjen vazhdimin e saj logjik në përgjigjen e Zotit në kap. 7, 1-2, që shpjegon rolin e Aharonit me Moisiun, si zëdhënësi i tij para faraonit.

Sidoqoftë, para kësaj, një paragraf u fut në tregim: gjenealogjia e Moisiut dhe Aharonit (v. 14-27).

Se kjo tryezë gjenealogjike është futur në një mënyrë disi artificiale në këtë vend, ne mund ta shohim atë nga vazhdimësia dhe ngjashmëria midis v. 10-12 dhe v. 28-30 të cilat ndjekin logjikisht. V. 13 dhe 26-27 konsiderohen si kalime editoriale të cilat shpjegojnë saktësisht pse dhe për çfarë qëllimi gjenealogjia u prezantua në këtë vend, siç do të shihet më vonë.

Teksti i kësaj liste korrespondon me fillimin e një table të plotë gjenealogjike të dymbëdhjetë djemve të Jakobit siç gjendet te Zan. 46, 8-27, por përmban vetëm gjenealogjitë e tre të parëve: Ruben, Simeon dhe Levi, pak a shumë nga ana tekstuale e njëjtë me atë te Zan. 46, 8-11, Pastaj, lista jonë zhvillon pasardhësit e Levit që i intereson së pari, pasi është linja e Aharonit dhe Moisiut, dy personazhet kryesorë në fjalë në

kontekstin aktual. Në fakt, janë veçanërisht pasardhësit e Aharonit që shfaqen, pasi ai shkon te nipi i tij, ndërsa ai i Moisiut as nuk përmendet. Sidoqoftë, kapitujt e mëparshëm (2,22; 4,25) kishin folur tashmë për një djalë të Moisiut: Gershôm. Për traditën priftërore, është e qartë se personaliteti i Aharonit, figura par ekselencë e priftit (28,1), del në pah, madje edhe para Moisiut, tre vjet më i ri (7, 7). Prandaj mund të konkludojmë se kjo tryezë është e pjesshme dhe e paplotë, pasi ajo është vetëm një fragment i një tryeze të përgjithshme të bijve të Jakobit, për të nxjerrë në pah atë që ka të bëjë me familjen e Levit, paraardhësit të Moisiut dhe veçanërisht të Aharonit. Shumica e emrave në këtë listë përmenden diku tjetër, në tekste paralele (Zan. 46; Nr. 26), por origjina e disa prej tyre ndoshta nuk është hebraike; ajo mund të jetë egjiptiane, siç kemi parë për etimologjinë e vetë Moisiut (2,10). Ky do të ishte rasti për emra si Puliel dhe Pinhas (v. 25); Assir është afruar me emrin egjiptian të Osiris.

Mund të vërejmë gjithashtu se pasardhësit e Levit shkojnë vetëm deri në brezin e 3-të ose të 4-të. Por Levi është një nga bijtë e Jakobit që erdhi të vendoset në Egjipt në kohën kur Jozefi ishte ministër i faraonit. Stërnipërit e tij: Aharoni dhe Moisiu, janë bashkëkohës të daljes nga Egjipti, kështu që kohëzgjatja e qëndrimit të hebrenjve në Egjipt vështirë se mund të ketë qenë 430 vjet sipas Daljes 12,40 (përsëritur në Vap. 7, 6). Edhe duke llogaritur një brez për 40 vjet, gjenerata e 4-të nuk arrin 200 vjet. Tabela jonë gjenealogjike mund të jetë një dëshmi në favor të kronologjisë së shkurtër, për qëndrimin në Egjipt. Do të korrespondonte gjithashtu me njoftimin që i bëhej Abrahamit në Zan. 15, 16: “Në gjeneratën e 4-të, ata do të kthehen këtu ...”

Por gjëja kryesore qëndron mbi të gjitha në qëllimin që bëri që gjenealogjia e Aharonit dhe Moisiut të vihej këtu. Qëllimi është i qartë: ishte e nevojshme të tregohej vazhdimësia e historisë nga patriarkët, te pasardhësit e hebrenjve që do të dinin çlirimin e Zotit. Mbi të gjitha, ishte e nevojshme të tregohej origjina e priftërisë përmes linjës së Aharonit, pasi tradita meshtarake është mësuar të bëjë përmes gjenealogjive të saj, “lindjet” e saj (të treguara) të cilat me të vërtetë përbëjnë historinë e popullit të Zotit. Është një lidhje organike, një trashëgimi e pandërprerë e baballarëve dhe bijve, që bën që “ky Moisi dhe ky Aharon” (v. 26-27) të

jenë një pjesë integrale e popullit të Jakobit dhe të jenë instrumentet e shpëtimit të Zotit për të gjithë. popullin e tij.

Ky paragraf i shkurtër përmban vazhdimin normal të v. 2-13 të ndërprerë nga gjenealogjia e v. 14-27, V. 28-30 janë përsëritja pothuajse tekstuale e v. 10-12 dhe merrni fillin e tregimit që lidhet me misionin e Moisiut. Mund të bëhen tre vërejtje për këtë temë.

E para është rëndësia që i është dhënë personit të Aharonit pranë Moisiut, siç kishte treguar tashmë perspektiva e grafikut të mëparshëm gjenealogjik. Moisiu është Zot dhe Aharoni është profeti i tij (7, 1). E njëjta ide tashmë është shprehur në kap. 4, 14-16, pa përdorur fjalën profet si këtu. Profeti (*navi*) është ai që flet në emër të dikujt, dhe veçanërisht në emër të një perëndie. Është përmes gojës së tij që Perëndia flet, ose për të gjykuar dhe kërcënuar, ose për të njoftuar një ngjarje të rëndësishme. Është mjaft e jashtëzakonshme të vërehet se nëse fjala profet ndonjëherë përdoret për Moisiun (Lp. 18, 15, 18; 34, 10), vështirë se është përdorur ndonjëherë të flasësh për Aharonin, i cili është më tepër figura tipike e priftit., jo profeti.

Murtajat e Egjiptit (kap. 7, 8 – 11, 10)

Murtaja e parë: Uji ndryshohet në gjak (7, 14-25)

Murtaja e parë e dërguar kundër egjiptianëve ka të bëjë me lumin e madh të Nilit, element jetik për të gjithë vendin, nga uji, peshqit e tij që shërbejnë si ushqim dhe përmytjet vjetore që fekundojnë tokën përgjatë brigjeve të tij. Kalvari që godet vendin vjen nga shndërrimi i ujit në gjak, gjë që e bën atë të papërshtatshëm për konsum dhe shkakton ngordhjen e peshqve. Për shtatë ditë (v. 25) toka u privua kështu nga uji i pijshëm.

Një lexim i kujdesshëm i këtyre vargjeve sugjeron që kjo mrekulli e parë e operuar kundër Egjiptit ishte ruajtur në disa tradita paksa të ndryshme dhe se teksti aktual ka ruajtur elemente të të dyve, duke shënuar një zhvillim të caktuar të historisë në kuptimin e përgjithësimin dhe rëndimit të plagës . Kjo është ajo që tregojnë disa variacione në shpalosjen e historisë. Kush e bëri mrekullinë? Sipas v. 15, është Moisiu ai që dërgohet nga Perëndia te faraoni, në brigjet e Nilit, me, në dorën e tij, shkopin e ndryshuar më parë në një gjarpër 2; Kështu që duket se ishte

Moisiu ai që u dërgua të godasë ujin e Nilit me shkop. Por në v. 17, ndërtimi i fjalisë hebraike tregon qartë se është Zoti ai që do të godasë ujin, me shkopin që mban në dorë. Është e vërtetë që Moisiu, profeti i Zotit, e identifikon veten aq shumë me atë që e dërgon, sa që dikush mund ta pranojë këtë fjali si të ardhur nga Zoti përmes gojës së Moisiut, dhe ky i fundit duke vepruar plotësisht sikur të ishte vetë Zoti. Shembuj të këtij identifikimi të plotë të profetit dhe Zotit të tij nuk janë të rrallë në tekstet profetike. Por pak më tej, në v. 19, historia duket se fillon përsëri dhe, kësaj here, Moisiu është përgjegjës për të kërkuar Aharonin që të veprojë me shkopin e tij, në ujërat e Nilit 3, Kështu që, dikush mund të pranojë se fillimisht, mrekullia u krye drejtpërdrejt nga Zoti, pastaj nga Moisiu i dërguari i tij, dhe së fundmi nga Aharoni, në përputhje me traditën më të fundit priftërore që i jep rolin kryesor vëllait të Moisiut.

Një vërejtje tjetër ka të bëjë me vetë mrekullinë, por është më pak bindëse për larminë e burimeve letrare; plaga mund të ketë qenë, në traditën e lashtë, historia e një infeksioni të përgjithshëm të ujërave të Nilit nga ngordhja e peshqve, i cili do ta bënte ujin të pijshëm (v. 18), prandaj kërkimi i ujit të pandotur duke gërmuar tokë jashtë shtratit të lumit (v. 24). Një tjetër traditë thuhet se kishte të bëjë me ndryshimin e ujit në gjak (v. 17, 19, 20), i cili do të shkatërronte peshqit dhe do ta bënte të gjithë ujin në tokë të pasigurt për të pirë. V. 19 e përgjithëson aq shumë këtë mrekulli, sa që dikush mund të mendojë se si ishte ende e mundur të gërmohej toka për të gjetur ujë të pastër (v. 24).

Prandaj është e mundshme që ky tregim të përmbajë elementet e kombinuara të të paktën dy varianteve të tekstit, gjë që nuk pengon të lërë pa përgjigje disa pyetje që lindin në leximin e tyre: nëse të gjithë ujërat janë kthyer në gjak, hebrenjtë në Egjipt ishin prandaj të goditur nga murtaja, si dhe egjiptianët. Si arritën të pinin?

Po kështu, nëse mrekullia u përhap në të gjithë vendin kudo që kishte ujë (v. 19), si mund të tregonin magjistarët e Egjiptit që ishin në gjendje të bënin të njëjtën gjë? (v. 22)

Këto pyetje, si variantet e tekstit, vërtetojnë se qëllimi thelbësor i historisë nuk është një përshkrim i hollësishëm, i saktë dhe i plotë i ngjarjes. Ajo që nënvizohet këtu, si në episodet e njëpasnjëshme të gjithë kësaj historie, është përballja midis Zotit të Moisiut dhe Aharonit, në

fuqinë e tij aktive dhe faraonit të Egjiptit me perënditë e tij dhe magjistarët e tij fuqia e të cilëve prekte të mbinatyrshmen.

Vetë mrekullia ishte njoftuar në kohën e thirrjes së Moisiut (4, 9) si një shenjë e aftë për të sjellë bindjen e hebrenjve para Moisiut. Por këtu, nuk është më një shenjë e thjeshtë çudibërëse, provë e autoritetit të të dërguarit të Zotit, është një katastrofë e vërtetë që synon të përkul zemrën e ngurtësuar të faraonit i cili, për më tepër, as nuk e mbajti kujdes nga kjo murtajë (v. 22, 23). Është interesante të theksohet se mrekullia e ujit të shndërruar në gjak është konsideruar ndonjëherë, në traditë, jo si një mjet për të vepruar ndaj faraonit dhe popullit të tij, por si një ndëshkim për padrejtësitë e kryera më parë nga një faraon i cili kishte dhënë urdhër të hidhni djemtë e hebrenjve në lumë (1, 22): ... “si ndëshkim për dekretin e tyre të vrasjes së fëmijëve, (armiqtë) kishin vetëm burimin e pashtershëm të një lumi që shqetësohej nga një gjak i përzier me baltë ... (Siraku 11, 6).

Në nivelin e realitetit historik, shumë komentues evokojnë, në këtë rrethanë, fenomenin e njohur për një kohë të gjatë të ujërave të Nilit që janë të lyer me të kuqe, në pranverë, pas vërshimeve të cilat përfshijnë lumin terren të kuqërremtë ose bimë të një hije e ngjashme. Ky fenomen shpjegon shprehjen e “Nilit të Kuq” dhënë nga populli në lumin e madh gjatë këtyre periudhave. Por historianët theksojnë se uji i lumit, madje edhe i lyer me një ngjyrë të kuqërremtë, nuk bëhet kurrë i pijshëm dhe nuk shkakton ngordhjen e peshqve. Fenomeni nuk shtrihet madje në të gjithë gjatësinë e lumit që ka rreth 6000 km të gjatë. Nuk është megjithatë e pamundur që kjo ngjyrë e kuqe të ishte në zanafillën e traditës që pa në të imazhin e gjakut të prodhuar për mrekulli nga Zoti në luftimet e dhimbshme që po fillonin midis vullnetit të tij të shpëtimit të hebrenjve dhe rezistencës së ashpër të faraoni. Sepse – dhe ky është padyshim elementi kryesor i episodit – është me të vërtetë një mrekulli që është për traditën biblike. Shfaqja e fenomenit natyror dhe vjetor të Nilit të Kuq, me të cilin ishte mësuar popullsia, në asnjë mënyrë nuk mund të konsiderohej nga faraoni dhe egjiptianët si një mrekulli dhe si një murtajë e dhimbshme. Historia shkon shumë më larg dhe flet për një fakt unik me pasoja tragjike. Prandaj është në nivelin teologjik që ne duhet ta vendosim veten në mënyrë që të studiojmë këtë tekst: është një luftë mbinjerëzore. Njoftimi i

v. 15 madje mund ta konfirmonte atë, megjithëse nuk është shumë e qartë: pse faraoni doli në mëngjes për të shkuar pranë lumit? Ne imagjinonim se duhej të lahej, të merrte abdesin e tij atje, por a nuk ishte, sipas një hipoteze, për të kryer rite fetare atje, Nili ishte objekt i një lloj adhurimi zyrtar si simboli hyjnor i asaj që i dha Egjiptit forca, ushqimi dhe prosperiteti i saj? Në këto kushte, takimi midis faraonit që do të adhuronte hyjinë e tij dhe Moisiut të dërguar nga Zoti, do të merrte aspektin e vërtetë të një beteje midis dy perëndive dhe dy feve.

Murtaja e 2-të: Bretkosat (7, 26 – 8, 11)

Shfaqja e bretkosave nuk ishte e pazakontë në Egjipt gjatë përmbytjeve të shkaktuara nga Nili çdo vit, dhe vetë fenomeni vështirë se mund të konsiderohej një murtajë e tmerrshme. Ajo që paraqitet këtu si një murtajë e dytë është karakteri i jashtëzakonshëm i këtij pushtimi, shtrirja e tij në të gjithë vendin, madje edhe në shtëpitë dhe pallatin e faraonit, dhe zhdukja e tij e papritur me urdhër të Zotit me kërkesën e Moisiut. Në të njëjtën linjë me murtajën e mëparshme, kjo ngjarje ka të bëjë me lumin e madh të Egjiptit, pasi që nga atje do të dalë një mori bretkosash. Ashtu si Nili mund të hyjnizohej si dhurues i jetës dhe prosperitetit, ashtu edhe bretkosa u hyjnizua në fenë egjiptiane ku takojmë një perëndi me kokën e një bretkose. Kështu, rrëfimi përsëri qëndron në planin e një beteje midis Zotit të hebrejve dhe perëndive egjiptiane dhe vetë faraoni do të pranojë në mënyrë implicite se vetëm Zoti i hebrejve mund t'i japë fund kësaj pushtimi të pakëndshëm (8, 4-6)

Në formën e tij letrare, teksti ka më shumë homogjenitet se ai i mëparshmi. Nga struktura e tij (urdhëroni nga Zoti te Moisiu që të shkojë dhe t'i kërkojë faraonit të lërë popullin të shkojë; njoftimi i murtajës, në rast të një refuzimi; thirrja e Moisiut nga faraoni dhe dialog në mënyrë që murtaja të pushojë; fundi i plagës së murtajës), pasqyron qartë traditën më të vjetër, javist. Sidoqoftë, disa vargje të shkrimtarëve meshtarë tregojnë se ata gjithashtu e treguan këtë histori sipas konceptimit të tyre të zakonshëm: është Aharoni ai që bën që plaga të vijë duke zgjatur shkopin e tij mbi lumë, dhe magjistarët e faraonit arrijnë të bëjnë të njëjtën gjë (8, 1-3) Formula përfundimtare, stereotip, pa dyshim që vjen gjithashtu nga të njëjtët shkrimtarë (8,11).

Interesi i veçantë i episodit shënohet në dy mënyra. Nga njëra anë, faraoni pranon që murtaja është shkaktuar nga Zoti dhe se është vetëm ai që mund ta ndalojë atë. Prandaj afrohet me Moisiun dhe Aharonin që ata të ndërmjetësojnë në këtë drejtim, me shpresën e një autorizimi që ai do t'u japë popullit që të shkojnë dhe t'i ofrojnë flijime Zotit të tyre (8, 4). Sigurisht, kjo perspektivë do të harrohet ose refuzohet plotësisht, kur plaga do të ketë pushuar, për shkak të ngurtësimit të zemrës së faraonit (8,11), por sidoqoftë është një hap i parë drejt një rezultati pozitiv në luftimet e përfshira. Nga ana tjetër, Moisiu shfaqet këtu në rolin e tij të ndërmjetësuesit dhe autoriteti i tij vetëm rritet, pasi me kërkesën e tij Zoti do t'i japë fund murtajës (8, 5-9). Qëllimi i ndërmjetësimit të tij nuk është aq shumë për të ndaluar pushtimin e bretkosave sesa për t'i treguar faraonit se askush nuk është si Zoti (v. 6). Fuqia e Zotit dhe autoriteti i Moisiut theksohen më tej nga afati i kërkuar nga faraoni: Deri kur? – Për nesër – Ishte kështu (v. 6). Mrekullia e Zotit shfaqet kështu shumë më tepër në mënyrën në të cilën mbaroi murtaja sesa në shfaqjen e vetë murtajës që magjistarët ishin për më tepër të aftë të riprodhonin.

Por, në të njëjtën kohë, besimi i keq i faraonit tashmë shpërtheu, i cili pranoi të lirojë popullin kur Egjipti u godit, por që e ktheu vendimin e tij sa më shpejt që të kishte një pushim (v. 11).

Murtaja e tretë: Mushkonjat (8, 12-15)

Në disa rreshta, teksti rrëfen këtë plagë të re, në stilin dhe me formulat e zakonshme të traditës priftërore me të cilën të gjithë eksexhetët lidhin këto vargje (roli i Aharonit dhe stafit të tij, roli i magjistarëve, forcimi i faraonit që bëri jo 'mos degjo) Shfaqja e mushkonjave në një numër të madh, si pluhuri i tokës, nuk është një dukuri e rrallë as në këtë vend, dhe mrekullia nuk është aq shumë ardhja e mushkonjave sesa momenti i saktë i mbërritjes së tyre., Në gjestin e Aharoni godet pluhurin me shkopin e tij. Këtu, si më parë, komentuesit e lashtë hebrenj shpjegojnë pse ishte Aharoni dhe jo Moisiu, ai që goditi pluhurin: «Pluhuri nuk e meritonte të goditej nga Moisiu, sepse e kishte mbrojtur atë kur ai kishte vrarë pluhurin. Egjiptian (dhe e fshehu në rërë. Dal. 2, 12). Kështu që ajo u godit nga Aharoni “(Rashi).

Për herë të parë, magjistarët përpiqen më kot të kryejnë të njëjtën mrekulli (v. 14). Praktikën e tyre magjike janë të pafuqishme dhe ata e njohin veprimin e një hyjnie më të madhe se e tyre; ata bërtasin: është gishti i Zotit (dikush mund të përkthejë: është gishti i një perëndie). Ndoshta kjo shprehje nuk është vetëm një imazh simbolik për të folur për fuqinë e këtij Zoti, pasi e sheh atë në shumë tekste ku bëhet fjalë për gishtin ose dorën e Zotit; gishti mund të përcaktojë objektin material me të cilin ndodhi mrekullia, domethënë stafi i Aharon 3, Sidoqoftë, magjistarët pranojnë humbjen dhe vështirë se do të luajnë më shumë rol në vazhdimin e rrëfimeve (ne i gjejmë vetëm në 9 11, i paaftë për të vepruar). Por paralajmërimi i tyre ishte i kotë, pasi faraoni nuk e lejoi veten të impresionohej nga kjo murtajë e re dhe refuzoi të dëgjonte kërkesën e Moisiut (v. 15).

Murtaja e 4-të: mizat helmuese (8,16-28)

Nëse tregimi paraprak ka të gjitha karakteristikat e shkrimeve priftërore, kjo, nga ana tjetër, paraqet në një mënyrë homogjene ato të shkrimeve jahviste, në modelin e zakonshëm të kësaj tradite: afrimi i Moisiut te faraoni (me tipiken fjalë: le të shkojë, ose: dërgo popullin e mi larg); njoftimi i një murtaje nëse faraoni refuzon; përfundimi i ngjarjes; thirrja e Moisiut nga faraoni dhe dialog me synimin e ndërprerjes së murtajes në kushte të caktuara; ngurtësimi i zemrës së faraonit i cili nuk e përmbush premtimin e tij. Siç e kemi parë tashmë gjatë vërejtjeve të përgjithshme mbi strukturën letrare të rrëfimeve, ky tekst mund të jetë paraleli jahvist i rrëfimit paraardhës priftëror (8,12-15) 1, Por në vend që të shohim atje marrëdhëniet e ngjashme të së njëjtës kamzhik, tradita biblike e cila çoi në tekstin aktual pa dy plagë të dallueshme, njëra me mushkonja, tjetra me miza helmuese. Ndoshta dëshira për të pasur një grup prej dhjetë plagësh është një nga shkaqet, përndryshe totali do të ishte vetëm nëntë.

Është e sigurt se ekziston një ngjashmëri e madhe midis murtajes së 3-të dhe të 4-të dhe përkthimi i pasigurt i fjalëve të shqiptuara nga: mushkonja dhe miza helmuese mund të shpjgohet me përdorimin e fjalëve të ndryshme për të folur për të njëjtën pushtim të mete. E

rrezikshme. Komentuesit hebrej panë në fjalën e dytë një term që zbatohet jo për insektet e dëmshme, por për kafshët e ndryshme të egra.

Përkthimi nga: mizat helmuese mbetet pra i përafërt, por duket se i përgjigjet më së miri realitetit.

Një tregues i ri shfaqet për herë të parë në historinë e murtajave, përkatësisht ai i v. 18-19 të cilat shpjegojnë se si hebrejtë u kursyen nga murtaja e dërguar kundër egjiptianëve. Zoti bëri një dallim midis tokës në përgjithësi dhe rajonit të Goshenit ku ndodhet populli i tij. Jo vetëm që është një shenjë e zgjedhjes që Zoti bëri midis hebrejve dhe egjiptianëve, për të çliruar popullin e tij nga atje, por është edhe më shumë shenja e pranisë së Zotit në rajonin ku banon populli i tij. faraoni duhet ta pranojë që hebrejtë janë populli i Zotit, por gjithashtu që ky Perëndi nuk është një perëndi e largët dhe e paarritshme; ai banon në mesin e tij, ai merr pjesë në ekzistencën e tyre dhe në poshtërimin e tyre, dhe ai i ruan ata nga murtaja që po godet tokën. Kemi të drejtë të vërejmë se kjo prani e Zotit nuk është e lidhur me ekzistencën e një vendi të shenjtë, siç do ta shohim më vonë, veçanërisht me Tendën e shenjtë në shkretëtirë, por që atje ku është populli, atje është edhe ZOTI. Prania e tij është një mbrojtje kundër sprovës që ai dërgon në vend, por është gjithashtu shenja e çlirimit që po afron, sepse demarkacioni midis dy popujve merr kuptim vetëm sepse çon në shpëtim.

Një tregues tjetër është i veçantë për këtë tregim në v. 21-24, faraoni është gati të lejojë hebrejtë të ofrojnë flijimet e tyre Zotit, pa i lejuar ata të largohen nga vendi. Moisiu refuzon për një arsye fetare dhe rituale: sakrificat e hebrejve praktikoheshin me kafshët e zakonshme të tufave, dema, lopë, dele, dhi. Tani këto kafshë u hyjnizuan midis egjiptianëve dhe u adhuruan si idhuj. Të shohësh ata të flijuar nga hebrejtë do të kishte qenë për egjiptianët një skandal dhe një neveri që mund të kishte pasojë katastrofike, pasi Moisiu flet për gurëzimin. Kjo është arsyeja pse ai këmbëngul që hebrejtë të shkojnë në shkretëtirë për të ofruar flijime pas tre ditësh ecje, dhe faraoni e pranon këtë kërkesë në parim, ndërsa shton me një naivitet të caktuar: Mos shko shumë larg – Edhe një herë, konflikti është kështu vendosur në terren fetar dhe fetar: midis Zotit që kërkon nga populli i tij flijime mirënjohjeje dhe bashkësie, dhe perëndive egjiptiane të

identifikuara me kafshët të cilat do të ishte sakrilegjike të vriteshin për t'i ofruar si flijime“.

Sa i përket dëshirës për të marrë parasysh këtë tregues të v. 21-24 si provë se hebrenjtë para daljes nuk ofruan flijime dhe nuk kishin një vend të shenjtë, dhe se, për këtë arsye, nënkupton një nocion i tillë shpirtëror i një feje pa rite dhe një besim në universalitetin e pranisë së Zotit. një datë shumë më e vonë dhe supozon se këto vargje janë një shtesë e fundit, është një hipotezë e cila na duket se është e pabazuar. Mungesa e sakrificave shpjegohet mirë, pikërisht sepse hebrenjtë ishin në një tokë të huaj dhe idhujtare dhe ideja që Zoti mund të shfaqej në një vend tjetër përveç në tokën e Izraelit ka ekzistuar gjithmonë në traditën Hebraike. Tregon në të kundërtën se, nga një plagë në tjetrën, faraoni pranon pak nga pak lëshime të caktuara: pas një premtimi të paqartë dhe pa ndjekje (8, 4), ai bën propozime më precize dhe kërkon këtu që populli të përmbushe detyrën e tij fetare në vend, pa duke u larguar, atëherë do të lejojë që më vonë të zhduket, por vetëm për burrat (10, 8-9); akoma më vonë, ai do të autorizojë tërë popullin, por pa kope (10, 24) dhe më në fund, pas murtajës, ai do të dorëzohet plotësisht, sipas kërkesës së Moisiut (12, 31-32). Mungesa e v. 21-24 të kap. 8 do të gjymtonte këtë përparim të jashtëzakonshëm në rrjedhën e ngjarjeve.

Murtaja e 5-të: Murtaja (9. 1-7)

Nëse ky fragment mban shenjën e rrëfimeve të tjera jahviste, duhet të theksohet se është shumë më e shkurtër se skica e zakonshme e kësaj tradite. Ne nuk gjejmë, në fakt, zhvillime të krahasueshme me tregime të tjera, të tilla si thirrja e Moisiut nga faraoni për t'i kërkuar atij që të ndërmytësojë te Zoti për t'i dhënë fund murtajës, premtimin për të lënë popullin të shkojnë dhe ndërprerjen e murtajës plagë. Prandaj është një lloj shkurtimi i kornizës skematike të njohur në tregime të ngjashme, pa qenë në gjendje të dijë arsyet për të.

Teksti nuk paraqet asnjë vështirësi. Murtaja shpallet se vjen nga dora e Zotit, i cili do të godasë bagëtinë në fshat. Të gjitha bagëtitë preken dhe ngordhin (v. 6). Historianët diskutojnë për praninë e deveve në Egjipt, sepse ato përmenden së bashku me kuajt, gomarët, bagëtitë e mëdha dhe të imëta (v. 3). Dëshmitë historike dhe arkeologjike mund të tregojnë

vërtet se deveja ishte e panjohur në Egjipt rreth shekullit XIII dhe nuk u prezantua deri në shekullin XI. Disa besojnë se ajo ishte e njohur tashmë në kohërat antike si bagëti, por jo si një mjet transporti për karvanët. Pyetja mbetet dytësore, sepse numërimi i bagëtisë është ndoshta për shkak të një amplifikimi të krahasueshëm me atë që pohon se të gjitha bagëtitë ngordhën, ndërsa pak më tej (9. 9 dhe 19) ende është çështja e bagëtisë. Kush do të jetë i goditur nga plagët e tjera.

Siç e pamë në historinë e mëparshme, Zoti i mbron hebrejtë; bagëtitë që zotërojnë janë kursyer nga murtaja. Asnjë kafshë nuk u prek (v. 4 dhe 6). Është ky dallim i mrekullueshëm që e bën këtë fatkeqësi një ngjarje të mbinatyrshme që faraoni mund ta kuptojë si ndërhyrjen e Zotit të Moisiut 1, Por, pavarësisht nga informacioni që merr për këtë temë, ai prapëseprapë forcon veten dhe refuzon të lëshojë njerëz. (v. 7)

Murtaja e 6-të: Ulcerat (9.8-12)

Ne gjejmë këtu një tekst priftëror me praninë e Aharonit pranë Moisiut dhe përmendjen e magjistarëve (v. 11) të paaftë as të paraqiten para Moisiut, sepse edhe ata ishin prekur nga ulcerat. Modeli i zakonshëm i kësaj tradite nuk ndiqet plotësisht: nuk është Aharoni me shkopin e tij që prodhon murtajën, por Moisiu që hedh blozë në ajër. Sa i përket murtajës së 3-të (mushkonjat, 8, 12-15), historia e së cilës konsiderohet nga shumë studiues si një traditë paralele me atë të 4-të (mizat helmuese 8, 16-28), mund të mendohet nëse ky pasazh i shkurtër nuk është një lidhje paralele me një tekst tjetër, siç është ai që i paraprin: murtaja në bagëti (9. 1-7), të cilën ne e kemi parë si jahvist. Të dy plagët janë vërtet të ngjashme dhe godasin bagëtitë në veçanti. Por ka dallime të konsiderueshme që përjashtojnë një paralelizëm rigoroz. Kjo shpjegon pse, për disa eksegetë, paralelizmi do të preferonte të ekzistonte me murtajën e 9-të (hijet) sesa me murtajën. Në të vërtetë, gjesti i Moisiut duke hedhur blozë drejt qiellit do të pajtohej më mirë me idenë e errësirës që përhapet në të gjithë vendin sesa me ulcerat mbi kafshët dhe burrat.

Por kjo histori ka karakteristika origjinale që nuk gjenden tek të tjerat. Moisiu shfaqet atje si një magjistar që praktikon gjeste të krahasueshme me ato që përdoren në magjinë simpatike ose imituese: ai hedh blozë drejt qiellit që bëhet si pluhuri i përhapur gjithandej dhe duke shkaktuar një

sëmundje që, për mungesë precize, ne e përkthejmë si: ulçera. Aharoni ka vetëm një rol dytësor pranë tij dhe tradita rabinike këmbëngul në mrekullinë e cila konsiston, për Moisiun, në hedhjen me një dorë të blozës të mbajtur në grushta nga ai vetë dhe nga Aharoni. Përveç kësaj, një mrekulli e re, pluhuri i formuar nga kjo blozë po përhapet në të gjithë vendin e Egjiptit. Më në fund, magjistarët, të mësuar me këtë lloj praktike, janë të gjymtuar nga sëmundja dhe nuk mund të vijnë as të përpiqen të veprojnë si Moisiu.

Është plaga e parë që godet burrat drejtpërdrejt, në trupin dhe shëndetin e tyre, në të njëjtën kohë me bagëtinë. Dhe kjo është hera e parë që në fund të historisë, thuhet se Zoti e ngurtësoi zemrën e faraonit (v. 12). Deri atëherë ishte vetë faraoni që këmbënguli dhe zemra e të cilit u ngurtësua. Lufta bëhet më serioze dhe Zoti ndërhyr në mënyrë që të vazhdojë deri në provën supreme që do të shënojë çlirimin e tij përmes vuajtjeve.

Murtaja e 7-të: Breshër (9. 13-35)

Plaga e 7-të është ajo që thuhet më gjatë dhe më solemnisht në njoftimin e saj. Historia në thelb i përket traditës më të vjetër, asaj të javist-it. Por nëse modeli ndiqet, si në historitë e tjera të kësaj tradite, ai zhvillohet në pika të caktuara në një mënyrë mjaft karakteristike, e cila i jep historisë një vlerë dhe kuptim më të theksuar sesa në të tjerët. Nuk ka asgjë mrekulli për vetë murtajën, sepse shtrëngatat e dhunshme të shoqëruara me breshër shkatërrues janë të njohura në Lindje, megjithëse janë të rralla në Egjipt. Rrufeja, rrufeja dhe breshëri shpesh shihen si shfaqje të fuqisë ose zemërimit të perëndive dhe shkatërrimit që ata shkaktojnë si një ndëshkim i shkaktuar ndaj popullit.

Rrjedha e historisë korrespondon me atë që kemi parë tashmë për plagët e tjera: Moisiu vjen para faraonit për t'i thënë që të lirojë popullin të shkojë dhe në rast të një refuzimi, ai njofton një katastrofë të re: breshër (v. 13 dhe 18). Moisiu zbaton urdhrin e Zotit duke shtrirë dorën (ose shkopin e tij, v. 23) drejt qiellit dhe murtaja ndërhyr me dhunë të tmerrshme në të gjithë vendin (v. 22-26). Atëherë faraoni thërret Moisiun për t'i kërkuar që të ndërmjetësojë dhe premtun se do t'i lërë popullin të shkojë; Moisiu pranon, duke e ditur që faraoni nuk është ende gati të

mbajë premtimin e tij (v. 27-30). Në të vërtetë, breshëri që pushoi, faraoni u forcua dhe harron atë që kishte thënë (v. 34-35).

Por brenda vetë rrëfimit ka disa zhvillime të pazakonta, përmbajtja e të cilave është e rëndësishme, edhe pse ato janë, siç pranojnë shumica e komentuesve, reflektime të mëvonshme të redaktorëve që nënvizojnë aspektin teologjik të ngjarjes. Kjo është çështja për vërejtjet e v. 14-16, Njoftimi për dërgimin e të gjitha plagëve të Zotit kundër faraonit dhe popullit të tij shkon përtej kornizës së vetme të murtajes së 7-të, pasi që bëhet fjalë vetëm për breshër. Prandaj është një pikëpamje më e përgjithshme që paraqitet, sikur të kishte të bënte me të gjitha sprovat e dërguara nga Zoti. Qëllimi i tyre është i qartë: është që faraoni të pranojë se askush nuk është si Zoti në të gjithë tokën. Ajo që vijon është një shpjegim interesant teologjik (v. 15). nëse Zoti do të kishte dashur, ai mund të kishte shkatërruar Egjiptin dhe të gjithë popullin e tij në të njëjtën kohë. Rradha e plagëve pa rezultat nuk është prova e një pafuqie të caktuar të Zotit, i cili do të fitonte fitoren vetëm me vështirësi. Përkundrazi, Zoti e lejon faraonin të ekzistojë në mënyrë që populli të shohe fuqinë e Zotit duke u ushtruar dhe që lavdia e tij dhe fama e tij të përhapen dhe të botohen në të gjithë tokën (v. 16). Mrekullitë e Zotit, siç do të shohim edhe më tej (14, 4, 18), nuk synojnë të shkatërrojnë një armik, por të bëjnë që lavdia dhe fuqia e tij të shfaqen në sytë e të gjithë popullit. Është ky teksti i v. 16 që citon apostullin Pal (Rom. 9. 17) për të folur për sovranitetin e Zotit dhe për lirinë e tij të plotë në veprimin e tij.

V. 19-21 janë gjithashtu me interes teologjik në mes të rrëfimit të murtajes së 7-të. Për herë të parë, shërbëtorëve të faraonit u ofrohet një mundësi për t' i shpëtuar kalvarit të njoftuar: ata që do të nguten të fusin kopetë e tyre brenda stallave ose shtëpive nuk do të pësojnë katastrofën e breshërit (v. 19). Kjo është ajo që ndodhi: disa nga shërbëtorët kështu shpëtuan kopetë e tyre, ndërsa të tjerët, duke injoruar paralajmërimin, përjetuan shkatërrimin e shkaktuar nga murtaja (v. 20-21). Por ajo që duhet të theksohet është se dallimi midis dy kategorive të popullit është vendosur në nivelin teologjik: disa kishin frikë nga fjala e Zotit (v. 20) dhe të tjerët nuk e morën as këtë në zemër. Fjalë (v. 21). A është një hapje drejt një konceptimi universalist të Zotit të hebrenjve që është i gatshëm të shpëtojë njerëz të tjerë përveç atyre të popullit të tij, në përputhje me

qëndrimin e tyre ndaj fjalës së tij? Kjo mund të besohet, pasi nëse vendi i Goshen do të kursehej nga katastrofa dhe nuk do të goditej nga breshëri (v. 26), edhe egjiptianët u kursyen sepse e morën seriozisht paralajmërimin e Moisiut nga Zoti (v. 19).

Aspekti teologjik i historisë shënohet gjithashtu nga ato që thuhet në lidhje me qëndrimin e faraonit. Ai e njëj mëkatën e tij (v. 27) dhe pranon që Zoti është i drejtë, ndërsa ai dhe egjiptianët janë fajtorë. Është një hap më shumë në përparimin e treguar tashmë më parë, në lidhje me faraonin.

Më në fund, një njoftim i shkurtër përbën një parantezë në tekst (v. 31-32) për të shpjeguar ndoshta se nëse breshri shkatërronte të gjithë bimësinë, disa bimë nuk vuanin shumë, sepse ato nuk ishin formuar ende plotësisht, gjë që do ta bëjë atë është e mundur të kuptohet se karkalecat do të gjejnë ende disa gjelbërime për të gllabëruar. Është një shënim editorial i cili u prezantua në kohën kur u krijuan të gjitha tregimet, për të shmangur vështirësinë e mëposhtme: nëse e gjithë bimësia shkatërrohej nga breshëri (v. 25), si do të kishin karkalecat – ata mund të gllabëro atë që i kishte lënë breshri (10,5, 12).

Nga struktura e saj dhe nga përmbajtja e saj, tregimi i murtajës së 7-të është kështu një nga ato që janë më tipike për një traditë të lashtë të interpretuar teologjikisht nga vetë shkrimtarët.

Murtaja e 8-të: karkalecat (10, 1-20)

Karkalecat janë një murtajë e njohur në Lindje, dhe shkatërrimi që ata shkaktojnë ndonjëherë është aq radikal sa që rajoni i prekur rrezikon të dënohet me uri. Jo vetëm bimësia, por edhe, brenda shtëpive, gjithçka që mund të jetë ushqim është gllabëruar. Pas provave të mëparshme, kjo plagë e 8-të përfundon shkatërrimin e gjithçkaje që mund të mbetet akoma. Në Dhiatën e Vjetër, karkalecat shpesh shihen si një ndëshkim nga Zoti i dërguar në një tokë (Amos 7, 1-2) ose si imazhi i një turme të pamasë, si një ushtri që pushton një tokë (Nah. 3, 15 ff). Në librin e Joelit, është imazhi i një katastrofe që njofton ardhjen e ditës së madhe të Zotit (kap. 1-2) dhe krahasimi midis këtij përshkrimi dhe murtajës së 8-të të Daljes e bën njeriun të mendojë se profeti pashë në këtë murtajë karkalecash rinovimin e kësaj murtaje 1, Çfarë thuhet për karkalecat, në lidhje me ardhjen dhe zhdukjen e tyre (ato i sjell një erë lindore, v. 13, dhe

i çon era e perëndimit, v. . 19) korrespondon në mënyrë të përkryer me kushtet gjeografike të Egjiptit, dhe mbase edhe më shumë të Palestinës ku era perëndimore quhet era e detit (Mesdheu), si në v. 19

Rrëfimi i kësaj murtaje të 8-të është një nga më të zhvilluarat ndër të tjera dhe është i lidhur me traditën jahviste, si ajo paraardhëse. Është e mundur që rrëfimi i hershëm u shpjegua disi nga redaktorët të cilët, si Plaga e 7-të, këmbëngulën në domethënien teologjike të ngjarjes. Por na duket e vështirë të gjejmë atje gjurmët e dy traditave të shkrira, siç e mendojnë shumë eksexhetë.² Disa madje kanë sugjeruar që dialogu midis Moisiut dhe faraonit të ishte copëzuar, dhe shih në v. 24-26 dhe 28-29, të cilat i përkasin murtajës së 9-të (errësira, 10, 21-29), vazhdimi logjik i historisë sonë, pas v. 19, murtaja e 9-të ka të bëjë vetëm shkurtimisht në 10, 21-23 dhe 27 3, Argumentet në favor të kësaj hipoteze nuk na duken të bazuara mjaftueshëm dhe logjika e dialogut nuk e kërkon atë. Përkundrazi, teksti siç është tregon përparimin e vërtetë, nga një plagë në tjetrën, në qëndrimin e faraonit si në qëndrueshmërinë e Moisiut.

Është pikërisht ky përparim në rrëfim që është i jashtëzakonshëm këtu, madje edhe më shumë sesa në pasazhet e mëparshme. Në v. 1, Zoti, i cili ngurtëson zemrën e faraonit, ngurtëson gjithashtu zemrat e shërbëtorëve të tij në mënyrë që ata të kuptojnë madhështinë dhe fuqinë e Zotit. Njoftimi i murtajës është më i gjatë dhe më i hollësishëm se kurrë (v. 3-6 etërit tuaj dhe baballarët e etërve tuaj nuk kanë parë diçka të tillë ...). Për herë të parë, shërbëtorët e faraonit tregojnë më shumë mençuri se sa zotëria i tyre dhe guxojnë t' i japin këshilla (v. 7). Ata e shohin që vendi është shkatërruar për vdekje dhe se Moisiu është përgjegjës për këtë katastrofë; ata besojnë se ky popull duhet të lihet i lirë. Vetë faraoni është gati të bëjë lëshime të mëtejshme: ai pyet kush do të shkojë (v. 8) dhe duket i gatshëm të pranojë kërkesën e Moisiut (v. 9-10). Ai madje ka disa fjalë ironike (Zoti qoftë me ju!) Dhe i thotë se fatkeqësia po i shikon. Por papritmas, ai ndryshoi mendje dhe pranoi vetëm pjesërisht: vetëm burrat mund të largoheshin, sepse ishin ata që mund të ofronin flijime (v. 11). Kur murtaja është lëshuar në vend, faraoni e njuh gabimin e tij dhe përulet siç nuk kishte bërë kurrë më parë (v. 17: fal mëkatin tim ...). Me kërkesën e tij, Moisiu ndërhyu me Zotin dhe murtaja pushon plotësisht nga zhdukja e të gjithë karkalecave; nuk ka mbetur një 1,

Një njoftim i vogël teologjik tregon gjithashtu për herë të parë në historinë e murtajave të Egjiptit një shqetësim arsimor dhe fetar. Në v. 2, thuhet se këto ngjarje, dhe veçanërisht ngurtësimi i zemrave të faraonit dhe shërbëtorëve të tij, do të shërbenin për të mësuar fëmijët e brezave që do të vinin në mënyrë që ata të mos harronin atë që kishte bërë Zoti dhe që ata të pranonin se ai ishte me të vërtetë i përjetshëm, Zoti i tyre. Ky shqetësim për mësimin fetar që ndodhi gjatë adhurimit, dhe veçanërisht në ditët e festave (shih 12, 26-27; 13, 14-16) është plotësisht në përputhje me Ligjin e Përtërirë dhe mund të bëjë që dikush të mendojë se kjo v. 2 është nga një redaktor deuteronomist 2, Tregon në çdo rast që këto tekste janë lexuar dhe rilexuar brenda kornizës së adhurimit të Izraelit dhe konfirmon përdorimin liturgjik për të cilin ishin menduar nga fillimi dhe deri më tani.

Murtaja e 9-të: Errësira (10, 21-29)

Fundi i kap. 10 tregon për murtajën e 9-të: atë të errësirës. Teksti është relativisht i shkurtër dhe, fjalë për fjalë, është i vështirë për tu analizuar. Ekzistojnë elementë të traditave të ndryshme të cilat dikush mund t'ia atribuojë jahvistit dhe priftërinjve, por që disa ekzekutë lidhen më tepër me elohistin. Mungesa e marrëveshjes midis komentuesve duhet ta bëjë atë të kujdesshëm në lidhje me strukturën letrare. Sidoqoftë, v. 28-29 paraqesin një problem: faraoni i jep urdhër Moisiut që të mos paraqitet më para tij, me dhembjen e vdekjes. Tani në kap. 11, duket se Moisiu ende paraqitet para tij për një intervistë nga e cila doli plot zemërim (11, 8) dhe akoma më vonë, Moisiu do të kthehet të shohë faraonin që e kishte thirrur atë, pas vdekjes së të parëlindurit (12, 31). A duhet të përpiqemi të rivendosim një rend më logjik në pjesën tjetër të tregimit, ashtu siç disa komentues përpiqen të vendosin v. 28-29 të kap. 10 pas kalimit 11, 8a? 3 Na duket e rrezikshme të dëshirojmë të fusim logjikën tonë në tekst dhe është më mirë ta lexojmë, ashtu siç është, edhe nëse një vepër e caktuar editoriale nuk na duket aq rigoroze sa do të dëshironim.

Murtaja përbëhet nga errësirë e trashë për tre ditë. Ne nuk besojmë se ky është një simbol i errësirës së paganizmit egjiptian krahas

besimi i hebrenjve, të cilët vetë qëndrojnë në dritë (v. 23). Asnjë nga plagët nuk tregohet në një mënyrë simbolike dhe do të ishte për t'u habitur

nëse do të bëhej një përjashtim për këtë, edhe nëse një interpretim simbolik do të jepej më vonë. Shpjegimi shpesh jepet nga fenomeni natyror që ndonjëherë ndodh akoma dhe i cili është shkaktuar nga një erë e dhunshme në jug-perëndim (kaminsin) që fryn për disa ditë me radhë dhe duke shkaktuar një sasi të tillë rëre dhe pluhuri sa që atmosfera është krejtësisht errësohet. Njerëzit dhe kafshët nuk mund të largohen më nga shtëpitë e tyre gjatë kësaj stuhie rëre që shkakton një frikë të madhe. Por këtu, si më parë, mrekullia nuk është vetë fenomeni: është fakti që ajo ndërhyr në fjalën dhe gjestin e Moisiut, me urdhër të Zotit dhe që godet vetëm egjiptianët, jo hebrenjtë.

Edhe një herë, faraoni është gati të bëjë lëshime dhe të lëshojë të gjithë popullin, burra, gra dhe fëmijë. Ai vetëm kërkon që tufat të mos merren me vete (v. 24). Moisiu nuk e pranon këtë kompromis, sepse për flijimet dhe olokaustet, ai nuk e di se çfarë do të kërkojë Zoti. Prandaj, të gjitha kopetë duhet të dalin me popullin (v. 26). Ne mund ta kuptonim v. 25 në dy mënyra paksa të ndryshme: Moisiu do t' i kishte kërkuar faraonit ta siguronte vetë, në kopetë e Egjiptit, kafshët për flijimet. Por ky shpjegim i parë duket i dyshimtë sepse nuk do të pajtohej mirë me vargun vijues, sipas të cilit Moisiu kërkon që të gjitha kopetë e hebrenjve të vijnë me ta. Është më mirë të kuptohet v. 25 në lidhje me kopetë e hebrenjve: faraoni duke dhënë autorizimin për t' i marrë, do të japë kështu mundësinë e ofrimit të flijimeve.

Errësira mbi egjiptianët dhe drita tek hebrenjtë: është një temë teologjike në përputhje me shumë tekste biblike mbi kuptimin simbolik të çiftit: errësirë-dritë. Kuptohet që, nga kohërat antike, tregimi i kësaj murtaje e 9-të është lexuar dhe kuptuar në këtë kuptim dhe me këtë kuptim. Midrash rabinik bashkon disa tekste, të tilla si Ps. 27, 1: Zoti është drita ime dhe shpëtimi im; nga kush duhet te kem frike? Ps. 119. 105: Fjala jote është një llambë në këmbët e mia, një dritë në shtegun tim. Es 60, 2: Errësira mbulon tokën dhe errësira popujt, por mbi ty Zoti ngrihet ...

Është mbi të gjitha Libri i Urtësisë që merr këtë temë dhe e zhvillon atë me shumë detaje dhe përshkrime poetike (kap. 17 – 18, 4). Ai tregon se si errësira ngjalli një tmerr të madh te egjiptianët, për shkak të fantazmave, zhurmave të frikshme, spektatorëve, thirrjeve dhe bilbilave të kafshëve të

çdo lloji. Ishte nga Hadesi që erdhi kjo errësirë e tmerrshme. Por populli i Zotit, populli i shenjtorëve, gëzonte një dritë të plotë të paprishshme të cilën do të duhet t' u transmetojnë botës dritën e Ligjit.

Shpallja e murtajës së 10-të (kap. 11, 1-10)

Asnjë pushim në tekst nuk duhet të ndajë fundin e kapitujve. 10 nga fillimi i kap. 11, sepse historia vazhdon pa ndërprerje dhe përfundon në një përfundim të shkurtër, në v. 9-10 të kap. 11

Përkundër kësaj vazhdimësie, duket qartë se pjesa tjetër e paragrafëve nuk është shumë e kënaqshme. Në fund të kap. 10, duket se Moisiu u largua nga faraoni i cili e kërcënon atë me vdekje nëse ai vjen përsëri para tij (v. 28-29). Tani, në kap. 11,

pas fjalëve që Zoti i drejton Moisiut (v. 1-3), ky i fundit ende i flet faraonit, megjithëse teksti nuk e specifikon atë (v. 4), por përmbajtja e asaj që ai i thotë nuk mund të kuptohet. ' adresoni vetëm sovranit të Egjiptit (v. 4-8). Kështu a u kthye Moisiu para faraonit, përkundër kërcënimit të tij dhe përkundër fjalëve të vetë Moisiut (10, 29): Ti e the! Nuk do ta shoh më fytyrën tënde? Fundi i 11, 8 tregon se Moisiu doli nga shtëpia e faraonit, shumë i zemëruar.

Të gjithë komentuesit përpiqen të rikthejnë një rend më logjik në vazhdimin e rrëfimit, por sugjerimet e ndryshme mbeten të gjitha hamendësuese. Në fakt, ekzistojnë vetëm tre mundësi. E para është të shohësh në 10, 28-29 një pjesë të shkurtër që duhet të vendoset pas kap. 11, 8a: kështu urdhri dhe kërcënimi i faraonit do të vinte vetëm pas njoftimit të murtajës së 10-të dhe do të shpjegonte daljen e Moisiut në zemërimin e tij (v. 8b) 1, Një mundësi e dytë konsiston në lidhjen e 11, 1-3 deri në v. 27 i kap. 10 Ky flet për ngurtësimin e zemrës së faraonit, atëherë Zoti i flet Moisiut për t' i shpallur atij plagën e fundit. Vetëm atëherë duhet të v. 28-29 i cili do të pasohej menjëherë nga 11, 4-8, Prandaj do të kishim: 10, 1-27 dhe 11, 1-3, pastaj 10, 28-29 dhe 11, 4-8 2, Por këto dy mundësi, sa të zgjuara dhe sa janë, supozojnë një zhvendosje aksidentale të disa vargjeve , vështirë për tu shpjeguar. Më mirë të pranosh një mundësi të tretë që shikohet në kap. 11 një lloj retrospektivë në lidhje me fundin e kap. 10, 28-29, dhe në këtë rast duhet

të merren parasysht foljet e kap. 11, 1-8 si më të përsosura në frëngjisht: Zoti i kishte thënë Moisiut ... (v. 1) ... Moisiu i kishte thënë (faraonit) v. 4 ... Moisiu kishte dalë nga faraoni në një zemërim të zjarrtë (v. 8), ose më mirë akoma, dhe në një mënyrë më të thjeshtë dhe mbase më të kënaqshme, për të kuptuar 11, 1-3 si një fjalë që Zoti i drejtohet Moisiut ndërsa ai është akoma para faraonit. Në këtë rast, Moisiu nuk do të kishte dalë (10, 29), por përsëri do të kishte qëndruar me faraonin – Zoti do t' i kishte folur atij (11, 1-3) dhe Moisiu do të vazhdonte intervistën me mbretin e Egjiptit (11, 4-8) dhe më në fund do të dilte i zemëruar (fundi i 11, 8).

Padyshim nuk është e nevojshme të duash me çdo kusht të shpjegosh formimin letrar të këtij fragmenti i cili sigurisht përmban elemente të ndryshëm të traditës. Përfundimi (11, 9-10) mund të jetë me origjinë editoriale, pasi aludon në të gjitha mrekullitë e kryera nga Moisiu dhe Aharoni, dhe jo vetëm në atë të fundit. Kështu u jep fund tregimeve të plagëve të njëpasnjëshme, sikur të kishte një moment pauzë përpara sprovës së madhe të vdekjes së të parëlindurit (kap. 12) që do të shënojë këtë herë daljen nga Egjipti dhe fitoren. Zoti mbi faraonin.

Plaga e 10-të shpallet në një mënyrë solemne sepse është vetë Zoti që do të godasë tokën, dhe jo më Moisiu apo Aharoni, dhe sepse, kësaj here, është vdekja e qenieve të gjalla, e cila do të arrijë tek populli, nga faraoni te e fundit e çupave (v. 5). Asnjë murtajë e mëparshme nuk kishte rezultuar drejtpërdrejt në vdekjen e burrave, megjithëse ata ndonjëherë ishin prekur në trupat dhe shëndetin e tyre. Graviteti i katastrofës do të vijë gjithashtu nga fakti se ajo do të jetë në lidhje me të parëlindurit, të konsideruar si trashëgimtarë në çdo familje (trashëgimtari i fronit, për faraonin) dhe si veçanërisht i shenjtëruar për hyjninë. Një perspektivë e tillë tashmë ishte parashikuar si një vdekje nga zëvendësimi (4, 22-23): Izraeli është i parëlinduri i Zotit. Nëse faraoni nuk e lë të shkojë, i parëlinduri i tij do të vdesë.

Prandaj është gjithmonë në nivelin teologjik që ne duhet ta vendosim veten në mënyrë që të kuptojmë këtë njoftim dhe atë që do të pasojë. Lufta është një luftë e perëndive, dhe nuk është e pamundur që në v. 6, 7 (britma me zë të lartë në të gjithë vendin, ruajtja e hebrenjve për shkak të ndryshimit midis tyre dhe egjiptianëve) ka disa aludime në besimet

mitologjike egjiptiane të cilat shohin në çdo natë një episod të betejës së madhe të diellit (mishëruar në personin e faraonit) kundër fuqive armiqësore të errësirës. Por në këtë natë tragjike, faraoni nuk do të pushtojë pasi çdo mëngjes do të pushtohet nga një fuqi më e fortë, ajo e Zotit të hebrenjve 1, Ndoshta ekziston gjithashtu, në traditën biblike, një perspektivë eskatologjike që sheh në këtë murtajë dhe në “këtë klithmë të fortë” (fjala është në njëjës në tekst, v. 6) ilustrimi i ngjarjeve që do të ndodhin në fund të kohës, në momentin e gjykimit të Zotit dhe të fitores së tij përfundimtare .

Duhet shtuar se një temë e re – e cila do të mbetet dytësore – duket ajo e zhveshjes së egjiptianëve nga hebrenjtë në kohën e daljes (11, 2-3). Ai merr atë që ishte thënë në tregimin e thirrjes së Moisiut (3, 21-22), por shpjegon arsyen me arsye më të larta: nuk është me të vërtetë një numërim, është rezultat i një hiri që hebrenjtë gjejnë ndaj ata midis egjiptianëve, me vullnetin e Zotit, veçanërisht sepse Moisiu ishte një njeri shumë i vlerësuar nga të gjithë, madje edhe nga shërbëtorët e faraonit. Tekstet e tjera që flasin për këtë episod përdorin një folje shumë më të fortë e cila nuk shfaqet këtu: folja për të shqyer, për të hequr (3,22; 12, 36).

Ne nuk do të kthehemi në strukturën letrare të kap. 7, 8 deri 11, 10 për të cilat kemi folur më parë. Analiza e tregimeve të veçanta në lidhje me nëntë plagët konfirmon ekzistencën e disa traditave në bazën e këtij transmetimi. Rëndësia e ngjarjeve që përgatitën dhe shoqëruan çlirimin e hebrenjve nga Egjipti shpjegon numrin dhe shumëllojshmërinë e elementeve përbërës të kësaj historie së pari në traditën gojore, pastaj në përbërjen e shkruar dhe në interpretimin e bërë atëherë. Ashtu si katër Ungjijtë dëshmojnë, secili në mënyrën e vet, për një ngjarje kapitale që ishte pasioni dhe vdekja e Krishtit, ashtu edhe tradita e Librit të Daljes përmban dëshmi të ndryshme, të grupuara dhe të shkruara, për ngjarjet themelore që shënuan lindja e popullit të Izraelit për një ekzistencë të lirë dhe për misionin e tij profetik. Ndryshimet dhe divergjencat e traditave të ndryshme janë vetëm elemente shumë dytësore që nuk mund të tërheqin nga e gjithë historia perspektivën e saj thelbësore dhe domethënien e saj reale. Është e gjithë historia, siç na jep teksti aktual, e cila tani duhet të na interesojë.

Rrjedha e ngjarjeve dhe përmbajtja e episodeve të ndryshme mund të japin shkas për disa vërejtje.

Së pari duhet të pyesim veten nëse vazhdimi i plagëve nuk është paraqitur sipas një klasifikimi të caktuar.³ Në të vërtetë, plagët që bien në Egjipt duket se janë grupuar dy nga dy, sipas objektit në fjalë ose mjeteve të përdorura: dy të parat vijnë nga uji i Nilit (ndryshimi i ujit në gjak, bretkosa); dy të tjerët lidhen me insektet (mushkonjat, mizat helmuese); të dyja që vijnë pas goditjes sidomos bagëtia dhe burrat (murtaja, ulçera), ndërsa dy plagët që shfaqen më pas godasin kryesisht në fusha dhe bimësi (breshëri, karkalecat). Dy të fundit ndodhin natën (errësirë, vdekja e të parëlindurit).

Është vullnet ky urdhër, apo është aksidental? Përkundrazi, kemi përshtypjen se, në shkrimin e fundit, ne donim të tregonim fusha ose mjete të ndryshme të përdorura nga Zoti për të përmbushur planin e tij të çlirimit të popullit.

Ajo që është akoma më e dukshme dhe e cila tashmë është vërejtur, është lëvizja e progresit që lehtësisht dallohet në pjesën tjetër të tregimeve. Para së gjithash është një progresion në intensitetin dhe ashpërsinë e plagëve. Zoti godet gjithnjë e më fort faraonin dhe popullin e tij i cili prek fillimisht në ushqimin dhe pijet e tyre, pastaj në shëndetin dhe të mirat materiale të tij (bagëtitë, fushat) dhe së fundmi në jetën e tyre edhe nga murtaja e 10-të dhe vdekja e të parëlindurit. I njëjti përparim mund të shihet në njoftimin e plagëve nga Moisiu: ndërsa në të parin, ky njoftim është shumë i shkurtër apo edhe jo-ekzistues, në të dytin bëhet gjithnjë e më solemn dhe dramatik deri në kap. 11 kushtuar plotësisht njoftimit të murtajës.

Edhe më karakteristike është përparimi në qëndrimin e faraonit. Në fillim, ai as nuk i kushton vëmendje asaj që po ndodh. Pastaj, ai thërret Moisiun dhe Aharonin për të kërkuar fundin e murtajës, por sapo të çlirohet prej saj, ai bie përsëri në ngurtësinë e tij. Më vonë, ai fillon të bëjë disa lëshime, por me kushte specifike: që hebrejtë të festojnë festën e tyre në vetë vendin, pa u larguar për në shkretëtirë; që burrat të largohen vetëm, por pa u larguar; le të shkojë i gjithë populli, por jo kopetë. Moisiu qëndron i vendosur dhe më në fund faraoni duhet të dorëzohet nën goditjet e murtajës së fundit, jo pa e kërcënuar të dërguarin e Zotit me

vdekje nëse ai ende shfaqej para tij. Është shpalosja e një drame të vërtetë, e cila, në pikën e saj të tensionit ekstrem, përfundon me vuajtje, të qara, gjak. hebrenjtë e mençur të ditëve të lashta e kanë treguar këtë përparim duke krahasuar ndërhyrjet e Zotit me atë që bëjnë udhëheqësit e mëdhenj ushtarakë, siç tregon Edmond Fleg në një faqe që ne citojmë ‘:

“... Çfarë bën një udhëheqës lufte kur dëshiron të zvogëlojë armiqtë e tij?” Ai mbështjell kështjellën e tyre dhe u ndërpret furnizimet me ujë. Nëse dorëzohen, është mirë; përndryshe, ai i afron festat e tij, të cilat i tmerrojnë me zhurmën e tyre.

Nëse dorëzohen, është mirë; përndryshe, ai sjell shigjetarët e tij, të cilët gjuajnë me shigjeta mbi ta. Nëse dorëzohen, është mirë; nëse jo, ai sjell trupat e tij nga e gjithë bota për të treguar forcën e tij; pastaj ai ther kopetë e tyre; pastaj ai derdh vajin e vluar mbi to; ai u hedh topat prej guri; ai ngjit muret e tyre; ai i lidh me zinxhirë në burgjet e tyre. Nëse dorëzohen, është mirë; përndryshe, ai therr udhëheqësit e tyre.

Kështu bëri Zoti për egjiptianët. Së pari ai i privoi nga uji, duke e kthyer Nilin në gjak; ata refuzuan largimin për tek hebrenjtë. Kështu ai u dërgoi bretkosat dhe këriçet e tyre; ata refuzuan largimin për tek hebrenjtë. Kështu që ai u dërgoi atyre parazitë, të cilat i shpuan me kafshët e tyre të këqija: ata refuzuan largimin për tek hebrenjtë. Ai u dërgoi atyre insekte të të gjitha llojeve: ata ende nuk pranuan. Ai u dërgoi atyre therjen e kopeve; ata përsëri nuk pranuan. Ai u dërgoi ulcerat dhe kafshimet e tyre të djegura, breshrin që i copëtoi me topat e tij, karkalecat që ngjiteshin mbi ta si mbi shkallët: ata gjithmonë nuk pranuan. Ai u dërgoi atyre errësirën që i burgosi në burgjet e tyre: ata nuk pranuan të largohen për tek hebrenjtë. Kështu ai theri të parëlindurit e tyre.

Por shikoni se si njeriu i luftës ndryshon nga Zoti i luftës: njeriu i luftës, kur dëshiron ta rrëzojë armikun e tij, e sulmon atë në befasi; ai nuk i largon goditjet e tij dhe kur e mban nën sandale, e përfundon atë; por Zoti e paralajmëroi faraonin dhjetë herë, dhjetë herë i dha afat nga pendimi dhe para se ta ndëshkonte, dhjetë herë i dha mëshirë. “

Një pyetje që bëhet shpesh është ajo e vlerës historike të këtyre tregimeve. A ishin ngjarjet që ndodhën para largimit të hebrenjve nga Egjipti ngjarje historike aktuale ose trillime letrare, të krijuara nga imagjinata e pleqve që u treguan brezave të njëpasnjëshëm çfarë kishte

ndodhur? Qëndrimi radikal i kritikëve deri në kohët e fundit duket se po shkon drejt zgjidhjeve më pozitive. Duhet të theksohet në fakt se mrekullitë e quajtura plaga të Egjiptit nuk janë, në të vërtetë, mrekulli të mbinatyrshme në kundërshtim me të gjitha ligjet e universit. Përkundrazi, të gjitha ato bazohen në fenomene natyrore, disa prej të cilave riprodhohen ende në vendet e Lindjes së Afërt: ngjyrosja e ujit të Nilit, pushtimet e bretkosave, mushkonjave, insekteve, karkalecave, epidemive të murtajes. Ose ulcerat, breshëri dhe madje errësira e shkaktuar nga era e shkretëtirës që fryn stuhi. Këto plagë natyrore mund të kenë ndodhur në Egjipt në atë kohë dhe të lënë atje kujtimin e dhimbshëm të një sërë katastrofash të jashtëzakonshme. Ne madje donim të merrnim parasysh realitetin e këtyre ngjarjeve të zakonshme në kohë të caktuara të vitit për të përcaktuar kohëzgjatjen e të gjitha plagëve që do të kishin ndodhur midis verës (qershor-gusht) të të njëjtit vit dhe pranverës së vitit pasues 2, Por vetë tregimi nuk jep elemente të mjaftueshme kronologjike për të vlerësuar kohëzgjatjen totale; ne vetëm e dimë që një plagë e tillë zgjati shtatë ditë (7,25), se një tjetër zgjati tre ditë (10, 22) dhe se disa ndodhën në pranverë (9. 31-32).

Është joshëse për një historian që të përpiqet të bashkojë ngjarjet dhe t'i shpjegojë ato në mënyrën më të plotë dhe racionale. Ne nuk dështuam ta bëjmë atë për historinë e murtajes të Egjiptit duke kërkuar t'i japim trashëgimisë së tyre arsye thjesht logjike dhe natyrore: uji i Nilit, duke qenë i korruptuar, shpjegon pushtimin e bretkosave që largohen nga lumi. kufomat e tyre infektuan vendin dhe tërhoqën mushkonja dhe miza helmuese të cilat, nga ana tjetër, shkaktuan një epidemi murtaje dhe ulçera, etj. Kështu që ekziston rreziku i racionalizimit të historisë dhe harrimit të kuptimit të vërtetë të traditës biblike. Sidoqoftë, teksti biblik është krejt i qartë: ato janë mrekulli të përdorura nga Zoti për të përmbushur planin e tij të shpëtimit për popullin që ai kishte zgjedhur. Mrekullitë nuk janë vetë fakte, pasi ato janë të njohura dhe nuk mund të kishin befasuar faraonin dhe egjiptianët. Veprimi i mrekullueshëm konsiston në shfaqjen e këtyre fenomeneve në momentin e kërkuar nga Zoti, për të triumfuar përfundimisht mbi rezistencën e shtypësit. Faktet historike janë më pak të rëndësishme sesa domethënia e tyre në historinë e popullit të Zotit. Ashtu si në shumicën e teksteve narrative të Dhiatës së

Vjetër, ajo është një histori profetike që tregohet, sepse ngjarjet që e përbëjnë atë vërtet – dhe jo në një mënyrë fiktive ose simbolike – merrni pjesë në planin e përgjithshëm të veprimit të Zotit për popullin e tij dhe për të gjithë popujt.

Tregimet nuk janë treguar për të bërë një lidhje “historike” në kuptimin që popullin modernë do ta kuptojnë atë, por për të dhënë dëshmi për besimin te Zoti, Zoti i fuqishëm dhe i durueshëm, i cili përmbush premtimet e tij dhe kështu jep premtimin që, në e ardhmja si në të kaluarën, ai mbetet Zoti që kursen, që lufton, që ndonjëherë godet fort dhe që fal dhe çliron. Është gjithashtu në këtë mënyrë që ne duhet të “lexojmë” këtë histori, e vërteta e së cilës shkon shumë përtej çështjes së realitetit material të fakteve. Fakti mbetet që dalja nga Egjipti u krye pas një serie ngjarjesh tragjike që goditën egjiptianët dhe kursyen hebrenjtë, dhe kujtesa e të cilëve mbeti e gdhendur në traditën Izraelite si një luftë e mbinatyrshme midis L ‘Eternal dhe faraonit ose perëndive egjiptiane të cilët u mundën nga Zoti, lajmëtarët e të cilit ishin Moisiu dhe Aharoni.

Rëndësia teologjike e rrëfimeve shfaqet në shumë pjesë të rrëfimit, me nuanca që dukshëm burojnë nga larmia e traditave që janë në origjinë. Nocioni i mrekullisë për secilën nga plagët bazohet ose në synimin për të ndëshkuar popullin e faraonit për refuzimin e tyre për të lënë hebrenjtë të shkojnë, ose në vullnetin për të sjellë fuqinë dhe lavdinë e Zotit para egjiptianëve, magjistarëve. dhe praktikave të tyre. Përballja midis magjisë dhe fesë së hebrenjve është domethënëse në këtë drejtim.

Roli i personazheve në paraqitjen dhe vazhdimin e plagëve gjithashtu tregon konceptime të caktuara fetare të cilat nuk janë gjithmonë identike: ai që kryen gjestin për të sjellë murtajën në vend është ose Moisiu, ose Aharoni, ose vetë Zoti.

Ngurtësimi i zemrës së faraonit paraqitet gjithashtu në dy aspekte të ndryshme teologjike, megjithëse jo kontradiktore. Ndonjëherë është vetë faraoni që ngurtësohet dhe këmbëngul në refuzimin e tij, veçanërisht në plagët e para, nganjëherë është Zoti që ngurtëson zemrën e mbretit në mënyrë që ai të shkojë deri në fund të rezistencës së tij. Dhe që durimi i Zotit, së bashku me fitoren e tij përfundimtare, shkëlqeni para të gjithëve si ajo e një Zotit të gjallë. “Ne nuk duhet të kemi frikë ta pohojmë me Biblën: Zoti dëshiron rezistencën e faraonit (siç dëshironte ajo e Farisenjve të ishte

e plotë). Pse Sepse ai nuk dëshiron ta rrahë në gjysmë të rrugës. Sepse nuk do të kënaqet me një luftim avangardë. Sepse faraoni duhet të kryejë pjesën më të madhe të forcave të tij dhe deri në rezervat e tij të fundit, dhe “të ketë kujdestari”, në mënyrë që fitorja e Zotit të jetë totale ... Zoti dëshiron që faraoni dhe perënditë e Egjiptit të angazhohen plotësisht. Një njeri mëkatar duhet të japë masën e plotë të mosbesimit dhe rezistencës së tij, që Perëndia të përfundojë me të vërtetë. 1 “- Ky forcim i shkaktuar nga Zoti është edhe dëshmia e lirisë së tij totale, siç pohoi apostulli Pavël (Rom. 9, 14-18).

“... Pra, ai ka mëshirë për kë të dojë, ai ngurtëson kë të dojë. Pa dyshim që mbetet një mister për ne në këtë pohim, një mister të cilin vetë apostulli e njeh, por që ai e vendos në këndvështrimin e tij të vërtetë duke thënë: O burrë, kush je ti që të debatosh me Zotin? (v. 20)

Së fundmi, duhet të shënojmë karakterin liturgjik të historisë së murtajave në Egjipt, në kap. 7, 8 -11, 10, Në formën e tij të tanishme, pa marrë parasysh problemet e kritikës letrare që ajo ngre dhe për të cilat kemi folur, kjo pjesë e gjatë e librit të Daljes paraqet personazhet e një teksti i cili u përdor për të lexuar gjatë adhurimit., Ose për kremtimin e festës së Pashkës ose çfarë i paraprin asaj, ose për udhëzimet e besimtarëve dhe fëmijëve në mënyrë që ata të dinë se si Zoti e kishte shpëtuar popullin e tij, domethënë i kishte shpëtuar ata vetë – njëjtë, sepse liturgjia është një aktualizim i historisë. Dikush mund të vërejë, në të vërtetë, përsëritjet e shumta të formulave të ngjashme, të cilat kthehen si shumë refrene në lexim. Më karakteristikat janë fjalët e Moisiut drejtuar faraonit: Dërgo popullin tim larg për të më shërbyer (gjashtë herë); Fjalët e Zotit drejtuar Moisiut ose Aharonit: Shtrijeni dorën ose shtrijeni gabimisht shkopin) (gjashtë herë); forcimi i qafës së faraonit (njëmbëdhjetë herë) me formula paksa të ndryshme, por afër njëra-tjetrës; refuzimi i faraonit për të dëgjuar ... siç kishte thënë Zoti (tetë herë); faraoni thirri Moisiun dhe Aharonin për të kërkuar që të ndërmjetësonin dhe t’i jepnin fund murtajës (pesë herë), etj.

Këto formula shënojnë me forcë leximin e kësaj historie dhe tregojnë unitetin e saj të thellë si një litani që nuk ka frikë të bëhet një lloj fiksimi. Për më tepër, tema kryesore e të gjithë këtyre kapitujve shfaqet në tekstin hebraisht shumë më tepër sesa në përkthimet tona, për shkak të foljes

kryesore që shfaqet tridhjetë e tre herë në histori për të dërguar, ose për t'u kthyer. Është kjo folje që përdoret për formula: dërgoni popullin e mi mbrapa, ose njoftimin e një murtaje (unë do të dërgoj në vend) ose refuzimin e faraonit për të dërguar popullin larg.

Përmes një leximi të tillë, izraeliti mësoi vërtet mësimet e historisë që ai përkujtoi në adhurimin e tij dhe ai u thirr t'i kujtojë ato gjallërisht në ekzistencën e tij personale, si dhe në atë të komunitetit me të cilin ai ishte pjesë. "Historitë e ish. 7-11 janë ndërtuar dhe organizuar në mënyrë që fatkeqësitë e tokës së Egjiptit të kuptohen si Fjala e Zotit, një ftesë për të ndryshuar qëndrim, për t'u kthyer në besim.

Pashka dhe dalja nga Egjipti (kap. 12 – 13, 16)

Mbërritur në pikën e një tensioni ekstrem me njoftimin e murtajes së barit (kap. 11), historia ndryshon karakter dhe merr një ton tjetër. Nuk është vetëm historia tragjike e një kalvari të dhimbshëm që godet egjiptianët, në vazhdimin e rrëfimit të kap. 7 deri 11, por kjo histori e treguar shkurtimisht (12,29-42) është futur në një tekst të gjatë legjislativ i cili thekson kremtimin e riteve që izraelitët do të duhet të vëzhgojnë në përkujtim të çlirimit të tyre të madh, pikënisja e vërtetë për historinë e tyre si populli i Zotit. Në tregimin biblik, Pashka është themeluar kështu dhe do të mbetet në zemër të jetës së çdo izraeliti dhe të çdo komuniteti hebre në shekuj dhe deri më sot.

Sidoqoftë, teksti i kapitujve 12 – 13, 16, rëndësia e të cilëve është kaq e madhe gjatë Daljes 1 deri në 15 sepse shënojnë denoncimin e dramës historike të Izraelit, ngre një numër problemesh letrare. Dhe historike shpesh të vështira për t'u zgjidhur. Ajo përbëhet nga pjesë të zhanreve, stileve dhe përmbajtjes shumë të ndryshme, të lidhura ngushtë dhe të ndërthurura me njëra-tjetrën, kështu që nuk është e lehtë për t'i analizuar ato. Ai duhet të ketë marrë gjithashtu shtesa dhe shënime editoriale gjatë gjithë historisë së formimit të tij, dhe forma e saj aktuale paraqet një kompleksitet të caktuar.

Seksione të tëra janë shkruar në stilin e zakonshëm. në saktësinë e traditës priftërore, shqetësimi për kronologjinë, mbi të gjitha shqetësimi për ritualet dhe adhurimin, një fjalor i veçantë që vështirë se gjendet diku

tjetër. Këto fragmente paraqesin institucionin e riteve dhe ligjeve fetare, pasi populli më pas i vëzhgonte ato. Pjesë të tjera marrin stilin e rrëfimit që hasen më shpesh në historinë e murtajave të Egjiptit dhe rrëfejnë vdekjen e të parëlindurit dhe momentin e daljes nga Egjipti. Ato pasqyrojnë zhanrin letrar të traditës jahviste, më të vjetrën, dhe janë një shtrirje e drejtpërdrejtë e kap. 7-11, Megjithëse ndarja ndonjëherë është e vështirë të përcaktohet, pjesët e ndryshme të këtij teksti shfaqen, veçanërisht për shkak të përmbajtjes së tyre.

Mund të dallojmë katër pjesë kryesore. Tre prej tyre kanë një karakter legjislativ dhe institucional dhe kanë të bëjnë me tre kremtime që lidhen me ngjarjen e daljes nga Egjipti: Pashkën, festën e bukës së ndorme dhe blatimin e të parëlindurit. Por këto institucione përshkruhen në fragmente të fragmentuara të cilat plotësojnë njëra-tjetrën dhe kthehen vazhdimisht në temën e tyre. Pjesa e katërt është më homogjene; është narrativ dhe lidhet me ngjarjet që ndodhën në kohën e daljes të hebrenjve.

Pjesët legjislative në lidhje me tre ritualet e përmendura mund të përcaktohen si më poshtë:

- 1) Rituali i Pashkës: 12, 1-14; 12,21-28; 12,43-51;
- 2) rituali i bukës së ndorme: 12,15-20; 13, 3-10;
- 3) rituali i ofertës së të parëlindurit: 13, 1-2; 13, 11-16,

Shumica e këtyre teksteve mbajnë karakterin priftëror, me rregullime editoriale, mbase në stilin deuteronomist.

Pjesa narrative që rrëfen murtajën dhe daljen nga Egjipti gjendet në 12,29-42 dhe vazhdon në pjesën vijuese të tregimit (13,17-14).

PASHKA

1. Futja e Pashkës (12, 1-11)

Ky është pasazhi kryesor i cili, sipas traditës priftërore, shpjegon origjinën e Pashkës dhe recetat që hebrenjtë duhet të respektojnë. Zoti i urdhëroi Moisiun dhe Aharonin që ta bënin këtë në Egjipt (v. 1). Ky vendndodhje e institucionit të tre ritualeve

në tokën e Egjiptit, domethënë para daljes, bën një pyetje: a është e mundur që, në nxitimin e largimit, në mes të rrethanave tragjike që e

rrethojnë, hebrenjtë kishin kohën për të vëzhguar në detaje të gjitha recetat e dhëna? Pashka, buka e ndorme (e cila zgjat shtatë ditë), blatimi i të parëlindurit, kërkon një periudhë më të gjatë kohe dhe kushte më të qeta jetese se sa thuhet në pjesën narrative (v. 29). -36). Prandaj duket se pasazhet legjislativë – në veçanti këto v. 1-14 – përcaktoi ligjet të cilat u sqaruan vetëm më vonë, por të cilat më pas u transpozuan në ditën e daljes nga Egjipti për t'i lidhur më afër me këtë ngjarje.

Kjo është gjithashtu çështja për tregimin e v. 2 në lidhje me orarin. Pa dyshim, çështja e kalendarit antik hebraik nuk mbetet pa errësirë, por megjithatë duket se është vërtetuar se është në kohën e ndikimit babilonas, drejt të ndrojturit ose të poshtrit

shekulli para Krishtit, që izraelitët miratuan një kalendar duke filluar në pranverë, ndërsa atë që kishin filluar në vjeshtë. Sidoqoftë, teksti tregon këtu se nga dalja, muaji në të cilin do të kremtohet Pashka tani e tutje do të bëhet muaji i parë i vitit (muaji i Abib në Izraelin e lashtë, i cili u bë muaji Nisan, pas miratimit të Kalendar babilonas). Tradita priftërore për këtë arsye transpozoi në kohën e daljes atë që nuk u krijua deri më vonë në kalendar.

Moisiu dhe Aharoni i drejtohen bashkësisë së Izraelit (v. 3). Termi (në hebraisht eda) shfaqet këtu për herë të parë në Dhiatën e Vjetër në lidhje me popullin. Por ky term është gjithashtu treguesi që populli tashmë konsiderohet si një komunitet shërbues i mirë-organizuar fetar dhe adhurues, të cilit mund t'i adresohet përkrimet e hollësishme të ritualit të Pashkës, të cilat hebrenjtë nuk ishin ende në kohën e daljes. – Nga ky varg, urdhrat e dhëna nga Moisiu dhe Aharoni janë ose në vetën e 3-të ose në shumësin e 2-të (shih v. 3, 5, 7, etj.), I cili pa dyshim nuk është një stil homogjen sipas idesë sonë, por që nuk është e rrallë në tekstet biblike. Ne nuk besojmë se mund të ketë në këtë alternim provën e mjaftueshme të dy rishikimeve të ndryshme në traditën priftërore.

Treguesi kronologjik i v. 3 nuk është shpjeguar plotësisht (10 e muajit), dhe aq më pak ai i v. 6, e cila jep si datë të mbytjes së kafshës, 14 të muajit. Pse këto dy data dhe ky interval katër-ditor? 2 Komentuesit antikë dhe modernë përpiqen të gjejnë arsyen në disa drejtime. Ne me të vërtetë mund të mendojmë për një zakon të lashtë që ekzistonte midis disa

popujve të Lindjes dhe që numëronte muajin në dekada, pra karakteri i shenjtë i ditës, fundi i dekadës së parë 3, Pritja deri në ditën e 14 do të duhej te ndryshimi i kalendarit që kalon nga dekada në javë, nata e 14 deri në 15 nisan është ajo e hënës së plotë. Dikush mund të pranojë gjithashtu se këtu ka jehonë të dy traditave paralele, njëra flet për ditën e 10-të dhe tjetra për ditën e 14-të, të cilat më pas do të ishin kombinuar. Ose përsëri, sipas traditës hebraike, ne mund të shohim në të njëjzetet e cila duhet të jetë respektuar në kohën e Pashkës së parë, por jo më pas; katër ditët e pritjes do të ishin paraparë për një ekzaminim (i tillë do të ishte kuptimi i fjalës Mishmeret i v. 6: për të mbajtur, për të vëzhguar) për të siguruar që kafsha ishte me të vërtetë pa të meta. 4, Nëse dikush shton këtë pasiguri të shprehjes midis dy mbrëmjeve të v. 6 5, do të kuptohet se në vetë festimin e Pashkës hebreje ka nuanca dytësore të kohës dhe modaliteteve të cilat datojnë që nga kohërat e largëta.

Në v. 3-4, ne ende gjejmë një precizion në vendin ku do të kremtohet Pashka: do të jetë në secilën shtëpi, domethënë në secilën familje. Nëse ka shumë pak anëtarë të familjes, ata mund të ftojnë fqinjët në mënyrë që të ketë mjaft njerëz për të ngrënë kafshën. Festa është pra në thelb një vakt familjar ku babai luan një rol priftëror. Më pas, në evolucionin e ritualit, do të bëhet një festival i tempullit (Lp. 16, 1-8), por karakteri familjar mbeti i shënjuar thellë, veçanërisht pas shkatërrimit të tempullit dhe në shekujt vijues. Talmud jep detaje për numrin e pjesëmarrësve dhe shton se nëse ky numër arrin 20, atëherë duhet të bëhen dy tavolina të ndara dhe të ftuarit duhet të ulen në mënyrë që të ftuarit e dy tavolinave të përballen me njëri-tjetrin, sikur të ishin në dy të veçantë shtëpitë

Në përputhje me ligjet e flijimit, kafsha e zgjedhur do të jetë një mashkull i vitit, pa të meta, dhe mund të jetë një qengj ose një kec. Mënyra se si duhet të përgatitet pasqyron sigurisht zakonin antik të ruajtur nga tradita meshtarake: ai duhet të jetë i pjekur mbi një zjarr, jo i gatuar në ujë, jo gjysëm i gatuar, apo edhe i papërpunuar (kuptimi i saktë i fjalës III që shfaqet vetëm këtu, në v. 6, diskutohet), dhe se është i plotë me kokën, këmbët dhe zorrët. Tekstet e tjera nuk i kanë këto kërkesa (Lp. Fjalët e gatimit të tij në ujë, 16, 7). Zakonisht konsiderohet se pjekja e tërë kafshës,

ndoshta në një pështymë (një shufër druri, sipas traktatit të Talmudit për Pashkën), korrespondon me një situatë të nomadëve që nuk kanë shumë ujë, ndërsa i uluri mund të gatuajë më lehtë në ujë. V. 8 mbase përmban një polemikë kundër zakonisht antik të ngrënies së mishit të gjallë ose të rrallë, i cili ishte në kundërshtim me ligjet e mëvonshme të flijimit që ndalonin ngrënien e gjakut të viktimave. Vakti i natës duhej të mbaronte para agimit dhe mbetjet e kafshës, nëse kishte, duhej të digjeshin për të shmangur çdo përdhosje të mishit të shenjtëruar.

Një rit i rëndësishëm tregohet në v. 7: ai i gjakut të vendosur mbi shtyllat dhe thembra e dyerve të shtëpisë. Shpjegimi do të jepet në v. 13: gjaku do të jetë shenja e mbrojtjes për hebrenjtë kur plaga e fundit godet shtëpitë e egjiptianëve. Shumë shembuj të cituar nga komentuesit 2 tregojnë se ky rit bazohet në një zakon të lashtë që gjendet midis disa popujve, dhe akoma edhe sot, dhe që konsiston në pastrimin e shtyllave të derës së shtëpisë ose hyrjes me gjak. Të tendës, për të thirrur mbrojtja e një perëndie nga shpirtrat e këqij që mund të dëmtojnë banorët. Hyrja në shtëpi dhe dera janë vende të shenjta; në Dhiatën e Vjetër, disa tekste e konfirmojnë këtë (Lp. 6, 9; 11, 20; Isa. 57, 8, etj.). Ideja e mbrojtjes nga gjaku i një viktime të zhytur në sakrificë ndoshta shoqërohet nga nocioni i aleancës nga gjaku; komuniteti i mbrojtur nga gjaku është një grup anëtarët e të cilit janë të lidhur nga një aleancë. Është e lehtë të kuptohet se si tradita meshtarake, duke ndjekur këtë zakon që hebrenjtë e dinin, i dha asaj një kuptim të ri: gjaku mbrojtës nuk u derdh në një altar për t'u shenjtëruar te Zoti, por u depozitua në shtyllat dhe derën rrota për të qenë një shenjë për Zotin. Është me anë të kësaj shenje që mbrojtja e hebrenjve u siguroa kur ai erdhi për të goditur shtëpitë egjiptiane. Në të njëjtën kohë, na jepet etimologjia e fjalës Pashkë, sipas kësaj tradite. Për shkak të shenjës në shtëpi, Zoti do të kalojë mbi hebrenjtë (kjo folje është nga e njëjta rrënjë me fjalën hebraike *pesah* = Pashkë). Pavarësisht nëse kjo etimologji është e themeluar gjuhësisht ose jo, 3 për rrëfimin tonë për institucionin e Pashkës, është thelbësore, duke folur teologjikisht. Atë ditë Zoti bëri një ndryshim midis popullit të tij dhe atyre të shtypësve të tij; ai e përmbushi premtimin e tij për çlirim pasardhësve të Abrahamit.

Këto tregime rituale shoqërohen nga disa detaje të tjera që vijnë nga situata historike në të cilën ishte populli: vakt përbëhet nga bukë pa maja dhe bimë të hidhura, kuptimi tradicional i të cilave lidhet me hidhërimin në

të cilin hebrenjve 4 (v. 8) ; për më tepër, populli duhet të ishte gati që në fillim (rroba, sandale, staf), sepse do të duhej të hante me nxitim (v. 11). Në këtë mënyrë, teksti legjislativ, i cili nganjëherë duket kaq larg nga realiteti i momentit, gjen artikulin e tij me ngjarjen e cila është në bazën e saj, sipas kësaj tradite.

2. Tregime të tjera për Pashkën (v. 21-28)

Pas legjislacionit në lidhje me Pashkën (v. 1-14) dhe bukën e ndorme (v. 15-20), teksti jep një lloj përsëritje në gojën e Moisiut, duke iu drejtuar pleqve të Izraelit (v. 21-28) Por, në këto vargje, urdhrat e dhëna nga Moisiu nuk korrespondojnë saktësisht me ato që u thanë më parë, dhe mund të pyesim veten nëse nuk ka këtu një variant të institucionit të Pashkës që do të ishte përdorur në hartimin përfundimtar të teksti. Sidoqoftë, marrëveshja midis komentuesve nuk bëhet për origjinën e këtij varianti. A është një formë e dytë (apo e para?) E traditës priftërore që haset në v. 1-14? A është pjesë e traditës jahviste, siç besojnë shumë? A është ai një tekst thjesht editorial në stilin dhe mendimin e traditës deuteronomist, si v. 26-27 dhe shqetësimi i tyre arsimor? Këto hipoteza të ndryshme janë të mundshme, por asgjë në të vërtetë nuk na lejon të vendosim. E vetmja gjë që mund të thuhet është se ky tekst ofron variacione interesante mbi kuptimin dhe festimin e Pashkës, të cilat komentuesit e lashtë rabbin tashmë i kishin vërejtur dhe kërkuar të shpjegonin në mënyrën e tyre.

Moisiu u drejtohet pleqve të popullit (v. 21) ndërsa në v. 3, Zoti i kishte kërkuar Moisiut dhe Aharonit që të flisnin me të gjithë bashkësinë e Izraelit (një term tipikisht meshtarak). Ai nuk flet më për një kafshë për shtëpi, domethënë për familje si në v. 3-4, por bagëti të imta për klanet tuaja (v. 21). Shprehja e përdorur më pas është karakteristike: imoloni Pashkën; Pashka identifikohet me viktimën që do të flijohet dhe për më tepër, këto fjalë sugjerojnë se Pashka ishte e njohur tashmë, pasi Moisiu u flet pleqve për këtë pa pasur nevojë të shpjegojë se çfarë është kjo ditë dhe kjo festë, si në v. 11, Prandaj, ky tregues mund të lidhet me festën që Moisiu donte të shkonte për të festuar në shkretëtirë tre ditë ecje larg dhe për të cilën ai i foli faraonit (3,18; 5, 1-3).

Receta për gjak (v. 22) duket të jetë më e rëndësishmja, pasi nuk bëhet fjalë për vaktin e së cilës v. 8-11, Por ai përmban disa ndryshime: pikërisht me hisopin gjaku do të vendoset në fund dhe dyert, dhe është në pellgun ku ndodhet gjaku, që hisopi do të ngjyhet. Tani fjala e përkthyer nga pellgu është e njëjtë me atë që nënkupton pragun (saf). Prandaj mund të ndodhë që ekziston kujtesa e një riti mbrojtjeje kur një kafshë u flijua në pragun e shtëpisë, para se gjaku të vihej në ngritëset dhe në shtratin e derës, gjë që nuk tregohet në v. 6 ku flasim për prishjen e kafshës nga “e gjithë asambleja e bashkësisë së Izraelit”. Riti i mbrojtjes gjithashtu do të shpjegonte ndalimin për këdo që dilte nga shtëpia para mëngjesit (v. 22) në mënyrë që të shpëtonte goditjeve të Shkatërruesit, ndoshta një demoni fillimisht, dhe të bëhej engjëlli shkatërrues. Dërguar nga Zoti për të goditur egjiptianët (v. 23)

V. 24-27 kanë një rezonancë të caktuar deuteronomist; ata insistojnë në respektimin e këtyre recetave përgjithmonë, por mbi të gjitha nga momenti kur populli do të vendosen në vendin që Zoti u ka premtuar atyre. Ata i japin kësaj kremte një rëndësi pedagogjike dhe kateketike, në mënyrë që fëmijët të mësojnë kuptimin e kësaj feste dhe që ata të dinë se flijimi i Pashkës kujton nga brezi në brez çlirimin e Zotit ndaj popullit të tij. Tradita ka vazhduar në Judaizëm: në mbrëmjen e Pashkës, djali i shtëpisë merr në pyetje babanë e tij dhe pyet pse po festohet, dhe babai duhet të përgjigjet duke shpjeguar se çfarë ndodhi atë natë të paharrueshme.

Në fund të këtij paragrafi, v. 28, e cila do të përsëritet pothuajse fjalë për fjalë në v. 50, merr në stilin dhe shpirtin e tij vazhdimin e drejtpërdrejtë të tekstit meshtarak të v. 1-20, pasi i referohet asaj që Zoti u kishte thënë Moisiut dhe Aharonit.

3. Detaje të reja mbi ritualin e Pashkës (v. 13-51)

Vendosur pas fragmentit narrativ që rrëfen murtajën e 10-të dhe largimin nga Egjipti (v. 29-42), ky tekst formon një plotësim të recetave për Pashkën në të njëjtën perspektivë si v. 1-14 të traditës priftërore. Rëndësia e rrethprerjes si një shenjë e përkatësisë ndaj popullit të Zotit dhe shqetësimi për marrëdhëniet midis izraelitëve dhe kategorive të ndryshme të huajve që mund të jetonin mes popullit tregojnë një periudhë më pak të lashtë të traditës, ndoshta pas instalimit në Kanaan.

Ne donim të shpjegojmë këto receta të reja në lidhje me të huajt për shkak të v. 38 i cili flet për popullin e shumtë dhe të ndryshëm që shoqëruan popullin në kohën e Daljes, ‘por vetë përmbajtja e v. 43-49 padyshim që u referohet kategorive të ndryshme të të huajve që mund të jetojnë midis izraelitëve në një kohë më të qetë sesa në kohën e nxitimit për t’u larguar. Për më tepër, shprehja: vendas i vendit (v. 48-49) kuptohet mirë në Palestinë, përndryshe do të vrente për egjiptianët dhe jo për hebrejtë.

Ligji ritual është preciz: asnjë i huaj nuk do të hajë Pashkën, domethënë viktima e flijimit Pashallëk (v. 43). Festa që lidhet me çlirimin e popullit, e cila shënoi fillimin e ekzistencës së tyre si populli i Zotit, nuk mund të festohet nga ata që nuk janë pjesë e saj dhe që nuk ndajnë besimin e tyre në të njëjtin Zot Shpëtimtar. Komuniteti i Izraelit është etnik dhe fetar, dhe Pashka shënon këtë karakter të dyfishtë që një i huaj nuk mund ta jetojë, përveç nëse dëshiron të hyjë në këtë komunitet përfundimisht me rrethprerjen.

Por nocioni i huaj meriton disa shpjegime të cilat paraqiten në v. 43-49. Fjalori është i larmishëm dhe ne nuk i dimë gjithmonë nuancat. Sidoqoftë, dy kategoritë e të huajve dallohen lehtësisht: së pari ka të huajt në kuptimin e vërtetë të fjalës, domethënë ata që i përkasin një populli të huaj (në hebraisht: nehar) dhe që nuk mund të mos hanë Pashkën (v. 43) Midis tyre, ne mund të dallojmë banorin e vendkalimit (toshav, ai që jeton) dhe punonjësin që janë në mesin e popullit dhe që punojnë atje, por që nuk u përkasin atyre në të vërtetë (v. 45). Pastaj janë të huajt që përcaktohen nga fjala ger (nga folja gur: të qëndrosh, të jesh nikoqir). Ata ndonjëherë janë njerëz nga popujt fqinjë, por më shpesh të huaj për familjen, klanin ose fisin, megjithëse i përkasin popullit të Izraelit. Çdo i huaj në këtë kategori do të jetë në gjendje të hajë Pashkën me kusht që të jenë bërë synet dhe kështu të marrin pjesë plotësisht në bashkësi (v. 48). Më në fund, bëhet fjalë për skllëvërit e fituar me një çmim parash (v. 44 – në prag). Izraelit ose i huaj, por mbi të gjitha i huaj, skllavi bëhet anëtar i familjes përmes rrethprerjes dhe për këtë arsye mund të marrë pjesë në kremtimin e Pashkës. Këto receta u zbatuan veçanërisht në kohën kur këta të huaj u pritën si prozelitë midis hebrejve, kushti i parë ishte rrethprerja.

Treguesi i v. 46 përsërit përafërsisht atë që ishte thënë në v. 3-4 dhe 10: vakti zhvillohet në secilën shtëpi dhe asnjë mish nuk do të nxirret nga shtëpia. Vargu shton, megjithatë, se asnjë eshtër e viktimës nuk do të thyhet (frazja që LXX shtoi në v. 10). Origjina e kësaj urdhërese nuk dihet: shqetësimi për integritetin dhe pastërtinë, një zakon i vjetër magjik, një simbol i unitetit të familjes? Por ajo ka luajtur një rol në traditën e krishterë, pasi përmendet në Gjn. 19. 36, rreth Jezusit në kryq.

Dy vargjet e fundit (v. 50-51) përsërisin v. 28 dhe 41, me disa ndryshime, që tregojnë se hebrenjtë kryejnë urdhrat e marrë kur largohen nga vendi. Ato kanë vlerën e një përfundimi editorial, duke ndjekur përshkrimet e v. 43-49.

Nëse krahasojmë të tre tekstet mbi ritualin paskal (v. 1-14; v. 21-28; v. 43-51), shohim që i pari dhe i treti bien dakord me njëri-tjetrin., Por që i dyti paraqet variante të ndjeshme . Në rastin e parë, Pashka paraqitet si një vakt familjar, viktimë është zhgënjyer nga komuniteti; gjaku vendoset në derë dhe shpjegon se si Zoti kaloi (pesah) shtëpitë e hebrenjve për t'i kursyer; festa është e përshkruar vetëm për popullin, përjashtuar të huajt; krijohet një lidhje e ngushtë me rrethprerjen, domethënia teologjike e së cilës i bashkëngjitet Pashkës, një memorial për të gjitha brezat që do të vijnë. Në rastin e dytë, Pashka është një fljirim për klanin, që kryhet në secilën shtëpi, me ritin e mbrojtjes së gjakut të spërkatur me hisop në derë, për të shmangur shfarosësin; kjo festë duket tashmë e njohur për popullin dhe nuk jepet asnjë recetë në lidhje me të huajt; është bërë festa e daljes nga Egjipti që çdo baba duhet të festojë duke u dhënë fëmijëve që e pyesin atë shpjegimin se çfarë do të thotë.

Pa dyshim që nuk duhet t'i theksojmë këto nuanca dhe t'i kundërvihemi njërit prej dy koncepteve të tjerë të festivalit, pasi tradita i ka mbledhur ato dhe i ka konsideruar së bashku si një dhe të njëjtin realitet. Megjithatë, vetë teksti biblik lejon të paraqesim një histori të festës së Pashkëve nga origjina dhe tashmë bën të mundur njohjen e elementeve të ndryshëm të cilët do të zhvillohen, modifikohen ose zbuten në traditën e mëvonshme, siç e dinte Judaizmi dhe e di edhe sot. .

BUKË pa brumë

1. Rituali i festës së bukës së ndorme (12,15-20)

Ritualit të Pashkës (v. 1-14) i bashkohet ngushtë, në tekstin aktual biblik, rituali i festës së bukës së ndorme (v. 15-20). Sipas këtyre vargjeve, ai përfshinte urdhëresën për të shtypur të gjithë majanë në çdo shtëpi dhe më pas për të ngrënë vetëm bukë të ndorme për shtatë ditë; përveç kësaj, ditët e 1-të dhe të 7-të duhej të krijonin një asamble të shenjtë dhe u vëzhguan si të Shtuna, gjatë së cilës nuk do të bëhej asnjë punë përveç përgatitjes së ushqimit (i cili ishte një zbutje e ligjit të Sabatit). Më në fund, të gjithë duhet ta respektojnë këtë rit, madje edhe të huajt në shtëpi; përndryshe, njëri ishte “prerë” nga Izraeli (v. 15). Nëse ky fragment është vazhdimi normal i v. 1-14 dhe buron nga e njëjta traditë meshtarake, duhet theksuar se, nga pikëpamja letrare, duket se përmban të njëjtat urdhëresa dy herë: v. 18-20 pak a shumë përsëris v. 15-17, Ndoshta këto dy pjesë iu shtuan njëra-tjetrës, në dy kohë të ndryshme, për të theksuar rëndësinë në rritje të këtij rituali.

Etimologjia e fjalës së përkthyer si bukë pa maja nuk është e sigurt. Hebraisht 111-Un (mattsôt) i ishte bashkangjitur foljes X = thith, të zbrazet plotësisht, ose foljes pan = të jesh i butë, pa shije, pra të shijosh, ose një folje arabe: mazaz = të jesh jeshile, e papjekur,

ose akoma në rrënjët e tjera, egjiptiane ose greke. Cilado qoftë origjina, fjala tradicionalisht përcakton një petull që nuk përmban ndonjë element fermentimi, siç është tharmi ose majaja, dhe që përdorej zakonisht si ushqim nga nomadët në shkretëtirë. Greqishtja e përktheu atë me fjalën që dha pa maja dhe që ka të njëjtin kuptim: pa maja.

Shumica e historianëve dhe ekzехeteve besojnë se ky festival daton që nga një zakon shumë i vjetër i nomadëve, ose më mirë akoma gjysmë i ulur 1 (sepse elbi duhej të korrej), të cilët, çdo vit në pranverë, festonin këtë rit për të shënuar fillimin e ri të ciklit bujqësor. Majaja që shkakton fermentimin ishte shenja e një papastërtie që duhej eliminuar, apo edhe gjurma e korrjes së vjetër të së kaluarës e cila në asnjë mënyrë nuk duhet të kompromentonte të korrën. hebrenjtë ishin në gjendje ta dinin këtë festë nga kohërat antike, kur ajo ende nuk kishte një rëndësi historike në lidhje me daljen nga Egjipti.

Festa e Bukës së Ndorme mund të mos ishte bashkuar me Festën e Pashkës në ato kohë të largëta. Të dy festivalet, të ndara fillimisht 2, duke rënë në të njëjtën datë, do të jenë lidhur ngushtë, për të formuar vetëm një në fund të fundit siç tregohet nga tradita biblike dhe tradita e mëvonshme hebraike. Por ky identifikim i dy festivaleve zbulon, veçanërisht në vargjet tona 15-20, disa gjurmë të kryqëzimit artificial. Për shembull, në v. 17, kujtohet se “është me të vërtetë në atë ditë” që Zoti e nxori popullin e tij nga Egjipti; po çfare dite? Vargjet e mëparshme folën për shtatë ditë, nga të cilat 1 dhe 7 janë më solemne se të tjerët. Dita e largimit nga Egjipti përkon me 1-in apo me 7-të? Ose përsëri, v. 15 flet për kohëzgjatjen e shtatë ditëve për festën; por v. 18 specifikon: nga 14 i muajit, në mbrëmje, deri në 21, në mbrëmje, që bën tetë ditë. Dita e parë duhej të ishte natën e Pashkëve (mbrëmja e 14-të) dhe buka pa maja nuk filloi deri ditën tjetër, 15-të në mbrëmje, për të vazhduar deri në 21-të në mbrëmje. Vini re gjithashtu se në v. 17, ordianca e festës shpjegohet duke lënë Egjiptin, por folja është në kohën e shkuar: në të vërtetë atë ditë unë nxora ... Tani, në kontekstin e pasazhit, Dalja i popullit nuk është zhvilluar ende dhe do të zhvillohet vetëm në v. 29-42,

Por ky tekst, ashtu si ajo që ka të bëjë me Pashkën, nuk ka këtu thjesht një domethënie historike; është një recetë liturgjike dhe të dy ritualet përshkruhen në kuptim të së njëjtës ngjarje thelbësore: çlirimi i hebrejve. Tani e tutje, për të gjitha brezat, Pashka dhe buka e ndorme do të festohen së bashku dhe do të kujtojnë ditën e shpëtimit të Izraelit, edhe nëse në receta ka elementë që nuk kuptohen deri më vonë. V. 16, për këtë temë, është karakteristikë: fjalët e përkthyer nga: një mbledhje e shenjtë, për ditët 1 dhe 7, përdoren në fjalorin e adhurimit për asambletë e mbledhura në shenjtëroren. Ndoshta kjo shpjegon pse, meqenëse tempulli nuk ekzistonte ende në atë kohë, përkthyesit e lashtë i kuptuan këto fjalë, jo si thirrja e një asambleje, por si një ditë e quajtur e shenjtë (LXX, Rashi).

Çfarë do të thoshte të ishte i prerë nga Izraeli (v. 15 dhe 19)? Shpjegimet ndryshojnë nga dënimi me vdekje deri tek shkishërimi i asamblesë popullore dhe tekstet nuk na lejojnë të kemi një ide më precize. Sidoqoftë, mund të kuptohet graviteti i një mase të tillë, pasi njeriu që u godit nga ajo tani konsiderohej të ishte plotësisht i huaj për popullin e

Izraelit, i cili në ditët e lashta ishte pothuajse i krahasueshëm me zhdukjen dhe vdekjen.

Festa e Bukës së Ndorme dhe Pashkës, të kremtuara si një festë përkujtuese e çlirimit nga Egjipti (Luka 22, 1), përmenden shpesh në librat e Dhiatës së Re, ose si një realitet historik në jetën e Judaizmit., Ose si imazhi i ripërtëritjes përmes shpëtimit të Krishtit, Pashkës sonë dhe pastrimit të krahasueshëm me bukën e ndorme, pas zhdukjes së majasë së vjetër (1 Kor. 5, 6-8; Gal. 5, 9-12; Mt. 16, 6).

2. Përfundimet në festën e bukës së ndorme (13, 3-10)

Sipas kontekstit pararendës, recetat e kap. 13 u dhanë pas ditës së daljes nga Egjipti, domethënë sipas treguesve gjeografikë, kur populli ishte në Sukôt (12,37). Midis këtyre recetave, ato të v. 3-10 lidhen me festën e bukës së ndorme dhe prandaj lidhen, si një lloj suplementi, me 12, 15-20, Por dikush dallon lehtësisht disa ndryshime në kremtimin e festës dhe në stilin e fjalëve që Moisiu u drejton popullit, krahasuar me tekstin e parë në të cilin Zoti u foli Moisiut dhe Aharonit (12, 1). Theksi vihet në nocionin e përkujtimit të lidhur me këtë festë (v. 3, 8-9) i cili duhet të jetë rasti që udhëzimet t'u jepen fëmijëve. Festa do të festohet pas instalimit në Kanaan (v. 5), dhe do të zhvillohet në muajin e Abib (v. 4), ndërsa ky emër nuk shfaqet në 12:18, ku përmendet muaji i parë. Nëse kohëzgjatja është gjithashtu shtatë ditë, vetëm dita e shtatë do të konsiderohet si një festë për Zotin (v. 6), kjo do të thotë se ndoshta, sipas fjalës së përdorur, një festë pelegrinazhi (1n), ndërsa në 12 16, ditët 1 dhe 7 do të japin thirrje për mbledhjet e shenjta të asamblesë së Izraelit. Më në fund, stili karakteristik (kalimi nga shumësi në njëjës, v. 4-5) thekson aktualizimin e festës në një mënyrë që gjendet veçanërisht në Ligjin e Përtërirë (v. 8, 9).

Prandaj mund të pranojmë se kemi në këtë fragment një tekst i cili vjen nga një traditë e ndryshme nga ajo e datës 12,15-20, mbase një traditë e vjetër në frymën jahviste, por shkrimi i së cilës mban shenjën e shkrimtarëve deuteronomist. (Krahasoni në veçanti Ex 13, 13, 9 dhe 16; Lp. 6, 8-9 dhe 11, 18-19)

Kjo traditë është shumë interesante për të kuptuar frymën në të cilën duhet të bëhet kremtimi i festës së bukës së ndorme, si Pashka. Urdhri i Moisiut drejtuar popullit është shpallur si një ligj i Zotit që duhet mbajtur

mend: fillimi i fjalisë ka të njëjtën formë me urdhrin që lidhet me të Shtunën në Dekalog (20, 8: kujto ditën e Shabatit ... dhe 13, 3: kujto atë ditë kur ... me përdorimin e paskajores absolute e cila ka vlerën e një urdhërese). „Është, për më tepër, ligji i Zotit që përmendet në v. 9 (duhet të jetë “në gojën tuaj”). Por është mbi të gjitha azhurnimi i festës që është i rëndësishëm këtu. Kujtesa nuk është një evokim i thjeshtë i mendimit; ky është realiteti aktual në të cilin izraelitët gjenden çdo vit dhe ky është kuptimi i vërtetë i liturgjisë së festës. Ndërsa teksti zhvillohet pas largimit nga Egjipti dhe se festa do të festohet mbi të gjitha pas instalimit në Kanaan (v. 3 dhe 5), çdo vit mund të themi: është sot që ju të dilni (v. 4, folja për të lënë është në pjesoren e tashme, dhe për këtë arsye shpreh një gjendje aktuale). Dhe kur babai i familjes i jep udhëzime djalit të tij, ai do të thotë: kjo është për shkak të asaj që bëri Zoti për mua, kur dola nga Egjipti (v. 8) 1, Për më tepër, kjo kujtesë materializohet në një farë mënyre, sipas v. 9: Do të jetë një shenjë në dorën tuaj dhe një memorial midis syve tuaj. Ne mund ta kuptojmë këtë fjalë në një mënyrë thjesht piktoreske dhe simbolike, e cila nuk ka nevojë për shpjegim: çlirimi i Zotit mbetet i gdhendur në kujtesë sikur të kishte lënë gjurmë në duar ose në ballin e izraelitëve 1 Por ne gjithashtu mund, me shumë komentues, shohin në të një aluzion për disa praktika tatuazhesh që ekzistonin në kohërat antike dhe që karakterizonin anëtarësimin në një grup etnik ose fetar dhe kishin një vlerë mbrojtëse për ata që vishnin këto shenja (ne mendojmë për shenjen e Kainit, Zan. . 4:15). Ky do të ishte kuptimi, në veçanti, i fjalës që përdoret në v. 16 (totafot, përkthyer si: fronteaux) 2, Bëni ashtu siç mund, v. 9 është një nga ata që ishin në zanafillën e zakonit të kultit të Judaizmit të mëvonshëm për të vendosur filaka (sipas përkthimit grek të fjalës hebraike lephilin, që vjen nga fjala: lutje) në krahun e majtë dhe në ballë, kur shqiptonte lutjet liturgjike.

Prandaj, kremtimi i festës është një kujtesë e gjallë dhe e përhershme e ligjit të Zotit, domethënë e fjalës së tij të punës dhe e dorës së tij të fuqishme që e çliroi popullin e tij nga skllavëria. Kjo është arsyeja pse Izraeli duhet ta festojë këtë festë çdo vit si kujtimin e mrekullueshëm të shpëtimit të saj. Midrash ilustron v. 10 nga kjo shëmbëlltysë: “është si një mbret që ishte martuar, por gruaja e të cilit ishte në bregdet dhe u kërcënua nga valë të mëdha, para se ai të mund të bashkohej me të. –

Mos mendo për valët që të tërboheshin në stuhi, tha ai, por mendo për ditën kur ishe në gjendje të shpëtosh dhe bëje atë një ditë gëzimi çdo vit. – Kështu Zoti iu zbulua Izraelitëve për t’i shpëtuar ata, përmes valëve të tmerrshme; dhe është në këtë ditë të çdo viti që ata duhet të gëzohen. “

BLATIMI I TË PARËLINDURIT (13,1-2 dhe 11-16)

Ashtu si udhëzimet për Pashkën dhe për festën e bukës së ndorme, të cilat u caktuan në 12,1-14 dhe 12,15-20 dhe që u plotësuan më pas nga pasazhe të tjera editoriale (12,21-28 dhe 43 -51; 13, 3-11), në mënyrë të ngjashme, recetat për një ritual të 3-të, blatimi i të parëlindurit, na janë dhënë në një tekst të shkurtër, i cili thekson parimin e përgjithshëm (13, 1-2) sipas traditës priftërore dhe në një tekst plotësues (13, 11-16) e cila mban shenjë deuteronomiste si v. 3-10 në temën e bukës së ndorme.

Blatimi i fryteve të para të tokës, si i parëlinduri i kopeve, ishte një zakon shumë i përhapur në mes të shumë popujve: ai kujton se produktet e para ishin pronë e hyjnisë dhe duhej t’i kushtoheshin atij nga mirënjohja dhe mbase veçanërisht për të tërhequr bekimin hyjnor në fushat dhe tufat duke zbutur zemërimin gjithmonë të mundshëm të zotit pronar. Ky zakon ekzistonte gjithashtu midis nomadëve si midis popullit të ulur.

Ajo gjendet në legjislacionin e Dhiatës së Vjetër (Dal. 22, 28-29; Nr. 3, 11-13, 40-51; 18, 15-16; Lp. 15, 19-23, etj.), Por këtu vihet në lidhje të drejtpërdrejtë me daljen nga Egjipti dhe murtajën e barit që shkaktoi vdekjen e të parëlindurit në Egjipt

ketu Parimi i përgjithshëm, i formuluar në v. 2, nuk aludon për këtë ngjarje, e cila njihet vetëm nga konteksti. Por teksti shtesë i v. 11-16 thotë kështu shprehimisht (v. 14-15). Në terma të ngjashëm me atë që është thënë për bukën e ndorme (v. 8-10), ne lexojmë një rekomandim mësimor: është në përgjigje të pyetjeve të fëmijëve që baballarët duhet të shpjegojnë kuptimin e këtij rituali. Në kohën e daljes nga Egjipti, kur faraoni i ngurtësuar refuzoi të linte hebrenjtë të shkonin, Perëndia goditi të gjithë të parëlindurit e popullit si kafshë në Egjipt; në përkujtim të kësaj sakrifice që ishte si një shpengim zëvendësues për Izraelin, të parëlindurin e Zotit, izraelitët duhet të flijojnë meshkujt e parëlindur të kopesë së tyre dhe të shpengojnë të parëlindurit e popullit. Prandaj është një arsye

historike që i jep kuptimin e tij këtij rituali, ndërsa fillimisht asnjë referencë për një ngjarje historike nuk duhet të ekzistojë në këtë zakon. Ashtu si me Pashkën dhe bukën e ndorme, tradita biblike ka historizuar kuptimin e këtij ligji ritual, duke e lidhur atë me daljen dhe murtajën e 10-të.

Teksti ynë ofron disa detaje që duhet të shënohen. Blatimi i të parëlindurit do të vëzhgohet pas instalimit në Kanaan (v. 11). Këta do të jenë meshkujt e parëlindur ndërsa në v. 2 ishte pyetja e çdo të parëlinduri, pa dallime të mëtejshme. Folja e përdorur në v. 12: ju do të kaloni tek Zoti është diskutuar nga komentuesit. Mund të nënkuptojë thjesht: ju do t' i sillni Zotit, por disa mendojnë se do të ishte një term teknik që përdoret veçanërisht për flijimet me zjarr: të kalosh nëpër zjarr, dhe sidomos kur bëhej fjalë për fljime njerëzore (Lp. 18,10; 2 Mbr. 16, 3; 17, 17, etj.). Disa madje kanë propozuar që të lexojnë, me një përmbysje të thjeshtë të letrës: të digjen (hivir për heevir, por ky sugjerim nuk u ndoq mezi).

Çështja e sakrificave njerëzore në Izrael mbetet pra pa përgjigje dhe është zgjidhur në mënyrë të ndryshme. Disa besojnë se këto fljime, të shpeshta midis Kananejve, siç dëshmohet nga mbetjet e sakrificave të fëmijëve në themelet e shtëpive, do të pranoheshin në Izraelin e lashtë dhe do të ishin kundërshtuar me dhunë shumë herët nga ligjet Hebraike; të tjerët besojnë se nuk ka asnjë provë të vërtetë për ta konfirmuar atë dhe se, kur bëhet fjalë, kjo është nga ndotja e zakoneve kananite të cilat gjithmonë kanë ngjallur mosmiratimin më të fortë. Në çdo rast, tradita e vjetër e Zanafillës 22 (sakrifica e Isakut) mund të jetë dëshmia e zhdukjes së një zakoni të tillë nga kohërat më të lashta, dhe zëvendësimi i tij nga “shëlbimi” falë një kafshe. Ideja e shpengimit shfaqet në tekstin tonë në lidhje me gomarin, i konsideruar si një kafshë “e papastër”, e cila nuk mund të flijohet ose të konsumohet, dhe e cila duhet të zëvendësohet nga një kafshë tjetër (v. 13) ose, në një majë, i vlarë në një mënyrë jo-sakrifikuese, pa gjakderdhje. Është e njëjta gjë për të parëlindurit e njeriut, i cili duhet të shëlbohet, pa, për më tepër, teksti që tregon se si.

Kështu, blatimi i të parëlindurit është caktuar për të gjitha kafshët, me përjashtim të të parëlindurit të gomarit dhe asaj të njeriut. Por thelbësore mbetet sigurisht rëndësia historike dhe teologjike e këtij ligji, siç është dhënë në v. 14-16: përkujtimore e çlirimit nga vdekja e të parëlindurve egjiptianë. Kjo është përsëri (si në v. 8-9) një shenjë në duar dhe një front

midis syve, në mënyrë që popullin të mos harrojnë në cilat rrethana morën çlirimin e tyre nga dora e fuqishme e Zotit.

MURTAJET DHE NISJA NGA EGJIPTI (12,29-42)

Në mes të recetave rituale që sapo kemi parë, ne gjejmë fillin narrativ të historisë që vijon kap. 11 dhe e cila do të vazhdojë në 13, 17-14, V. 29-42 tregojnë se si ndodhi natën kur murtaja e Egjiptit goditi egjiptianët dhe si ndodhi largimi i hebrenjve. Kjo ngjarje që është kulmi i historisë është sikur e rrethuar dhe e përshëndetur nga të gjitha udhëzimet rituale që synojnë të festojnë në përjetësi kujtimin e çlirimit. Çdo gjë është duke u bërë për përgatitjet për nisjen dhe të gjitha detajet e kësaj ngjarjeje do të mbeten si shumë shenja që do të shkruhen në adhurimin dhe liturgjinë e Izraelit.

Por vetë historia e daljes nga Egjipti tregohet me shumë maturi pa zhvillime shpjeguese, thjesht duke deklaruar faktet.

Teksti është i ndarë në dy pjesë: v. 29-36, murtaja e 10-të; v. 37-42, largimi nga Egjipti. Nuk duket e mundur të thuhet se me cilën traditë letrare lidhen këto dy pjesë. Ka me të vërtetë elemente që pajtohen në mënyrë të përkryer me traditën jahviste në lidhje me plagët e Egjiptit (për shembull v. 29-32) dhe të tjera që janë në përputhje priftërore me shqetësimin e tij për datat dhe statistikën (v. 37-41). Por një dallim i saktë midis këtyre elementeve rrezikon të jetë shumë artificial. Dikush mund të vlerësojë se, për shkak të rëndësisë së ngjarjes, traditat e ndryshme letrare e transmetuan atë dhe se, në hartimin përfundimtar, gjenden elementë të ndryshëm. Sidoqoftë, rrëfimi i përgjithshëm i v. 29-42 ruan një kohezion dhe homogjenitet të padiskutueshëm.

Murtaja e 10-të tregohet shkurtimisht dhe si me frikë (v. 29-30). Vdekja e të parëlindurit të egjiptianëve, nga djali i faraonit, trashëgimtar i fronit, tek i parëlinduri i të burgosurve dhe i parëlinduri i bagëtive, bëri që një e madhe e vuajtjeve të ngrihej nga Egjipti. Të gjitha shtëpitë u goditën. Teksti sheh në këtë sprovë një goditje të tmerrshme të goditur nga Zoti kundër tokës së faraonit, pa shpjeguar se si mund të kishte ndodhur kjo katastrofë. Është një mrekulli nga Zoti i Plotfuqishëm. Ndryshe nga nëntë plagët e para që korrespondonin me fenomenet natyrore, e dhjeta vështirë

se mund të gjejë një shpjegim të këtij lloji. Ne donim ta shihnim atë si një epidemi të murtajes, si në 2 Mbr. 19. 35 (Is. 37, 36) 1, ose në tekste të tjera si Nr. 14, 37; 25, 9; 31, 16; 2 Sht. 24, 15, etj. 2, por kjo nuk shpjegon që goditen vetëm të parëlindurit, dhe jo popullin e tjerë, dhe se ata të hebrenjve janë kursyer. Prandaj murtaja e 10-të ka një karakter të jashtëzakonshëm të mbinatyrshëm që nënvizon një ndërhyrje vendimtare nga Zoti për shpëtimin e popullit të tij.

Në v. 31-33, situata u kthye plotësisht. Është faraoni që i bën thirrje Moisiut dhe Aharonit të largohen nga vendi me gjithë popullin dhe tërë bagëtinë, siç kërkuan ata. Për më tepër, vetë egjiptianët këmbëngulin (teksti përdor të njëjtën folje që u përdor për të folur për forcimin e zemrës së faraonit) që populli nxiton të largohet: vdekja kërcënoi të gjithë vendin.

Një shpjegim interesant historik është dhënë në lidhje me bukën e ndorme sepse është për shkak të nxitimit të largimit që hebrenjtë nuk mund të prisnin derisa brumi i tyre të thahej (v. 34), dhe kjo është arsyeja pse ata bënë petulla pa maja (v. 39). Ky njoftim është një shembull i historizimit të një zakoni të lashtë. Buka e ndorme ishte rasti i një rituali pranveror siç kemi parë nga v. 15-20, me komplementin 13, 3-10, Për më tepër, receta jepet para nisjes nga Egjipti, sipas v. 15-20, Këtu, ky zakon shpjegohet me nxitimin e largimit dhe detyrimin për të gatuar brumin e ndormë, pas largimit (v. 39). Ky motiv rrethanor më në fund mbizotëroi mbi motivet e tjera që mund të kishin qenë në zanafillën e festivalit.

V. 35-36 kthehen në nocionin e “plaçkitës” së egjiptianëve nga hebrenjtë siç kemi parë tashmë në fragmentet e mëparshme: 3, 21-22 dhe 11, 1-3,

Indikacionet e mëposhtme, në v. 37 me 41, ngre probleme të vështira. Çështja e itinerarit të marrë gjatë nisjes zakonisht konsiderohet të zgjidhet nga Ramses për në Sukot. Ky lokalitet i fundit, afër Pitomit, apo edhe nganjëherë i identifikuar me Pitom, është në lindje të rajonit ku ishin hebrenjtë, vendi i Goshen. Interpretimi i dhënë ndonjëherë fjalës Sukot që do të thotë: kasolle, kasolle dhe që nuk mund të jetë emri i një qyteti, por treguesi i vendit ku, për herë të parë, hebrenjtë që largoheshin nga Egjipti do të kishin jetuar në çadër, nuk duket se mbahet.

Nga ana tjetër, çështja e numrit të 600 000 burrave në këmbë, domethënë burrave në një pozicion për të luftuar, tregohet në v. 37 si numri i hebrenjve, është diskutuar gjatë nga të gjithë komentuesit. Dy gjeneralë izraelitë (Haim Herzog dhe Mordehai Gihon) shkruan një libër në 1978 me titull *Betejat e Biblës*, në të cilën ata arritën në konkluzionin se logjikisht shumica e shifrave në lidhje me madhësitë e forcave ushtarake si dhe me të vrarët në betejë duhen ndarë më dhjetë: shumica e rasteve problematike do të shpjegonte më mirë me zbatimin e parimit të shumëzimit të shifrave origjinale me 10.

A ka ndonjë dëshmi historike për këtë? Po, ka. Misteri i Atlantidës së Platonit mund zgjidhet duke marrë parasysh të njëjtin keqkuptim të numrave. Pla-toni mori nga ana e priftërinjve egjiptianë atë që del si tre-gimi i hollësishëm për qytetë-rimin minoas dhe fundin e tij. Por meqenëse të gjitha shifrat ishin të shumëzuara me dhjetë, krahina nuk mund të parafytyrohej në Detin Mesdhe, kështu që e vendosi në Atlantik; kurse data u shty deri në lashtësinë më të largët! Ky faktor shumëzimi dhjetëfish gjendet edhe në shifrat e fiseve të libri i Numrave. Siç duket, ky parim ishte karakteristik për stilin epik në të cilin ishin shkruar dokumentat origjinale të historisë ushtarake në Izraelin e lashtë. Autorët e librave të Mbretërve dhe të Kronikave i riprodhojnë këto shifra pa vërejtje, sepse, siç duhet, të gjithë lexuesit e tyre ishin në dijeni me këtë parim shkrimi.

Duke përdorur metoda të tilla, shumica e problemeve të numrave mund të zgjidhet. Te 1 Mbr 20,27-30, ushtria e vogël izraelite vrau 10.000 (e jo 100.000) këmbësorë. Invadimi etiopias (nubas) kishte vetëm një 100.000 ushtarë, e jo një milion (2 Kro 14,9).

c) Regjistrimet e librit të Numërimeve. Shifrat e ushtarëve (603.550) duhen ndarë me 10 sepse duhet marrë parasysh zakoni egjiptian i shumëzimit të shifrave ushtarake me 10. Në këtë rast popullsia e Izraelit në kohën e Daljes do të ishte jo 2 miliunë, por 200.000. Mbarë popullsia e Egjiptit ishte atëherë vetëm rreth 4 miliunë. Përveç kësaj, duhet marrë parasysh që ushtria e superfuqisë, si p.sh. ajo e Asirisë, doli rrallë jashtë 120.000.

Në regjistrimin e parë në Numrat 3,43 na thuhet se kishte 22.273 meshkuj të lindur të parë nga gjithsej 600,000. Raporti i meshkujve të rritur me meshkujt e lindur së pari vjen në 27 me 1. Me fjalë të tjera, na

kërkohet të besojmë se një familje mesatare kishte 27 djem. Nëna mesatare më pas duhet të ketë pasur më shumë se 50 fëmijë (përfshirë vajzat), por nëse i ndajmë këto shifra me 10 do të marrim një shifër shumë më të mundshme.

Dy tekste në Bibël (Dal 23,29; Dt 7,6) pranojnë faktin se fillimisht kishte shumë pak izraelitë për të pushtuar Tokën e Premtuar, por dy milion izraelitë do të kishin më shumë sesa ta mbushnin tokën. Shumica e qyteteve të gërmuara në Izrael nga arkeologët përmbajnë qindra e jo mijëra njerëz. Në periudhën e gjyqtarëve, luftëtarët e fisit të Danit numëruan vetëm 600 (Jdg 18,16; Num 1,38-39).

Vargu 42 përbën, si përfundim, një njoftim teologjik, kuptimi i të cilit nuk është shumë i qartë. Sidoqoftë, pavarësisht nga vështirësia e përkthimit, kuptimi vështirë se mund të jetë më shumë se kaq: atë natë, Zoti ruajti zgjimin dhe nxori popullin e tij nga Egjipti; prandaj, tani e tutje, kjo natë do të jetë për të gjithë brezat e Izraelit një natë vigjilence për të kujtuar atë që ka bërë Zoti dhe për të festuar lëvdimet e tij.

Pavarësisht nëse është një reflektim i një lexuesi siç thotë Bibla e Jeruzalemit, ose nëse është pjesë e traditës më të vjetër, ky njoftim ka qenë origjina e një zhvillimi teologjik mjaft të shquar në Judaizëm. Në Targumin Palestinez në lidhje me Dal. 12, 42, ekziston vërtet një poezi rreth “Katër Natëve” të historisë së botës, temat e së cilës shoqërohen me natën e Pashkës dhe kremtimin e saj.

“... Natën e parë ishte kur Zoti u shfaq në botë për ta krijuar atë (Zan. 1,2) ...

... Natën e dytë ishte kur Zoti iu shfaq Abramit 100 vjeçar dhe Saras gruas 90 vjeçare (Zan. 17, 17) ...

... Natën e tretë ishte kur Zoti u shfaq kundër egjiptianëve në mes të natës (Dal. 12,29) ...

... Nata e katërt do të jetë kur bota do të përmbushë fundin e saj për t’u tretur është nata e Pashkës, për emrin e Zotit: natë e fiksuar dhe e rezervuar për shpëtimin e të gjitha brezave të Izraelit . ‘ ‘

Kështu, nata e Pashkës në Judaizëm kujton krijimin e botës, premtimin për Abrahamin dhe çlirimin nga Egjipti, por gjithashtu njofton kohën e fundit dhe përmbushjen e shpëtimit, në kohën e ardhjes së Mesisë. Edhe nëse përmbajtja teologjike e tregimit biblik të Pashkës është pasuruar

gjatë shekujve, nuk është e pamundur që, nga traditat më të hershme të Daljes, të gjitha ato që kishin të bënin me këtë ngjarje të madhe dhe kremtimin liturgjik të natës pashallëk ishin kuptuar në një sens profetik si përmbushja totale, një ditë, e planit të Zotit për shpëtimin për popullin e tij të ardhshëm dhe për të gjithë popujt.

SHTESA: PASHKA

Pashka është ndoshta festa më e rëndësishme në traditën biblike dhe hebraike deri në ditët e sotme. Por kjo nuk do të thotë se është e lehtë të njohësh origjinën e saj.

Etimologjia e dhënë nga teksti i Daljes 12,23-27 gjurmon fjalën 110b (PEsah), e cila është term hebraik për festën e Pashkës, te folja që do të thotë të kalosh. Është në kujtim të natës kur Zoti kaloi mbi shtëpitë e hebrenjve për t'i kursyer, ndërsa ai goditi egjiptianët. Në fakt, kjo folje e cila nuk shfaqet shumë shpesh në tekstet e Dhiatës së Vjetër, mund të thotë të hidhesh, të kërcesh nga një këmbë në tjetrën dhe mund të zbatohet në llojet e vallëzimeve të shenjta që kemi kryer gjatë festivaleve ose një adhurim të veçantë. Priftërinjtë e Baalit sfidohen nga Elia që u thotë atyre, duke përdorur të njëjtën folje: «Pse po çaloni nga të dy anët?» (1 Mbr. 18,21), dhe mund të përdoret gjithashtu për të caktuar të çalët dhe të dobët (2 Sam. 5, 6-8).

Kjo etimologji, megjithëse nuk e dimë nëse festivali përfshinte fillimisht një vallëzim të shenjtë, mbetet më e mundshme, me kuptimin e dhënë nga Daljai 12, 23-27, Por ne donim të ktheheshim në një etimologji jo-hebraike dhe e lidhëm fjalën ose me një rrënjë akadiane (pashahou) e cila evokon idenë e qetësimi, qetësisë, sigurisë me një nocion të shlyerjes, ose me një rrënjë egjiptiane e cila do të korrespondonte me fjalën tonë goditje. Pashka do të ishte goditja e Zotit që do të sillte daljen e popullit, domethënë plaga e 10-të që prek të parëlindurit e egjiptianëve. Këto hipoteza nuk janë konsideruar të bazuara në mënyrë të mjaftueshme për t'u pranuar nga të gjithë eksegetët.

Një studim i teksteve biblike në lidhje me Pashkën na lejon të njohim një evolucion në festimin e tij dhe kuptimin e tij, por nuk hedh shumë dritë mbi çështjen e origjinës së saj.

Ajo që pranohet përgjithësisht është se fillimisht Pashka ishte e ndarë nga festa e bukës së ndorme (bukë e ndorme) siç dëshmojnë Dalja 34, 18 dhe 25, por që shumë herët këto dy festa duhej të lidheshin dhe të festoheshin së bashku ashtu siç kanë kaluar shekujt deri tani. Për shkak të kësaj ndarjeje në një kohë të largët, vlerësohet se Pashka mund të ketë ekzistuar dhe të jetë e njohur para kohës së daljes nga Egjipti, midis grupeve nomade të popujve Semitikë dhe ndoshta hebrenjve. Ne i referohemi tregimit të një teksti që tregon se Moisiu i kishte kërkuar faraonit leje për të nxjerrë popullin në shkretëtirë në mënyrë që të kremtonin një festë në nder të Zotit (Dal. 5, 11). Kjo festë do të kishte qenë tashmë ajo e Pashkës, përpara se të lidhej me daljen nga Egjipti.

Festivali antik ishte një zakon i nomadëve i cili gjithashtu ekzistonte midis arabëve të lashtë. Në pranverë, një kafshë e re e tufës u flijua, ndoshta nga mirënjohja ndaj hyjnisë që i dha prosperitet tufave, por mbi të gjitha për hir të mbrojtjes kundër ndikimeve të dëmshme dhe demonëve që rrezikuan të dëmtonin tufat. Riti i gjakut të kafshëve në dyert ose hapjet e çadrave ishte një mënyrë për të larguar këta demonë dhe për të mbrojtur popullin dhe kafshët. Këmbëngulja e riteve të ngjashme është vërejtur edhe sot midis disa beduinëve. 1 Recetat që lidhen me vaktin paskal (Dal. 12), me barishte të hidhura dhe me veshjen e udhëtarëve të gatshëm për nisje, mbase lidhen me zakonet e lashta ku barinjte, në pranvera, u la për të çuar tufat në vendet e kullotjes.

Në të njëjtën kohë, besohet se festa e bukës së ndorme duhet të ketë qenë një festë e lashtë e popullit të ulur, ose popullit gjysmë të ulur që kultivuan pak tokë dhe korrën elb në fillim të pranverës. Ishte pra një festival bujqësor ku ne hanim bukë të bëra me elb, pa tharm, për të shënuar fillimin e një viti të ri të frutave të tokës, pa përzier në të elemente që mund t'i bënin. Fermente që do të vinin nga të korrat e vjetra. Është një blatim gruri, ndërsa Pashka është flijimi i një kafshe.

E njëjta dukuri ndodhi më pas që gjejmë për festivale të tjera: këto dy festivale pranverore, të binjakëzuara në të njëjtën festë, u "historizuan", që do të thotë të vendoseshin në një lidhje të ngushtë, dhe së shpejti do të ishin ekskluzive nga të gjitha domethëniet e tjera, me një historik ngjarja: dalja e hebrenjve nga Egjipti, pas sprovës së fundit që kishte goditur faraonin dhe popullin e tij; largimi i tyre i nxituar pa pasur kohë për të lënë

bukën e tyre të rritet, dhe kujtimi, tani i pashlyeshëm, i këtij çlirimi. Gjaku i viktimës së flijuar ishte shenja e mbrojtjes së Zotit për popullin e tij në kohën e murtajes së 10-të; vakti familjar natën e Pashkëve kujtoi orën tragjike kur popullin, në secilën shtëpi, prisnin momentin e nisjes; buka e ndorme dhe barishtet e hidhura morën një kuptim që korrespondon me nxitimin e largimit dhe hidhërimin e ngjarjes. Krentimi i Pashkës dhe Bukës së Ndorme u bë një nga momentet më thelbësore në jetën hebreje, për të kujtuar, si një ngjarje gjithnjë të tanishme, se si Zoti e kishte çliruar popullin e tij dhe për të mësuar brezat e njëpasnjëshëm për të. (Dal. 12 26-27).

Prandaj mund të shohim se nëse festa ishte e lidhur me historinë, duke humbur karakterin e saj si një ritë baritore dhe bujqësore, kjo është për shkak se kjo histori u bë themeli i besimit të Izraelit në Zotin e tij që e kishte çliruar atë nga Egjipti. Nëse festa mori një kuptim historik, kjo është për shkak se ajo gjithashtu kishte një kuptim fetar dhe teologjik. Në tekstet biblike, kjo domethënie e dyfishtë historike dhe teologjike është tashmë e pandashme nga ritet vetë. Zhvillimi i institucioneve fetare dhe fetare në Izrael dhe në Judaizëm dallohet lehtësisht në krahasimin e teksteve të ndryshme legjislativë për festat, dhe në veçanti për Pashkën (Dal. 23,14-19 dhe 34, 18-26 për më të vjetrat; Lp. 16, 1-17; Dal. 12; Nr. 9. 1-14 dhe 28, 16-25; Lev. 23) dhe gjithashtu në disa tekste narrative që rrëfejnë krentimin e Pashkës në rrethana të caktuara solemne (Jos. 5, 1-12; 2 Mbr. 23,21-23; 2 Kron. 30; Ezer. 6, 19-22).

Nuk mund të flasim këtu për pyetjen që ka të bëjë me traditat e ndryshme familjare dhe liturgjike në lidhje me festën e Pashkës në judaizmin antik dhe modern. Janë bërë shumë studime të cilave u referohemi lexuesit ‘

Kalimi i Detit të Kuq (kap. 13, 17 – 14, 31)

Pas largimit nga Egjipti, historia tregon historinë e njohur tradicionalisht si kalimi i Detit të Kuq. Populli hebre, pasi u largua me nxitim nga vendi ku ishin skllëvër dhe pasi u angazhua në drejtim të lindjes drejt shkretëtirës, ndryshoi drejtim, vrapoi kundër bastioneve egjiptiane dhe arriti në bregdet ku u bashkuan me ushtrinë egjiptiane të nisur në ndjekje. Ndërhyn një

çlirim i mrekullueshëm dhe ndërsa populli kalon detin në tokë të thatë, ushtria e faraonit që është e angazhuar pas tij është zhytur nga valët që e përfshijnë atë. Kjo ngjarje shënon vërtet fundin e skllavërisë në Egjipt dhe pikënisjen e një ekzistence të re të hebrenjve të çliruar dhe të angazhuar në rrugën e shkretëtirës që do t'i çojë më vonë në Kanaan.

Kalimi i Detit të Kuq ka lënë, në traditën biblike, një kujtesë të thellë e cila është ruajtur në një rrëfim (13, 17 – 14, 31) dhe në një poezi (15, 1-21). Me këto dy tekste mbarojnë të gjitha traditat në lidhje me daljen nga Egjipti, të cilat përdoren ende në liturgjinë hebraike, veçanërisht në kohën e kremtimit të Pashkës.

Teksti tregimtar i kap. 13, 17 deri më 14, 31 paraqitet si një histori e vazhdueshme, duke ndjekur logjikisht pjesën narrative të kap. 12 (v. 29-42) i cili rrëfente largimin e popullit pas murtajës së barit. Struktura letrare e fragmentit korrespondon me atë që është thënë tashmë në lidhje me tregimet e mëparshme, mbi murtajat e Egjiptit. Por nëse ekzistenca e disa traditave letrare është e lehtë të supozohet, caktimi i tyre është shumë më i vështirë për tu vepruar. Është e padiskutueshme që shkolla më e vjetër javist rrëfeu këtë ngjarje të rëndësishme, me metodën dhe stilin e saj të zakonshëm, por gjithashtu duket se shkrimtarët meshtarë gjithashtu e treguan atë me perspektivën e tyre të përgjithshme dhe orientimin teologjik. Ndoshta edhe traditat e tjera letrare dhe shkrimtarët e tjerë kanë shtuar gjithashtu redaktimet ose shpjegimet e tyre, në mënyrë që një zhvillim teologjik i historisë origjinale të vërehet lehtësisht gjatë leximit. Nëse, për përmbajtjen e historisë, ne mendojmë se tradita jahviste ofron tekstin bazë, është tradita meshtarake e cila më pas bie në sy më qartë, veçanërisht në kap. 14, Sidoqoftë, duhet të pranohet që kriteret shpesh paraqiten si shenja dalluese të larmisë së traditave letrare (përdorimi i dy emrave të Zotit dhe Elohim; të dy fjalëve: faraoni ose mbreti i Egjiptit, etj.)) vështirë se janë bindëse këtu. Prandaj, ne lëmë mënjanë një analizë të burimeve, larminë e mendimeve të eksegjetëve që na autorizojnë ta bëjmë këtë. Teksti është ndoshta një sintezë e elementeve të cilët, që nga hartimi i parë, gradualisht kanë marrë kontributet e traditës, dëshmitarë të rëndësishëm që i kushtohet kësaj historie e cila është lexuar dhe rilexuar nga një perspektivë teologjike dhe liturgjike. E lehtë për t'u kuptuar.

Një pyetje u diskutua dhe lindi hipoteza të ndryshme: cili ishte vendi, në origjinë, i tregimit të kalimit të Detit të Kuq, në lidhje me tregimet e murtajave të Egjiptit dhe Pashkës? Shpesh shohim atje një vazhdim të temës së qëndrimit në Egjipt dhe natës paskale, një lloj plotësimi i historisë së daljes para shëtitjes në shkretëtirë. Por kohët e fundit, disa historianë kanë shprehur një mënyrë tjetër për ta parë atë. Për disa, historia jonë do të pasqyrojë temën themelore që lidhet me çlirimin e popullit nga një veprim i mrekullueshëm i Zotit: Zoti është ai që nxori hebrejtë nga Egjipti dhe i çliroi nga egjiptianët. Sipas kësaj teme të parë, temat e tjera (plagët e Egjiptit, Pashkës) ishin bashkangjitur si elemente dytësore që përgatisin dhe rrethojnë ngjarjen qendrore të çlirimit: "... Kështu historia e çlirimit të detit mund të jetë konsiderohet si thelbi i vërtetë i temës së daljes nga Egjipti; ajo përbën në traditën aktuale jo vetëm fundin, por edhe qëllimin dhe kulmin e së tërës ..."

Për të tjerët, tradita në kalimin e Detit të Kuq, larg nga të qenit thelbi i temës së daljes nga Egjipti, presupozon në të kundërtën se dalja nga Egjipti tashmë është kryer dhe ka karakteristikat e tregimeve në lidhje me tema e qëndrimit në shkretëtirë.

Sigurisht, të dy temat: dalja nga Egjipti dhe qëndrimi në shkretëtirë, janë të lidhura ngushtë, por megjithatë duhet t'i dallojmë ato. Një pozicion më i nuancuar dhe një analizë e re e pyetjes kanë çuar eksegjezët e tjerë në këtë përfundim: tregimi i kalimit të detit përfaqëson një zhvillim të traditës historike mjaft komplekse në origjinë, në burimin jahvist, ky tregim nuk u përfshi në traditën e largimit nga Egjipti, por në atë të qëndrimit në shkretëtirë. Më vonë, në epokën pas mërgimit, për shkak të rëndësisë që i jepej Pashkës, ky tregim u lidh me atë të daljes dhe u bë një element qendror, siç tregon tradita meshtarë ndoshta. Cilado qoftë hipoteza, së cilës i bashkangjitet, është e sigurt se, në gjendjen aktuale të tekstit, tregimi i kalimit të Detit të Kuq dhe poema e çlirimit të kap. 15 formojnë përfundimin logjik të historisë së murtajave dhe daljes nga Egjipti. Çlirimi i plotë dhe përfundimtar dihet vetëm pas kësaj ngjarjeje, dhe vendi i poezisë në kap. 15 në liturgjinë hebraike e vërteton këtë, pasi leximi i saj është caktuar për ditën e 7-të të festës së Pashkës dhe bukës së ndorme, siç thotë Rashi në komentën e tij për Dal. 14,5: "Kur ata (oficerët e faraonit) panë, në fundi i tre ditëve të caktuara për udhëtimin e jashtëm

dhe kthimin, që Izraelitët nuk po ktheheshin në Egjipt, ata erdhën për t'i treguar faraonit për këtë në ditën e 4-të. Në ditën e 5-të dhe të 6-të, ata i ndoqën ata. Natën e 7-të, ata hynë në det. Të nesërmen në mëngjes, Izraelitët kënduan këngën e Detit të Kuq. Ishte dita e 7-të e Pashkës. Kjo është arsyeja pse ne e lexojmë këtë himn në ditën e 7-të të festës.

Studimi letrar dhe historik i tekstit shtron një pyetje tjetër: a është rrëfimi i bazuar në një ngjarje autentike e cila ndodhi me të vërtetë në kohën e largimit të hebrejve, apo është vetëm zhvillimi i një nocioni teologjik (një çlirim i mrekullueshëm) si një ilustrim konkret i temës së shpëtimit të Zotit për popullin e tij? – Historianët kanë parë në të një legjendë pa bazë historike dhe kanë nënvizuar papranueshmërinë e historisë: kolona e tymit dhe zjarrit, uji që formon një mur në të djathtë dhe të majtë të izraelitëve që kalojnë në tokë të thatë, rrotat e koçive egjiptiane të hequra ose bllokuara nga vetë Zoti, zhdukja e të gjithë ushtrisë së faraonit, etj. Ky mendim vështirë se ndiqet sot. Edhe ata që shohin në histori një zhvillim të traditës në kuptimin e një amplifikimi të mbinatyrshëm, nuk e kontestojnë realitetin e një ngjarje historike që ka ndodhur, ndërsa ata heqin dorë nga rindërtimi i saj në të vërtetë. Besimi i Izraelit qëndron në kujtesën aktuale të një çlirimi që nuk mund të ketë qenë fiktive. Që tekstet e shkruara nuk mund të na japin më të gjitha treguesit e saktë që ne do të dëshironim të kishim nuk na pengon të mendojmë se një ngjarje e jashtëzakonshme ka ndodhur në të cilën hebrejtë e lashtë panë ndërhyrjen e fuqishme dhe çliruese të dorës së ZOTIT.

Ndonjëherë argumentohet se nëse faktet do të ishin shpalosur siç tregohet në librin e Daljes, një ngjarje e tillë (veçanërisht përfshirja e ushtrisë së faraonit në det) do të kishte lënë gjurmë në historinë e Egjiptit të lashtë. Sidoqoftë, asnjë dokument egjiptian nuk e përmend këtë humbje dhe konfirmon historinë biblike. Por ky argument ka shumë më pak peshë sesa jepet ndonjëherë. Së pari, sepse ngjarje mjaft të krahasueshme kanë ndodhur në kufijtë e vendit dhe dëshimohen nga dokumente arkeologjike. Një papirus egjiptian nga shekulli i trembëdhjetë para Krishtit dëshmon se trupat nomade nga Azia kaluan kufirin egjiptian në lindje të deltës së Nilit dhe u toleruan nga autoritetet e vendit. Këto lëvizje prapa-prapa nuk ishin të rralla dhe nuk mund të habisnin. Tjetra, ngjarja kaq e rëndësishme për

hebrenjtë për shkak të rëndësisë së saj fetare dhe teologjike ishte ndoshta vetëm një incident i vogël për hebrenjtë. egjiptianët. Një disfatë ushtarake mund të ishte vetëm e pjesshme pa shkaktuar raporte të cilat do të ishin ruajtur në arkivat mbretërore, siç ishin fitoret kumbuese. Vështirë se mund të habitemi nga heshtja e teksteve egjiptiane për këtë temë. “Ne nuk duhet të presim për një raport të kësaj ngjarje në analet egjiptiane, më shumë sesa do të prisnim një përshkrim të javës së Pasionit në analet e Cezarit. Për Cezarin, ishte e parëndësishme. “

Nëse vërtetësia e ngjarjes vështirë se mund të dyshohet, edhe nëse është e vështirë ta njohësh atë në të gjitha detajet e saj, analiza e tekstit bën të mundur sjelljen e disa elementeve të çmuar për ta vendosur atë dhe për ta zëvendësuar atë në vendin e duhur.

Fillimi i tregimit (13, 17-19) shënohet nga një perspektivë shumë e qartë teologjike që populli drejtohet nga Zoti, që nga fillimi i Egjiptit, dhe në vend që t’i marrë ata në rrugën më të drejtpërdrejtë për në Palestinë, Zoti e bën atë të bëjë një devijim drejt jugut, nga rruga e shkretëtirës, drejt Detit të Kallamave. Përveç kësaj, për të zbatuar urdhrin e Zotit, Moisiu mori kockat e Jozefit për t’i varrosur në tokën e premtuar (v. 19). Kjo pikë e fundit dëshiron të vendosë dukshëm një lidhje midis historisë patriarkale dhe historisë së daljes dhe tregon përmbushjen e zotimit të formuluar nga Jozefi para vdekjes së tij, në Zan. 50, 25, “Vizita” dhe veprimi çlirimtar i Zotit ndodhen, pra, në shtrirjen e saktë të traditave të Zanafillës. Por nëse domethënia teologjike e këtyre vargjeve është e qartë, karakteri i tyre historik shtron një pyetje më pak të lehtë për tu zgjidhur: cila është saktësisht rruga që ndiqnin hebrenjtë kur u larguan nga Egjipti? Kjo pyetje çon në një të dytë si fillimi i kap. 14 do të pyesë edhe më saktësisht: cili është vendndodhja e saktë e kalimit të Detit të Kuq?

Nuk është e mundur këtu të evokojmë të gjithë punën dhe të gjitha supozimet që u bënë për të zgjidhur këto dy pyetje dhe përfundimet bazohen përfundimisht vetëm në besueshmërinë historike, pa u marrë ndonjë siguri në mënyrë përfundimtare.

Gjeografët njohin tre rrugë të mundshme, që nga kohërat më të largëta, duke shkuar nga rajoni ku do të qëndronin hebrenjtë (vendi i Goshen, në lindje të Deltës së Nilit) drejt drejtimit të përgjithshëm të lindjes ose gadishullit. Sinaitike, që do të thotë themi drejt vendit të kananasve të

dikurshëm. E para është më e shkurtër dhe më e drejtpërdrejta: ajo kalon përgjatë bregdetit të Mesdheut dhe arrin në jug-perëndim të Palestinës, në rajonin e okupuar më pas nga popujt filistenj, prandaj merr emrin që ka mbetur e lidhur me të: rruga e filistenjve. Tradita letrare e rrëfimit tonë e ka përdorur këtë shprehje më të fundit për t'iu referuar kësaj rruge, mbase duke mos kuptuar atë që të gjithë komentuesit e konsiderojnë anakronizëm, meqenëse filistenjtë nuk u vendosën në këtë zonë deri në shekullin e 12-të., Ndërsa dalja e hebrenjtë me shumë gjasa datojnë nga shekulli i trembëdhjetë. Duhet të theksohet se këtu është edhe emri i Palestinës, një fjalë që rrjedh nga emri: filistine (në hebraisht: pelishtim). Palestina është toka e filistenjve, për një udhëtar nga Egjipti dhe përgjatë detit për të arritur në qytetin e parë të madh që ekziston akoma: Gaza.

Rruga e dytë përshkon shkretëtirën e Shurit, drejt lindjes dhe përfundon në oazin e Kadesh, në jug të Palestinës. E treta përkulet në drejtim të jugut, nga fillimi i Egjiptit dhe kalon shkretëtirën e Paranit për të përfunduar në portin e Ezion-Geberit në skajin verior të Gjirit të Akabës. Është rruga e cila më pas shkon drejt Arabisë.

Cila ishte rruga e ndjekur nga hebrenjtë? Në 13, 17, thuhet qartë se ata nuk morën rrugën më të shkurtër, atë të bregdetit mesdhetar. Pse?

Teksti thotë: «Njerëzit mund të pendohen që panë luftën dhe u kthyen në Egjipt. Pra, nëse kjo rrugë ishte më e shkurtër, ajo ishte edhe më e frekuentuara, nga karvanët e tregtarëve, nga plaçkitësit dhe nga ushtritë. Ishte rruga nga Egjipti në Azi, ose nga Azia në Egjipt, dhe të gjitha ushtritë e pushtimit dhe pushtimeve në lindje ose perëndim kanë kaluar nëpër të. Është e lehtë të kuptohet pse hebrenjtë nuk iu bindën asaj, madje pa imagjinuar se po ndiqte një disfatë ose se ishte përmes një hile strategjike që ata bënë devijimin në jug.

Por cilën rrugë morën ata? Ai në lindje apo ai në juglindje? Vështirë se është e mundur të zgjidhet çështja sepse ajo mbështetet në kuptimin që i është dhënë emrit: Deti i Kallamave (v. 18). A i referohej ky emër asaj që sot njihet si Deti i Kuq, siç kuptohet nga përkthimet greke dhe latine? Por hebraishtja (suf yam: do të thotë: Reed ose Reed Sea, i cili të kujton shumë më tepër një liqen të cekët dhe me rërë, ku këto bimë të bollshme u rritën në rajonet kënetore, sesa deti i Kuq, i cili, në Gjirin e Suezit, ka pjerrta brigjet dhe thellësitë shkëmbore të vështira për t'u pajtuar me një

kalim të thatë të këmbëve të morisë së hebrenjve. Çështja e rrugës varet nga pyetja e dytë: ku ishte kalimi i detit nga hebrenjtë? A mund të sqarohet kjo pyetje nga pasazhet e mëposhtme : kapitujt 13, 20-22 dhe 14, 1-4?

Në v. 20 i kap. 13, largimi i hebrenjve është vendosur në Sukot dhe kampi i parë në Etâm. Në v. 1 i kap. 14, hebrenjtë u kthyen nga rruga origjinale dhe do të fushojnë përpara Pi-Hahiro, midis Migdolit dhe detit, përballë Baal-Cefon. Sukot tashmë është përmendur në kohën e largimit të popullit (12,37). A mund të identifikohen me siguri lokalitete të tjera sot? Për fat të keq, vendndodhja e këtyre vendeve mbetet shumë hamendësuese, gjë që justifikon hipotezat e ndryshme në lidhje me vendin e kalimit të detit.

Etâm është një emër egjiptian që ndoshta përcakton një fortesë në buzë të shkretëtirës lindore. Sipas Nr. 33, 7, ky lokalitet ishte në fund të shkretëtirës që nganjëherë mbante emrin e saj, ose atë të shkretëtirës së Shurit (Dal. 15, 22). Ne donim ta shpjegonim këtë fjalë me termin Edom, i cili është shumë problematik, ose më mirë me një term egjiptian, ose Atum, emri i një perëndie të gjetur në Pilôm (Pi-Atoum), ose më mirë kalaja Khetem në veri të Liqeneve të hidhura . Duket në çdo rast, për shkak të drejtimit të përgjithshëm të shkretëtirës së Shour, se rruga Sukot-Etam është e orientuar afërsisht në lindje.

Pi-hahiro është një emër egjiptian kuptimi i të cilit do të ishte: tempulli i Hathor, ose tempulli i gjarprit, ose një emër semit që do të thotë: gryka e kanaleve, pra afër grykës së disa prej degëve të deltës së Nilit. Por faqja është e panjohur, pavarësisht përpjekjeve për ta gjetur atë. Sidoqoftë do të ishte lokaliteti më i rëndësishëm, pasi që është përballë këtij vendi që hebrenjtë do të kalojnë detin (14,2).

Migdol do të thotë: një kullë dhe shfaqet si një term mjaft i shpeshtë për të caktuar një fortesë (Jer. 44, 1; Ez. 29. 10, etj.). Identifikohet, më së shpeshti, me një vendndodhje të quajtur Tell-and-Her, në veri të rajonit kufitar midis Egjiptit dhe Veriut në shkretëtirë, një largësi e shkurtër nga Mesdheu. Por vende të tjera janë propozuar.

Më në fund Baal-Cefôn konsiderohet një vend i shenjtë i perëndisë: Baal i Veriut, siç sugjeron emri. Vendndodhja e tij gjithashtu debatohet shumë.

Siç mund ta shohim, të gjithë këta emra të përveçëm nuk na lejojnë t'i japim një përgjigje pyetjes së bërë: ku ndodhej kalimi i detit? A mund të sigurojë gjeografia një përgjigje nëse tekstet nuk e japin atë?

Para përparimit të Kanalit të Suezit, i cili ndryshoi thellësisht pamjen e rajonit, zona midis Mesdheut dhe majës veriore të Detit të Kuq në Gjirin e Suezit ishte e mbushur me liqene ose pellgje, disa prej të cilave janë përdorur nga ndërtuesit e Kanalit të Suezit. Duke filluar nga jugu, domethënë nga rajoni i sotëm i Suezit, dhe duke u ngjitur në drejtim të veriut, së pari kemi hasur në Liqenet e Hidhura, pastaj Liqenin Timsa, Liqenin Bala dhe lagunat e mëdha në vendndodhjen e grykës së Lindjes degët e Nilit në Mesdhe. Një lagunë tjetër, pak më në lindje, në bregdetin mesdhetar formoi liqenin Sirbonide. Ishte përgjatë kësaj serie liqenesh ose pellgësh që egjiptianët duhej të krijonin fortesa për të mbrojtur kufirin lindor të vendit të tyre nga rrugët aziatike të pushtimit. Supozohet madje se në këtë kohë antike, krahu i Detit të Kuq i quajtur Gjiri i Suezit mund të jetë shtrirë më në veri dhe të ketë komunikuar pak a shumë me Liqenet e Hidhura.

Duke marrë parasysh aspektin gjeografik të vendeve dhe teksteve biblike, duhen mbajtur dy hipoteza kryesore.

Në një, hebrejntë, duke filluar nga Sukoti drejt lindjes, do të dilnin përballë një fortese, Etam, dhe më pas do të ishin kthyer në jug-lindje, drejt liqenit Timsah ose liqeneve të hidhura. Lokalitetet e Pi-hahiroth, Migdol dhe Baal-Cefôn do të korrespondojnë në këtë sektor dhe kalimi i Detit të Xhunktë do të ishte bërë, ose në Liqenin Timsa ose në Liqenet e Hidhura, gjë që do të justifikonte përcaktimin e Detit të Kallamit, pasi që këto liqene ose pellgje ishin të cekëta dhe bimësia mund të ishte e bollshme atje Nga atje ata vazhduan në jug-lindje ose drejtpërdrejt në jug.

Në hipotezën tjetër, të propozuar mbi të gjitha nga O. Eissfeldt, lokalitetet e Migdolit dhe veçanërisht të Baal-Cefônit do të identifikohen me vendet e njohura më vonë në periudhën helenistike, në veri të rajonit, pranë detit Mesdhe. Shprehja e 14, 2: midis Migdolit dhe detit do të thoshte midis Migdolit dhe Mesdheut (dhe jo Deti i Kallamit), dhe për këtë arsye, vendndodhja e kalimit do të ishte në skajin perëndimor të Liqenit Sirbonide, përgjatë bregdetit Mesdhe. Kjo hipotezë e dytë,

megjithë autoritetin e mbrojtësve të saj, na duket se korrespondon më pak me të gjitha të dhënat biblike, ndërsa e para duket shumë më e mundshme, pa mundur të specifikojmë më saktësisht vendin e kalimit hebraik. Pavarësisht nëse është në Liqenin Timsa, apo në Liqenet e hidhur, në pjesën e tyre veriore ose në pjesën e tyre jugore, domethënë më afër Detit të Kuq, në një zonë kënetash, nuk mund ta themi me saktësi, por kjo rruga shkon më mirë me shëtitjen në shkretëtirë e cila do të ndjekë ngjarjen, sesa të kalosh një pjesë të lagunës pranë bregdetit të Mesdheut, që do të thotë në rrugën klasike të bregdetit që hebrenjtë duket se e kanë shmangur që nga fillimi. Në çdo rast, vendndodhja e saktë e kalimit kishte pak rëndësi në traditën e Izraelit, pranë vetë ngjarjes së çlirimit që zuri një vend qendror në besimin e popullit të Zotit.

Pjesa tjetër e historisë është një marrëdhënie e cila dominohet nga shpjegimi teologjik i historisë. Së pari, është prania e Zotit që afirmohet, së bashku me hebrenjtë. Në 13, 21-22, shtylla e resë dhe shtylla e zjarrit janë shenja e dukshme e kësaj pranie, në përputhje me traditën e të ecurit në shkretëtirë që do të gjejmë në pjesën e dytë të librit të Daljes. Është gjithashtu shenja e mbrojtjes së Zotit, e cila vendos një ndarje midis kampit të hebrenjve dhe asaj të egjiptianëve (14, 19-20), megjithëse interpretimi i këtyre vargjeve vjen kundër vështirësisë së përkthimit të treguar në shënime në tekst.

Është mbi të gjitha ndërhyrja e Zotit për të arritur shpëtimin e popullit të tij, e cila shprehet në çdo moment: ai ngurtëson zemrën e faraonit, si në historinë e murtajavë nga Egjipti (14, 4, 8 dhe 17); ai shikon në kampin e egjiptianëve dhe mbjell konfuzion atje, i cili shkakton panik në ushtri (v. 24-25); ai hedh ujërat e detit, duke bërë që një erë e fortë lindore të fryjë gjatë gjithë natës (v. 21); ai e hedh ushtrinë egjiptiane në dallgë (v. 27-28); në fund të fundit është ai që e shpëton popullin e tij me dorën e tij të fuqishme, në mënyrë që populli të ketë frikë prej tij dhe të besojë në të dhe në Moisiun, shërbëtorin e tij (v. 30-31).

Ne tashmë kemi vërejtur gjurmët e elementeve të ndryshëm gjatë kësaj historie, duke provuar që tradita gradualisht ka marrë shpjegime dhe zhvillime të reja, të cilat ndonjëherë shprehin nuanca të ndryshme. Për shembull, nëse është faraoni ai që i dërgoi popullin larg (14, 5), si ndodh që dikush vjen t'i thotë se populli po largohet, sikur ai të mos e dinte?

Zemrat e faraonit dhe të shërbëtorëve të tij u ndryshuan drejt hebrenjve (14, 5), dhe megjithatë ishte Zoti që ngurtësoi zemrën e mbretit të Egjiptit (v. 8). Mrekullia e detit shpjegohet në disa mënyra: është Zoti ai që i largon ujërat falë një ere të fortë që fryn nga lindja (v. 21), ose është Moisiu ai që merr urdhrin të zgjasë dorën ose shkopin e tij në deti për ta ndarë atë (v. 16) ose për ta rivendosur atë në gjendjen e tij të zakonshme (v. 26-27); ekziston edhe ndërhyrja e një engjëlli të Zotit për të mbrojtur popullin (v. 19). Sa i përket ujit të detit, ose ajo tërhiqet nga era e fortë dhe shfaqet toka e thatë (v. 21), ose përndryshe ajo është e ndarë dhe formon dy mure në të djathtë dhe në të majtë të kalimit ku ndodhet hyn në popull (v. 22). Është e sigurt se kujtesa për këtë ngjarje të mrekullueshme ishte gjithnjë e më e rrethuar nga elementë përshkrues në kuptimin e të mbinatyrshmes, siç dëshmon tradita e mëvonshme jobiblike. Komentet Midrashike qëndrisht në këtë temë të kryqëzimit të mrekullueshëm të popullit dhe tregojnë se të dymbëdhjetë fiset e hebrenjve diskutuan se kush do të kalonte i pari midis valëve të ndara; për shkak të këtyre grindjeve, Zoti hapi dymbëdhjetë rrugë të kufizuara nga një mur me ujë, në det, dhe të dymbëdhjetë fiset kaluan së bashku, krah për krah. Ata madje u mirëpritën në anën tjetër nga Abrahami, Isaku dhe Jakobi, të cilët shtrinë krahët e tyre për të bekuar popullin dhe për të lavdëruar Zotin i cili përmbushi premtimet e tij. Afresku i famshëm i sinagogës së Doura Europos riprodhon skenën e kalimit të Deti i Kuq, në përputhje me këtë traditë targumike, duke shënuar dymbëdhjetë shtigje përtej detit për dymbëdhjetë fiset.

Një element tjetër shfaqet këtu dhe do të luajë një rol gjithnjë e më të rëndësishëm në pjesën tjetër të historisë: këto janë murmuritjet e para të shqiptuara nga hebrenjtë kundër Zotit dhe kundër Moisiut (v. 10-14). Në momentin e rrezikut, populli humb guximin dhe përjetojnë një frikë të madhe. Ai shkon aq larg sa të fyejë Moisiun që e nxori nga Egjipti; ai do të kishte preferuar të qëndronte në skllavëri sesa të vdiste në shkretëtirë. Kjo temë e murmuritjes do të gjendet përsëri dhe përsëri dhe do të nxjerrë edhe më shumë durimin dhe dhembshurinë e Zotit ndaj popullit të tij, si dhe besimin dhe besimin e Moisiut, pavarësisht nga kohërat e tij të ankthit dhe dyshimit kur ndihet vetëm. Dhe thirri Zotit për një përgjigje. Siguria e tij këtu është totale: “Zoti lufton për ju dhe ju heshtni” (v. 14).

Perspektiva teologjike e gjithë kësaj historie në fund të fundit çon në një lloj rrëfimi të besimit në Zotin Shpëtimtar: Zoti do të përlëvdohet me anë të faraonit dhe ushtrisë së tij dhe egjiptianët do të njohin se ai është Zoti (v. 4, 17, 18); Izraeli kishte frikë nga Zoti dhe besoi në të (v. 31).

Mrekullia e Zotit për të shpëtuar popullin e tij do të mbetet, pra, një element themelor i besimit të Izraelit. Do ta gjejmë në të gjithë Dhiatën e Vjetër: Nr. 33, 8; Lp 26, 8; Jos 24, 6-7; Es 11, 15-16; Ps. 78, 13; 106, 9; 136, 13-15; Neh 9. 11, etj. Judaizmi do të shohë në të – dhe gjithmonë e sheh në të – jo vetëm veprimin e fuqishëm të Zotit për popullin e tij, por edhe pedagogjinë e Zotit për Izraelin: “Të mos harrojmë se Izraeli duhet ta mësojë përsëri këtë besim që nuk lejon që të dëmtohet nga çdo pengesë. sa i frikshëm është, një besim i cili ishte blerja më e lartë e paraardhësve, por që shekuj vuajtjesh kishin përfunduar duke u zvogëluar shumë. Sidoqoftë, veprimi i Zotit nuk mund të bëjë pa veprimin e popullit. Deti nuk do të ndahet derisa hebreu i parë të vendosë këmbën e tij në valë, duke guxuar kështu të bëjë hapin e parë drejt pasigurisë ... “Dhe M. Buber jep, në punën e tij mbi Moisiun, në lidhje me kalimin nga deti, një nga faqet e tij më të thella mbi nocionin e mrekullisë.

Tradita e krishterë do të shohë në të imazhin e pagëzimit (1 Kor. 10, 1-2) dhe shenjën e shpëtimit të Zotit në Jezu Krisht. Në fakt është dalja që do të konsiderohet si paralajmërimi më tipik i shpëtimit në katekezën e hershme të krishterë dhe në shpjegimin tipologjik të sakramenteve. Një interpretim i këtij lloji gjithashtu përmban gjithnjë, nga fakti i zbatimit të tij ndaj gjeneralit të Zotit plani i shpëtimit për popullin në Jezu Krishtin, një aspekt eskatologjik i cili mbase nuk mungon në vetë tekstin e rrëfimit për kalimin e Detit të Kuq. Fitorja e Zotit mbi valët e detit, përfshirja e ushtrisë së faraonit dhe çlirimi i popullit që ecën në tokë të thatë në fund të detit, në të vërtetë ngjallin elemente të caktuara të historisë së krijimit dhe fitoren përfundimtare të Zotit mbi fuqitë e errësirës, si në një krijim të ri në fund të kohës. “Puna e shpëtimit (kalimi i detit) shihet si një krijim i ri, ai i një populli të cilit Zoti i sjell vdekjen. “

Poezia në kap. 15 do të konfirmojë në një këngë liturgjike gëzimin e popullit të çliruar dhe lavdinë e Zotit fitimtar dhe shpëtimtar.

Kënga e çlirimit (kap. 15, 1-21)

Lidhur me këtë këngë të Moisiut dhe hebrenjve pas kalimit të detit (Dal. 15 1-18), mund të themi këtë: “Tema e saj është thelbësore jo vetëm për periudhën e formimit të historisë së Izraelit, por edhe për besimi fetar i Izraelit nëpër shekuj dhe në historinë e liturgjisë së krishterë. Asnjë ngjarje nuk është përkujtuar aq gjatë apo aq mirë. Është më e vjetra nga formulimet e besimeve të lashta (Lp. 26, 8; 6, 21-23; Jos. 24, 6-7; 1 Sam. 12,6) dhe, nga kohërat antike deri te ato më të fundit, ka qenë festohet dhe azhurnohet në himne dhe rite.

Nuk mund të nënvizohet më mirë rëndësia e këtij teksti, i cili shërben si një përfundim liturgjik për të gjitha tregimet e Daljes 1 deri në 15, Duke festuar me një himn të fitores çlirimin që Zoti i dha popullit të tij në kohën e daljes nga ‘Egjipti dhe kalimi i detit, tradita biblike shënon madhështinë e ngjarjes së rëndësishme që duhet të përkujtohet çdo vit nga izraelitët.

Gjinia letrare i kësaj poezie e bën atë një nga tekstet poetike më karakteristike dhe ndoshta më të vjetra në Bibël, dhe tregon analogji shumë të dukshme me Psalmet. Mund të shfaqet në Psalter, si një numër himnesh të tjera liturgjike të gjetura në Dhiatën e Vjetër, të cilat kanë të njëjtën strukturë ritmike dhe një paraqitje të ngjashme, me strofa dhe refrere (shih për shembull Gjyq. 5; 2 Sam. 23, 1-7 ; Hab. 3, etj.).

Përmbajtja e saj e përgjithshme shprehet nga fjalët e para: është një këngë lavdërimi drejtuar Zotit që është fitimtar ndaj armiqve të popullit të tij për t’i dhënë shpëtim.

Por analiza e tekstit, në detaje, ngre disa vështirësi zgjidhjet e të cilave mund të kuptohen në mënyrë të ndryshme.

Së pari duhet të sqarohet caktimi i kufijve të poezisë. Dy vargjet e fundit (v. 20-21) të cilat formohen nga një hyrje në prozë (v. 20) që lidhen me Miriamin dhe gratë që vallëzojnë nën tingujt e dajës dhe një kor ritmik (v. 21), duhen shkëpur nga vetë poezia. Por refreni i v. 21 të cilin e gjejmë në fillim të poezisë me një ndryshim të lehtë (do të këndo, ... dhe jo: këndo) me të drejtë konsiderohet si elementi më i vjetër nga i cili do të ishte kompozuar poezia më pas ‘. Karakteri i tij shumë i shkurtër, ritmi dhe realizmi i tij (Zoti i hodhi kalin dhe kalorësin e tij në det) korrespondojnë mirë me ato që dimë për këngët e lashta të luftës të cilat këndonin gëzimin e një populli

fitimtar në mes të klithmave dhe valleve. Emri i Miriamit shfaqet i pari dhe vetëm këtu në Dalja. Emërtimi i saj është gjithashtu shumë i veçantë: ajo është kualifikuar si profetessa dhe motra e Aharonit (v. 20). Pse nuk është thënë që ajo ishte Zoti i Moisiut siç e shohim më vonë (Nr. 26, 59) Mund të jetë që ne kemi këtu jehonën e një tradite të vjetër që shihte te Miriami një profeteshë ashtu si kishte të tjera (Debora, Gjq. 4, 4), por që nuk e dinte lidhjen familjare me Moisiun, se vetëm Nr. 26, 59 tregon. Edhe gjenealogjia e Moisiut në Dal. 6:20 nuk e përmend atë.

Kënga e Moisiut (v. 1-19), e shkëputur nga kënga e Miriamës (v. 20-21) e cila ndoshta ishte tema e tij fillestare, përbën një poezi e cila përfundon në v. 18, v. 19, në fakt, nuk ka të njëjtën strukturë ritmike dhe formon një shënim shpjegues i cili e lidh himnin me ngjarjen aktuale të izraelitëve që kalojnë detin dhe shkatërrimin e ushtrisë së faraonit. Përveç kësaj, v. 18 është një finale poetike dhe liturgjike që është në vijën e zakonshme (krahaso Ps. 146, 10).

Nëse e lëmë mënjanë fillimin e v. 1 i cili shërben si hyrje, pra kemi himnin poetik të mirëpërcaktuar, nga v. 16-18 A është e mundur të gesh strofa të rregullta atje? Janë bërë shumë përpjekje, me shkallë të ndryshme të suksesit, dhe mbetet fakti që hipotezat gjithmonë paraqesin disa aspekte që janë shumë rigorozë për të fituar mbështetjen. Stili mund të na drejtojë: disa vargje përbëjnë lavdërimin e Zotit, të shkruar në vetën e parë njëjës (v. 16-20), dhe duke folur për Zotin në personin e tretë (Ai është bërë shpëtimi im ...). Vargjet e tjera kanë një aspekt më narrativ: ne tregojmë për atë që ka bërë Zoti (v. 4-5, 9, 14-15). Përsëri diku tjetër, ne i drejtohem Zotit drejtpërdrejt në personin e 2-të (e drejta jote, Zoti, shtyp armikun ... v. 6-7, 10-13, 17) dhe ne evokojmë atë që ai ka arritur. Por këto dallime nuk rezultojnë në rindërtimin e strofave të rregullta në poezi dhe ndryshimet e përemrave vectorë janë aq të shpeshta në psalme sa nuk bëjnë të mundur që t'i bëjnë ato një kriter për të dalluar pjesët e ndryshme.

Analiza e përmbajtjes është me më shumë interes dhe mund të çojë në një përfundim më të kënaqshëm. Pas lavdërimit të përgjithshëm të Zotit luftëtar dhe shpëtimtar, v. 4-10 zbatohen dukshëm për ngjarjen e kalimit të detit dhe përfshirjen e egjiptianëve. Ne atje gjejmë aludimin për erën e

fortë që fryu mbi ujërat dhe i bëri ata të ngriheshin si mure (v. 8), për armiqësinë e armiqve që donin ta merrnin përsëri popullin si skllëvër (v. 9) dhe fryma e Zotit që i bëri ujërat të kthehen për t'i zhytur ata (v. 10). Mund të jetë një përfundim i kësaj pjese të parë pasi ajo feston madhështinë e Zotit; por mund të jetë gjithashtu si një hyrje në një pjesë të dytë, paralele me v. 1b-3 në pjesën 1,

Kjo pjesë e dytë (v. 12-17) është më e vështirë për t'u interpretuar. Nuk është më çështja e ujit, por e tokës: toka i ka gëlltitur (v. 12). Shumica e komentuesve e shohin atë si një aludim në historinë e ndëshkimit të Kore, Datan dhe Abiram, të gëlltitur nga toka pas përpjekjes së tyre për revoltë kundër Moisiut (Nr. 16, 32). Por ky shpjegim, nuk është absolutisht e sigurt, sepse v. 12 është shumë konciz për të thënë kështu dhe shprehja “toka i përpiu” mund të jetë një formulë e përgjithshme që zbatohet njësoj për ushtrinë e faraonit në det. Nga ana tjetër, v. 13-17 përmendin ngjarjet e mëvonshme: udhëtimi në shkretëtirë për në tokën e premtuar (v. 13, ku “vendbanimi i shenjtë” me siguri përcakton vendin ku Izraeli do të qëndrojë, fjala Mli që zakonisht përdoret për kullotat); frika e fiseve fqinje: filistenjtë, edomasit, moabasit, Kanasit, të cilët panë izraelitët duke kaluar (v. 14-16, filistenjtë nuk erdhën të vendoseshin në Palestinë deri pas pushtimit të Kanaanit nga hebrejtë); më në fund aludimi shumë i qartë për hyrjen në Kanaan dhe për malin ku Zoti përgatiti vendin e banimit të tij, domethënë shenjtërorja (v. 17). Sigurisht, vështirësia e përkthimit të foljeve e lë interpretimin e këtyre vargjeve në pezull: a duhet të shohim veprimet e së kaluarës? Foljet e v. 12-13 do ta justifikonte atë, sepse ato janë në formën e përsosurit që shpreh një veprim të vetëm ose të përfunduar. Përkundrazi, a duhet të shohim tek ata ngjarje të së ardhmes? Foljet e v. 15-17 kanë formën e papërsosur, për veprim në të ardhmen ose në progres. Por përdorimi i këtyre formave verbale në poezi është jashtëzakonisht i larmishëm dhe nuk u bindet rregullave precize. Duke përkthyer në kohën tonë të tashme (e cila nuk ekziston në hebraisht), ne mbase përcjellim më së miri mendimin e tekstit i cili, megjithëse aludon në ngjarjet e së kaluarës, i konsideron ato si një aktualitet gjithnjë i pranishëm, si dhe një realitet. Çfarëdo interpretimi që u jep dikush këtyre vargjeve, është e qartë nga përmbajtja e tyre se ato janë në një kohë të ndryshme dhe në rrethana të tjera përveç v. 1b-10

Sidoqoftë, nëse shikojmë fushën e vetme të formës letrare, shohim një paralelizëm të caktuar midis dy pjesëve që sapo kemi shqyrtuar: v. 1b-10 dhe 11-18: të dy fillojnë me fjalë lavdërimi për Zotin (v. 1b-3 dhe v. 11) dhe vazhdojnë me një rrëfim poetik të shfrytëzimeve të Zotit (v. 4-10 dhe 12) -17) V. 18 mund të jetë një lloj doksologjie liturgjike në fund të së tërës.

Kjo analizë shtron problemin e datës së poezisë. A është një himn shumë i vjetër që daton që nga koha e ngjarjeve ose menjëherë pas, siç pranojnë disa, me gamën e plotë të datave të mundshme midis qëndrimit në shkretëtirë dhe mbretërisë? A është në të kundërt një poezi e vonë e vendosur pas faktit në tregimin e Daljes, dhe që daton nga koha e mërgimit ose pas mërgimit? Përgjigjja mund të jetë të shikojmë në një drejtim tjetër: atë që do të përpiquej të gjente rastin në të cilin u krijua poezia.

Por përsëri, mendimet janë të ndryshme. A ishin rrethanat origjinale kremtimi i liturgjisë paskale dhe, për këtë arsye, kujtimi i çlirimit të Izraelit në kohën e daljes, ose nga kohërat antike ose në kohën e reformës së Joshijahut? I cili bëri që të festohej një Pashkë solemne, të tilla pasi nuk kishte qenë një që nga ditët e gjyqtarëve (2 Mbr. 23,21-23)? 11 Na duket se tradita biblike dhe rabinike e konfirmon këtë mendim siç thotë Rashi më vonë në komentin e tij të Dalja 14, 5; siç thonë gjithashtu liturgjitë e tanishme hebraike që tregojnë si leximi i ditës së 7-të të Pashkës: Dal. 13, 17 deri më 15, 26 1, dhe siç e shpreh mirë M. Buber: “Edhe ata që shtyjnë kritikën e pranojnë më tej se vetëm vetë situata mund të ketë dhënë shkas për këtë këngë.”

Sidoqoftë, hipoteza të tjera janë formuluar dhe origjina e himnit është shpjeguar nga rrethana të tjera, të tilla si fronëzimi solemn i Zotit gjatë festave të vjeshtës. Ka ngjashmëri reale me psalmet e fronit mbretëror, këto rrallë aludojnë në ngjarje historike si e veçantë dhe e saktë si ajo që është në origjinë të Psh. 15: Fitorja e Zotit mbi ushtrinë e faraonit, të cilën ai e hodhi në det.

Prandaj mund të pranojmë sa vijon: himni i kënduar nga Moisiu dhe izraelitët mund të kishte gjetur origjinën dhe temën e tij qendrore në këngën popullore të riprodhuar në v. 21, si kënga e Miriamës dhe grave. Do të ishte nga kjo rrethanë dhe për të festuar lavdërimin e Zotit fitimtar,

në bashkësinë e Izraelit dhe në liturgjinë e tij, që pjesa e parë e himnit do të ishte kompozuar, domethënë v. 1b-10, në një datë që nuk është e mundur të dihet, por që duhet të jetë e vjetër dhe mund të kthehet, sipas traditës gojore, në kohën e qëndrimit në shkretëtirë. Më pas, deri në një datë më të re në kohën e instalimit në Kanaan ose në kohën e mbretërimit (që do të shpjegonte fjalorin e v. 18 mbi mbretërimin e Zotit) nga një zhvillim dhe azhurnim i traditës liturgjike, një pjesë e dytë, ose një strofë e dytë, afërsisht paralele me të parën, do të kishte përfunduar tekstin (v. 11-18). Që ky plotësim të ndikohej nga festime të tjera liturgjike nga ajo e Pashkës nuk do të ishte për t'u habitur dhe se e gjithë poezia u përdor më pas në rrethana të tjera përveç festës vjetore të Pashkëve, mbetet e mundur, siç mund të shohim për tekste të tjera për përdorimi fetar. Por ne besojmë se origjina e tekstit është e pandashme nga ngjarja që shënoi daljen nga Egjipti dhe çlirimin e Izraelit. Le të citojmë gjithashtu M. Buber “Kënga e Miriamit ishte, në një kohë të mëvonshme – ndoshta fillimisht në kohën e Samuelit, pastaj në atë të Davidit ose Solomonit – u zhvillua gradualisht në një himn të madh (15, 1-19). Por proklamata me të cilën ai përfundon: “Zoti do të jetë mbret në kohërat e botës dhe në përjetësi” shpreh një bindje që e ka zanafillën tek Moisiu vetë. “

Temat teologjike që shfaqen në këtë pjesë poetike janë në përputhje me ato që gjen dikush në tekstet antike. Jo vetëm që lavdërohet Zoti për shkak të forcës, madhësisë, sovranitetit dhe shpëtimit që jep (v. 1-2, 11), por ai shfaqet këtu me maskën e një luftëtari, një njeriu të luftës (v. 3) i cili ndërhyr në një luftim në mënyrën më reale: bëhet fjalë për dorën e tij të djathtë (v. 6), për krahun (v. 16), për zemërimin (v. 7), me frymën e vrimave të hundës (v. 8), me frymën e tij (v. 10). Ai nuk është një zot ndër të tjerët, por është i vetmi Zot i frikshëm dhe i fortë, i aftë për të bërë mrekulli (v. 11), ai është “Zoti i babait tim” (v. 2) dhe ai emri i të cilit është Zoti (v. 3). Por në të njëjtën kohë, kur bëhet fjalë për popullin që ai ka fituar (v. 16), është mirëdashja e tij, providenca e tij për të përzënë në shkretëtirë, fuqia e tij për të përmbushur premtimet e tij dhe shqetësimi i tij për t'u përgatitur. Një vend ku ai do të shenjtërohen dhe lavdërohen në tokën e premtuar, të cilat shprehen me fjalë lavdërimi (v. 13-17). Prandaj, këtu gjejmë të gjithë elementët që përbëjnë themelin e besëlidhjes dhe historinë e shpëtimit. Në fakt është marrëdhënia e veçantë e Zotit me

popullin e tij që shfaqet në këtë poezi dhe që pasqyrohet, jo në ide, por në fakte historike: largimi nga Egjipti, ecja në shkretëtirë, reagimet e popujve fqinjë të Izraelit (filistenjtë, edomasit, moabazit, kananasit), hyrja në Kanaan dhe instalimi i popullit. Këto janë elementët që do të mbeten baza e rrëfimit historik të besimit të Izraelit siç gjenden shpesh në librat e Dhiatës së Vjetër.

Një nga pikat që ende duhet të theksohet dhe që është një nga karakteristikat specifike të teksteve liturgjike, është fakti që një ngjarje e së kaluarës nuk kujtohet dhe përkujtohet kurrë për vete. Ai azhurnohet dhe projektohet vazhdimisht, jo vetëm drejt e tashmja, por edhe drejt së ardhmes. Historia është dëshmi e asaj që Zoti ka bërë, por është gjithashtu dëshmi e asaj që ai ende po bën dhe asaj që do të bëjë deri në fund të kohës. Shpëtimi është një realitet i kaluar historik i cili po rinovohet tani dhe do të rinovohet në të ardhmen eskatologjike. Vështirësia e hasur në zbardhjen e foljeve të përkthimit është ndoshta vetëm shprehja e kësaj perspektive në të njëjtën kohë e së kaluarës, së tashmes dhe së ardhmes, e cila ndonjëherë bie ndesh me logjikën tonë moderne. Një shembull na është dhënë në këtë tekst nga roli që i atribuohet ujit, ose valëve të detit. Uji është këtu instrumenti me të cilin Zoti do të godasë egjiptianët për t' i zhdukur (v. 8, 10), dhe përsëritja e fjalëve: ujërat dhe deti në v. 19 është prova e kësaj. Por valët e detit janë gjithashtu simboli i gjykimit të Zotit në ditët e fundit, pasi ato ishin elementët e fuqisë armiqësore në historinë e krijimit. Valët që mbyllen në ushtrinë e faraonit janë si gjykimi eskatologjik i Zotit për të gjithë armiqtë e tij, të cilët kështu hyjnë në Hades. Por është përmes këtij gjykimi që shpëtimi i Zotit shfaqet për ata që i përkasin popullit të tij.

Ecja në shkretëtirë (kap. 15,22 – 18,27)

Ujërat e Marasë (kap. 15, 22-27)

Marshi i popullit në shkretëtirë, në librin e Daljes, ka të bëjë vetëm me rrugën që shkon nga Egjipti në Sinai dhe përfshin vetëm disa tregime karakteristike midis kap. 15, 22 dhe kap. 19 duke shënuar mbërritjen në Sinai. Ato ilustrojnë realitetet më të rëndësishme të ekzistencës së një populli tani nomad, i cili duhet të përballet me kalvarin e shkretëtirës: etja,

uria, armiqtë, nevoja për organizim të brendshëm. Prandaj nuk është tregimi ditor i një shëtitjeje shpesh të dhimbshme që na është dhënë në këto kapituj, por tregimi i pesë ngjarjeve veçanërisht tipike të cilat, në kujtesën e izraelitëve, ishin prova që Zoti që i kishte shpëtuar nuk braktisin ata dhe sigurojnë nevojat e tyre të përditshme: ujërat e Marasë (15, 22-27), mana dhe thëllëzat (16), uji që del nga shkëmbi (17, 1-7), fitorja mbi madianitët (17, 8-16) dhe takimi me Jitro (18). Këto tregime, në përgjithësi, tregojnë një kontribut të traditave të ndryshme që ndonjëherë gjenden në kontekste të tjera (si në librin e Numrave), por duket e vështirë të shkëputësh këto tradita nga njëra-tjetra, sepse ato formojnë një tërësi editoriale, elementet e së cilës, madje nëse ata kanë karaktere jahvistë, meshtarë ose deuteronomistë, janë të pandashëm.

E para nga këto tregime është shumë e shkurtër (15, 22-27) dhe lidhet me episodin e ujërave të Marasë.

Tradita është ndoshta shumë e vjetër, veçanërisht qendra e fragmentit: v. 23-25, të cilën shumica e komentuesve kanë të bëjnë me traditën jahviste. Vargjet 22 dhe 27 që përcaktojnë këtë tregim dhe japin indikacione për lokalitetet korrespondojnë mirë me tabelën e përgjithshme të fazave në shkretëtirë, në Nr. 33, 8-9 dhe për këtë arsye mund të ketë origjinë priftërore me shqetësimin për saktësinë topografike dhe gjeografike të demonstruar nga kjo traditë. Por identifikimi i emrave të lokaliteteve me vendndodhje të njohura aktualisht mbetet shumë i vështirë dhe gjithmonë hamendësues.

Shkretëtira e Shurit ndodhet në lindje të Egjiptit dhe Kanalit të sotëm të Suezit. Emri mund të vijë nga ekzistenca e fortifikimeve egjiptiane, pasi do të thotë: mur. Duket se nuk ka asnjë ndryshim me shkretëtirën e quajtur diku tjetër atë të Ethamit (Nr. 33, 8). Drejtimi i shkretëtirës së Shurit është, pra, i lindjes, sipas një rruge të njohur e cila, duke kaluar këtë shkretëtirë, përfundoi drejt oazit të Kadesh. Por rruga tradicionale në Dhiatën e Vjetër, e gjurmuar në Numrat 33, i çon hebrenjtë në jug të Gadishullit të Sinait, pak a shumë duke ndjekur bregun lindor të Gjirit të Suezit.

Vendndodhja e Maras nuk dihet me saktësi. Janë propozuar disa vende, më e zakonshmeja prej të cilave është ajo e një burimi të quajtur Aïn-Hawara rreth njëqind kilometra nga vendi ku populli do të kishte

kaluar Detin e Kuq, në jug. Gjeografët dinë një vend kënetor atje ku uji nuk pihet. Por vendndodhje të tjera janë sugjeruar më në veri ose më në jug. Oazi i Elimit (v. 27) ndodhet zakonisht afër Wadi Garandel i cili zbret nga lindja në perëndim drejt bregut të Detit të Kuq, pak më në jug se burimi i Aïn-Hawara. Është një vend ku uji është i bollshëm dhe është një vend i frekuentuar nga karvanët. Sidoqoftë, historianët përmbahen nga komentimi për këto vende që mbeten problematike.

Thelbi i historisë është episodi i ujërave të Maras. Njerëzit në shkretëtirë nuk gjejnë ujë, dhe kur mbërrijnë atje, uji është aq i hidhur sa nuk mund të pihet; pra emri i Mara: hidhur ose hidhërim. Prandaj, tregimi së pari përmban një shpjegim të emrit të këtij vendi, siç gjendet shpesh në traditat etiologjike ose shpjeguese (v. 23). Por është gjithashtu një shpjegim i rolit të Moisiut ndaj të cilit populli filloi të murmuriste. Çliruesi i popullit është gjithashtu ai që, me durim ose ndonjëherë me nderin, do të ndërmjetësojë midis Zotit dhe popullit të tij: ai ndërhyr dhe Zoti përgjigjet duke i dhënë atij indikacionin për të hedhur drurin e disa pemëve në ujë ose në kaçube, të cilat do ta bëjnë ujin të butë dhe të pijshëm (v. 24). Folja e përkthyer nga: për të treguar (në hebraisht 71 “) është e njëjta që dha fjalën: Tevrat, udhëzime, udhëzime, ligje. Kjo është edhe më e dobishme për të theksuar se menjëherë pas, teksti thotë se ZOTI dha në këtë vend receta dhe urdhëresa për popullin. Cilat janë këto ordianca? Asgjë nuk e tregon atë, por është interesante të përmendet se ky vend, në traditën e lashtë, mbeti i lidhur me zbulesën e ligjeve hyjnore, para atij të Sinait. Nëse tradita sinaitike ka patur sigurisht prirjen për të bashkuar të gjitha ligjet e Zotit të dhëna për popullin, siç e shohim në pjesën tjetër të librave të Daljes dhe Levitikut, vargu ynë 25 dëshmon se para këtij grupimi, lokalitete të tjera ishin të lidhura me ligje të caktuara dhënë nga Zoti Moisiut. Komentuesit hebrenj nuk kanë dështuar të tregojnë, dhe Rashi përcjell një mendim ndoshta tradicional në kohën e tij kur ai thotë se në Mara Zoti u ka dhënë popullit “disa nga s veprimet e Tevratit në lidhje me Shabatin, lopën e kuqe dhe oborret.

Një koment tjetër shpesh bëhet nga komentuesit modernë. Është ajo që ka të bëjë me fundin e v. 25: aty e vuri në provë. Folja: të vihet në provë (Mt *nissa*) – si në një episod tjetër, ku bëhet fjalë gjithashtu për mungesën e ujit dhe për një mrekulli të Zotit që i jep popullit të tij pijen e

nevojshme – dha fjalën Massah, tundim, sprovë . Prandaj emrat e Masasë (telash) dhe Mériba (grindje, mosmarrëveshje) dhënë këtij vendi (Dal. 17, 7; Nr. 20, 1-13). Këto tre fragmente (15, 22-27; 17, 1-7 dhe Nr. 20, 1-13) do të ishin vetëm paralele të të njëjtit episod, të ruajtura në hartimin përfundimtar të Pesëlibërshit. Por nëse vërtet mund të bëhet pyetja për dy tekstet e fundit, nuk na duket se tregimi i ujërave të Marasë është një paralele e tretë. Përmendja e vetme e foljes *to try in v. 25*, është e pamjaftueshme për të nxjerrë një përfundim të tillë. Për më tepër, problemi i ujit duhet t' u jetë paraqitur hebrejve në shkretëtirë më shumë se një herë.

V. 26 ka pamjen e një nxitje deuteronomist, për të thirrur popullin të dëgjojë urdhërimet e Zotit dhe t' i qëndrojë besnikë zërit të tij. Është gjithashtu një kujtesë e ngjarjeve të fundit në Egjipt: Zoti i goditi egjiptianët me plagë dhe sëmundje, por ai do ta kursejë popullin e tij nëse ata janë besnikë, sepse ai është Zoti që shëron. Tema e Zotit shërues shfaqet në shumë tekste (Lp. 7, 15; 32, 39; Jer. 17, 14; 30, 17; Ps. 30, 3; 41, 5, etj.) Dhe zbaton shërimin po aq mirë nga sëmundjet fizike, falja e mëkateve dhe shpëtimi.

Njoftimi i v. 27 në skenën në Elim jep detaje topografike të cilat kanë pa dyshim, në traditë, një vlerë më shumë teologjike sesa numerike. Dymbëdhjetë burimet e ujit dhe shtatëdhjetë pemët e palmës janë tregues i numrave, rëndësia simbolike e të cilave është theksuar nga komentatorët hebrej dhe të krishterë: është numri i 12 fiseve të Izraelit dhe i 70 pasardhësve të Jakobit (Zan. 46, 27; Dal. 1, 5), përveç nëse është ai i 70 pleqve të popullit (Dal. 24, 1; Nr. 11, 16); në traditën e krishterë, është një aluzion për 12 apostujt dhe për 70 dishepujt e dërguar në mision (Luka 10, 1) 4,

Parë si një e tërë, historia mbi të gjitha dëshiron të tregojë se si Zoti që shpëtoi popullin e tij është gjithashtu ai që siguron gjithçka në shëtitjen e gjatë dhe të dhimbshme në shkretëtirë. Ai i jep fuqi Moisiut të ndërhyjë në mënyrë që populli të gjejë ushqim dhe pije. Për më tepër, ai është Zoti që shndërron të keqen në të mirë (krh. Zan. 50, 20), hidhërim në ëmbëlsi, perspektivën e vdekjes në premtimin e jetës. Një episod i ngjashëm gjendet në historinë e profetit Elisha i cili hodhi kripë në një burim uji të korruptuar për t' i bërë ato të tingëllojnë (2 Mbret. 2 19-22). Ndoshta është ndikimi i këtij pasazhi të fundit i cili bëri që tradita rabinike të shihte

në drurin e hedhur nga Moisiu një dru të hidhur ... “kur Moisiu ishte lutur, ai hodhi një degë të hidhur në ujin e hidhur; dhe uji u bë i ëmbël. Sepse, thonë të urtët tanë, Zoti nuk është si njeriu që i duhet ëmbëlsira për të zbutur të hidhurën: me hidhërim ai bën ëmbëlsi.”

Thëllëza dhe mana. E Shtuna (kap. 16)

Ky kapitull është i vështirë për tu analizuar për sa i përket formës letrare, sepse paraqet një karakter të përbërë dhe elementët e tij të ndryshëm janë të përzier ngushtë pa u vendosur gjithmonë në një rend rigoroz të trashëgimisë. Për shembull, vargjet 6-8 duket se vijnë shumë shpejt, krahasuar me v. 9-10 dhe 11-12, Në fakt, ne në mënyrë të njëpasnjëshme Moisiu dhe Aharoni flasin me popullin (v. 6), Moisiu duke folur me Aharonin (v. 9) dhe Zoti duke folur me Moisiun (v. 11), ndërsa normalisht ne do të prisnim rendin e kundërt. Për më tepër, një tregim paralel gjendet në Numrat 11 ku bëhet fjalë për manën dhe thëllëzat në një kontekst mjaft të ndryshëm, pasi hebrenjtë, të lodhur nga mana, kërkuan mish (v. 4-9) dhe se thëllëzat u dërguan në të tilla sasi dhe për aq kohë sa ata ishin të neveritur nga ajo dhe e dinin dënimin e Zotit (v. 18-20 dhe 31-34). Prandaj është e mundshme që tradita të ndryshme, megjithëse në përmbajtje janë të ngjashme, janë ruajtur në kujtesën e popullit në ditët e shkretëtirës dhe se një tregim i tillë si ajo në kap. 16 të Daljes i mblodhën duke i artikuluar me njëri-tjetrin.

Në të vërtetë shfaqen disa tema në këtë histori: ajo e thëllëzave, ajo e manës, ajo e së Shtunës dhe në fillim, ajo e murmuritjeve kundër Moisiut. Dy shqetësimet më të rëndësishme janë mana dhe e shtuna dhe përbëjnë pjesën thelbësore të kapitullit. Për arsye të fjalorit, të përputhshmërisë me kornizën gjeografike dhe kronologjike të të gjithë traditës sinaitike dhe të shqetësimeve institucionale dhe fetare, përmbajtja e historisë duket se lidhet me traditën priftërore. Por të njëjtat tema duhej të gjendeshin në traditat e vjetra, dhe veçanërisht në traditën jahviste, tek e cila kalimi paralel në Numrat, kap. 11, Sidoqoftë, ndarja e elementeve të këtyre traditave të ndryshme nga një analizë letrare shumë e hollësishme nuk jep rezultate të kënaqshme dhe mbështetet shumë në arsye subjektive për të arritur në konkluzione të

vlefshme. Historia e manës dhe institucionit të Sabatit nuk ishin nga afër të lidhura me njëra-tjetrën siç është rasti këtu, por në formulimin përfundimtar të rrëfimit ato janë të pandara dhe ndoshta janë edhe aluzion i një legjislacioni të hershëm në Shabatin midis hebrenjve nomadë, si v. 22-23 që japin shpjegimin e faktit befasues për popullin: të korrat e manës në ditën e gjashtë dhanë dyfishin e ditëve të tjera. Krerët e popullit vijnë për të informuar Moisiun, i cili shpall të Shtunën dhe recetat që rrjedhin prej tij.

Për arsyet e sapo përmendura, nuk është e lehtë të dallosh skicën e historisë në pjesët e saj të ndryshme. Duke folur për afërsisht, ne mund të dallojmë pjesët e mëposhtme: murmuritjet e popullit dhe njoftimi i asaj që Zoti do të bëjë për ta (v. 1-12); thëllëzat dhe mana (v. 13-21); e shtuna (v. 22-30); njoftime shtesë për manën (v. 31-36).

Pjesa e parë (murmuritjet e popullit dhe përgjigjja e Zotit, v. 1-12) është ajo, formulimi i së cilës është më pak homogjene. Paragrafët e njëpasnjëshëm, v. 1-3, 4-5, 6-8, 9-10 dhe 11-12 nuk e ndjekin njëri-tjetrin logjikisht, siç e kemi theksuar tashmë, dhe tregojnë një vepër të pakënaqshme editoriale nga pikëpamja letrare, në mënyrë që historike dhe elementet teologjike që ato përmbajnë janë të rëndësishme dhe interesante. Vendndodhja e shkretëtirës së Sin, midis Elimit dhe Sinait, korrespondon me itinerarin e përgjithshëm të Nr. 33, 10-14, pa përmendur gjithsesi të gjitha fazat e këtij teksti të fundit që flet për një fushim pranë Detit të Kuq (v. 10) dhe për dy vende të tjera ndalimi: Dofka dhe Alush, para se të mbërrinin në Refidim (v. 12-14) Në Dal. 16, 1 dhe 17, 1 bëhet fjalë vetëm për shkretëtirën e Sinit dhe të Refidimit. Këto lokalitete paraqesin problemin e përgjithshëm të rrugës së hebrenjve në shkretëtirë dhe vendndodhjen e Sinait, të cilin po diskutojmë diku tjetër.

Kronologjia sugjeron që shëtitja në shkretëtirë ishte më e ngadaltë nga sa mund të mendohej nga indikacionet e para të Dal. 15, 22,

Në murmuritjet e popullit (v. 2-3), bëhet fjalë për komunitetin ose asamblenë e Izraelit, terma që tashmë i konsiderojnë popullin në marshim si një komunitet fetar, institucionet e të cilit nuk do të jepen deri më vonë. (kap. 25-31). Ajo që del nga murmuritjet e hebrenjve është se ato i drejtohen Moisiut dhe Aharonit, shumë më tepër sesa vetë Zotit: ishin Moisiu dhe Aharoni që e nxorën popullin nga Egjipti për t'i vrarë në

shkretëtirë (v. 3), ndërsa në Egjipt populli ishte i lumtur dhe hëngri ngopjen e tij, madje edhe ngopjen e tij. Por Moisiu dhe Aharoni shohin tek ata murmuritje kundër Zotit (v. 7) dhe jo kundër popullit të tyre (v. 8). Kjo temë e murmuritjeve – e hasur tashmë herë pas here (14, 10-12; 15, 24) – gjen këtu një zhvillim më të madh dhe shpjegon përgjigjen që Zoti do t'i japë Moisiut dhe Aharonit, në mënyrë që ata t'ia transmetojnë atë popullit. Por kjo përgjigje jepet së pari në v. 4-5 dhe pastaj në v. 11-12, me nuanca.

Në tekstin e parë (v. 4-5) Zoti njofton se do të bjerë shi nga qielli; secili do të marrë sasinë e nevojshme për çdo ditë dhe do të dyfishojë sasinë në ditën e gjashtë. Në sekondën (v. 11-12), ai njofton se populli do të hajë mish në mbrëmje dhe bukë në mëngjes. Por është motivimi teologjik që është mbi të gjitha i rëndësishëm. Në një rast, ushqimi i dërguar nga Zoti do të jetë rasti i një prove të popullit për të parë nëse ecin apo jo sipas ligjit të Zotit (v. 4). Në rastin tjetër, ushqimi do t'i lejojë popullin të njohin që Zoti është Zoti i tyre (v. 12), që lidhet me kujtesën e largimit nga Egjipti (v. 6). Kështu, dhurata e ushqimit të popullit është e lidhur drejtpërdrejt ose me ngjarjen historike të çlirimit nga Egjipti ose me institucionin e ligjeve të dhëna nga Zoti për popullin e tij. Zoti Shpëtimtar dhe Ligjvënës është gjithashtu Zoti që udhëheq dhe ushqen popullin e tij, ditë pas dite, me providencën e tij të vëmendshme dhe dashamirëse. Por ky Zot, afër popullit, nuk mund të konsiderohet si një lloj hyjnie utilitare në shërbim të hebrenjve: është Zoti, lavdia e të cilit shfaqet në një mënyrë të mbinatyrshme (v. 7 dhe 10) në ndërhyrjet e tij ose në re Një nocion i tillë do të zhvillohet veçanërisht në fund të librit të Daljes në zbatimin e institucioneve fetare dhe në paraqitjen e reve mbi tabernakull (40, 34-38). Sidoqoftë, nuk ka asnjë arsye për të korrigjuar v. 10, siç sugjerohet nga rrethi 2 të cilët në vend që të lexonin: ata u kthyen drejt shkretëtirës ... lexo: ata u kthyen drejt Tendës së shenjtë, ose drejt shenjtërores (*mishkan* ose *miqdash* në vend të 721n), duke u mbështetur në faktin se populli ishte në shkretëtirën dhe se ata nuk mund të ktheheshin në shkretëtirë. Asnjë dëshmitar i tekstit nuk e mbështet këtë hamendje.

Në pjesën e dytë të tregimit (thëllëzat dhe mana, v. 13-21), raportohen dy fenomene: pamja e thëllëzave që mbulojnë kampin (v. 13) dhe ajo e manës, e cila, pas zhdukjes e vesës së mëngjesit mbeti në tokë si një lloj

acar i imët, kokërr (v. 14). Historianët dhe gjeografët e kanë ditur prej kohësh se këto janë fenomene natyrore, të vëzhgueshme akoma në rajonet e shkreta të Sinait. Në periudha të caktuara të vitit, fluturime të jashtëzakonshme të thëllëzave kalojnë këto rajone dhe ndodh që këta zogj, të rraskapitur nga lodhja, të bien në tokë në sasi shumë të mëdha dhe të merren lehtësisht. Mana njihet dhe përdoret akoma nga beduinët nomade të gadishullit Sinai, të cilët e quajnë atë me të njëjtin emër. Këto janë kokrra të lëngut nga një pemë e quajtur tamarix mannifera, e shkaktuar nga pickimi i një insekti të gjinisë kokinore. Kjo e fundit ushqehet pjesërisht me të dhe sekreton këto pika që ngurtësohen dhe bien në tokë. Ato mund të merren në mëngjes, por nxehtësia e ditës i lëngëzon. Është një ushqim i ëmbël, i ngjashëm me mjaltin (v. 31, shih gjithashtu Nr. 11, 7-9). Ajo që është për mrekulli, sipas tregimit, nuk është shfaqja e këtyre fenomeneve, por koha dhe kushtet në të cilat ato ndodhën, të tilla si një ndërhyrje nga Zoti për t'iu përgjigjur thirrjeve të hebrenjve.

Sidoqoftë duhet të theksohet se episodi i thëllëzave, i përmendur në v. 13, nuk është më kështu në pjesën tjetër të historisë. Vetëm, Nr. Ai do të flasë përsëri për të. Prandaj, tradita nuk ka ruajtur kujtesën e një episodi që ndodhi disa herë gjatë dyzet viteve të shkretëtirës.

Dhurata e manës, nga ana tjetër, është objekt i zhvillimit më të madh, dhe mbi të gjitha do të bëhet një temë e zakonshme në traditën hebraike dhe të krishterë. Vetë historia jep një etimologji të fjalës që është më shumë një pajtim i fjalëve sesa një shpjegim gjuhësor (v. 15). Duke thënë: Çfarë është ajo? (në hebraisht: mân hou) dikush do të kishte shqiptuar fjalën që do të kishte mbetur për të përcaktuar këtë ushqim. Por ka shumë më shumë të ngjarë që fjala tashmë të ketë ekzistuar më parë, mbase edhe në gjuhë të tjera përveç hebraishtes, dhe se ky term do t'iu ishte afuar pyetjes së vonë dhe më tepër aramaike ose kananas sesa kebraisht: mân.

Shumë më e rëndësishme është njoftimi për udhëzimet e dhëna nga Zoti për popullin (v. 16-21): secili duhet të mbledhë sasinë e nevojshme dhe të mjaftueshme për ushqimin e tij dhe të familjes së tij gjatë një dite. Nga një lloj mrekullie, u arrit një shpërndarje e barabartë midis të gjithë (v. 18): nëse ne ishim mbledhur shumë ose jo sa duhet, më në fund secili mori atë që i duhej si ushqim. Apostulli Pal (2 Kor. 8:15) i referohet këtij teksti kur

flet për koleksionin për të krishterët në Jeruzalem dhe ndihmën vëllazërore nga njëri tek tjetri, nga të pasurit tek të varfërit.

Për më tepër, sasia ditore e ushqimit nuk mund të tejkalohet. Ishte e pamundur t' i ruanim ato për ditët në vijim (v. 19-21) dhe mana ishte prishur. Njerëzit që nuk iu bindën kësaj recete e përjetuan atë dhe tërhoqën qortimin e Moisiut. Është e lehtë të kuptohet pse kjo dhuratë e manës u bë shëmbëlltyra kryesore e providencës së Zotit për popullin e tij. Jo vetëm që ishte bukë nga qielli (v. 4), por ishte një shenjë e barazisë midis të gjithëve, dhe e një ecje të përditshme me anë të besimit, pa grumbulluar rezerva për të ardhmen. Episodi ilustron më së miri fjalën që Jezusi do të flasë në lutjen e së Dieles: na jep sot bukën tonë të përditshme (Mt. 6,11) dhe zhvillimet që rrjedhin prej saj (Mt. 6, 25-26). Tradita hebraike do të japë, në mes të zjarrit, shpjegime të shumta në lidhje me manën, pamjen e saj historike dhe kuptimin e saj. Disa rabinë pohuan se mana mund të merrte, nga ana tjetër, të gjitha aromat e dëshiruara nga populli: ato të bukës, mishit, vajit ose mjaltit. Këtë ide e gjejmë në një tekst të librit të Urtësisë (16, 20- 21): ... Ju i dhatë popullit tuaj ushqimin e engjëjve ... duke iu përshatur shijes së kujt do që e konsumoi, ai u shndërrua në përputhje me dëshirën e secilit. Shprehja: ushqimi i engjëjve është marrë nga përkthimi grek i Ps. 78, 25 (në greqisht 77, 25) i cili flet për ushqimin e të fortit ose të të madhit, në tekstin hebraik.

Në Dhiatën e Re aludimet për manën bëhen në 1 Kor. 10, 3 (ushqimi shpirtëror) dhe veçanërisht në Gjn 6, në lidhje me shumëzimin e bukëve (v. 22-31) dhe me personin e Krishtit, bukë e vërtetë që zbriti nga qielli, trupi i së cilës jepet si ushqim për jeta e përjetshme (v. 32-59). Është një tekst thelbësor për të kuptuar Darkën e Fundit, sipas Ungjillit të Gjonit.

Pjesa e tretë e kapitullit lidhet me Shabatin (v. 22-30). Ky është teksti i parë në Dhiatën e Vjetër që përdor Sabatin thelbësor (vetëm folja përdoret në Zan. 2, 2-3) dhe mund të ndodhë që ky fragment të jehojë traditën më të vjetër në respektimin e Shabatit midis hebrenjve, megjithëse fjala ekzistonte edhe më herët a. Sipas vargut 22, racioni i dyfishtë i manës i mbledhur në ditën e gjashtë kërkon një shpjegim, dhe Moisiu, në vargun tjetër, do t'ua sigurojë atë udhëheqësve të popullit, të cilët kanë ardhur t' i tregojnë atij për këtë. Ajo që thotë ai korrespondon me institucionin e një dite kur nuk duhet të punohet, sepse është një ditë e shenjtë ose e

shenjtëruar tek Zoti dhe me nevojën për të përgatitur gjithçka një ditë më parë, në mënyrë që të keni mjaft për të ngrënë në Ditën e shtunë. Për më tepër, kjo recetë tashmë është e shkruar në natyrën e gjërave, sepse mana nuk do të ndodhë atë ditë, dhe ajo e një dite më parë do të ruhet pa u prishur, ndërsa, në ditët paraardhëse, nuk mund të bëhej asnjë rezervë. Këtu kemi një aludim për një institucion hyjnor që prek edhe fushën e natyrës dhe krijimit. Ritmi i javës dhe e Shtuna që tradita meshtarake zë fill që nga krijimi, në Zan. 2, 1-4, kështu e përshkruan veten këtu për herë të parë në ekzistencën historike të Izraelit ... “Moisiu nuk e vendos të Shtunën si diçka të re, ai rinovon diçka të vjetër, ndoshta duke u kthyer në agimin e kohës, ajo zgjerohet dhe e kondenson atë në të njëjtën kohë, i jep asaj një kuptim të ri dhe madhështor. “

Mosbindja ndaj ligjit të Shabatit është një refuzim për të mbajtur urdhërimet e Zotit (v. 27-28). Mund të themi se dhurata e manës dhe ligji i së Shtunës së bashku përmbajnë shprehjen e hirit të Zotit të Izraelit dhe kërkesën e besnikërisë ndaj ligjit të tij. Dëshira për t’i ndarë ata është një ndërmarrje që tradhton ndërhyrjen e vërtetë të Zotit për popullin e tij. Nëse tradita hebreje ka tentuar ta bëjë të shtunën urdhëresën supreme dhe themelore të ligjit, tradita e krishterë ndonjëherë është kthyer drejt një konceptimi të hirit që nuk e përfill ligjin. Origeni, në Familjet e tij në Dalja, shkon aq larg sa të demonstrojë se nëse e shtuna është dita e shtatë – një ditë në të cilën nuk kishte manë – kjo është për shkak se dita e parë në të cilën u dha mana ishte e diela, pra epërsia e së Dielës, dita e hirit, gjatë së Shtunës. Në këtë kuptim, historia jonë, e vendosur midis daljes nga Egjipti dhe ligjit të Sinait, është njëkohësisht një tranzicion dhe një artikulum i ngushtë midis dy aspekteve të kësaj historie: asaj të shpëtimit me hirin e Zotit dhe asaj të marshimit përpara nga bindja ndaj ligjit të tij.

Në pjesën e fundit të kapitullit (v. 31-36) ka disa njoftime në lidhje me manën, të cilat mund të kenë plotësuar hartimin e asaj që i paraprin më vonë.

Para së gjithash është një shënim shpjegues se çfarë ishte mana (v. 31) duke u kthyer në emrin e saj, pa dhënë një etimologji tjetër. Ai përshkruhet si i ngjashëm me farën e koriandrit, një bimë e njohur në vendet mesdhetare dhe që përdoret për aromën dhe aromën e saj.

Pastaj urdhërohet një urdhëresë për të mbajtur një vazo mana si një kujtim për popullin, në mënyrë që ata të mos harrojnë atë që Perëndia ka bërë për ta (v. 32-34). Formulimi i këtyre vargjeve presupozon ligjet e arkës dhe Tendës së shenjtë, me termin flitej për arkën (arkën e dëshmisë) dhe pllakat e ligjit (25, 21; 31, 18; 40, 20). Jepet vetëm një referencë për këtë fragment: Heb. 9. 4 përmend enën e artë që përmban manën në arkë.

Më në fund v. 35-36 japin një tregues kronologjik: mana iu dha popullit gjatë dyzet viteve të shkretëtirës deri në hyrjen në Kanaan. Jehon e këtij teksti e gjejmë në Josh. 5, 12 që tregon momentin kur mana pushoi, të nesërmen e Pashkës së parë që festohej në tokën e Kanaanit, pas kalimit të Jordanit.

Njoftimi i fundit i shkurtër mbi vlerën e omerit, i cili citohet vetëm këtu në Dhiatën e Vjetër, me siguri është shpjeguar sepse kjo masë e kapacitetit nuk ishte më e zakonshme në kohën e hartimit përfundimtar të tekstit. Efa vlente rreth 36 litra.

Për Refidimin (kap. 17)

Shkëmbi i Horebit (v. 1-7)

Historia është e thjeshtë dhe tregohet shkurtimisht: populli që nuk gjeti ujë filloi të murmuriste kundër Moisiut. Ai i drejtohet Zotit, i cili e urdhëron atë të shkojë te një shkëmb dhe ta godasë me shkopin e tij. Uji doli nga shkëmbi dhe populli ishte në gjendje të shuante etjen e tij. Lokaliteti u quajt Masa dhe Meriba, domethënë tundimi dhe kontestimi, për shkak të protestës së popullit që kishin tunduar kështu Zotin.

Një shqyrtim i kujdesshëm i tekstit zbulon të dhëna të caktuara që tregojnë se fillimisht duhet të ketë pasur disa tradita në lidhje me këtë episod: v. 1b-2 përsëriten, me nuanca, në v. 3; emri i dyfishtë i lokalitetit (Masa dhe Meriba) është vështirë të shpjegohet, dhe tema e protestës së popullit nuk është e njëjtë në v. 2 (ai kërkon një pije) dhe në v. 7 (ai pyet nëse Zoti është i pranishëm apo jo). Edhe më e vështirë për t' u shpjeguar është ekzistenca e disa tregimeve paralele të cilat, me variacione, tregojnë episode të ngjashme: tashmë Dalja 15, 22-26 (ujërat e Maras) kishte paraqitur të njëjtën skenë ku populli kërkonte ndihmë kundër Moisiut. Me urdhër të Zotit, Moisiu hodhi një shklop në ujin e hidhur, i cili u bë i ëmbël.

Por paraleli është akoma më i dukshëm në Nr. 20, 1-13 i cili tregon të njëjtën episod të ujit që shpërthen nga shkëmbi, kur Moisiu e kishte goditur atë me shkopin e tij, dhe që shpjegon emrin e Meribas (Nr. 20, 13) si vendi ku populli kundërshtoi. Sidoqoftë, konteksti gjeografik nuk është aspak i njëjtë, pasi në 17, 1 bëhet fjalë për Refidim, para mbërritjes në Sinai dhe në Nr. 20, 1, ky është Kadesh, një oaz i njohur në jug të Palestinës, larg Sinait, dhe i arritur nga populli gjatë rrugës për në vendin që do të pushtonte.

Për më tepër, mund të vërejmë gjithashtu se emri i lokaliteteve, larg nga sqarimi i problemit, e bën atë edhe më kompleks. Në të vërtetë, episodi i ujërave të Mara (15, 23) përmban një aluzion për emrin e Masa (v. 25, Zoti e vuri popullin në provë, folja 70). Episodi të Masa dhe Meriba i jep këtë emër të dyfishtë vendit ku uji shpërthen nga shkëmbi, por diku tjetër duket se këta dy emra zbatohen për dy lokalitete të ndryshme (Lp. 33, 8). Vetë emri i Mssa (sprova, tundimi) shpjegohet, ose si një provë e popullit nga Zoti (Dal. 15, 25), ose si një qëndrim i popullit që tundojnë Zotin e tyre (17, 2 dhe 7). Më në fund emri i Meriba i është dhënë një vendi i cili do të ishte në Refidim, afër Sinai (17, 1), ose afër Kadesh (Nr. 20, 1; Lp. 32, 51).

E gjithë kjo pyetje lidhet me problemin e rrugës së hebrenjve në shkretëtirë dhe vendndodhjen e Sinait.

Komentuesit janë përpjekur të japin një shpjegim të arsyeshëm për këto vështirësi. Zgjidhja më e thjeshtë është të shohim në tregime të ndryshme lidhjen e ngjarjeve të ngjashme që mund të kenë ndodhur në disa raste gjatë shetitjes në shkretëtirë. Çështja e ujit që është thelbësore, duhet të ketë qenë më shumë se një rast në të cilin populli i etur filloi të murmurisnte kundër Moisiut dhe kundër Zotit: menjëherë pas largimit nga Egjipti (15, 22-26) në një vend të quajtur Mara, pastaj para se të mbërrinin në Sinai (17, 1-7) në një vend tjetër të quajtur Masa dhe Meriba afër Refidim, dhe së fundmi në një vend të tretë të quajtur Meriba afër Kadeshit (Nr. 20, 1-13). Një histori analoge do të ishte përtërirë me ndryshime në detaje. Kjo është mënyra se si tradita hebraike e kuptoi atë. Ajo është madje origjina e një tradite kurioze rabinike e cila, për shkak të dy tregime të ujit që shpërthen nga shkëmbi në dy vendet e quajtura Meriba, larg njëra nga tjetra dhe e ndarë nga një interval prej gati dyzet

vjet qëndrimi në shkretëtirë, kuptoi se ishte i njëjti shkëmb që lëvizte dhe ndiqte popullin për t' i furnizuar vazhdimisht me ujë. Apostulli Pal e dinte këtë traditë që kur e mori atë në 1 Kor. 10, 4: "... (etërit tanë) pinë nga një shkëmb shpirtëror që i ndoqi ata, dhe ai shkëmb ishte Krishti".

Megjithatë, një zgjidhje e tillë nuk është plotësisht e kënaqshme. Nëse ngjarje të ngjashme mund të kishin ndodhur gjatë shëtitjes në shkretëtirë, dhe nëse dy lokalitete të largëta nga njëra-tjetra mund të kishin lindur të njëjtin emër të Meribas, vështirësitë që kemi vërejtur në detaje të caktuara të tekstit, në etimologjinë e emrave, dhe vendndodhja e vendeve, nuk janë zgjidhur ende.

Një zgjidhje tjetër, bazuar në kritikën historike dhe letrare, është miratuar nga shumë ekspertë. Në fakt, do të kishte qenë vetëm një episod i murmuritjeve për shkak të mungesës së ujit dhe mrekullisë që u jepte ujë popullit për të pirë: ky episod do të kishte një domethënie kaq të madhe, për të treguar që Zoti nuk e braktisi popullin e tij në shkretëtirë, siç kanë thënë disa tradita të ndryshme, secila në mënyrën e vet. Por, së fundmi, secila prej tre tregimesh: ajo e Mura-Masa (Dal. 15), ajo e Massa-Meriba (Dal. 17) dhe ajo e Meriba-Kadesh (Nr. 20 1-13) do të ishte vetëm një letrare varianti i së njëjtës histori fillimisht, dy të parat që pasqyrojnë kryesisht traditat e lashta, jahvist dhe elohist, e treta është priftërore.

Sidoqoftë, një shpjegim i këtij lloji, i bazuar vetëm në një analizë letrare, nuk lejon të pohohet se kishte vetëm një episod në origjinë, dhe se tri tregime aktuale do të ishin vetëm variacione të "të njëjtit fakt. Në të vërtetë, vetëm tregimi ynë (17, 1-7) duket se përmban elementë të ndryshëm që vështirë se do të zbatoheshin për një ngjarje të vetme dhe për një lokalitet të vetëm. Fakti i thjeshtë i dhënies së dy emrave (Masa dhe Meriba, v. 7) këtij lokaliteti është tashmë një tregues i kësaj. Një e dhënë tjetër është pasaktësia e përemrave vectorë në v. 2 dhe 3 (Na jepni ... pse na rritët ... unë, bijtë e mi ...). Prandaj mbetet e mundur që disa episode pak a shumë të ngjashme kanë ndodhur në shkretëtirë, dhe që traditat e ndryshme të mëpasme të shkruara të grupojnë së bashku histori ose të përzihen emrat e lokaliteteve. Nuk mund të themi më shumë me siguri.

A mundemi me ndonjë probabilitet të identifikojmë vendndodhjen e Refidimit (v. 1 dhe 8)? Sipas v. 6, ky vend do të përkonte me Horeb, dhe sipas listës së fazave në shkretëtirë (Nr. 33, 14-15), do të ishte afër Sinait. Vendndodhja tradicionale, e pranuar edhe sot nga shumë komentues, korrespondon me oazin e Ouadi-Relaïd në veri-perëndim të vargmalit Sinai, ose pak më tutje në veri-perëndim, afër Ouadi- Feiran, afër Malit Serbal . Por vendndodhje të tjera janë propozuar në të njëjtin rajon, ose përkundrazi shumë më tej, deri në rajonin që është në lindje të Gjirit të Agaba, që do të thotë jashtë gadishullit. Të Sinait, në vendin e quajtur er-Rafid 1, Prandaj nuk ka siguri në një vendndodhje që do të hidhte dritë mbi çështjen e itinerarit të hebrenjve dhe atë të vendeve ku do të ishin zhvilluar dy episodet e Daljes 17,

Por kuptimi i historisë, nga ana tjetër, mbetet shumë i qartë; populli në shkretëtirë përballet me të gjitha sprovat e urisë, etjes dhe takimit me kundërshtarët. Këto sprova janë për të rastin e murmuritjeve dhe mosmarrëveshjeve kundër Moisiut dhe kundër Zotit. Prandaj është një mënyrë për të tunduar Zotin, për ta vënë atë në provë. Por është gjithashtu rasti që Zoti të tregojë se nuk e braktis popullin e tij, se i siguron atë që u nevojitet çdo ditë, me anë të një mrekullie, ndërmjet të cilit Moisiu është. Shkëmbi i shkretëtirës, nga e cila Moisiu bëri që të shkëlqejë uji, mbetet shenja e providencës hyjnore që i jep jetë popullit të tij dhe që nuk i çliroi nga skllavëria për t' i lënë të vdesin në shkretëtirë. Interpretimi rabinik, i marrë nga apostulli Pavël në 1 Kor. 10, 4, në lidhje me shkëmbin që lëvizi për të ndjekur popullin në shkretëtirë, është vetëm zgjerimi i një shpjegimi teologjik që sheh në këtë tregim një veprim të mrekullueshëm të Zotit i cili përsëritet ditë pas dite, sepse providenca e tij është e përhershme, dhe si për sa kohë që populli është në shkretëtirë, vetëm tek Zoti duhet të mësojnë të mbështeten në mënyrë që të ekzistojnë dhe të jetojnë 1, Interpretimi tipologjik dhe kristologjik që Pali jep në 1 Kor. 10, 1-13 është një nga shembujt më karakteristikë sesi Dhiata e Vjetër ndriçon të Riun për të krishterët. Reformatorët e shekullit të gjashtëmbëdhjetë morën dhe zhvilluan këto shpjegime për të treguar se prania e Krishtit, veçanërisht në sakramentin e Eukaristisë, është një realitet i përhershëm nga origjina e botës deri në fund të saj.

Fitorja mbi amalekasit (v. 8-16)

I ndodhur gjithashtu në Refidim (v. 1), ky episod lidhet me fitoren ndaj amalekasive që erdhën për të luftuar Izraelin. Nga pikëpamja letrare, teksti tregon një traditë të lashtë që i atribuohet jahvistit, i cili duhet të ketë përdorur një rrëfim edhe më të vjetër, thelbi i së cilës gjendet në v. 8-13, V. 14-17 në fakt paraqiten si dy njoftime plotësuese, njëra për të treguar që Moisiu ishte urdhëruar të shkruante kujtimin e kësaj fitoreje në një libër (v. 14), tjetri të përmendte ndërtimin e një altari atje dhe emrin e dhënë ajo (v. 15-16). Sidoqoftë, vetëm këto vargje 14-16 flasin për Zotin, ndërsa tregimi i betejës (v. 8-13) nuk e përmend këtë emër një herë. Prandaj mund të pranojmë se tradita e vjetër për fitoren e Izraelit u mor nga shkrimtari jahvist i cili do t'i jepte asaj një perspektivë më teologjike dhe një shpjegim etimologjik, për më tepër të paqartë (v. 15-16).

V. 8-13 tregojnë për luftën dhe fitoren. amalekasit ishin një fis shumë i lashtë zona e banimit e të cilit ishte zona veriore e gadishullit të Sinait, mbase rreth Kadeshit (Zan. 14, 7; Nr. 13, 29; 14, 25, 43). Nuk është megjithatë, nuk përjashtohet që ata të kishin kaluar shkretëtirën në drejtim të jugut në drejtim të vargmalit të Sinait. Sidoqoftë, për arsye të tjera kjo rrëfim duket se korrespondon me një vendndodhje dhe një periudhë tjetër në historinë e shkretëtirës sesa ajo që tregohet këtu. Për shembull, përmendja e Joshua që shfaqet për herë të parë, pa ndonjë shpjegim, si dikush i famshëm, nuk do të kuptohej mirë deri më vonë kur ky personazh është prezantuar tashmë. Në fakt, nuk shfaqet derisa populli t'i afrohet tokës së Kanaanit dhe të dërgojë njerëz për të zbuluar terrenin (Nr. 13 tregon në vargjet 8 dhe 16 që emri i tij është Joshua, bir i Nunit, dhe se ishte Moisiu ai që i dha atij emrin Joshua).

Prandaj mund ta konsiderojmë episodin si të ndodhur, jo para mbërritjes së popullit në Sinai, por pas largimit të tyre nga Sinai, mbase përreth Kadeshit, kur amalekasit do të kishin dashur të parandalonin që hebrenjtë të hynin në këtë vend që ata e konsideronin pronë. Meqenëse kjo fitore e Izraelit ishte shenja e mbrojtjes së Zotit përballë rreziqeve të shkretëtirës, që nga fillimi i jetës së tij endacake, ne do të jemi mbledhur, midis daljes nga Egjipti dhe mbërritjes në Sinai, tregime të ndryshme të cilat tregojnë se si Perëndia e kishte udhëhequr dhe mbrojtur popullin e tij në të gjitha sprovat e tyre: urinë (manën), etjen (shkëmbi i Horebit),

armiqtë (amalekasit). Kështu mund të gjurmohet kjo episod i fundit të Rephidim.

Ne tashmë kemi vërejtur se tregimi i betejës nuk përmendte emrin e Zotit, në v. 8-13, Ai ka një karakter mjaft të ngjashëm me atë të veprimeve magjike. Moisiu ngjitet në kodër me shkopin e Zotit në dorë, por ky shkop nuk luan asnjë rol më pas; Moisiu ngre dorën dhe Izraeli është më i forti; ul dorën dhe Amaleq është më i forti. Por pastaj Aharoni dhe Ora e ndihmojnë Moisiun të ngrejë duart në të dyja anët. Ky gjest i Moisiut u shpjegua si një shenjë që izraelitët panë dhe që u dha atyre fuqinë për të luftuar, ose përkundrazi i bëri ata të heqin dorë nga lufta dhe ne dëshironim të shihnim në këtë shenjë një shenjë analoge me shenjën e Kainit (Zan 4, 15) ose tek shkronja taw në formën e një kryqi (shih gjithashtu Dal. 13, 13; Ezek. 9. 4). Kryqi kishte një virtyt mbrojtës sipas zakoneve antike ‘.

Nëse ky shpjegim është i mundur, atëherë ai u orientua drejt një shpjegimi tjetër të gjestit të Moisiut më në përputhje me traditën fetare: krahët e Moisiut u ngritën në gjestin e lutjes drejtuar Zotit. Për sa kohë që Moisiu ngulmoi në këtë lutje, Zoti po i jepte fitoren popullit të tij. Nëse ai relaksohej, ishte disfatë. Vetë teksti duket se çon në këtë interpretim, pasi që në fillim shkopi, atëherë vetëm krahu i Moisiut u ngrit, ndërsa atëherë janë të dy krahët që ngrihen në gjestin e lutjes. Eliminimi i një interpretimi magjik në favor të një shpjegimi më teologjik, në çdo rast, do të jepte kuptimin e vërtetë të historisë: Vetëm Zoti jep fitoren; populli dhe udhëheqësi i tij duhet të mbajnë një qëndrim lutjeje këmbëngulës dhe të vendosur.

Në v. 14 një njoftim na tregon se Moisiu u urdhërua ta shkruante këtë kujtim në libër. Është një nga tekstet e rralla të Pesëlibërshit ku bëhet fjalë për një veprimtari letrare të Moisiut. Sidoqoftë, asgjë nuk e bën të mundur të saktësohet se cili libër është, veçanërisht pasi teksti origjinal mund të ketë qenë: në një libër, siç e ka ruajtur përkthimi në greqisht. Një numër i caktuar i fakteve dhe ngjarjeve kanë qenë në gjendje të regjistrohesh me shkrim nga periudhat më të hershme në historinë e popullit dhe këto dokumente mund të përdoren më vonë në një vepër letrare më të plotë. Shënimi në këtë ajet një kontrast të qëllimshëm: fitorja do të jetë një

kujtim (zikrot) për Izraelin, sepse Zoti do të fshijë kujtimin (zeher) e Amaleqit nga poshtë qiejve.

Ky lloj mallkimi i hedhur mbi amalekasit përsëritet në dy vargjet e fundit (15-16) që përbëjnë një njoftim tjetër për të njëjtën ngjarje. Vështirësia e përkthimit (shih shënimin në tekst) e bën të paqartë shpjegimin etimologjik që ky tekst kërkon të japë. Së pari bëhet fjalë për një altar të ndërtuar në këtë vend, por a është ai guri mbi të cilin Moisiu u ul në betejë (v. 12), dhe a është ky gur altari që konsiderohet të jetë froni? I Zotit (v. 16)? – Apo janë objekte të ndryshme? – Atëherë, emri: Zoti-nissi: i Përrjetshmi është standardi im (v. 15), a shpjegohet nga v. 16, por në këtë rast shpjegimi nuk paraqitet në tekst?

Komentuesit nuk kanë dështuar të tregojnë këto vështirësi dhe të kërkojnë zgjidhjen e tyre. Të dy fjalët: standardi dhe froni kanë një ngjashmëri të caktuar (standardi im = nissi; froni im: kissi), kështu që ne jemi kthyer drejt dy zgjidhjeve: më e zakonshme dhe ndoshta më e mundshme konsiston në leximin nga v. 16 fjala standarde në vend të fjalës fron: “Ata e thirrën me emrin e Zotit-nissi. Ai tha: Sepse një dorë ka qenë drejt standardit të Zotit. Mund të jetë një aluzion për dorën e Moisiut të ngritur në standardin e Zotit. Zgjidhja tjetër, më pak e mundshme, do të shihte në emër të Zotit një aluzion për fronin: «Ata e thirrën me emrin e Zotit Kissi. Ai tha: Meqenëse një dorë ka qenë kundër fronit të Zotit “dhe do t’i referohej dorës së Amaleqit të ngritur kundër Perëndisë të Izraelit”.

Sidoqoftë kjo mund të jetë, dhe edhe nëse disa errësira të tekstit nuk mund të eliminohen, njoftimi i v. 15-16 këmbëngul në një pikë të padiskutueshme: është Zoti që fiton përgjithmonë mbi amalekasit. Izraelitët duhet të mbajnë kujtimin e tij dhe fitorja e fituar në këtë vend, një ditë, mbetet shenja se është për Zotin që ata duhet të kthehen për të njohur mbrojtjen e tij dhe fitoren e tij në ndonjë tjetër rrethana

Tradita hebraike është mbështetur në këtë tekst (v. 14-16) për të interpretuar në një mënyrë tipologjike pohimin në lidhje me luftën e përhershme midis Izraelit dhe Amaleqit: ky do të ishte një aludim i luftës së përhershme që duhet ta çojë Izraelin kundër fuqisë së së keqes, portretizuar nga Amaleq, nipi i Esaut. Vetëm epoka mesianike do të vendosë fundin e kësaj lufte me fitoren përfundimtare të Izraelit, populli i Zotit fitimtar mbi të Keqin Takimi me Jitro (fleta 18)

Takimi i Moisiut dhe popullit të Izraelit, gjatë shëtitjes së tyre në shkretëtirë, me Jitro, priftin e madianit dhe vjehrrin e Moisiut, i cili erdhi t'i takonte me gruan dhe dy djemtë e Moisiut, formon përmbajtjen të kapitullit 18 i cili mund të ndahet në dy pjesë takimi aktual (v. 1-12) dhe vendosja e sundimtarëve ose gjykatësve, me këshillën e Jitro, për të ndihmuar Moisiun në funksionet e tij (v. 13-27). Sidoqoftë këto dy pjesë janë të lidhura ngushtë dhe nuk ka asnjë arsye për të supozuar se ato ishin fillimisht traditat e pavarura nga njëra-tjetra. Përkundrazi, i gjithë kapitulli përbën një tërësi dhe tema që del prej saj është ajo e marrëdhënies midis Moisiut dhe familjes së gruas së tij, domethënë midis hebrenjve dhe midianitëve.

Ne donim të zbulonim ndryshime të rëndësishme midis dy seksioneve të kapitullit, duke treguar se ato ngrinin probleme të ndryshme letrare: aq sa pjesa e dytë duket homogjene në stilin e saj dhe fjalorin e saj, aq sa e para do të përmbajë gjurmët e një veprë editoriale në disa paralele traditat. Vëmë re, për shembull, se në v. 1-12 Jitro quhet me emrin e tij, pothuajse gjithmonë i ndjekur nga shprehja: vjehrrin e Moisiut (v. 1, 2, 5, 6, 12), ndërsa diku tjetër ai quhet vetëm Jitro (v. 9, 10, 27) dhe se në pjesën e dytë, dikush flet pothuajse kudo për vjehrrin e Moisiut, pa thënë emrin e tij (v. 14, 15, 17, 24, 27a). Ose përsëri, ekzistojnë dy indikacione të ndryshme për vendin e takimit: shkretëtira dhe mali i Zotit (v. 5), dhe vërehet se në v. 1-12 është një pyetje e Zotit dhe Elohim paralelisht (v. 1, 11, 12), ndërsa në v. 13-27 bëhet fjalë vetëm për Elohim (shtatë herë i cituar).

Për këto arsye, pjesa e parë i atribuohet një redaktori që përdori dy tradita paralele, një javist, tjetra elohist, dhe pjesa e dytë, përkundrazi, thuhet se është tërësisht elohist. Sipas disa, madje është një shembull karakteristik i një rrëfimi homogjen elohist.

Këto konkluzione nuk na duket se imponohen, sepse indekset e një kombinimi të disa dokumenteve na duken të dobëta, dhe ndryshimi i emrave të Zotit mund të shpjegohet krejt ndryshe: Zoti përdoret kur merret me Izraelin ose Moisiu dhe populli, ndërsa Elohim do të ishte punësuar kur bëhet fjalë për Jitro, një i huaj për Izraelin, megjithëse ishte i afërm dhe mik i Moisiut. Edhe nëse Jitro e njeh madhësinë e Zotit (v. 11), është për Elohim që ai ofron një fljirim (v. 12), dhe në dialogun e tij me

Moisiun mbi organizimin ligjor të popullit, ai nuk flet më shumë se Elohim (v. 15-23) Ky zbulim është i rëndësishëm siç do ta shohim më poshtë.

Një pyetje e përgjithshme diskutohet gjithashtu nga komentuesit: a është ky takim me Jitro këtu në vendin e tij të vërtetë në rrjedhën e ngjarjeve në shkretëtirë? Opinioni i përgjithshëm është se vendi i tij aktual nuk korrespondon me realitetin historik të pakontestueshme që përmban. Nga njëra anë, madianitët zakonisht jetonin në sektorin më në veri të Sinait, madje edhe në verilindje, dhe jo në rajonin pranë vargmalit dhe në veriperëndim, siç duket të pranojë kapitulli 18, meqenëse populli është afër Sinait, por nuk ka arritur akoma.

Nga ana tjetër, v. 13-27 mbi institucionin e burrave të zgjedhur nga Moisiu për të gjykuar popullin, gjenden në traditat paralele duke ofruar disa variante. 11, 11-30 (është Zoti, me kërkesë të Moisiut, i cili cakton kokat e popullit) dhe

Lp 1, 9-18 (vetëm Moisiu merr iniciativën për këtë institucion). Sidoqoftë, këto tregime paralele duket se gjenden pas qëndrimit në Sinai, dhe jo më parë. Mund të argumentohet gjithashtu se v. 16 dhe 20, të cilat flasin për ordinancat dhe ligjet e Zotit që Moisiu do t'u mësojë popullit, supozojnë se këto ordinanca dhe ligje tashmë i ishin dhënë Moisiut, të cilat nuk do të ndodhin deri në Sinai.

Nëse po, pse ky kap. 18 A do të ishte vendosur këtu dhe a nuk do të lihej në vendin e tij origjinal, në rrugën nga Sinai deri në hyrje të Kanaanit? Është e vështirë të thuhet, por mbase do të mbaronte me tregimet e ecjes në shkretëtirë para Sinait dhe para tregimeve dhe ligjeve që lidhen me të. Ose përsëri, për të vendosur krah për krah dy tregime në lidhje me marrëdhëniet me dy popujt fqinjë të Izraelit; amalekitët dhe armiqësia e përhershme që do të mbretërojë mes tyre (kap. 17), dhe midianitët dhe miqësia e qëndrueshme midis këtij populli dhe popullit të Moisiut (kap. 18). Interesante, vetë komentuesit tradicionalë hebrenj e pranojnë këtë ndryshim kronologjik nga kap. 18.

Takimi (v. 1-12)

Arsyja e takimit me Jitro është kryesisht familja. Teksti na tregon se gruaja dhe dy djemtë e Moisiut mbetën me Jitro gjatë ngjarjeve të ardhjes nga Egjipti, por që tani familja e Moisiut mund të bashkohet me të në

shëtitjen e tij në shkretëtirë. Është teksti i parë që flet për dy bijtë e Moisiut, sepse deri atëherë kishte qenë vetëm çështja e Gershom (2, 22). Është e vërtetë që në kap. 4, 20, teksti lexon: “Moisiu mori gruan dhe bijtë e tij ...”, pa shpjegime të mëtejshme.

V. 2 përmban një fjali që synon të tregojë pse familja e Moisiut ishte ndarë nga ai, por kjo fjali nuk jep vërtet arsye: “pasi ajo u dërgua” (shih shënimin në tekst). Supozimi më i thjeshtë është të mendosh se Moisiu vështirë se mund ta përmbushte misionin e tij të vështirë dhe madje të rrezikshëm në Egjipt, duke pasur pranë familjen e tij. Prandaj ai do ta ketë lënë atë me vjehrrin e tij Jitro. Nganjëherë sugjerohet një supozim tjetër: Cipora do të ishte dërguar larg pas skenës kurioze të rrethprerjes (Dal. 4, 24-26), kuptimi i së cilës mbetet enigmatike. Përdorimi i foljes shalax në tekstin tonë për të folur në lidhje me shkarkimin e tij me të vërtetë duket mjaft i fortë, pasi që e njëjta folje përdoret gjithashtu për të folur në lidhje me refuzimin ose divorcin. Por ky interpretim mbetet hipotetik, sepse asnjë tekst nuk e thotë kaq qartë.

Moisiu i tregon Jitro-s gjithçka që Perëndia ka bërë për popullin e tij në Egjipt, me qëllim që t’i çlironte ata, dhe të gjitha vështirësitë që hasnin popullin gjatë shëtitjes së tyre në shkretëtirë. Jitro u gëzua kur dëgjoi këtë lajm dhe pa se populli i Moisiut ishte çliruar nga egjiptianët (v. 5-9).

V. 10-12 ngre një pyetje shumë të debatuar në lidhje me marrëdhëniet midis hebrenjve dhe midianitëve, si v. 13-27 për institucionin e gjyqtarëve. Bëhet fjalë për të ditur se në çfarë mase ndikimi i madianitëve tek hebrenjtë ishte apo jo në nivelin fetar dhe shoqëror. Dalja 18 është me të vërtetë një nga tekstet që shërben si argumenti kryesor në favor të asaj që është quajtur hipoteza midianite ose qeniane.

Sipas kësaj hipoteze, të miratuar nga shumë historianë të Izraelit, origjina e kultit të Zotit, me disa rite sakrifikuese dhe objekte kulturi të tilla si arka (Nr. 10, 29-36), si dhe organizata shoqërore e popullit hebraik në kohën e shkretëtirës do të ishin huazime nga klani i qeniëve ose nga populli madianit, ku Moisiu jetoi pas ikjes nga Egjipti (Dal. 2, 15-22) dhe ku ishte martuar me vajzën e Jitro. Aty gjithashtu ai pranoi, gjatë vizionit të shkurret që digjej (Dal. 3, 13-14), shpalljen e emrit të Zotit dhe ishte gjatë takimit me Jitro, pasi u largua nga Egjipti (Dal. 18, 13-27), se ai do të kishte adoptuar një organizatë shoqërore, me udhëheqës të një mijë,

njëqind, pesëdhjetë e dhjetë (18, 21 dhe 25), sipas këshillës së njerkut të tij, Midianitit. Kjo hipotezë është sqaruar në nivelin letrar si më poshtë: kap. 16 deri në 18 të Daljes do të vinin nga traditat më të vjetra se traditat e Sinaï (kap. 19-40) dhe do të buronin nga rrëfimet e vjetra në lidhje me Kadesh, vendbanimi i Qenasve. Por më pas, në kohën e shkrimit të Pesëlibërshit, këto tradita të ndikimit Qenian do të ishin zbutur dhe adaptuar në të gjitha tregimet e qëndrimit të hebrenjve në shkretëtirë dhe Sinai, në mënyrë që karakteri origjinal i Kultit jahvist dhe nga organizata e popullit do të kishin ndikuar në ndikimin e huaj që ishte ushtruar primitivisht te hebrenjtë.

Një argument i rëndësishëm në favor të kësaj hipoteze bazohet në v. 10-12 të kapitullit tonë. Në fakt ka dy indikacione në lidhje me Jitro-n që janë interpretuar si provë se ai ishte një prift i Zotit, madje edhe para se Moisiu të kishte marrë thirrjen e tij (kap. 3). Në v. 10, kur Jitro dëgjon largimin e hebrenjve nga Egjipti, ai thërret: “Bekuar qoftë Zoti që ju çliroi ...” Kjo do të ishte pra prova që Zoti ishte Perëndia i tij, pasi ai e thërret atë për të shprehur lavdërim për të. Fjala tjetër: Tani e pranoj që Zoti është më i madh se të gjithë perënditë ... megjithëse fundi i vargut nuk është shumë i qartë (shih shënimin në tekst), mund të nënkuptojë që Jitro është konfirmuar në idenë se Zoti i tij është më i fuqishëm sesa të tjerët. Por ky interpretim i fjalëve të Jitro nuk është i vetmi i mundshëm. Tradita hebraike dhe eksegjzet modernë shohin në të, jo provën që Jitro ishte një prift i Zotit, por përkundrazi tregimi i një lloji të konvertimit të Jitro në Perëndinë e Moisiut: ai e pranon që Zoti është më i madhi i perëndive, dhe ai i flet atij një fjalë bekimi dhe lavdërimi. Prandaj do të ishte e kundërta e hipotezës së Midianitëve, pasi që madianitët, ose të paktën klani i Jitro-s, do të kishin adoptuar fenë e Moisiut, dhe jo anasjelltas.

Është e njëjta gjë për tregimin e dytë të tekstit tonë dhënë në v. 12: Jitro ofron një olokaust dhe flijime Perëndisë, në të cilat Aharoni dhe pleqtë e Izraelit marrin pjesë. Ne mbështetemi në faktin se një variant i tekstit mund të jetë prova që mbartte tekstin origjinal: Jitro ofroi (afroi, term i zakonshëm për blatimin e flijimeve, me foljen vayakrav, pas sirianit dhe targumit), ndërsa teksti aktual lexon: Jitro mori (vayiqav), i cili nuk është më një akt flijimi, por një pjesëmarrje në këtë akt të kryer nga një prift tjetër, domethënë Aharoni. Me pak fjalë, dikush do të kishte zbutur tekstin

origjinal ku Jitro shërbente si prift i Zotit dhe dikush do t'i kthente Aharonit privilegjin priftëror, duke folur për një pjesëmarrje të thjeshtë të Jitro. Sidoqoftë, këtu përsëri, duhet të theksohet, nga njëra anë, që teksti flet për Zotin dhe jo për Zotin, dhe se, nga ana tjetër, varianti, nëse ekziston, nuk dëshmon domosdoshmërisht se teksti origjinal është modifikuar qëllimisht. Prandaj, ndërsa ky tekst vërteton se Jitro ishte me të vërtetë një prift, nuk përcakton qartë se ai ishte një prift i Zotit.

Këto dy indikacione të siguruara nga v. 10-12 nuk na duken të mjaftueshme për të mbështetur fort hipotezën e madianitëve. Do të jetë e njëjta gjë në pjesën e dytë të kapitullit, për v. 13-27,

Futja e gjyqtarëve (v. 13-27)

Ky episod i dytë i takimit të Moisiut me Jitro ka të bëjë me një problem të organizimit të brendshëm të popullit hebre: vjehri i Moisiut jep këshilla për mençuri duke propozuar institucionin e burrave të aftë dhe të drejtë, për të ndihmuar Moisiun në funksionet e tij, gjykatësi i popullit. Kjo nuk është një detyrë ekskluzivisht ligjore dhe folja për të gjykuar (shafat), e cila ka një kuptim parësor në lidhje me një vendim në një rast konflikti ose grindjeje midis personave, gjithashtu ka kuptimin më të gjerë të qeverisjes, administrimit, drejtimit. Funksioni i gjyqtarit ishte fetar, vendimi në një çështje të diskutueshme ishte ai i Zotit i cili u këshillua për të ditur përgjigjen e tij. Kjo është thënë qartë në v. 15-16: Moisiu u këshillua me Zotin dhe ai shqiptoi gjykimin sipas recetave dhe ligjeve të Zotit, që supozon këtu, në rastin e veçantë siç pamë më parë, që skena të ndodhte ndoshta pas qëndrimit në Sinai gjatë së cilës Moisiu mori ligjet e Zotit.

Përballë madhësisë numerike të popullit, u bë e pamundur që Moisiu të merrte vetëm këto funksione dhe këshilla e Jitro ishte të caktonte njerëz përgjegjës për të ndihmuar Moisiun dhe për gjykimin e çështjeve të zakonshme, duke mos rezervuar për shefin e popullit sesa të rëndësishme dhe raste të rënda (v. 21-23). Këta njerëz janë të kualifikuar në disa mënyra (v. 21): ata quhen njerëz me vlerë, njerëz me forcë, me fuqi, me pasuri; ky term përdoret më shpesh për të folur për ushtarë), duke pasur frikë nga Zoti, njerëz me të vërtetë (ose besnikëri) që urrejnë fitim ose fitim të pandershëm, që do të thotë të mos pranosh të modifikosh gjykimin

e tyre për para. Teksti paralel i Lp. 1,13 flet për burra të mençur (domethënë të aftë), inteligjentë dhe të njohur dhe shpjegon se si duhet të veprojnë ata: me drejtësi, vetëmohim dhe autoritet (v. 17). Por treguesi më karakteristik, si dhe në Dal. 18 si në Lp. 1, është ajo e shpërndarjes së detyrës së tyre: ata do të jenë krerë të mijëra, kryetarë të njëqind, kryetarë të pesëdhjetë dhe kryetarë të dhjetë 3, Prandaj është një organizatë shoqërore shumë e saktë e cila bazohet në një ndarje të popullit në më shumë ose më pak grupe. më pak e rëndësishme, pa pasur parasysh se tekstet specifikojnë se si do të bëhet kjo shpërndarje, as se si do të bëjmë dallimin midis çështjeve të rënda të lëna Moisiut dhe çështjeve dytësore të vendosura nga gjykatësit.

Ky informacion kuptohet nga shumica e historianëve si një realitet i padiskutueshëm historik, por origjina e të cilit bazohet shumë më shumë në një organizatë ushtarake sesa në atë të një organizate shoqërore. Sidoqoftë, një organizatë e tillë ushtarake nuk është domosdoshmërisht një transpozim në kohën e shkretëtirës të asaj që ekzistonte në Izrael gjatë kohës së mbretërimit Davidik ose Solomonik. Nomadët mund të kenë njohur një sistem të këtij lloji, në veçanti nomadët e mëdhenj të tipit midianit, kështu që ne të bashkojmë këtu hipotezën midianite që sheh në këtë organizatë të adoptuar nga Moisiu një ndikim të drejtpërdrejtë të një organizate të ngjashme midianite të transmetuar nga Jitro në hebrenjve. Meqenëse armiqësia e mëvonshme midis midianitëve dhe Izraelitëve ishte e vërtetë, ndihet se do të ishte e vështirë të shiheshim në tekstin tonë një krijim të një tradite të mëvonshme, e cila sigurisht nuk do të kishte pranuar që hebrenjtë huazuan organizatën e tyre administrative nga midianitët dhe gjyqësorin.

Një përfundim i tillë është padyshim tepër absolut, edhe nëse ofron një farë besueshmërie. Ne duhet ta krahasojmë tekstin tonë me tekstet paralele (Nr. 11,11-30; Lp. 1, 9-18) ku nuk bëhet fjalë për madianitët, të përpiqemi të kthehemi në origjinën e këtij episodi dhe të rindërtojmë një histori të kësaj tradite? Por ky krahasim nuk është i thjeshtë, sepse teksti i Numrave bashkon disa elementë të ndryshëm në një tregim të vetëm (historia e thëllëzave, shtatëdhjetë pleqtë e popullit) dhe Ligji i Përtërirë pasqyron një periudhë të mëvonshme të vështirë për tu specifikuar.

Për t'u kthyer në hipotezën e Midianit, të dyja në lidhje me pjesën e parë të Dal. 18, 1-12, sesa i dyti (v. 13-27), është pa dyshim më e mençur ta konsiderosh atë si shumë pak të themeluar për ta miratuar. Është e mundur që kontaktet ishin mjaft të ngushta midis hebrejve dhe midianitëve dhe që ishin ushtruar ndikime reciproke në fusha të ndryshme, por interpretimi i teksteve dhe injoranca jonë pothuajse e plotë e asaj që ishin madianitët dhe popullin e tyre. Zakonet, na parandalojnë nga përfundimi në një drejtim të favorshëm në këtë hipotezë, pa mohuar interesin që mund të paraqesë për kërkime dhe për një njohuri më të mirë të kësaj periudhe të vështirë të origjinës së popullit hebre.

Me këtë kapitull fillon vërtet një seksion i ri i librit të Daljes që përmban tërë fundin e librit dhe që lidhet me ngjarjet e vendosura në Sinai ose me ligjet e marra nga Moisiu në të njëjtin vend. Edhe nëse kapitujt 19 deri në 40 janë shumë të ndryshëm nga njëri-tjetri, ata të gjithë janë të vendosur në vendin ku populli mbërriti pasi u larguan nga Egjipti dhe ku do të qëndrojnë për një kohë kohëzgjatja e të cilit është e vështirë të përcaktohet, pasi që kronologjia nuk është dhënë në një mënyrë rigorozë, nëse merren parasysh traditat e ndryshme të cilat nuk përkojnë me njëra-tjetrën.

Ne mund ta konsiderojmë kapitullin 19 si një hyrje të kapitujve që lidhen me besëlidhjen e Sinait (kapitujt 19-24). Ai tregon se si, pas mbërritjes së popullit në rrëzë të malit, Moisiu u drejtohet atyre, me urdhër të Zotit, rekomandime shumë rigorozë për zbulimin që do të ndodhë në mal.

Të tre pjesët lidhen logjikisht: në fillim, Moisiu merr thirrjen që Zoti i drejton popullit të tij (v. 1-8); atëherë ai transmeton rekomandimet e nevojshme për përgatitjen e ngjarjes që do të zhvillohet në Sinai (v. 9-15); së fundmi, është vetë teofania (v. 16-25).

Me pranimin e të gjithë eksegetëve, analiza letrare e kapitullit paraqet vështirësi të tilla që është e nevojshme të heqësh dorë nga dallimi i traditave të ndryshme që janë në zanafillën e tij. Ajo që dallohet është përdorimi i disa elementeve të ngjashëm, paralelë dhe ndoshta të datave të ndryshme, por sa i përket dëshirës për t'i atribuar këto elemente traditave të sakta, është e preferueshme të hiqni dorë prej tyre. Ne shohim, për shembull, se shumë hyrjet dhe shkimet e Moisiut, duke u ngjitur dhe

zbritur nga mali, nuk mund të shpjegohen në mënyrë të kënaqshme: në v. 3, ai ngjitet te Zoti, pastaj zbret përsëri, në v. 7; por a kthehet ai te Zoti në v. 8, Është e mundshme, sepse ai zbret (v. 14), por ai është përsëri në majë të malit (në v. 19), dhe megjithatë ai ende ngrihet (v. 20); më në fund ai zbret me urdhrin e Zotit (v. 21, 25).

Detaje të tjera gjithashtu tregojnë se ka pasazhe të kopjuara (v. 8 dhe 9, ku Moisiu i referohet Zotit fjalët e popullit; v. 15 deri 20 ku mund të dallojmë dy variante të theofanisë. Sinai: një përshkruhet si një stuhia në v. 16, dhe tjetra si një shpërthim vullkanik, në v. 18; v. 21-25, një lloj përsëritje e përgatitjeve të treguara tashmë në v. 10-15, por ku priftërinjtë dhe Aharoni përmenden si personazhet kryesore) ‘.

Fjalori i kapitullit nuk lejon një atribim shumë të qartë në njërin apo tjetrën nga traditat e Pesëlibërshit. Në fakt ekzistojnë terma të zakonshëm të stilit dhe fjalorit deuteronomist (p.sh. v. 4-9), por edhe ato të traditës priftërore (v. 10, 23, 24, etj.). Në përgjithësi, komentuesit bien dakord që vendosja është ajo e priftërisë (vendndodhja në Rephidim, qëndrimi në Sinai, v. 1-2), por që pjesa më e madhe e kapitullit kthehet te traditat antike si jahvist, me elementë të shumtë editorialë, disa prej të cilave mund të jenë deuteronomist, por edhe me origjinë të panjohur. Sidoqoftë, duket se gjithçka në lidhje me besëlidhjen e Sinait zinte një vend të rëndësishëm në Izraelin e lashtë dhe se elementët e ndryshëm që gjenden te Dalja 19-24 janë provë e kësaj, në të njëjtën kohë me shpjegimin e mungesës së një tregimi i besëlidhjes në dokumentin priftëror. Kjo e fundit nuk do ta ketë konsideruar të nevojshme të paraqesë një histori të re, sepse traditat e mëparshme flisnin mjaftueshëm për të; nga ana tjetër, ai lidhi të gjithë legjislacionin e Moisiut me ngjarjet e Sinait, që nga ligjet e kultit të Dal. 25 deri në 40, si dhe i gjithë Levitiku dhe një pjesë e Numrave, paraqiten si zbulesa e Zotit Moisiut në Sinai.

Thirrja dhe premtimi i Zotit (v. 1-8)

Treguesit kronologjikë dhe gjeografikë të v. 1-2 janë në përputhje me të dhënat e mëparshme të dokumentit priftëror.

Krahasuar me daljen nga Egjipti, ngjarja zhvillohet në muajin e 3-të (v. 1) pa specifikuar ditën. Fjalët: në atë ditë, kuptohen ose si një regjistrim jo i plotë, i cili, fillimisht, do të kishte dhënë datën e saktë 4, ose si një

tregues në lidhje me ditën e parë të muajit të 3-të. Por, ky interpretim i fundit mbetet i pasigurt, dhe nuk është mënyra e zakonshme e të folurit për ditën e parë të muajit. Ndoshta duhet të shohim më tepër në këto fjalë një tregues liturgjik që vjen nga momenti kur festa e javëve u kremtua për të evokuar aleancën e Sinait dhe u vendos 50 ditë pas Pashkës – duke lënë Egjiptin. Në traditën hebraike, kjo festë u bë Rrëshaja dhe shërbeu për të festuar dhuratën e ligjit të Zotit në Sinai. Ajo ditë ishte kremtimi i festës sot, në ditët e para të muajit të 3-të.

Shkretëtira Sinai (v. 1-2) zakonisht ndodhet në fushën Er-Raha në veriperëndim të vargmalit të identifikuar tradicionalisht me Sinai 2, Ne kemi folur tashmë për Rephidim.

Nga v. 3 dhe deri në v. 8, Zoti i flet Moisiut për të shpallur besëlidhjen që do të bëjë me popullin dhe Moisiu ua komunikon këtë premtim izraelitëve. Ky fragment konsiderohet të jetë i frymëzimit deuteronomist 3, dhe për këtë arsye më i ri. Sidoqoftë, është shumë e rëndësishme në të gjithë mendimin biblik, sepse përcakton shumë nga idetë themelore që lidhen me besëlidhjen. Vini re së pari se mali konsiderohet vendbanimi i Zotit (v. 3), drejt së cilës Moisiu ngrihet në thirrjen e Zotit. Në pjesën tjetër të historisë, mali do të jetë vendi, jo i vendbanimit, por i shfaqjes së Zotit që do të zbresë nga qielli në majën e Sinait (v. 18-20).

Moisiu është përgjegjës për të folur me popullin (v. 3b). Fjalja e dyfishtë: flisni me shtëpinë e Jakobit dhe njoftoni bijtë e Izraelit ... është ndoshta një theks i tanishëm që i bindet ligjit të paralelizmit, i shpeshtë në gjuhën hebraike. Sidoqoftë, rabinët donin ta shpjegonin këtë përsëritje me një arsye e cila nuk paraqitet fare në tekst sipas Rashit, shtëpia e Jakobit, ato janë gratë e popullit, të cilave u duhet të flasin një gjuhë të zbutur dhe bijtë e Izraelit, këta janë burrat për të cilët është e nevojshme të njoftohet më ashpër se çfarë ka vendosur Zoti.

Zoti i kujton ngjarjet e çlirimit nga Egjipti (v. 4). Populli duhet të kujtojë atë që u bë në Egjipt dhe atë që Zoti bëri për Izraelin, e mbajti atë në krahët e shqiponjës për ta sjellë këtu. Imazhi gjendet më hollësisht në Ligjin e Përtërirë (32,11). Evokon si fuqinë e shqiponjës që fluturon shumë lart, ashtu edhe lidhjen e saj me të vegjlit e saj të cilët i edukon dhe i mbron duke i mbajtur mbi vete. Ky imazh u zhvillua kryesisht nga tradita hebraike (shih komentin e Rashit) e cila e pa atë si një nga shprehjet më të

plota të besimit të Izraelit në Zotin e tij që e zgjodhi atë, e dha atë dhe e dëshiron atë. Përmes këtij vargu, për më tepër, lidhja midis traditës në besëlidhjen e Sinait dhe asaj mbi daljen është e qartë: është për shkak se Zoti e nxori popullin e tij nga Egjipti që e bëri atë me të, tani një aleancë përgjithmonë.

Në v. 5-6, premtimi i Zotit për bijtë e Izraelit, nëse ata e mbajnë besëlidhjen mirë, formulohet në tre shprehje, domethënia historike, teologjike dhe madje edhe dogmatike e të cilave është theksuar fuqimisht pas kësaj. E para është e vështirë të përcillet në përkthim: thesari i çmuar korrespondon me fjalën segulla e cila është përkthyer gjithashtu: ajo që i përket vetes, i privilegjuari, populli i vet, imi, pjesa personale, e mira e çmuar (Rashi), etj. Nëse rrënja verbale ~ àa duket se ka pasur kuptim: të grumbullohet, kuptimi i fjalës lidhet më tepër me një pasuri, me një thesar, si prona e një mbreti (Ekl. 2, 8), sesa me pjesën e dikujt personale. Dy kuptimet padyshim mbivendosen kur kjo fjalë përdoret për të folur për popullin e Zotit, siç është rasti në shumicën e teksteve ku përdoret (Lp. 7, 6; 14, 2; 26, 18; Ps. 135, 4) Njerëzit janë si thesari i çmuar që i përket Zotit. Prandaj ai është populli i zgjedhur, i zgjedhur, siç e gjejmë të cituar në Tit 2,14 (*laos periousios*) dhe në 1 Pjet. 2, 9, në një mënyrë më pak të saktë (*laos eis peripoesin*) 1, Është në *Nga perspektiva e Ligji i përtërirë*, siç tregojnë tre referencat për këtë fjalë në këtë libër, se kuptimi i termit shfaqet më qartë dhe na ndihmon të kuptojmë më mirë v. 5 të ish. 19: midis të gjithë popujve, Izraeli është pronë e Zotit, jo si një pronë e vetme, pasi e gjithë toka i përket, por si një pjesë e zgjedhur dhe e dashur, e destinuar t'u tregojë të tjerëve se si Zoti e kishte mbajtur premtimin e tij dhe si donte ai një marrëdhënie besëlidhjeje që do të vendoset me të përgjithmonë. Universalizmi i këtij konceptimi (e gjithë toka është e imja) nuk bie në kundërshtim me nocionin e zgjedhjes që ajo përmban (një thesar i çmuar midis të gjithë popujve), por e ndalon atë të kuptohet në një kuptim të partikularizmit ekskluziv dhe të kënaqur.

Shprehja e dytë është: një mbretëri e priftërinjve (mamleket kohanim), e cila mund të kuptohet në disa mënyra gjithashtu. Interpretimi i dhënë në traditën hebraike, dhe i ruajtur nga Rashi, e kupton fjalën meshtarë se nuk zbatohet për një priftëri fetare, por për një shërbim mbretëror. Priftërinjtë janë princa (Rashi) ose shërbëtorë të mbretit, shumë afër tij dhe

menjëherë në dispozicion të tij (Buber). Ky shpjegim bazohet në tekste si 2 Sam. 8, 18; 20, 26 dhe 1 Mbr. 4, 5 ku fjala prift shpesh kuptohet në kuptimin e princit, ministrit të shtetit, ndihmësit të kampit. Kështu, Izraeli është populli më i afërt me Zotin, ai që është drejtpërdrejt në shërbim të tij. Por ky kuptim i fjalës prift nuk është i shpeshtë dhe mbetet i pasigurt.³ Megjithëse tradicional në Judaizëm, një interpretim i tillë është vështirë i mundur.

Nëse fjalës prift i japim kuptimin e saj të zakonshëm, shprehja një mbretëri e priftërinjve mund të kuptohet në dy drejtime të ndryshme. Duke i dhënë priftit rolin e tij si instruktor i Tevratit, të cilin ai është përgjegjës për ta studiuar dhe ditur duke u këshilluar me Zotin (Lp. 17, 9; 33, 10), një mbretëri e priftërinjve është një mbretëri ku të gjithë popullin e ushtrojnë këtë funksion, pa dallim të klasave apo familjeve. Të gjithë anëtarët e popullit e njohin ligjin e Zotit, e mbajnë atë dhe e zbatojnë atë, siç thotë profecia e Jeremisë 31, 34, Kjo është rrënja e idesë së priftërisë universale që ka luajtur në Kishën e Krishterë rolin e një tharmi revolucionar, siç mund të luajë në fetë e të gjitha kohërave (G. Birra). Teksti i 1 Pjet. 2, 9 i cituar më lart është frymëzuar nga ky interpretim për të treguar se si krishterët nuk kanë nevojë për një priftëri të veçantë pasi i vetmi prift i vërtetë është Mesia, dhe të gjithë tani marrin pjesë. Në të njëjtin funksion të dëshmisë së kjo meshtari.

Drejtimi tjetër në të cilin mund të shkojmë për të shpjeguar të njëjtën shprehje është si vijon: priftëria është funksioni i veçantë i atij që feston adhurimin dhe vendos lidhjen midis Zotit dhe popullit. Ai ndërmjetëson mes të dyve, ndërmjetësuesit pa të cilin nuk mund të vendoset komunikimi. Të flasësh për Izraelin si një mbretëri priftërinjsh do të thotë të thuash se Izraeli duhet të luajë rolin e ndërmjetësit midis popujve të tjerë dhe Zotit; ai është si prifti i kombeve dhe shprehja “mbretëria e priftërinjve” më mirë duhet të përkthehet si priftëri mbretërore, siç bëri 1 Pjet. 2, 9 në Vulgate (regale sacerdotium). “Në të gjitha shtetet tokësore, Izraeli duhet të ketë rolin e priftit. Ai duhet t’i “afrohet” Zotit, siç është privilegji i veçantë i priftit dhe duhet të kryejë “shërbimin e Zotit” për të gjithë botën (këtu edhe Isaia 61, 5-6) ... “(M. Noth, fq. 126) 1,

Ajo që duket se e vërteton këtë shpjegim si më të mundshmen është se ai do të pajtohej më së miri me shprehjen e tretë të tekstit: një komb i

shenjtë, domethënë një komb i veçuar, i ndarë, që i përket tërësisht Zotit, si prifti i cili, në mënyrë që të përmbushte misionin e tij, duhej të “shenjtërohej” me rite abdesi dhe sakrifica (krh. Dal. 29. 1-37; Lev. 16, 1-10, etj.). Përdorimi i fjalës së shenjtë (trî r7) është veçanërisht i shpeshtë në legjislacionin priftëror. Prandaj, popullin në tërësi thirren të jenë të shenjtë, t’i përkushtohen shërbimit të Zotit, siç bën prifti në priftërinë e tij.

Këto premtime të Zotit për popullin u transmetohen nga Moisiu pleqve dhe populli shpall marrëveshjen dhe dëshirën e tij unanime për të bërë gjithçka që Zoti u ka thënë. Kjo është ajo që Moisiu i transmeton menjëherë Zotit (v. 7-8).

Përgatitja e popullit (v. 9-15)

Sa për një ceremoni adhurimi veçanërisht të rëndësishme, populli duhet të përgatiten për të me rite të veçanta dhe të ashpra, për tre ditë (v. 15), ose të jenë gati në ditën e tretë (v. 11 dhe 16). Ky luhatje në lidhje me datën është ndoshta një reflektim i ndryshimeve në traditat e ndryshme.

Arsyeja themelore që kërkon këtë përgatitje është shenjtëria e malit në të cilin Zoti do t’i shfaqet Moisiut. Ashtu si gjithçka që është e shenjtë, sipas konceptimit antik, mali është i rrezikshëm dhe vetëm vdekja mund të ndëshkojë ata që do të jenë afuar ose prekur zonën e shenjtë (v. 12). Kjo është arsyeja pse caktimi duhet të specifikojë, rreth malit, zonën në të cilën është e ndaluar të sipërmarrjes, siç do të jetë rasti për çdo vend të shenjtë në të cilin mund të hyjnë vetëm “të shenjtuarit”. Sanksioni i vdekjes nuk shprehet homogjenisht në v. 12 dhe 13: a është një vdekje e shkaktuar nga fakti i tejkalimit të kufirit dhe prekjes së malit? a është një vdekje e vendosur si ndëshkim dhe ndërhyrje me gurë apo me shigjeta? Ajo që është e sigurt është se mosbindja ndaj ndalimit mund të rezultojë vetëm në vdekje. Nga detajet në lidhje me mënyrën e ekzekutimit të dënimit, mund të konkludohet se askush nuk duhet të prekë palën fajtor, nën dënimin e goditjes nga i njëjti sanksion. Prandaj, ai duhet të vdesë në distancë duke hedhur gurë ose duke hedhur shigjeta 2 duke shmangur kështu një lloj ngjitjeje nga kontakti me fajtorin ose vendin e shenjtë ku është. Pavarësisht nga aleanca midis Zotit dhe popullit, një ndarje rrënjësore mbetet midis të dyve dhe njeriu nuk mund ta injorojë atë. Çdo

përpjekje për të harruar këtë ndarje çon në shndërrimin e besëlidhjes në një përpjekje njerëzore për t'iu afruar Zotit dhe për të qenë i barabartë me të, i cili është tundimi i përhershëm i çdo feje mistike ku bashkimi me Zotin është maja e kërkimit. Njerëzor (W. Vischer).

Përgatitjet për “shenjtërim” kanë të bëjnë me dy rite të njohura diku tjetër në Dhiatën e Vjetër: pastrimi i veshjeve dhe abstinimi seksual. Ligjet e pastërtisë fizike të burrit dhe gruas të cilat janë të detajuara në Lev. 15 mund të kthehen te përdorimet shumë të vjetra që gjenden në fetë e tjera dhe origjina e të cilave nuk janë gjithmonë të qarta dhe lidhen me praktikat magjike. Në legjislacionin priftëror, ata morën një hapësirë më morale, duke parë në të gjitha ndotjet fizike një sulm ndaj pastërtisë së njeriut në tërësinë e tij, dhe si pasojë një pengesë për komunikimin e tij me hyjninë në shenjtëroren e tij. Abstinimi seksual nuk është gjykim mbi vetë aktin seksual, por përkundrazi mbi papastërtitë që mund të jenë pasoja (Lev. 15, 16-18). Është kërkuar jo vetëm para kremtimit të një akti adhurimi, por edhe para se të përfshihej në një veprim të konsideruar të shenjtë, të tillë si lufta (folja për të shenjtëruar, ose për të shenjtëruar veten d 1 m, është përdorur gjithashtu në këtë rast.: Jos 3,5; 7, 5; 1 Sam. 21, 5, etj.).

Fundi i v. 13 duket pak në përputhje me kontekstin. Briri i dashit, i cili nuk është diskutuar deri atëherë, u bë instrumenti që shpalli kremtimin e një feste. Këtu është sinjali që do të japë lejen për tu ngjitur në mal. Por kush do ta ketë këtë leje? Teksti thjesht thotë: ata. Interpretimi i zakonshëm sheh në të caktimin e priftërinjve i cili do të diskutohet në v. 22, ose, ka shumë të ngjarë, të personazheve që do të shoqërojnë Moisiun në mal (24, 1-2). Të tjerët kështu e kuptojnë, me LXX dhe Rashin: kur briri “gjuan”, do të jetë shenja që prania e Zotit do të “tërhiqet” dhe që tani e tutje, mali nuk është më një vend i shenjtë ku banon Zoti, të gjithë popullin do të jenë në gjendje të ngjiten atje pa rrezik. Por ky shpjegim vështirë se do të pajtohej me atë që vijon, veçanërisht me v. 19, ku fjala e përkthyer si brirë (arofar) nuk është e njëjtë me atë që është dhënë si: briri i dashit në v. 13 (yovel). Sipas z. Noth, v. 13b do të vinte nga një traditë e huaj për kontekstin aktual dhe mund të lidhej me kap. 24

Teofania (v. 16-25)

Siç kemi theksuar më lart, gjurmët e disa traditave janë të dukshme (në v. 18, Zoti tashmë ka zbritur në mal, ndërsa në v. 20 ai zbret atje). Por ngjarja qendrore është theofania, ose paraqitja e Zotit, në mes të fenomeneve natyrore që tmerrojnë popullin (v. 16-20).

Kjo ngjarje përshkruhet me terma të gjalla dhe plot ngjyra, megjithatë lë të kuptohet në aspekte të ndryshme të së njëjtës dukuri, të cilat mund të jenë variante të së njëjtës temë?., Nga njëra anë është çështja e malit që ishte e tërë në tym, e Zotit që zbret në mes të leu dhe e një tërmeti (v. 18). Ky mund të jetë përshkrimi i një shpërthimi vullkanik, një shenjë e ardhjes së Zotit në majë të malit për t'i folur Moisiut (v. 20). Mali Sinai është vendi i një shfaqjeje të Zotit. Nga ana tjetër, ne flasim për bubullima, vetëtima dhe një re të rëndë (v. 16), domethënë për një stuhi të dhunshme. Moisiu dhe populli vijnë përpara për të takuar Perëndinë në fund të malit (v. 17) që përfaqëson një lloj shenjtërore, vendbanimin e Zotit. Në secilin rast, shpërthimi vullkanik ose stuhia, vendi i paraqitjes ose vendbanimi i Zotit, traditat kanë kujtuar një ngjarje të tmerrshme që shoqëroi momentin kur Moisiu u ngjit në mal për të marrë ligjin e Zotit. Ashtu si me çdo vizion të mbinatyrshëm, përshkrimi (et) e tij përmbajnë dëshmi me aspekte të ndryshme, pa qenë e mundur të konkludohet se njëra është më përpara se tjetra. Besimi i lashtë se Zoti qëndroi në një mal, dhe veçanërisht në Sinai, mbeti i gjallë për një kohë të gjatë në fenë e Izraelit, pasi që në kohën e pushtimit dhe të Gjykatësve dhe madje akoma më vonë, dikush gjen disa. Gjurmë të sakta (Gjq. 5, 5; 1 Mbr. 20, 23; Ps. 68, 8-9; Hab. 3, 3, etj.). Rëndësia e ngjarjeve të ndodhura në Sinai padyshim shpjegon karakterin solemn dhe madhështor të teksteve që i lidhin ato dhe elementi kryesor i të cilave është fakti që Zoti i foli drejtpërdrejt Moisiut.

Fundi i paragrafit (v. 21-25) jep përshtypjen e të qenit një shënim më i ri editorial, i cili sqaron atë që ishte thënë tashmë në v. 12-13: ndalimi për t'iu afruar malit për dhimbjen e vdekjes. I vetmi detaj i ri në këtë ndalim është se ai nuk zbatohet vetëm për popullin, por edhe për priftërinjtë (v. 22, 24). Për më tepër, përmendja e Aharonit pranë Moisiut (v. 24), megjithëse ai nuk ishte emëruar ende në këtë kapitull, mund ta bëjë që fundi i paragrafit të lidhet me kap. 24, ku Aharoni shfaqet përsëri. Në çdo rast, ky është treguesi i qëllimit të qartë për t'i dhënë Aharonit një rol krahas me atë të Moisiut, në traditën e Sinait.

Për ta përfunduar, Dalja 19 ofron një parathënie madhështore të besëlidhjes së Sinait, rëndësia e së cilës shënohet, në dokumentin priftëror, nga legjislacioni i plotë që lidhet me të. Ajo që del më qartë nga kapitulli është korniza fetare në të cilën është vendosur. Njerëzit, në rrëzë të malit, janë si të hyjnë në një vend të shenjtë ku do të zhvillohet takimi midis Moisiut dhe Zotit. Vendi i shenjtë përcaktohet nga kufij që nuk duhet të kalohen me asnjë kusht, nën dhimbjen e vdekjes, dhe edhe nëse populli qëndron larg në kohën e mbledhjes, ai duhet ta përgatisë atë me përmbushjen e rregullave të pastrimit dhe shenjtërimit. Sa i përket takimit midis Zotit dhe Moisiut, ajo mund të ndodhë vetëm në mes të një manifestimi të jashtëzakonshëm dhe të tmerrshëm, për të cilin popullin dëshmojnë me dridhje. Vetë qëllimi i takimit është një fjalë: fjala që Zoti i drejton Moisiut dhe që ai do t'ua transmetojë popullit. Për të nënvizuar vlerën e kësaj fjale në lidhje me gjithçka që ishte e dukshme, Ligji i Përtërirë kujton teofaninë e Sinait si në thelb dëgjimin e një fjale, në mes të flakëve dhe reve, ndërsa asnjë figurë e Zotit nuk u shfaq (Lp. 4, 10-18). Shumë më vonë, autori i Letrës drejtuar hebrenjve do të evokojë këtë skenë për të vendosur një kontrast midis zbulimit të Sinait në mes të tmerreve dhe dridhjeve të popullit dhe të Moisiut, dhe zbulimit të malit Sion, Jeruzalemit qiellor, përmes Jezusit, ndërmjetësuesit të besëlidhjes së re (Heb. 12, 18-24). Ai i zhvendos këto ngjarje në nivelin e eskatologjisë, duke folur për tokën dhe qiejt që përsëri do të tronditen (v. 25-29), për të mos zvogëluar vlerën e besëlidhjes së Sinait në krahasim me atë që do të përmbushet plotësisht në fund të kohës, por për të nxitur besimtarët të dëgjojnë atë që flet. Është domethënëse të theksohet se fjalët e fundit të këtij kapitulli 12 të hebrenjve bashkohen me perspektivën e kultit të Daljes 19, pasi ata thonë: ... le ta bëjmë Perëndinë një adhurim që është i pëlqyeshëm për të, me nënshtrim dhe me frikë, sepse Zoti ynë është një zjarr shkatërrues (v. 28-29).

SHTESA, **ITINERARI I DALJES**

Na duket më mirë të pranojmë itinerarin tradicional. Siç duket, izraelitët, pas një kthimi drejt veriut, e kaluan detin në jug të lagunës së Menzaleut ku pajtohen emrat e përmendur (Sukoti, Pi-Hahiroti dhe Baal Cafoni). Në kohën e Daljes ky vend do të ishte një grykëderdhje e gjerë. Është plotësisht e mundur që ekziston një korrespondencë midis shpërthimit

të vullkanit Santorini dhe ngjarjeve të Daljes nga Egjipti, për shembull tërheqja e frikshme e ujit dhe kthimi i saj i papritur në formën e një tsunami.

Megjithatë kohët e fundit disa arkeologë kanë pohuar se itinerari ishte ai që ndan me dysh gadishullin e Sinait, se kalimi ishte ai i Gjirit të Akabës dhe se mali i Sinait gjendej në Arabinë veriore. Kundërshtimet janë si vijon :

1. Elementi i kohës nuk pajtohet me përshkrimin e ngjarjave. Është pak e besueshme se forcat e faraonit u deshën të kalonin mbarë gadishullin e Sinait para se t’u arrinin izraelitëve.
2. Emrat e fushimeve (tëbanishtimeve) pajtohen me një itinerar në jug që kalonte gjatë bregdetit të gadishullit të Sinait. Itinerari alternativ nuk ka asnjë oaze të njohura.
3. Me gjithë pohime të kenë zbuluar rrotat e karrocave nën ujërat e Gjirit të Akabës, këto fenomene mund të kenë një shpjegim tjetër. Në qoftë se fundi e vendkalimit të detit ishte një kreshtë e ngurtë, ka pak të ngjarë se egiptianët ranë në batak atje.
4. Midjanasit nuk ishin popull sedentar, por endeshin në një sipërfaqe të gjerë duke përfshirë edhe gadishullin e Sinait. Prandaj nuk është e mundur t’i lokalizonte ata përgjithmonë në Arabinë veriore.

SHTESA. **DATIMI I DALJES**

Disa faktore siç duket fiksojnë datimin e Daljes rreth vitit 1450 (shih kronologjinë në fund të tekstit). Ka dy referime biblike që na mundësojnë të gjejmë datimin e saktë: 1 Mbr 6,1 dhe Gjyq 11,26. Në 1 Mbr 6,1, është shkruar se Solomoni filloi ndërtimin e Tempullit në vitin e katërt të mbretërimit të tij, d.m.th. 480 vjet pas Daljes nga Egjipti. Mbretërimi i Solomonit mund të datohet në rreth 971–931 para Kr., kështu që viti i katërt i mbretërimit të tij do të jetë 967 para Kr. Sipas kronologjisë biblike kjo do ta caktojë Daljen 460 vitet më parë—rreth 1447 para Kr., ose të themi përafërsisht 1450 para Kr. Në qoftë se llogaritim 40 vitet për endjen nëpër shkretëtirë, para pushtimit izraelit të Kanaanit, arrijmë në datën rreth 1410–1400 para Kr. për hyrjen e izraelitëve në Kanaan. Një tekst biblik tjetër —Gjyqtarët 11,26—na thotë se izraelitët ishin tashmë ngulur në Transjordanin 300 vjet aty nga koha e Jiftahut, një prej

gjyqtarëve. Jiftahu, sipas specialistëve, mund të datohet në rreth 1100 para Kr. Kjo do ta caktojë kolonizimin izraelit në lindje të Jordanit 300 vjet më parë —rreth 1400 para Kr.

Aludimi gjeografik në qytetin e Raamsesit mund të ketë qenë azhurim i mëvonshëm nga ana e skribit hebre. Dëshmitë arkeologjike në lidhje me qytetet e Raamsesit dhe Pitomit pajtohen me shpjegimet biblike në qoftë se Dalja 1,11 bën aludim në fillimin e robërisë të izraelitëve (me rreth shek. XVIII para Kr.), e jo në kohën e Daljes. Letrat e Tell El Amarnës (korespondencë mes vasalëve kananas dhe feudalëve të tyre egjiptianë) siç duket, pajtohen me kohën e Pushimit të Palestinës nga ana e izraelitëve më 1400, Ky datim pajtohet gjithashtu me dëshmitë arkeologjike dhe shpjegimet biblike. Siç duket, shumë rlevime arkeologjike të mëparshme të terrenit dolën të siperfaqshme, kurse identifikime të gërmadhëve arkeologjike ishin shpesh të gabuara. Përveç kësaj, arkeologët e parë u kishin dhënë periudhave arkeologjike datime arbitrare dhe të gabuara.

Dekalogu (kap. 20,1-21)

Midis vargut të fundit të kap. 19 dhe i pari i kap. 20, nuk ka ndonjë sequencë logjike. Moisiu në fakt zbriti nga mali për të folur me popullin (19. 25 ku fjalia është e paplotë), por në 20, 1, është Zoti ai që flet drejtpërdrejt për të shqiptuar dhjetë fjalët e Dekalogut. Ky tregues do të ndiqte më mirë 19. 20 ku shohim Moisiun duke u ngjitur në mal me thirrjen e Zotit. Kjo konfirmon aspektin e shënimit shpjegues që kemi vërejtur për v. 21-25 ish. 19. Për më tepër, në 20, 18, filli i rrëfimit narrativ të Dal. 19 duket se rilidhet sipër Dekalogut. Prandaj duket se teksti i Dekalogut (v. 1-17) u vendos këtu, për një arsye të panjohur për ne, në mënyrë që të lidhej ngushtë me theofaninë e Sinait; por origjina, përmbajtja dhe forma e tij lejojnë që ai të konsiderohet si një tekst i pavarur, i cili mbase nuk ishte në kontekstin fillestar të traditave siç i kemi në librin aktual të Daljes.

Nga v. 22 kemi fillimin e trupit legjislativ të quajtur kodi i besëlidhjes, kështu që mund të marrim parasysh vetëm v. 1-21 të cilat formohen nga hyrja në Dekalog (v. 1), Vetë Dekalogu (v. 2-17) dhe një paragraf i shkurtër narrativ mbi Moisiun dhe popullin (v. 18-21).

Formula hyrëse e v. 1 është shumë e shkurtër: përmend fjalët e thënë nga Perëndia, jo urdhërimet. Mund të vërejmë gjithashtu se ajo flet për Zotin, si në paragrafin e v. 18-21, ndërsa, në tekstin e urdhërimeve, kjo është një çështje e Zotit, Perëndisë tënd.

Me v. 2, Dekalogu fillon me të vërtetë me një fjalë e cila zakonisht merret si hyrje, si teologjike ashtu edhe historike. Sidoqoftë, tradita hebraike tashmë e sheh atë si të parën nga Dhjetë Urdhërimet, megjithëse forma e fjalisë nuk është ajo e një komande; është më tepër një lloj prezantimi i Zotit të Izraelit dhe një kujtesë e një fakti historik, dalja nga Egjipti. Vetë përkthimi paraqet variacione të mundshme. Mund të jetë një pohim i asaj që është Zoti, Perëndia i Izraelit, dhe çfarë ka bërë: Unë jam Zoti, Perëndia juaj, që ju nxori ... Kjo është mënyra më e thjeshtë dhe ndoshta më e vërteta për të përkthyer fjalinë 4, Por dikush mund të kuptojë gjithashtu: Unë, i Përjetshmi, unë jam Zoti juaj që ... i cili do të përpiqet të mendojë se i Përjetshmi nuk u bë Zoti i Izraelit vetëm në kohën e daljes nga Egjipti dhe sepse ai ishte çliruesi i tij, i cili duket e vështirë, pasi njohja e Zotit nën emrin e Zotit sigurisht që i paraprin kësaj ngjarjeje.

Madje është propozuar një përkthim i tretë i mundshëm i cili do të bashkonte përsëri v. 2 tek vargu tjetër, si fjali e nënrenditur te një kryesore: Unë, Zoti, Zoti yt që të ka ... nuk do të kesh perëndi të tjerë para meje. Në këtë mënyrë, v. 2 dhe 3 do të përbëjnë urdhërimin e parë. Por ky shpjegim nuk përputhet me sintaksën e zakonshme Hebraike dhe vështirë se është ndjekur.

Hyrja në Dekalog, e siguruar nga v. 2, përmban një formulim i cili është studiuar në vetvete: Unë jam Zoti, Perëndia juaj, dhe që është një lloj prezantimi personal i Zotit që i jep ligjin e tij popullit të tij. Tekste ku një formulë e ngjashme shfaqet (ligji priftëror në Levitik, Ezekiel dhe gjithashtu Isaia) vërteton se ky është një pohim i përdorur në adhurim, ndoshta gjatë ceremonive ku kujtohej ligji i Zotit. Prandaj, Dekalogu dhe prezantimi i tij do të gjendeshin në mjedisin priftëror dhe fetar, sesa në atë profetik, siç është menduar prej kohësh. Rrethana gjatë së cilës ky tekst mund të rilexohet solemnisht ishte ndoshta një festë në përkujtim të çlirimit të popullit dhe daljes së tyre nga Egjipti. V. 2 përmban vërtet një pohim themelor të asaj që është Zoti, Perëndia i Izraelit: ai është së pari i vetmi Zot i Izraelit, siç do të specifikojë vargu vijues, por ai është gjithashtu Zoti

Shpëtimtar ndërhyrja e të cilit në ngjarjet historike të popullit të tij është baza e besimit të Izraelit. Ai nuk është caktuar si Zoti i botës ose i universit, as si Zoti i krijimit, por si Zoti çlirimtar që është gjallë dhe gjithmonë i pranishëm (Unë jam) dhe që kështu merr përsipër të mbetet Zoti i popullit dhe ka e drejta për t' i kërkuar atyre që të marrin përsipër t' u binden ligjeve të tyre. Në këtë mënyrë, ligji izraelit dhe historia e shpëtimit janë të lidhura ngushtë me njëri-tjetrin. Ai që jep ligje është ai që e shpëtoi popullin e tij nga skllavëria. ‘

Urdhërimi i parë (v. 3).

Përkthimi fjalë për fjalë i kësaj fjale të shkurtër është: Zotat e tjerë nuk do të jenë në fytyrën time për ju. Mund të vërejmë menjëherë faktin që folja të jesh është në njëjës, ndërsa fjalët që shërbejnë si temë e saj janë në shumës: perënditë e tjera. Por është një përdorim shumë i shpeshtë në sintaksën hebraike. Formulimi korrespondon me foljen to have e cila nuk ekziston në hebraisht: Ju nuk do të keni perëndi të tjerë.

Përemri vector: ju jeni këtu i përdorur kolektivisht për popullin, si në vargun e mëparshëm: kush ju nxori.

Fundi i fjalisë është më i vështirë për t' u kuptuar, për shkak të shumëllojshmërisë së kuptimeve të parafjalës al. Ne vërtet mund të hezitohet midis tre mundësive: e para do të korrespondonte me kuptimin e: pranë. Nuk do të keni perëndi të tjerë përveç meje, domethënë vetëm Zoti duhet të marrë adhurimin nga Izraeli. Një mundësi e dytë, krejt e ngjashme, do t' i jepte parafjalës kuptimin e: mbi, sipër, sipër, që do të donte të thoshte: nuk do të ketë perëndi të tjerë përveç meje, ose mbi mua, që do të thotë më i lartë se unë, ose përsëri: ju nuk do të preferoni perëndi të tjerë ndaj meje 3, Në një interpretim të tretë të mundshëm, parafjala do të merrte kuptimin e saj të fortë: kundër, dhe do të shënonte armiqësinë, një polemikë: nuk do të keni perëndi të tjerë që më kundërshtojnë, që më sfidojnë .

Ky interpretim i fundit është mbase shumë i fortë, megjithëse ideja e xhelozisë së Zotit, e cila do të ndërhyjë në vargjet vijuese, shkon mirë në këtë drejtim. Por ajo që duket e rëndësishme është rezonanca kulturore e kësaj fjale: festimi i adhurimit ishte

i pranishëm para fytyrës së Zotit. Tani, përpara fytyrës së Zotit, nuk ishte e mundur që Izraeli të kishte perëndi të tjerë përveç Zotit. “Aty ku shfaqet kjo prani e Zotit, domethënë, në të gjithë adhurimet e Izraelit, nuk mund të ketë perëndi të tjerë” (Noth, f. 130). Në këtë mënyrë, fjalët: para fytyrës sime, do të kuptoheshin shumë më mirë sikur t’u referoheshin besimtarëve që vijnë për të festuar adhurimin dhe që janë para fytyrës së Zotit, sesa vetë Zotit që nuk mund të tolerojë dikë tjetër para tij. Nuanca është padyshim mjaft minimale, por megjithatë realiteti fetar ndriçon fushën e këtij urdhërimi. Kohët e fundit kemi treguar analogjitë e këtyre fjalëve me terma nga tekstet Akadiane dhe Kananeze në të cilat ekuivalenti i fjalës: fytyra përcaktonte praninë hyjnore në shenjtëroren. Perëndia kryesor i shenjtërores kishte pranë tij dhe në praninë e tij statujat e perëndive dytësore. Nuk do të ishte e pamundur që kjo komandë fillimisht të dëshironte t’u kundërvihet këtyre zakoneve. Pavarësisht nga përkthimi i saktë i fundit të vargut dhe qëllimi primitiv i tekstit, ky varg kishte për qëllim të siguronte “monopolin e adhurimit të Zotit në Izrael” (G. Beer).

A ishte kështu shprehja e një monoteizmi të vërtetë në Izrael në kohën e origjinës? Pyetja është zgjidhur shumë ndryshe, nga hipoteza e një politeizmi primitiv me një zhvillim të ngadaltë drejt besimit monoteist vetëm nga mërgimi dhe kthimi, në atë të një monoteizmi absolut në fenë e Izraelit, nga epoka patriarkale dhe gjatë gjithë periudhës pjesa tjetër e historisë së saj. Vetë përkufizimi i monoteizmit do të duhet të sqarohet, sepse mund të flasim për një monoteizëm praktik i cili manifestohet në besimin dhe adhurimin e popullit, pa mohuar ekzistencën e perëndive të tjera midis popujve të tjerë, dhe të një monoteizmi teologjik. Dhe intelektual i cili do ta përjashtonte këtë ekzistencë dhe do të pohonte besimin e tij në një Zot, universal dhe të përjetshëm, siç bën Isaia i dytë (kap. 43, 10-13, për shembull). Duke gjykuar nga shumë tekste, traditat e Izraelit të lashtë më tepër pasqyrojnë këtë monoteizëm praktik, i cili është quajtur monolatri, ose më mirë një henoteizëm, domethënë një adhurim drejtuar një Zoti të vetëm, për të përjashtuar ndonjë perëndi tjetër të adhuruar nga një tjetër popujt. Fakti i thjeshtë i dhënies së një komande që ndalon adhurimin e perëndive të tjera dëshmon se këto hyjni të huaja konsideroheshin të vërteta dhe për këtë arsye të rrezikshme për besimin e Izraelit. Prandaj mund të flasim, me JJ Stamm, për një “monolatri dinamike,

paralajmëruese të monoteizmit” dhe të pranojmë mënyrën në të cilën Mbr. de Vaux përcakton përfundimin e tij mbi pyetjen: “... Vetë urdhërimi i parë i Dekalogut nuk e mohon jo ekzistencën e perëndive të tjera, ai e supozon atë përkundrazi dhe ndalon adhurimin e tyre. Nuk është një mësim mbi veçantinë e Zotit, është një rregull praktik: Zoti pretendon ekskluzivisht për të nderimin e popullit të tij ... Ky ekskluzivitet dhe kjo intolerancë e dallojnë fenë e Izraelit nga të gjitha ato të Lindjes së lashtë. Dikush mund t’i jepte përparësi këtij apo atij perëndie, por gjithashtu adhuronte hyjni të tjerë. Përpyekjet e bashkimit të Amenophis IV – Akhenaton në Egjipt, ose të Nabonidus në Mesopotami ishin iniciativa individuale, të cilat përfunduan me dështim. Përkundrazi, Zoti kërkon të jetë i vetmi që do të marrë homazhet e popullit të tij, ai madje nuk vuan që të ketë një perëndeshë të lidhur pranë tij, siç kishin perënditë e mëdha të Lindjes. Kështu, një zonë e gjerë e mitologjisë është e ndaluar për Izraelin “(Historia e lashtë e Izraelit, f. 432-433).

Urdhërimi i dytë (v. 4-6)

Vargjet 4 deri 6 shpesh shihen si një zhvillim i urdhërimit të parë, pa formuar një 2 të ri, por në traditën e Reformuar Protestante ato përbëjnë urdhërimin e dytë: ndalimin e idhujve. Është e mundur që në formën e saj primitive kjo fjalë të përfshinte vetëm fjalët: Ju nuk do ta bëni vetveten një imazh të prerë dhe se vazhdimi, stili dhe fjalori i të cilit janë deuteronomist, u shtua siç ishin fjalitë e tjera. Duke shërbyer si motivim për një shumë të shkurtër komanda (p.sh. v. 10-11). Krahasimi me tekstin e Lp. 5, 8 tregon një ndryshim të vogël, pasi që ky tekst i fundit nuk përfshin bashkimin midis fjalëve: imazh i prerë dhe përfaqësim, në mënyrë që përkthimi të ofrojë një ndryshim: në Dalja, dikush mund të përkthejë: nuk do të bëhesh një i prerë imazhi ose përfaqësimi ... dhe te Ligji i Përtërirë: nuk do të krijoni një imazh të prerë të ndonjë përfaqësimi ... Për më tepër, formula nuk është plotësisht e kënaqshme, sepse në të dy rastet fjala temuna (përfaqësim) duhet të jetë në një gjendje të ndërtuar (përfaqësimi i asaj që është në qiej ...), dhe është sugjeruar që ndërtimi i vërtetë gramatikor të jetë i krahasueshëm me atë që gjendet në Lp. 4, 16 dhe 25 (Kittel), që do të thotë: imazhi i paraqitjes së gjithçkaje që është ... (pesel

temunat kol). Por kjo pyetje gramatikore është minimale krahas kuptimit të këtyre vargjeve.

Kuptimi i fjalës pesel është i njohur mirë: është një imazh i gdhendur, i skalitur nga njeriu, në dru, gur ose metal, për të përfaqësuar një figurë hyjnore. Ne ndonjëherë donim ta kufizonim këtë fjalë në skulptura, ndërsa imazhet e metaleve të shkrirë ose të hedhura në një myk do të ishin të lejuara. Por në disa tekste (Isa. 40, 19; 44, 10) fjala përdoret edhe për këto figura prej metali të shkrirë. Prandaj është çdo imazh i bërë nga njeriu për të përfaqësuar një hyjni.

Në këto kushte, çfarë imazhi është këtu, në këtë ndalim? A është shëmbëlltyrë e Zotit apo shëmbëlltyrë e perëndive të huaja? A ka ndonjë imazh që lidhet me adhurimin? Në rastin e fundit, do të ishte një ndalim i përgjithshëm për të gjitha përfaqësimet artistike dhe të gjitha imazhet fetare, dhe madje mund të shihej si një dënim i çdo forme të artit që lidhet me jetën fetare. Është e vërtetë që ky interpretim duhet të ketë ushtruar ndikimin e tij në jetën adhuruese të Judaizmit, i cili, për një kohë të gjatë, ngurroi për të gjitha krijimet artistike deri në një periudhë shumë të vonë. Ne madje mund të flasim për një urrejtje të caktuar ndaj të gjitha imazheve dhe një mosbesim ndaj artistëve, piktorëve ose skulptorëve, rrënjët e të cilave mund të gjenden tashmë në disa tekste ku idhujt dhe ata që i bëjnë ato përshkruhen me ironi të ashpër (Isa. 44, 12 -20) Por ky pozicion është tashmë rezultat i një reflektimi teologjik më të fundit se koha e formimit të Dekalogut, dhe sigurisht që nuk është arsyeja kryesore e ndalimit të imazheve.

A duhet të shohim atëherë në këtë ndalimin për të bërë imazhe të hyjnive të huaja? Ndonjëherë ishte mbështetur, veçanërisht për shkak të rrezikut të perëndive kananite, gjatë vendosjes së popullit në vend, dhe të mbrojtjeve të shumta në lidhje me çdo kompromis me këto hyjnitë 2, Sigurisht, ne e dimë konfliktin që zgjati një kohë të gjatë midis kulteve të Baalit dhe kultit të Zotit dhe shumë tekste na japin jehonë (1 Mbr. 18). Vargjet 5-6 për xhelozinë e Zotit do të korrespondojnë mirë me këtë situatë dhe shumë më pak me ndalimin e figurave të Zotit, për të cilat ky i fundit nuk mund të kishte qenë xheloz. Sidoqoftë, ky interpretim është i mundur vetëm nëse është e detyrueshme të pranojmë se Dekalogu nuk daton që nga koha e Moisiut, por që buron nga një periudhë pas

pushtimit, sepse konflikti me Baals n 'ndërhyri vetëm atëherë. Për më tepër, nëse kjo urdhërim do të kishte si synim perënditë e huaja, ajo vetëm do të përsëriste urdhërimin e parë që ndalon tashmë të kesh perëndi të tjera a. Është e vështirë të kuptosh arsyen e këtij dublikimi.

Mbetet i vetmi interpretim i besueshëm: ndalimi i bërjes së imazheve të ZOTIT. Një problem lind menjëherë dhe ka provokuar shumë diskutime në lidhje me datën e origjinës së Dekalogut: a mund të pranojmë që një kult i patëmetë mund të kishte ekzistuar në mesin e hebrenjve në kohën e Moisiut, kur prova të shumta tregojnë se 'kishte imazhe përfaqësuese të kultit në lidhje me Zoti (në veçanti historia e viçit të artë: Izrael, këtu është perëndia juaj që ju nxori nga Egjipti: 32, 4; por edhe efodi, terafimi, gjarpri prej bronzi, viçat e artë të ndërtuara nga Jeroboami në Dan dhe Bethel, pas skizmës, 1 Mbr. 12,28, etj.)? Mowinckel gjen në këto fakte provat se Dekalogu nuk mund të kthehet në kohën e Moisiut 1, Vetëm në shekullin e tetë, në kohën e shfaqjes së profetizmit të madh, dhe në veçanti të Hoseas, ai kundërshtoi çdo imazh është manifestuar në një mënyrë precize dhe të gjallë. Prandaj nuk është përpara kësaj date që mund të formulohet urdhërimi i dytë, dhe si pasojë që Dekalogu u konstituua. Por ky argument nuk duket aq bindës sa ishte menduar. Ekzistenca e përfaqësimeve të Zotit në adhurimin hebraik, veçanërisht nga pushtimi i Kanaanit, nuk dëshmon se ndalimi nuk ekzistonte. Nga njëra anë, shembujt e shkeljes së një ligji në asnjë mënyrë nuk nënkuptojnë që ligji nuk ekzistonte tashmë për një kohë të gjatë; nga ana tjetër, disa nga këto paraqitje ndoshta nuk ishin imazhe të Zotit, por simbole të lidhura me adhurimin, kuptimi i të cilave ishte të tregonin praninë e Zotit, pa e identifikuar Vetë me këto imazhe. (Arka konsiderohej të ishte froni mbi të cilin ishte ulur Zoti i padukshëm; mbase edhe viçi i artë ishte vetëm piedestali mbi të cilin qëndronte Zoti.) Kështu që mund të supozojmë se ky urdhërim shkon prapa në një kohë shumë të vjetër, atë të Moisiut, apo edhe më herët akoma siç mendojnë disa.

Cila është domethënia e këtij ndalimi për imazhet e Zotit? Do të ishte në kundërshtim me atë që dimë për fenë e Izraelit në kohët e lashta për të nxjerrë përfundimin se kjo urdhërim shprehte idenë se Zoti ishte një shpirt i pastër dhe se asgjë materiale nuk duhet të kishte të bënte me adhurimin e tij. Është vetëm shumë më vonë se do të jetë e mundur të flitet për një

shpirtërim të tillë të nocionit të Zotit në Judaizëm dhe për të bërë lidhjen me fjalën e apostullit Gjon: “Zoti është shpirt dhe është e nevojshme që ata që e adhurojnë atë, të adhurojnë atë në frymë dhe në të vërtetë” (4,24). Në kohën e formimit të Dekalogut, sigurisht që është në një drejtim krejt tjetër që kërkohet shpjegimi i urdhërit të 2-të.

Nëse ishte e ndaluar të përfaqësohej Zoti në formën e ndonjë imazhi, kjo është për shkak se nuk ishte e mundur të krahasohej me përfaqësimet e hyjnive të tjera të shumta me fetë bashkëkohore: në Egjipt, në Kanaan, në Feniki, në Mesopotami. Pa qenë në gjendje të specifikojmë kuptimin e saktë të një imazhi, megjithatë mund të pranojmë se ekzistonte një lidhje e ngushtë midis imazhit dhe realitetit që ajo përfaqësonte, ashtu siç kishte midis emrit dhe personit. Imazhi ishte selia e lëngut hyjnor, ai kishte një pjesë të pranisë së perëndisë dhe gjithashtu kishte pak nga fuqia e tij. Si rezultat, ishte një objekt që njeriu mund ta kishte dhe të cilit ai ishte zotërues.

Është e mundshme që një konceptim i caktuar magjik ishte i lidhur me këtë nocion dhe që, për Izraelin, nuk ishte e mundshme që populli të mund të ushtronte pushtetin e tij mbi Zotin përmes ndërmjetësit të figurës së tij (ky do të jetë kuptimi i urdhërimit të tretë në lidhje me emri i Zotit).

Një shpjegim teologjik u dha në Lp. 4, 15-19: nëse Izraeli nuk duhet të bëjë ndonjë paraqitje ose imazh të gdhendur në vetvete, kjo është për shkak se Zoti i foli atij për malin dhe populli nuk pa ndonjë figurë. Të gjitha paraqitjet e qenieve qiellore, tokësore ose detare dhe objekteve 1 janë të rezervuara për popujt e tokës, nga vetë vullneti i Zotit (v. 19), por populli i tij nuk mund të marrin pjesë në këto praktika, sepse ata kanë marrë drejtpërdrejt një zbulës të vullneti i Zotit përmes fjalës së tij që u dëgjua në një kohë dhe vend të caktuar. Prandaj kemi të drejtë të shohim në ndalimin e figurave të Zotit një pasojë të drejtpërdrejtë të nocionit të zbulësës: “... ndalimi i figurave merr pjesë në misterin në të cilin zbulësia e Zotit realizohet përmes adhurimit dhe përmes historisë” (von Rad, f. 192).

Në v. 5-6, zhvillimi që i shtohet urdhërimit specifikon se bëhet fjalë për një ndalim për të adhuruar dhe për të ofruar një adhurim, por në lidhje me kë? Përemrat vektorë janë shumë mashkullor: nuk do të përkulesh para tyre dhe nuk do t’i shërbesh. Sidoqoftë, në vargun paraardhës, fjala imazh është në njëjës, dhe fjala përfaqësim në femër. Në vijim, nocioni i

xhelozisë së Zotit shpjegohet shumë më mirë nëse bëhet fjalë për perëndi të tjerë, sesa për imazhe të Zotit. Kështu që, siç pranojnë shumë 3, duket se v. 5-6 lidhen sa më shumë me v. 3: perënditë e tjera, që në v. 4: imazh ose përfaqësim. A duhet të konkludojmë, me J. J. Stamm (f. 43-44), se autori i këtij zhvillimi në v. 5-6 konsideroi dy urdhërimet: asnjë zot tjetër dhe asnjë imazh, si një? Kjo është e mundur, sepse të dy urdhërimet janë shumë afër njëra-tjetrës, siç kuptohet nga tradita e Kishës së shekujve të parë të ruajtur në Katolicizëm dhe midis Lutheranëve për ndarjen e Dhjetë Urdhërimeve. Sidoqoftë, duhet të theksohet se nëse këto v. 5-6 janë me origjinë deuteronomist, është veçanërisht me tekstin e Dekalogut të Lp. 5 që është e nevojshme të merret në konsideratë identifikimi i dy urdhërimeve të para, të cilat do të kishin sjellë tashmë për Ligjin e Brendshëm ndarjen e komandës së 10-të në dy pjesë, për të mbajtur gjithsej dhjetë.

Nocioni i xhelozisë së Zotit gjithashtu kërkon një shpjegim, sepse ai gjendet në disa raste në formula që shpesh kanë shfaqjen e rrëfimeve të besimit në Zotin e Izraelit (34, 14; Nr. 14, 18; Lp. 4, 24 ; 6, 15, etj.) 4, regretshëm për të ardhur keq që në frëngjisht fjala xhelozia ka pothuajse gjithmonë një rezonancë pejorative, ndërsa në hebraisht nuk është për të qenë gjithmonë e tillë. Termi qana përmban idenë e skuqjes, të nxehtësisë, e cila shfaqet në fytyrën e dikujt që animohet nga një pasion i thellë ose një emocion i fortë. Dikush mund të përkthehet me fjalën zèle, por që është shumë e dobët në frëngjisht; përkundrazi, do të ishte dashuri pasionante, ekskluzive, pasion i flaktë për dikë dhe pamundësia e ndarjes së këtij pasioni me të tjerët, sepse duhet të jetë totale s. Xhelozia ndaj Zotit përmendet më shpesh në lidhje me idhujtarinë dhe adhurimin e perëndive të tjera. Është në prani të kësaj pabesie të popullit – krahasuar nga profetët me prostitucionin – kjo xhelozia e Zotit mund të bëhet një zemërim që kërkon dënim. Ky është me të vërtetë rasti për vargjet tona 5-6: Zoti i Izraelit është një Zot xheloz i cili nuk mund të tolerojë që popullin me të cilët ai ka bërë një besëlidhje ta braktisin atë për perëndi të tjera, ose për imazhe dhe paraqitje të këtyre perëndive. Drejtësia e tij kërkon dënimin e fajtorëve, dhe në përputhje me nocionin kolektiv të ndëshkimit, baballarët sjellin gjykimin e Zotit mbi fëmijët dhe nipërit e mbesat e tyre. Ndëshkimi rreptësisht individual do të vinte vetëm më vonë në Izrael (Ez. 18), dhe

nocioni i solidaritetit të ngushtë midis anëtarëve të komunitetit dhe midis brezave të njëpasnjëshëm ishte pjesë e idesë që ekzistonte një marrëdhënie midis Zotit dhe popullit. Ndëshkimi 1 do të justifikohet me faktin se ata që nuk e duan Zotin konsiderohen si ata që e urrejnë atë; por kjo folje, në hebraisht, do të thotë: të mos duash; nuk përmban në mënyrë sistematike idenë negative të një qëndrimi armiqësor kundër dikujt, domethënë për urrejtjen.

Nga ana tjetër, v. 6 përshkruan dashurinë dhe hirin dashamirës të Zotit ndaj atyre që e duan atë dhe i mbajnë urdhërimet e tij; Ai do t' u tregojë atyre mirësinë e tij deri në një mijë breza. Kontrasti dëshirohet midis gjykimit deri në tre dhe katër breza dhe hirit deri në një mijë breza, sepse nëse xhelozia e Zotit mund të bëhet zemërim, është shumë më tepër pasioni ekskluziv i atij që e do popullin e tij pafundësisht më shumë sesa “ai nuk është gati për ta ndëshkuar.

Urdhërimi i tretë (v. 7)

Është e mundur që forma origjinale e Urdhërimit të 3-të ishte thjesht dhe fjalë për fjalë: Nuk do ta ngresh emrin e Zotit, Perëndisë sate në hiç, që do të thotë se nuk do të marrësh emrin e Zotit, Perëndisë sate, pa nevojë., Ose në kot Pjesa tjetër e ajetit është një zhvillim i shkurtër që tregon pasojën e mosbindjes ndaj këtij urdhri, në nivelin ligjor, pasi formula: Zoti nuk do të mbajë të pafajshëm ose: nuk do të heq dorë, vlen për dënimin e një gjykimi para Zotit, që do të thotë në shenjtëroren. Sipas teksteve si Dalja 22, 8-10, ishte me të vërtetë para Zotit që dikush duhej të bënte një betim në një rast gjykimi, dhe betimi i rremë ishte një bazë serioze për dënim.

Kuptimi i këtij urdhërimi varet kryesisht nga kuptimi i fjalës leshav kot. Kjo fjalë do të thotë: e zbrazët, e kotë, asgjë, e padobishme. Por nga zgjatja, ajo që është e zbrazët dhe e padobishme bëhet e keqe, e rreme, e rreme. Prandaj vijnë dy shpjegime: ndalimi për të marrë emrin e Zotit për betime ose fjalë të padobishme, dhe: ndalimi për ta përdorur atë për betime ose fjalë të dëmshme, të këqija, të rreme dhe të rreme.

Në rastin e parë, bëhet fjalë për fjalë të kota, të ilustruara në traditën hebraike nga katër shembuj: pohimi në kundërshtim me realitetin, pra marrëzi (të thuash që një gur është flori); deklaratë e padobishme sepse

dihet qartë (dy dhe dy bëjnë katër); pohim fizikisht i pamundur (kryerja e agjërimit shtatë herë njëzet e katër orë rresht) dhe pohimi i pamundur moralisht (kryerja e punës në ditën e Shabatit).

Në rastin e dytë, është ndalimi i betimeve të rreme, sharjeve, blasfemive, në emër të Zotit.

Origjina e këtyre ndalimeve lidhet me nocionin që kishim për emrin. Emri ishte i lidhur ngushtë me personin që e lindi; ai zotëronte një pjesë të fuqisë së tij dhe prania e këtij personi ishte tashmë e vërtetë në emrin e tij i cili ishte thënë ose shkruar. Marrëdhënia midis emrit dhe personit është krahasuar me të drejtë me atë që ekziston midis imazhit dhe personit që ajo përfaqëson, në mënyrë që urdhërimi i 3-të të jetë afër të 2-it. Prandaj, të shqiptosh emrin e Zotit do të thotë të jesh tashmë në praninë e tij dhe të përdorësh fuqinë e tij. Kjo është pikërisht ajo që tentonin të gjitha praktikatat e magjisë, magjisë dhe mallkimit: ne mund të vepronim sipas hyjnisë, emrin e së cilës e shqiptuam në formula thirrjeje ose zhvlerësimi, me qëllim veprimet e dëmshme, të dëmshme për burrat. Me pak fjalë, hyjnia ishte hedhur sipas dëshirës për ta përdorur atë për qëllime të mbrapshta.

Është e qartë se feja e Izraelit e cila bazohej në një zbulim të emrit të Zotit (shih Dal. 3,14; 6, 2-3) nuk mund të pranonte që ky emër të ishte një mjet i padobishëm ose i dëmshëm i veprimt., Dhe të tolerojë praktika të cilat, në vend që të ishin në shërbim të Zotit, tentuan ta shfrytëzonin atë. Dënimet më të rënda, duke shkuar deri në dënimin me vdekje, goditën të gjithë magjistarët, magjistarët, fallxhorët, si dhe mashtruesit dhe blasfemuesit. (Dal. 22, 17 (18); Lev. 20, 27; 24, 16; Lp. 18, 9-14). Emri i Zotit mund të thirret vetëm në lëvdata, lutje, adhurime ose në betime dhe angazhime të vërteta dhe të sinqerta. Por frika e shqiptimit të emrit hyjnor e bëri lehtë Judaizmin të mos e shqiptojë atë fare dhe ta zëvendësojë atë me terma të tjerë që shmangnin formulimin e emrit të shenjtë par excellence: ne thamë atëherë, Emri, Ai, Lavdia, Prania, etj. Është për këtë arsye që ne të injorojmë shqiptimin e vërtetë të fjalës Zoti, lexojmë Adonai (Zoti) ose Ha-Šem (Emri) ose Elohim (Zoti) sipas traditës hebraike.

Në vazhdim të urdhërimit të 3-të, ne duhet të citojmë formulat e shumta liturgjike, ku bëhet fjalë për thirrjen në emër të Zotit, dhe veçanërisht për tekstin e Joël 3,5 (në frëngjisht 2, 32): Kushdo që do të thërrasë emrin e

Zoti, Zoti, do të shpëtohet, i cili u përfshi në Dhiatën e Re (Vap. 2,21; Rom. 10, 13) 1, Ne gjithashtu mund të studiojmë tekstet ku bëhet thirrja në emër të Jezusit, për të kuptuar kuptimin e tij të vërtetë dhe të vërejmë, me Auzou (f. 296), që urdhërimi i tretë e gjen përgjigjen e saj në fjalën e lutjes të së Dielës.: Shenjtëruar bëhu emri yt! (Mt. 6, 9).

Urdhërimi i katërt (v. 8-11)

Urdhërimi në Shabat, si ai vijues në lidhje me respektin për prindërit, ka veçorinë e të pasurit një formulim pozitiv dhe jo negativ si të gjitha urdhërimet e tjera të Dekalogut. Është një urdhër për t'u zbatuar, dhe jo një ndalim i futur nga mohimi: Ju nuk bëni ... Të them të drejtën, ne nuk e dimë arsyen e këtij ndryshimi të stilit brenda dhjetë urdhërimeve. A është kjo formulim origjinal siç e mbajnë disa 2, ose përkundrazi, vjen nga një transformim i një formule të vjetër negative në një rend pozitiv, siç mendojnë të tjerët? Është propozuar që të merret parasysht forma e vjetër në këto terma të v. 10, Nuk do të bësh asnjë punë ditën e shtatë. Por dikush mund të kundërshtojë se nuk ka asgjë për të shpjeguar pse kjo urdhërim dhe ajo vijuese do të ishin modifikuar në urdhra pozitive nga një ndalim, ndërsa të gjithë të tjerët do të kishin mbetur negativë. Më mirë të pranojmë se forma origjinale tashmë ishte pozitive.

Një vërejtje tjetër e ngritur shpesh në lidhje me këtë urdhërim ka të bëjë me karakterin e saj ritual. Është i vetmi urdhërim në Dekalog që kërkon respektimin e një riti, ndërsa të gjithë të tjerët lidhen me sjelljen jo-rituale morale dhe fetare. Sidoqoftë, duhet të vërejmë ndryshimin e rëndësishëm midis tekstit tonë dhe atij të Dal. 34, 18-26 që në thelb është ritual dhe fetar dhe që përmend detyrimin për të kremtuar festat, flijimet, frutat e para, Pashkën, etj., Krahas së Shtunës. E shtuna ishte pjesë e jetës së përditshme të popullit dhe duhej të respektohej nga të gjithë; në të vërtetë nuk kishte një karakter kultik si festivalet që kërkonin sakrifica. Për këtë arsye pa dyshim, prania e saj në Dekalogun e Dal. 21 ajo shpjegon, ndërsa të gjitha recetat e tjera të jetës fetare nuk gjenden atje. Vëzhgimi i pjesës tjetër të ditës së 7 bëhet një ligj i përgjithshëm që lidh pa dallim të gjithë individët e popullit.

Krahasimi i tekstit me atë të Dekalogut të Lp. 5, 12-15 zbulon variacionet më të rëndësishme midis dy fragmenteve. Ato janë interpretuar

në mënyra të ndryshme, por duket se ekziston një marrëveshje e përgjithshme që, ndërsa urdhërimi i Sabatit është formuluar pa dallime të dukshme, është motivimi i tij që krijon zhvillime krejt të ndryshme. Si rezultat, urdhërimi në formën e tij origjinale duhej të ishte shumë më i shkurtër dhe mbase të përmbajë vetëm v. 8 dhe, duke folur me përpikëri, v. 9 dhe fjalët e para të v. 10, Pjesa tjetër është një zhvillim i mëtejshëm që mund të ketë ndodhur në faza të njëpasnjëshme; sepse fundi i v. 10 korrespondon mirë me zhvillimin e Lp. 5, 14, ndërsa v. 11, shumë ndryshe nga Lp. 5, 15, u referohet argumenteve të cilat nuk kanë asgjë të përbashkët me tekstin e Ligjit të Përtërirë.

Vetë urdhërimi paraqet vetëm disa nuanca në të dy tekstet. Dal. 20, 8 thotë: Mos harroni (në të vërtetë, është infinitivi që përdoret: të kujtohet ndërsa Ligji i Përtërirë. 5, 12 mban: Garda (oramor edhe në infinitive), d.m.th. – thuaj vëzhgoni. A është e nevojshme për të vendosur një ndryshim midis dy termave, i pari që shkakton një urdhër shumë të vjetër, të cilin do të ishte e rëndësishme ta mbani mend, e dyta që lidhet me një datë më të re, kur, Sabati duke u themeluar fort, do të mjaftonte të kujtojmë respektimin e tij? një ndryshim është shumë i vështirë, sepse kuptimi i foljes i përkthyer si: të kujtohet nuk korrespondon vetëm me një kujtim të së kaluarës; ajo shpreh një ide aktive e cila shënon një ndërhyrje në të tashmen ose në të ardhmen, prandaj korrespondon më shumë ose më pak për të njëjtën këshillë që ju fton të vëzhgoni ose të mbani. Këtij urdhri për të kujtuar ditën e Shabatit. Ligji i Përtërirë. 5,12 shtoni fjalët: ashtu si Zoti ju ka urdhëruar Perëndinë tuaj. Të dy tekstet japin si qëllim të këtij urdhri shenjtërimin e dita e sotme. Kuptimi i foljes qadash sidomos në zërin Piel, e është në lidhje me adhurimin: të deklaroresh i shenjtë, të sjellësh në gjendjen e shenjtërisë ose të shenjtërimit për tu paraqitur para Zotit 2, Prandaj, të shenjtërosh të Shtunën do të thotë ta konsiderosh atë të destinuar për shërbimin e Zotit. Nëse dikush duhet të punojë (në hebraisht avad = të shërbejë, të punojë) për gjashtë ditë dhe të ndalet në ditën e 7-të, do të duhet të ketë kohë për t'i shërbyer Zotit (e njëjta folje - r = për të folur për adhurimin që i është dhënë një perëndie, sepse p.sh në v. 5: ... ju nuk do t'i shërbeni atyre). Edhe nëse kjo folje në dy kuptimet e saj nuk përdoret me të vërtetë në këtë urdhër, bashkimi i të dy aspekteve të foljes për të shërbyer nuk është pa interes 3,

V. 10 paraqet një zhvillim të parë, i cili është edhe më i gjatë në Lp. 5, 14, ku shtohen fjalët: as kau, as gomari, dhe në fund të vargut: ... në mënyrë që shërbëtori dhe shërbëtorja juaj të pushojnë si ju. Arsyeja për pushim futet në mënyrë të qartë (folja nuax) në Ligjin e Përtërirë, ndërsa nuk përmendet në Dal. 20, 10 (do të jetë në v. 11 nga një këndvështrim tjetër).

Një zhvillim i dytë shfaqet në dy tekstet në Dal. 20, 11 dhe Lp. 5, 15, Mund të vijë nga një datë më e re, dhe në çdo rast tregon dy orientime të ndryshme teologjike.

Tek Dalja, v. 11 kujton Zan. 2, 1-4 dhe krijimi në gjashtë ditë, si dhe pushimi i Zotit në ditën e 7-të; kjo është arsyeja pse Zoti e bekoji ditën e Shabatit. Sipas mendimit të të gjithë eksegjezëve, kjo referencë për tekstin e krijimit të traditës priftërore synon të gjurmojë urdhërimin e Shabatit në origjinën e botës, rrjedhimisht në një konceptim teologjik universal dhe të përgjithshëm që ka të bëjë me njerëzimin. Pasqyron një mendim që ndoshta nuk u shfaq në Izrael deri në jetën ose në shekullin e pestë, koha e mërgimit në Babiloni dhe e kthimit.

Tek Ligji i Përtërirë, v. 15 kujton skllavërinë e hebrejve në Egjipt dhe çlirimin nga ajo skllavëri me dorën e fuqishme të Zotit, Zotit të Izraelit. Lidhja me të Shtunën bëhet në një mënyrë disi artificiale. meqenëse popullin ishin skllavër në Egjipt dhe u çliruan prej tij, ata tani e tutje duhet të trajtojnë skllavërit e tyre në një mënyrë më njerëzore dhe t'u dhurojnë pushim të Shtunën, si të gjithë popullit dhe të gjithë bagëtisë. Prandaj, motivi teologjik lidhet me historinë e shpëtimit, me ndërhyrjen e Zotit në historinë e popullit të tij dhe rrjedhimisht me një nocion të besëlidhjes, dhe jo me atë të krijimit. Zhvillimi i Ligjit të Përtërirë ndonjëherë është shpjeguar si i një rendi humanitar, moral dhe shoqëror, dhe ai i Daljes si teologjik. Por, në fakt, të dyja janë teologjike, sipas dy aspekteve të mëdha të teologjisë së Dhiatës së Vjetër, teologjisë së krijimit dhe teologjisë së historisë.

Kthimi në Urdhërimin origjinal të Sabatit, pa zhvillimet e sapo diskutuara, një pyetje e rëndësishme dhe komplekse ka lindur për të gjithë historianët e Izraelit: Cila është origjina e Sabatit në Izrael? Brenda fushëveprimit të kufizuar të këtij komentari, është e mundur vetëm të jepet një pasqyrë e shkurtër e çështjes, e cila mbetet shumë e debatuar.

Së pari lind një problem kronologjik: kur e miratoi Izraeli zakonin e së Shtunës? Një mendim i shpeshtë ka qenë që futja e Sabatit nuk ndodhi në Izrael deri në një datë të vonë, të tilla si periudha e mërgimit ose posteksilike, ose më së shumti, nëse duam të kthehemi më tej, në një periudhë pas pushtimit të Kanaanit, pasi që respektimi i Sabatit kuptohet vetëm në mes të një populli të ulur dhe jo-nomad“. Nga atje, arriam në përfundimin se Dekalogu ishte vonë, siç kishim bërë në lidhje me urdhërimin për ndalimin e figurave të gdhendura. Por sot, ky pozicion është shumë më rrallë, sepse argumentet e paraqitura nuk kanë vlerën që u atribuohet atyre. Nga njëra anë, nuk ka asnjë provë që zakoni i Shabatit nuk ekzistonte në epokën nomade. Janë zhvillimet në këtë urdhërim (v. 10-11) që e bënë dikë të mendojë ekskluzivisht për një shoqëri ulur (i huaji që është në dyert tuaja), por vetë komanda mund të zbatohet shumë mirë për nomadët. Për më tepër, hebrenjtë nuk ishin kurrë nomadë të mëdhenj, por më tepër gjysmë të ulur.

Nga ana tjetër, shumë tekste vërtetojnë ekzistencën e Shabatit në kohërat antike, Mozaikut dhe madje edhe Para-Mozaikut. E shtuna paraqitet në kodet legjislativë që konsiderohen si më të vjetrat (Dal. 23,12; 34, 21) dhe tradita në lidhje me manën pak pasi u largua nga Egjipti (Da. 16, 22-29) sigurisht që nuk është pa bazë historike. Prandaj nuk mund të konkludojmë asgjë nga një karakter i pretenduar i vonë i Shabatit për të gjykuar datën e origjinës së Dekalogut. Ka shumë më shumë të ngjarë që e shtuna të datojë që nga origjina e fesë së Izraelit.

Por nga vjen ajo? Pyetja këtu është shumë më komplekse dhe madje gjykohet nga disa si plotësisht e pazgjdhshme.

Etimologjia e fjalës Sabat nuk mund të ndihmojë shumë, pasi mbetet e errët. Folja Sabbath: të pushosh, të ndalosh, mbase nuk është me origjinë hebraike; ekziston në arabisht ‘. Por a rrjedh nga kjo folje përmbajtja: sabat (shabat), apo është folja ajo që do të ishte një formë emërtuese, nga përmbajtja 2 Një origjinë tjetër është kërkuar nga numri 7 (vaeva) dhe si pasojë e shtatë ditëve javë (shevuot) por derivimi duket i dyshimtë nga pikëpamja gjuhësore. Pastaj u kthyem drejt një shpjegimi që shkon përtej etimologjisë së thjeshtë dhe përfshihet në fushën e historisë krahasuese të feve.

Nëse Egjipti, i cili dinte një ndarje të kohës në periudha prej dhjetë ditësh, nuk duket se ka ushtruar ndonjë ndikim te hebrenjtë, nuk është e njëjta gjë për Babilonasit. Është bërë shumë për lidhjen midis Shabatit dhe shapatut Babilonas, i cili përcaktoi ditën e 15-të të muajit hënor, domethënë ditën e hënës së plotë dhe e cila festohej si një festë. Por dokumentet babilonase ndryshojnë në interpretimin e kësaj dite: ishte një nga ditët me 7, 21 dhe 28 të muajit, i cili përbënte një kalendar hënor; ose ishte një ditë e keqe dhe tabu, në kohën e hënës së plotë dhe ishte e rrezikshme të bëje punë të caktuara atje. Kalimi nga kjo shapatu babilonase te e shtuna izraelite nuk është e shpjeguar shumë mirë. Nëse disa tekste e lidhin Shabatit me hënën (Amos 8, 5; 2 Mbr. 4, 23), është hëna e re ose dita e parë e muajit, dhe jo hëna e plotë, në 15 të muajit. Për më tepër, e shtuna izraelite ishte një ditë kremtimi dhe gëzimi, dhe jo një ditë e keqe dhe e rrezikshme.

Siç mund ta shohim, pyetja nuk është zgjidhur. Ajo që, megjithatë, është e njohur është rëndësia që kremtimi i Shabatit ka marrë në fenë e Izraelit. Duke ardhur nga origjina e largët dhe ende e errët për ne, e shtuna u bë një nga elementët themelorë të ligjit hebre, veçanërisht pas internimit, në hebraizmin e lashtë që e bëri këtë respekt një nga të parët dhe më të rëndësishmit, me synet, në individ dhe kolektiv jetën fetare të popullit. Komentet e shumta mbi temën e Sabatit në traditën rabbinike, dhe ruajtura në Talmud, si dhe tekstet e Dhiatës së Re në lidhje me mësimin dhe qëndrimin e Krishtit ndaj ligjit të Sabatit, janë këto prova të qarta dhe lejoni të keni një ide precize mbi historinë e këtij institucioni, në mungesë të njohurive për origjinën e tij.

Urdhërimi i Pestë (v. 12)

Respektimi për shkak të prindërve përbën urdhërimin e parë në lidhje me të afërmin, pas katër të parëve që lidhen me Zotin. Është me të që fillon, sipas një zakoni të shpeshtë, tabela e 2-të e Dekalogut, ajo që lidhet me detyrat ndaj anëtarëve të tjerë të shoqërisë. Por është e vështirë të bëhet ndarja, sepse detyrat ndaj prindërve janë ende domen i detyrimeve fetare dhe sjellja ndaj të afërmit është e pandashme nga qëndrimi ndaj Zotit.

Urdhërimi përmban një urdhër të shkurtër: Nderoni babanë dhe nënën tuaj, të ndjekur nga një premtim që ndoshta i përket zhvillimit të formulës origjinale, siç kemi parë për fjalët paraardhëse. Teksti paralel i Ligjit të Përtërirë (5,16) është zhvilluar më tej, pasi shton fjalët: siç ju ka urdhëruar Zoti, Zoti juaj, dhe: që të jeni të lumtur ...

Ashtu si me Urdhërimin e Sabatit, formula është pozitive, jo negative. Një formulim i një lloji negativ fare mirë mund të ketë ekzistuar në të kaluarën, siç mund ta gjeni dikush për shembull në 21, 17 ose në Lp. 27, 16, Mallkuar qoftë ai që përçmon babanë e tij ose nënën e tij. Por nuk ka asnjë provë që një tekst negativ do të ishte transformuar, siç besojnë disa autorë. Kodet e ligjeve, madje edhe ato të shkurtra, nuk kishin gjithmonë të njëjtat formula për secilin urdhërim të veçantë.

Termi i rëndësishëm është folja e parë, në hebraisht kabed. Do të thotë: të japësh peshë, rëndësi, pra të nderosh, të madhërosh (derivati kavod përmbajtësor zakonisht përkthehet si: lavdi). Pra, është shumë më tepër sesa një respekt i thjeshtë; është të njohësh gjithçka që u takon prindërve për shkak të funksionit të tyre të dëshiruar nga Zoti.

Babai dhe nëna janë përfaqësues të Zotit, përkundër pasardhësve të tyre, por ata janë edhe më shumë: ata janë krijuesit e jetës, për shkak të urdhrit të Zotit për të rritur dhe shumëzuar (Zan. 1, 28). Bekimi që Zoti i dha burrit dhe gruas, krijuar në shëmbëlltërinë e tij, ishte të transmetonte jetën, kështu të merrte pjesë në krijimin. Kur një baba i dha bekimin djalit të tij të madh, ai nga ana e tij ia transmetoi këtë fuqi së bashku me trashëgiminë e tij (Zan. 27). Sapo të jepej ky bekim, ishte e pamundur të kthehesh dhe t'ia dhurosh një tjetri. Ne e kuptojmë që të drejtat e prindërve mbi fëmijët e tyre ishin shumë të mëdha dhe rikujtojmë të drejtat e Zotit mbi burrat. Përveç kësaj, nocioni i Zotit-baba, aq i shpeshtë në tekste (Hosh. 11, 1; Isa. 1,2; 63, 16, etj.) Është vetëm konfirmimi i marrëdhënies midis Zotit dhe njeriut. Si ajo që ekziston midis babai dhe djali i tij. Babai madje mund të ketë të drejtë të shesë fëmijët e tij si skllëvër (Dal. 21,7; Neh. 5,5). Prandaj, mallkimi i prindërve ndëshkohej me vdekje (Dal. 21, 15 dhe 17).

Dikush mund të mendojë nëse ky urdhër nuk është prova e një kulti të lashtë të të vdekurve dhe të paraardhësve në Izrael, siç ishte rasti në fetë e tjera. Kuptimi i foljes: të nderosh ose të madhërosh, mund të zbatohet për

një akt adhurimi. Por kësaj hipoteze i mungon themeli, dhe për më tepër, ne e dimë reagimin shumë të fortë, në Dhiatën e Vjetër, kundër çdo besimi që lidhet me hyjnitë e tjera ose kundër çdo praktike të evokimit të të vdekurve.

Detyra për të nderuar prindërit u drejtohej të gjithëve, dhe jo vetëm fëmijëve të vegjël. Familja në ditët e vjetra shpesh kuptohej në një kuptim shumë të gjerë dhe prindërit e vjetër dhe pasardhësit e tyre jetonin me trashëgiminë familjare, të gjithë së bashku. Kjo është pa dyshim ajo që do të thotë fjala tokë, në premtimin që i shtohet urdhërimit: që ditët tuaja të zgjaten në tokën që Zoti ju jep. Lidhja me tokën e paraardhësve ishte një nga burimet e lumturisë dhe bekimit. Është e mundur që ky premtim i stilit deuteronomist i bën jehonë një epoke më të re, kur Izraeli ishte instaluar tashmë në Kanaan.

Judaizmi pa në këtë urdhërim vetë burimin e traditës, kushti kryesor i së cilës është transmetimi nga babai tek djali, me respektin ndaj babait. Dhe Talmudi bashkon këtë urdhërim që përmban një premtim dhe që konsiderohet të jetë më e vështira, nga një urdhërim tjetër që përmban të njëjtin premtim, por që është më i lehti: “nëse takoni një fole zogu ... me të vegjlit dhe nënën ... do ta lini nënën të shkojë dhe nuk do ta merrni le pak ato, që të jeni të lumtur dhe të zgjasni ditët tuaja “(Lp. 22, 6-7).

Ne e dimë që urdhërimi i 5-të kujtohet në Ungjill (Mt. 15, 4) dhe në letrën drejtuar Efesianëve (6, 2-3) e cila nënvizon premtimin e saj.

Urdhërimi i gjashtë (v. 13)

Ju nuk do të vrisni. Ky urdhër ka dhënë shumë komente të lashta dhe moderne mbi kuptimin e saktë të tij dhe diskutimet rreth kuptimit të foljes: të vrasësh. A është i saktë ky përkthim? Ne e preferojmë atë sot: Ju nuk do të bëni vrasje, ose: vrasje. E gjitha varet nga kuptimi dhe përdorimi i foljes hebraike të përdorur këtu: ratsax. Janë bërë studime, përfundimet e të cilave bëjnë të mundur specifikimin se në cilin rast përdoret në Dhiatën e Vjetër. Disa folje të tjera në fakt ekzistojnë në hebraisht me një kuptim të ngjashëm: në veçanti foljet harag dhe hemit (hiphil de rim për të vdekur) që do të thotë të vrasësh, të bësh një vrasje, të ekzekutosh dikë që i nënshtrohet dënimit me vdekje, të vrasësh gjatë një luftoni ose gjatë luftës, dhe madje mund të goditeni nga Zoti në gjykimin e tij. Këto dy folje janë

shumë të shpeshta (gati treqind herë për të dyja bashkë). Nga ana tjetër, folja ratsax e përdorur në urdhërimin e 6-të është shumë më pak e shpeshtë (dyzet e gjashtë herë) dhe nuk duket se i përket fillimisht fjalorit të Semetit Perëndimor. Është gjetur vetëm të flasë për vrasje personale dhe individuale, me ose pa paramendim; ai kurrë nuk duket se flet për dënimin me vdekje ose për vdekjen në luftë ose betejë. Kështu që është atentati i kryer ndaj një armiku personal ose ndonjëherë vrasja nga vrasja, nga pakujdesia ose pamaturia (Lp. 19. 5), nga ku krijimi i qyteteve të strehimit ku vrasësi mund të gjejë azil për të shmangur një hakmarrje të menjëhershme dhe të padrejtë nëse vrasja nuk ishte e paramenduar (Lp. 4, 41-43; Lp. 19. 1-13; Nr. 35, etj.)

Urdhërimi i 6-të është një ndalim kundër dëmtimit të jetës së fqinjit, në një mënyrë të paligjshme, e cila do të ishte një sulm ndaj jetës në komunitet të popullit, ndërsa, ligjërisht, kishte raste të dënimit me vdekje të ligjshme dhe rrethanave historike kur lufta ishte e nevojshme dhe në përputhje me ligjin e Zotit. Jeta e fqinjit, në komunitet, duhej të respektohej, por ky respekt për jetën është shtrirë te të gjithë popullin, për shkak të nocionit teologjik të imazhit njeri të Zotit dhe të jetës së dhënë nga Zoti (Zan 9. 6) Vrasja, në traditën biblike, është një nga pasojat e para të mosbindjes ndaj Zotit dhe rënies (vrasja e Abelit, Zan. 4). Vetëm Zoti është zot i jetës dhe vdekjes, dhe çdo sulm ndaj jetës së fqinjit është pra një sulm ndaj sovranitetit të Zotit. Nga ana tjetër, ligji i Zotit shpesh kërkon që harresa e urdhërimeve të tij të ndëshkohet ashpër, përndryshe jeta e popullit kompromentohet nga ana tjetër, gjë që shpjegon dënimet ekstreme të përshkruara në shumë raste (Dal. 21, 15, 17) ; 22, 18-19; Lev. 20; 24, 17, etj.).

Më pas, urdhërimi për vrasje u shtri në të gjitha rrethanat që lidhen me jetën njerëzore, por edhe me fjalët e Jezusit (Mt. 5,21-22) ajo ruan karakterin e saj personal, pasi njeriu që zemërohet me të afërmin e tij, ose që e fyen atë, është e krahasueshme me njeriun që ka shkelur urdhrin: Nuk do të vrasësh. Është e sigurt se respekti për jetën nuk mund të kufizohet në shmangien e kryerjes së vrasjes, dhe se ajo duhet të manifestohet në të gjitha fushat e ekzistencës ku gjithë neglizhenca, gjithë përbuzja, gjithë pamaturia, e gjithë mungesa e dashurisë janë tashmë goditje që në mënyrë të pavetëdijshme i bëhen jetës fqinji ynë. Por kjo

nuk mund t'i heqë shoqërisë dhe shtetit detyrën për të mbrojtur jetën e individëve të kërcënuar dhe për të mbajtur një rregull të dëshiruar nga Zoti (Rom. 13, 1-5).

Urdhërimi i Shtatë (v. 14)

Urdhërimet e 6-të, të 7-të dhe të 8-të formojnë një sërë ndalimesh që përbëjnë “tre shtyllat mbi të cilat mbështetet shoqëria: shenjtëria e jetës, shenjtëria e martesës dhe e drejta e pronës”. Ato citoohen në mënyrë që nganjëherë të ndryshme (në LXX : vjedhje, tradhti bashkëshortore, vrasje; në Jer. 7, 9: vjedhje, vrasje, shkelje kurorësh; në Lukën 18, 20 dhe Rom. 13, 9: shkelje kurorësh, vrasje, vjedhje).

Kuptimi origjinal i urdhërimit të 7-të, së bashku me foljen e përdorur, i referohet marrëdhënieve seksuale të një burri me një grua të martuar ose të fejuar. Prandaj është ndalimi i tradhtisë martesore. Dënimi me vdekje ishte parashikuar për çdo pabesi të këtij lloji (Lev. 20, 10; Lp. 22, 22-27). Vajza e fejuar tashmë konsiderohej një grua e martuar dhe i njëjti sanksion ishte parashikuar në këtë rast. Nga ana tjetër, në kuptimin e tij origjinal, kjo ndalesë nuk vlente për marrëdhëniet e një burri me një vajzë apo grua të re të pamartuar ose të pamartuar, ose me një prostitutë (Lp. 22: 28-29). Nuk është një urdhër në lidhje me prostitucionin, shthurjen, imoralitetin, por një ndalim i çdo sulmi ndaj martesës dhe përkatësisë së gruas ndaj burrit të saj. Në këto kushte, dhe nëse marrim parasysh një gjendje shoqërore që lejon poligaminë, vetëm gruaja e martuar mund të shkelë kurorën duke qenë e pabesë me burrin e saj, ndërsa burri nuk bëri kurorëshkelje nëse nuk kishte marrëdhënie me të. Një grua tjetër e martuar ose e fejuar. Komanda kishte të bënte më shumë me një lloj të drejte pronës sesa me sjellje të keqe morale.

Por ky kuptim i kufizuar u zgjerua dhe në Dhiatën e Vjetër kurorëshkelja dhe prostitucioni u panë si pabesi që prishën martesën e krijuar nga Zoti. Teologjia e besëlidhjes, midis profetëve, përdori të njëjtat terma për të folur për pabesinë e popullit ndaj besëlidhjes së tyre me Zotin: ajo është shkelje kurorëshkelje ose prostitucion (Hos. 3,1; 4, 12; 7, 4, etj.). Dhe libri i Fjalëve të Urta denoncon ashpër tundimet që një i ri mund të përjetojë para joshjeve të gruas së tjetrit (kap. 7). Fjalët e Predikimit në Mal shkojnë edhe më tej në brendësimin e këtij urdhërimi

duke folur për pamjen e thjeshtë të një gruaje për ta dëshiruar pas saj, e cila tashmë është kurorëshkelje (Mt. 5, 27-28).

Urdhërimi i tetë (v. 15)

Ky urdhërim: Ti nuk do të vjedhësh duket se nuk përbën problem nga pikëpamja e kuptimit të saj: është çështje që të mos cenosh atë që është pronë e të tjerëve. Por studimi i fjalorit në këtë varg si në v. 17 mbi lakminë (urdhërimin) i ka shtyrë specialistët të shtrojnë pyetjen e kuptimit origjinal të foljeve: të vjedhin dhe të lakmojnë. Kjo folje e fundit në veçanti, e cila lidhet me urdhërimin e fundit, është kuptuar në një kuptim shumë më konkret nga sa sugjeron fjala jonë e lakmisë. Do të kishte nënkuptuar jo dëshirën e brendshme për të përvetësuar atë që nuk na takon, por aktin me të cilin ne kërkojmë ta marrim atë. Në të vërtetë, folja *xamad* praktikisht përdoret gjithmonë me folje të tjera të tilla si: marrja, vjedhja, vjedhja. Nëse është kështu, ne nuk e shohim ndryshimin midis dy urdhërimeve: Mos vidh dhe nuk lakmon. Të dy vlejné për të njëjtën ide për të marrë të mirën e fqinjit. E megjithatë duhet të ketë një ndryshim midis urdhërimeve të 8-të dhe të 10-të.

Dallimi është propozuar në një mënyrë që përputhet me traditën rabinike, pasi ajo shfaqet në Rashi: teksti i v. 15 (Ti nuk do të vjedhësh) flet për “atë që vjedh nga populli”. Në fakt është në këtë mënyrë që shumë eksegezë, duke ndjekur A. Alt 2, të shpjegojnë urdhërimin e 8-të. Vjedhja e një personi ishte e mundur në kohën kur ekzistonte skllavëria (Dal. 21, 16; Lp. 24, 7) dhe kjo situatë ishte e njohur ende në fillim të krishterimit (1 Tim. 1,10). Për më tepër, rrëmbimi nuk është zhdukur kurrë plotësisht nga zakone, madje edhe në shoqëritë moderne. Judaizmi dalloi tre lloje të vjedhjeve: mashtrimi ose vjedhja e mendimit, vjedhja e sendeve dhe vjedhja e popullit. Urdhërimi i tetë zbatohet veçanërisht për llojin e tretë, të tjerët lidheshin me një ligj si Lev. 19. 11,

Sidoqoftë, ky shpjegim nuk pranohet nga të gjithë, dhe disa besojnë se urdhërimi i 8-të do të synonte çdo vjedhje, pa dyfishuar urdhërimin e epsheve mbi epshin. Edhe nëse kjo fjalë e fundit nënkupton një veprim konkret dhe jo vetëm një qëllim, ndryshimi lidhet mbi të gjitha me shtëpinë (dhe gruan) e fqinjit me gjithçka që përmban, dhe që mund të jetë objekt i një dëshire (Ligji i Përtërirë 5). 18 përdor dy folje të dallueshme këtu: të

lakmosh dhe të dëshiroj, gjë që do të dëshmonte se kjo urdhër i fundit lidhet tashmë me qëllimin sesa me aktin e vjedhjes). Ekziston një nocion në epos që është më i brendshëm dhe, mund të thuhet, më intelektual sesa në aktin e vjedhjes (shih gjithashtu Zanafilla 3, 6 ku përdoren të dy rrënjët dëshira dhe eposhi: i dëshirueshëm në sy dhe i lakmueshëm për inteligjencën). Kështu e kuptoi greqishtja për të përkthyer foljen: të lakmosh në kuptimin e dëshirës, në v. 15, Por atje, ashtu si me urdhërimet e tjera, kuptimi origjinal është zgjeruar dhe zgjeruar. Sido që të jetë, pas ndalimit për të dëmtuar jetën e fqinjit dhe jetën e familjes, urdhërimi ndalon përvetësimin e asaj që nuk është prona jonë, qoftë ajo liria e një burri apo një sendi që i përket atij. Nocioni i pronës është themelor këtu dhe familja ose prona e fituar u konsiderua si një fushë e shenjtë që duhet të mbrohet nga besnikëria ndaj komunitetit dhe ligjit të Zotit. (shih gjithashtu 1 Kor. 6,10; Efes. 4,28, etj.). Një shembull karakteristik gjendet në historinë e mbretit Ahab që dëshiron të fitojë vreshtin e Nabotit (1 Mbr 21). Rrëfimi është një ilustrim goditës i mosbindjes ndaj pothuajse të gjitha urdhërimeve të Dekalogut: sepse ka eposh, dëshmi të rreme, vrasje, vjedhje, duke harruar të respektosh prindërit dhe në fund të fundit pabesinë ndaj Zotit të Izraelit.

Urdhërimi i Nëntë (v. 16)

Përkthimi fjalë për fjalë i kësaj thënieje është si më poshtë: Nuk do të përgjigjesh kundër të afërmit tënd si dëshmitar i një gënjeshtre. Në paralelen e Lp. 5, 20, vetëm një variant shfaqet në fund: në vend që të dëshmojmë për të gënjyer, ne lexojmë: dëshmitar i hiçit. Është e njëjta fjalë si në urdhërimin e tretë: të marrësh emrin e Zotit për asgjë ose kotësi. Duket se formula origjinale fliste për një dëshmitar të rremë, ose një dëshmitar të rremë, dhe se më vonë u dha një kuptim më i gjerë duke folur për një dëshmi të kotë, pra të padobishme, ose të keqe, por jo domosdoshmërisht të pavërtetë. Fjala e përkthyer si gënjeshtër gjendet në shprehje të tjera, veçanërisht kur bëhet fjalë për profetë të rremë, të quajtur profetë gënjeshtarë, me të njëjtin term (Jer. 23 25-26).

Ky urdhërim fillimisht duhej të kishte një kuptim thelbësisht ligjor. Folja përgjigjet me parafjalën n (në, kundër) përdoret më shpesh në kuptimin e depozitimit në gjykatë, dhe personi që dëshmoi në këtë mënyrë ishte

dëshmitar. Ky fjalor ligjor gjendet në shumë tekste të tjera (Nr. 35, 30; Lp. 19. 18; 2 Sam. 1, 16; Hosh. 5, 5; Mi. 6,3, etj.). Sidoqoftë, një dëshmitar që thotë gënjeshtër dhe që dëshiron të akuzojë fqinjën e tij është përgjegjës për dënimet më të ashpra: në përgjithësi, nëse zbulohet mashtrimi i tij, ai dënohet të nënshtrohet të njëjtit dënim me atë që dëshiron të nënshtrohet, si Lp. 19. 16-19. Për të shmangur sa më shumë dëshmi të rreme, dikush u dënua vetëm me akuzën e dy ose tre dëshmitarëve, dhe jo të një (Ligji i Përtërirë. 17, 6; 19, 15). Për më tepër, në rastin e vdekjes me gurë, dëshmitarët duhej të ishin të parët që të godisnin personin e dënuar, ndoshta sepse, nëse do të ishin dëshmitarë të rremë, ata do të gjykoreshin si kriminelë që kishin goditur për vdekje një person të pafajshëm, dhe si rezultat, ata do të dënohen me vdekje (aludim i këtij zakoni në Gjn. 8, 7) 1,

Nëse ky është kuptimi kryesor i këtij Urdhërimi, dy pasoja mund të nxirren prej tij. Së pari, rëndësia e madhe e dëshmisë në shoqërinë e lashtë izraelite. Fjala e një burri, në një kohë kur përdorimi i teksteve të shkruara ende nuk ishte shumë i përhapur, kishte një vlerë shumë më të madhe se në periudhat e mëvonshme. Fjala: dëshmitar (në hebraisht '7y) rrjedh nga një folje që do të thotë: të deklaroj solemnisht, të përsërisësh, të paralajmërosh. Për më tepër në versionet e lashta greke dhe latine, fjala e këtij vargu u dha me dëshmi, dhe jo me dëshmi. Nga fusha juridike, termi ka kaluar në fushën teologjike, pasi përdoret shpesh në Dhiatën e Vjetër për të folur për fjalën e Zotit, për paralajmërimet e tij, për ligjin e tij (Ps. 19. 8; 119. 2, 14, 22, etj.) Dhe meqenëse bëhet fjalë për pllakat e dëshmisë (31, 8), të arkës së dëshmisë (31, 7), të çadrës së dëshmisë (38, 21).

Një pasojë e dytë bën të mundur të kuptohet se ky urdhërim u interpretua më pas në kuptimin e ndalimit të të gjitha gënjeshtërave dhe mashtrimeve, sepse dëshmia e rreme ishte forma më serioze e gënjeshtërës pasi ajo mund të çonte në dënimin me vdekje. Dikush (1 Mbr. 21, 10-13; Mt. 26, 59-61; Gjn. 14, 55-57). Me të njëjtën shenjë, çdo formë tjetër e gënjeshtërës, akuzës së rreme, shpifjes ose të pavërtetës u mbulua nga ky ndalim. Nëse, në ditët e vjetra, gënjeshtërja e një dëshmitari të rremë minon drejtpërdrejt drejtësinë shoqërore të një populli, edhe sot çdo formë e gënjeshtërës është një goditje e marrëdhënieve shoqërore të popullit midis

tyre dhe rrjedhimisht e marrëdhënieve që ata kanë me Zotin. Ky zgjerim i kuptimit të urdhërimit të 9-të ishte në përputhje me kuptimin e tij origjinal dhe gjen shtrirjen e tij në tekstet e shumta të Dhiatës së Re që denoncojnë mashtrimin, gënjeshtërinë dhe gënjeshtërinë (Mt. 5,37; Gjn. 8,44; Vap. 5,3; 1 Gjn . 2, 21-22; Zbul. 21, 8, 27, etj.).

Urdhërimi i Dhjetë (v. 17)

Krahasimi i teksteve të Daljes dhe Ligjit të Përtërirë tregon një variant i cili luajti një rol mjaft të madh në historinë e Dekalogut. Ndërsa ish. 20,17 shprehet urdhërimi në formën: Nuk do të dëshirosh shtëpinë e fqinjit tënd, nuk do të dëshirosh as gruan e fqinjit tënd, as shërbëtorin e tij ... etj. Lp. 5, 21 fillon me: Nuk do të dëshirosh gruan e fqinjit tënd dhe vazhdon me: Nuk do të dëshirosh shtëpinë e fqinjit tënd, as arën e tij, as shërbëtorin e tij ... etj.

Është nga ky ndryshim që, sipas tekstit të Lp. 5, 21, dhe jo sipas asaj të Daljes, ishte e mundur të konsiderohej prerja e kësaj fjalie në dysh për ta bërë atë urdhërimet e 9-të dhe të 10-të, kur v. 3-6 konsiderohen si një: urdhërimi i parë. Prandaj, ne e ndamë epshin për gruan e fqinjit nga ajo që synonte shtëpinë dhe gjithçka që i përket fqinjit.

Arsyeja, shpesh e paraqitur për të shpjeguar këtë variant të Ligjit të Përtërirë, është se në kohën e tij situata e gruas kishte ndryshuar dhe dukej më e vështirë për ta konsideruar atë si pronë të burrit në të njëjtën mënyrë si shërbëtorët., kau dhe gomarin. Sigurisht që Ligji i Përtërirë ka një pamje të situatës shoqërore të grave më të evoluar sesa në kohërat antike, por mund të pranohet gjithashtu se ndryshimi në formulim vjen nga kuptimi i fjalës shtëpi. Në librin e Daljes, shtëpia ka kuptimin e saj të përgjithshëm të familjes, duke grupuar gjithçka që përbën bashkësinë familjare rreth babait të familjes. Në hebraisht, familja më së shpeshti thuhet: shtëpia e babait. Prandaj gruaja është e para në këtë komunitet.

Në Ligjin e Përtërirë, shtëpia është marrë në një kuptim më konkret dhe material: banesa, banesa. Kjo do të shpjegonte pse ne nuk flasim më për gruan në lidhje me këtë shtëpi, por për shërbëtorët, për kafshët dhe gjithashtu për fushën, një fjalë e cila nuk është në Daljan. Ajo që shqetëson gratë është shkëputur dhe vendosur në radhë të parë si një objekt i mundshëm i lakmisë.

Në formën e tij primitive dhe koncize, teksti i këtij urdhërimi të fundit, sipas Daljes, mund të ketë qenë thjesht: Nuk do të dëshirosh shtëpinë e të afërmit tënd. Pjesa tjetër ndoshta përmban zhvillim të mëtejshëm, siç është gjetur në urdhërimet e tjera.

Diskutimi që ndan eksegetët sillet rreth kuptimit që duhet t’i jepet foljes së përkthyer si lakmi “. A zbatohet kjo folje për një ndjenjë të brendshme dhe, në këtë rast, a do të ishte i vetmi urdhërim që flet për qëllimet e thella të njeriut? Apo a përcakton tashmë një veprim me qëllim përvetësimin e asaj që dëshiron, dhe atëherë ky ndalim vështirë se do të ishte ndryshe nga: Ju nuk do të vidhni, nga v. 15, Shumë prej tyre kanë zgjedhur interpretimin e fundit që nga studimet e foljes covet xamad. Ndonjëherë u dha një argument shtesë, për shkak të tekstit të Mk. 10, 19. Në tregimin e një të riu të pasur, Jezusi kujton urdhërimet e Zotit dhe citon cilat mund të ishin gjashtë urdhërimet e fundit, pa mbajtur tregimin e renditjes në të cilën vendosen: kurorëshkelja, vrasja, vjedhja, dëshmia e rreme, nderimi për shkak të prindërve dhe e gjashta që zakonisht përkthehet si: Ju nuk do të dëmtoni askënd. Prandaj mund të na shtyjë të mendojmë se kjo fjalë e fundit do të korrespondonte me rendin: Ju nuk do të lakmoni, kuptohet jo si një dëshirë e brendshme, por si një gabim i shkaktuar tashmë dikujt ‘. Por ky interpretim mbetet hamendësues dhe nuk bën të mundur pohimin se është me të vërtetë, në këtë rast, urdhërimi loe.

Nëse diskutimi mbetet i hapur, na duket se ka më pak hapësirë sesa ajo që i atribuohet ndonjëherë. Folja për të lakmuar gjithashtu përmban, në hebraisht, idenë e asaj që kënaq, të asaj që është e këndshme, pra e dëshirueshme, e çmuar dhe e dashur (Job 20, 20; Prov. 20, 20, etj). Pavarësisht nëse shoqërohet apo jo në të vërtetë me veprim për të kapur atë që është e dëshirueshme, ndjenja e epshit gjithmonë fillon në mendjen e njeriut para se të përkthehet në veprim. Ne nuk e shohim pse hebrenjtë e lashtë nuk do të kishin qenë në gjendje të shprehnin këtë ndjenjë, qoftë edhe thjesht të brendshme, për të shënuar origjinën e shumë veprimeve konkrete të cilat do të ishin pasoja. Ligji i përtërirë, i cili, në vend që të përsërisë foljen për të lakmuar, përdor foljen për të dëshiruar, tregon se ai tashmë e ka kuptuar këtë ndalim në një kuptim më të brendshëm, kështu që kjo perspektivë drejt një brendësie më të madhe dhe më të madhe mund të ketë ekzistuar nga origjina. Prandaj nuk është një gabim i

interpretimit për të parë në urdhërimin loe, siç kanë bërë shumë komentues hebrej dhe të krishterë gjatë shekujve, dënimin e qëllimeve më të fshehta të zemrës njerëzore dhe të epsheve të brendshme. Të cilat janë në themel të e gjithë mosbindje ndaj urdhërimeve të tjera. Sepse: ... është nga zemra që vijnë mendime të mbrapshta, vrasje, tradhti bashkëshortore, kurvëri, vjedhje, dëshmi të rreme, rënie (Mt. 15, 19).

Moisiu ndërmjetësi (v. 18-21)

Rrëfimi i kapitullit 19 rifillon këtu, pas tekstit të Dekalogut. Ne i gjejmë në fakt ngjarjet e përshkruara në 19, 16-20, me manifestimet që shoqërojnë zbulesën e Zotit në mal: bubullima, flakë, tingulli i brrit, mali i duhanit. Marrëdhëniet midis 20, 18 dhe 19, 18-19 janë veçanërisht të habitshme.

Këto katër vargje në thelb zbulojnë qëndrimin e popullit që kanë frikë dhe frikë se Zoti u drejtohet atyre drejtpërdrejt. Ashtu siç nuk mund ta shihnim Zotin dhe të vazhdonim të jetonim, ashtu është me fjalën e Zotit: ne nuk mund ta dëgjojmë atë.

i sigurt Kështu që populli i lutet Moisiut që të jetë zëdhënësi i Zotit, në mënyrë që Zoti të mos u drejtohet hebrejve pa ndërmjetës.

Moisiu është ndërmjetësi: ai i pranon fjalët e Zotit, për t'ia transmetuar popullit, por gjithashtu shpjegon (v. 20) se të gjitha këto ngjarje janë një provë për popullin (një nocion i shpeshtë në Daljan) në mënyrë që ata të mbajnë ki frikë nga Zoti dhe mos u tërhoq nga mosbindja ndaj tij.

Ligji i Përtërirë zgjerohet në këto disa vargje (5, 22-23) dhe këmbëngul që popullin ta dëgjojnë zërin e Zotit dhe të jetojnë më tej. Në një pasazh tjetër (4, 11-15) ai specifikon edhe më shumë se popullin nuk panë ndonjë figurë të Zotit, por zjarr, flakë dhe re. Moisiu kishte këtë privilegj unik dhe të jashtëzakonshëm të ishte ai me të cilin Zoti foli dhe u tregua.

Pas këtij paragrafi të shkurtër narrativ, libri i Daljes përmban një tekst të ri legjislativ, i quajtur zakonisht libri ose kodi i Besëlidhjes, për shkak të asaj që do të thuhet në 24,7 kur besëlidhja midis Zotit dhe popullit do të vendoset përmes Moisiut në këmbë të Sinait.

Libri i Besëlidhjes (kap. 20, 22 – 23, 33)

Ligji i Altarit (20,22-26)

Ajo që quhet Libri i Besëlidhjes, ose Kodi i Besëlidhjes, përmbahet në fragmentin 20, 22 – 23, 19. Vargjet. 20-33 të kap. 23 përbëhen nga rekomandimet dhe premtimet për momentin e hyrjes në Kanaan dhe nuk kanë më karakterin e njëjtë të legjislacionit si më sipër.

Kodi nuk ka një prezantim të veçantë siç mund të pritet. Vetëm fjalët: Zoti i tha Moisiut (v. 22) prezantojnë të gjithë legjislacionin që vijon. Sidoqoftë, ishte vetëm në 21, 1 që bëhej fjalë për ordinancat që Moisiu duhej t' u jepte popullit, por v. 22-26 të kap. 20, megjithatë, tashmë përmbajnë ordinanca që lidhen me adhurimin dhe altarët. Ato janë ato që formojnë paragrafin e parë të kodit.

V. 22-26 ndahen dukshëm në dy pjesë: e para është formuluar në vetën e dytë shumës: Ju patë ... nuk do të bëni (v. 22-23); e dyta është në njëjës: Ju nuk do të bëni ... (v. 24-26). E para merret me ndalimin e idhujve të arit dhe argjendit; në të dytën, bëhet fjalë për receta mbi altarët që përdoren për blatimin e flijimeve. Sidoqoftë, në të dy rastet, merret në konsideratë fusha e adhurimit.

Recetat e v. 22-23 shpesh konsiderohen nga komentuesit si një fragment dytësor, me karakter 4 deuteronomist: kujtesa se është nga qielli që foli Zoti dhe se, për rrjedhojë, populli nuk pa asgjë, por vetëm dëgjoi; ndalimi për të bërë idhuj prej ari dhe argjendi pranë Zotit, ose mbi temën e Zotit, evokon tekstet e Ligjit të Përtërirë që janë hasur tashmë në lidhje me Dekalogun dhe dy urdhërimet e para (Lp. 4, 9-24). Ne gjithashtu mund ta kuptojmë këtë ndalim si shënjestër e imazheve të perëndive të huaja ose përfaqësime të Zotit. Pse sidomos perënditë prej argjendi dhe ari? Ndoshta sepse idhujt më shpesh bëheshin ose mbuloheshin me metal të çmuar (Isa. 46,6; Jer. 10, 4). Megjithatë nuk është e pamundur që ndalimi fillestar të mos mbulonte paraqitjet në dru ose gur, të cilat ekzistonin në Izraelin e lashtë, 'ndërsa ari dhe argjendi prezantuan një element pasurie dhe luksi të papranueshëm në adhurimin e thjeshtë të origjinës.

Ndërsa këto dy vargje korrespondojnë me fillimin e Dekalogut, v. 24-26 japin receta mbi altarët, të cilat për herë të parë hasen në Dalja. Stili

është i shkurtër, preciz dhe përdor personin e dytë njëjës. Gjithçka tregon për një epokë antike, kur nocionet e adhurimit, altarëve dhe sakrificave ende shënoheshin nga një karakter i thjeshtë dhe primitiv.

Çfarë mësojmë rreth altarit? Duhet të jetë prej dheu, që përfshin punë relativisht të lehtë, por edhe të përkohshme. M. Noth, në komentin e tij, shpjegon se nuk mund të bëhet fjalë për një rajon malor, sepse altari do të vendoset në një shkëmb natyror, siç e sheh dikush në disa tekste (Gjq. 6, 20-21; 13, 19); as të një rajoni të shkretë, pasi fjala tokë (adama) vlen për tokën e punueshme dhe jo për tokën e varfër të stepës. Prandaj mund të jetë vetëm në një zonë ku nomadët e vegjël vijnë për të qëndruar për një kohë, para se të nisen përsëri në kërkim të një vendi tjetër për të kullotur. Kjo ishte ndoshta situata e hebrenjve nomade pranë tokës së punueshme. A duhet të shohim, në përmendjen e tokës, idenë se toka ishte pronë e hyjnisë, siç besohet atëherë? (2 Mbr. 5, 17). Është e mundur, megjithëse teksti nuk i referohet asaj. A duhet të shohim në këtë idenë që toka duhet të “pi” gjakun e flijimeve, siç mund ta shohim në krahasim me Zan. 4, 10-11 (vrasja e Abelit) Këto zakone dhe besime mund të kenë ekzistuar në mesin e popujve të kësaj periudhe, pa ndonjë përfundim të qartë që të mund të nxirret.

Është dhënë mundësia e ndërtimit të një altari gurësh, por me një kusht është që gurët të mos priten me ndihmën e një vegle hekuri (v. 5). Termi i përdorur këtu zakonisht përcakton gurë të prerë siç janë ata që do të përdoren në ndërtimin e tempullit të Solomonit (1 Mbr. 5, 31, në frëngjisht 5, 18). Ata janë gjithashtu gurë të konsideruar si luks nga profetët (Am. 5,11; Isa. 9. 9). Ne donim të shihnim në këtë ndalim një kritikë ndaj tempujve të ardhshëm të mrekullueshëm dhe të kushtueshëm siç do të ketë më vonë në Izrael. Por ideja duhet të jetë e ndryshme, dhe më tepër lidhet me konceptimet e lashta fetare: altari duke qenë vendbanimi i hyjnisë, njeriu nuk duhet të ndërhyjë me gurët natyrorë që do të përbëjnë altarin, sepse do të ishte një përdhosje. Instrumentet prej hekuri, ende të rralla, konsideroheshin si mjete që gjymtojnë objektin natyror dhe kështu komprometojnë pastërtinë fetare të këtij vendi. Mund të kemi këtu një qëndrim arkaik mosbesimi ndaj një civilizimi të ulur dhe të evoluar, gjykuar si një përdhosje ndaj formave të thjeshta dhe natyrore të objekteve të adhurimit. Tradita hebraike ka dhënë një shpjegim tjetër, më simbolik, për

këtë recetë: "... altari u krijua për të zgjatur ditët e njeriut dhe hekuri u krijua për të shkurtuar ditët e njeriut. Absolutisht nuk është e përshtatshme që ato që shkurtohen të ngrihen mbi ato që zgjaten. Për më tepër, altari sjell paqe midis Izraelit dhe Atit të tij që është në parajsë, prandaj nuk është e nevojshme që dikush të mbajë atje çfarë pret dhe çfarë shkatërron ... "(Rashi).

Një tregues i fundit në lidhje me altarin ndalon ngritjen e tij (v. 26). Altarët me shkallë ishin të njohur në Lindjen e lashtë, por ata ishin kryesisht altarë të mëdhenj. Altarët në fjalë këtu ishin me përmasa më modeste, por ndalimi i ngjijtjes së tyre me hapa ka një arsye të veçantë që ai që shkon tek ata të mos zbulojë lakuriqësinë e tij. Besohet se veshja e atij që shërbeu përbëhej nga një rrobë e thjeshtë rreth ijeve (efodi Y) Historia e Davidit që vallëzon para arkës dhe kështu zbulon veten (2 Sam. 6,14 dhe 20) na lejon për të kuptuar se çfarë ishte ajo veshje. Ligjet e tjera do të përshkruajnë veshje të posaçme për priftërinjtë (Dal. 28, 42-43). Në disa kulte të Lindjes, priftërinjtë ishin lakuriq për të shërbyer, por teksti ynë tregon se në Izrael gjithçka që lidhej me seksin ishte e ndaluar nga fusha e ritualit dhe adhurimit, ndërsa midis popujve të tjerë seksi ishte shpesh i shenjtë dhe i hyjnizuar (M. Noth).

V. 24-26 flasin gjithashtu për sakrificat që do të ofrohen në këto altarë. Ekzistojnë vetëm dy lloje: olokauste që konsumohen plotësisht nga zjarri dhe flijime të quajtura shelamim, të cilat përkthehen vështirë. dikush mund të hezitojë midis nocionit të paqes (sakrifica të paqes ose qetësimi) dhe nocionit të bashkimit, pasi që viktima u dogj vetëm pjesërisht dhe pjesa tjetër u përdor për një vakt të shenjtë me pjesëmarrësit dhe priftërinjtë. Legjislacioni për sakrificat dhe ofertat ishte pra, prapëseprapë, shumë i thjeshtë, krahasuar me atë që do të gjesh në legjislacionin priftëror (Lev. 1 – 7). Nuk flet për oferta pa gjak (grurë, miell, fruta, etj.) Dhe korrespondon me një epokë nomade kur tufat ofronin vetëm material për flijim.

Së fundmi, duhet të theksohet se ky fragment supozon shumësinë e altarëve, dhe për këtë arsye të vendeve të shenjta; kudo që Zoti ta zbulojë veten e tij, do të ngrihet një altar për flijime. Por nga ana tjetër, ai nuk e përmend praninë e priftërinjve, e cila supozon një kohë të lashtë kur të gjithë mund të ofronin një flijim, pa pasur një priftëri. Ne do të jemi në

gjendje të gjykojmë ndryshimin e ofruar nga legjislacioni priftëror në kap. 25 – 30, me rëndësinë që i kushtohet funksionit të priftërinjve dhe kryepriftit.

Ky seksion i parë i urdhëresave (*mishpatim*) kryesisht përfshin ligje civile dhe penale të hartuara më shpesh në stilin e ligjeve kazuistike, që do të thotë me deklaratën e një numri të caktuar të çështjeve që mund të paraqiten. Legjislacioni për skllavërinë është një shembull shumë karakteristik i kësaj: ai së pari shqyrton një rast mjaft të përgjithshëm, të prezantuar nga një grimcë e cila përkthehet nga: kur, ose: kur (ki). Pastaj, në këtë rast të përgjithshëm, një seri rastesh dytësore mund të ekzistojnë dhe më pas prezantohen nga grimca: si ... (im). Kështu është v. 1-11 kanë si diagram: një çështje e parë e përgjithshme (kur ... v. 2) e detajuar në katër raste të veçanta (v. 3-6); një çështje e dytë e përgjithshme (v. 7) e ndjekur nga katër raste të veçanta (v. 8-11). Kjo skemë jep skicën e paragrafit.

Ligjet për skllavërit (v. 2-6)

Skllavëria ishte një realitet në Izraelin e lashtë si në të gjitha shoqëritë e lashta. Ligjet asiro-babilonase (të tilla si Kodi i Hamurabi) dhe dokumente të tjerë ligjorë nga Lindja e Mesme e lashtë japin shembuj të kësaj dhe japin receta mjaft të ngjashme me ato që gjenden këtu. Në Izrael, skllavëria ishte e mundur për të huajt (të burgosurit e luftës, të blerë skllavë), por edhe për vetë izraelitët, në rrethana të ndryshme: dikush mund të shitej si skllav si dënim, nëse ai kishte vjedhur (Dal. 22,3) ose sepse ishte i paaftë të paguajë (2 Mbr. 4, 1); dikush mund ta shesë veten si skllav për shkak të varfërisë ose pamundësisë për të jetuar ndryshe (Lev. 25,30) dhe, më shpesh sesa jo, dikush mund të shesë fëmijët, djemtë ose vajzat e tij si skllavë, nga nevoja (Neh. 5 . 5) Por ligjet e skllavërisë shënojnë një kufizim në këtë të drejtë për të blerë skllavë dhe për të zbutur kushtet e skllavërisë. Me evolucionin e ideve dhe zakoneve, kjo zbutje shfaqet në krahasim me ligjet paralele, të tilla si ato të Lp. 15, 12-18 dhe Lev. 25, 39-46,

Për skllavërit meshkuj, ligji themelor është formuluar në v. 2: skllavi hebre i blerë mund të shërbejë vetëm për gjashtë vjet; ai do të lirohet në vitin e 7-të, pa paguar asgjë për postat e tij. Nëse është pronë e

patundshme e zotërisë së saj, mund të jetë vetëm për një kohë të caktuar. Është e mundshme që viti i 7-të ka të bëjë me numrin 7 të Sabatit ose vitit të Shabatit. – Në formulimin e këtij ligji, ne vërejmë përdorimin e dy fjalëve që kanë të njëjtën strukturë: (*ivri*: hebraisht) dhe *hofshi* (të liruar). Meqenëse të gjitha studimet që janë provokuar nga çështja e origjinës së hebrenjve dhe kuptimi primitiv i fjalës Hebraike, për shkak të termave të përdorur në dokumente nga Lindja e Afërt: Habiru, Apiru, përfundimi i pranuar përgjithësisht nga shumica e historianëve është që nëse ekziston një marrëdhënie filologjike midis këtyre fjalëve, dhe për këtë arsye një marrëdhënie midis hebrenjve të Biblës dhe Habiru ose Apiru të teksteve egjiptiane dhe babilonase, do të ishte për shkak të kuptimit kryesor të këtyre termave. Ata nuk do të përcaktonin grupime etnike, por përkundrazi një klasë shoqërore të popullit inferiorë, të punësuar si skllavër ose punë, dhe shpesh të padëshiruar.

Nëse ky përfundim do të ishte i saktë, dikush mund të pranojë se fjala *Ibri* e v. 2 caktoi saktësisht një njeri në një skllavëri, ndërsa pas liritimit të tij ai bëhet një *Hophshi*, një i liruar. Izraeliti që u bë skllav do të quhej hebre, sipas kuptimit primitiv të fjalës. Sidoqoftë, ky shpjegim mbetet hipotetik dhe ky kuptim i lashtë duhet të ketë humbur shumë herët. Nuk ka asgjë për të provuar se, në tekstin tonë, fjala hebraike nuk e ka tashmë kuptimin e saj aktual. Në komentin e tij, Rashi tregon për një interpretim tjetër; teksti mund të përkthehet: kur blini skllavin e një hebreu. Në këtë rast, asgjë nuk thotë se skllavi është hebre; ai mund të ishte i huaj, por tashmë i përkiste si skllav një izraeliti, nga i cili mund të blihej. Por vetë Rashi nuk e miraton këtë interpretim, megjithëse, nga ana gramatikore, është e mundur.

Pas ligjit të përgjithshëm, vijnë rastet e veçanta

1) nëse skllavi është vetëm para se të blihet, dhe ai mbetet vetëm, ai thjesht do të lirohet (v. 3a);

2) nëse është i martuar, ai do të lirohet me gruan e tij, e cila i takon (v. 3b);

3) nëse skllavi ishte vetëm dhe ai ishte martuar, gjatë kohës së tij të shërbimit – domethënë nëse i zoti i tij i dha një grua, sepse nuk mund të ishte ndryshe – dy raste mund të jenë të pranishme: nëse skllavi dëshiron të lirohet, ai do të jetë, por jo

gruaja dhe fëmijët e tij. Këto në fakt konsiderohen të jenë pronë e zotit, e cila tregon një konceptim ende arkaik të martesës (v. 4). Por ofrohet një mundësi e dytë: nëse skllavi ka lidhje me zotërinë e tij (ose nëse lidhja e tij me gruan dhe fëmijët e tij është më e madhe se përfitimet e emancipimit), ai mund të mbetet në shërbimin e tij përgjithmonë. (v. 5-6).

Për rastin e fundit, duhen bërë dy vërejtje: së pari, do të ishte e vështirë të gjykohej me idetë tona moderne. Në shoqërinë e lashtë, skllavëria nuk ishte gjithnjë robëri e dhimbshme. Nëse zotëria ishte i drejtë dhe i mirë, situata e skllavit të tij ishte ajo e një shërbëtori të trajtuar mirë, i sigurt për ekzistencën e tij me familjen e tij dhe duke preferuar këto kushte jetese nga ajo e një njeriu të lirë, i detyruar të kërkonte punë dhe të jetonte ndonjëherë në nevojë. Një vërejtje e dytë lidhet me mënyrën në të cilën skllavi do të hyjë në shërbimin e zotërisë së tij përgjithmonë (v. 6): do të ndjekë një ceremoni të një natyre fetare. Zotëria do ta ketë skllavin të afrohet te shtylla e derës, për t' i shpuar veshin me një grusht. Në të njëjtën kohë, ai do ta afrojë atë me Zotin. Shprehja e fundit zakonisht vlen për të shkuar në një vend të shenjtë, por këtu nuk është, pasi është shtëpia e zotit. Ideja që shtëpia ishte një vend i shenjtë i Zotit të familjes dhe se dera ishte veçanërisht një vend i shenjtëruar, mund të qëndrojë prapa kësaj recete. Çdo zot i shtëpisë mund të veprojë, për një ceremoni të këtij lloji, pa kaluar nëpër një vend të shenjtë ose një prift. Akti i shpimit të veshit, si një shenjë e shërbimit të përhershëm, ndoshta shpjegohet me idenë se veshi është që shërbëtori organ të dëgjojë fjalët e zotërisë dhe t' i bindet atij. Fillimisht, një ceremoni e tillë ishte fetare, prandaj para Zotit, Më vonë, aspekti fetar do të humbasë dhe nuk do të ketë më asnjë pyetje të Zotit në Lp. 15, 17.

Ligjet për skllave femra (v. 7-11)

Nëse ka ligje të ndryshme për gratë dhe për burrat, kjo është për shkak të kushteve të ndryshme në të cilat të dy hynë në shërbimin e një masteri. Gruaja, e cila ishte blerë nga një mjeshtër, ishte më shpesh sesa një shërbëtoare. Ishte gruaja e tij ose konkubina e tij. Përveç kësaj, martesë, në aspekte të caktuara, ishte gjithashtu një blerje me pagimin e pajës. Ligji nuk është i njëjtë, dhe v. 7 specifikon që shërbëtorja nuk do të lirohet në vitin e 7-të si burrat. Por ka ende dallime për t' u bërë, të cilat

përbëjnë kaq shumë raste të veçanta. Nëse, në parim, shërbëtorja qëndron me zotërinë e saj përgjithmonë, ajo megjithatë mund të përfitojë nga postimi në rrethana të caktuara.

Nëse mjeshtri nuk dëshiron ta mbajë atë, sepse kjo nuk i pëlqen, ai mund të lehtësojë shëlbimin e tij nga një mjeshtër tjetër, me kusht që ai të mos jetë i huaj, domethënë jo-izraelit (v. 8). Sido që të jetë, është pabesi ndaj gruas, por mjeshtri nuk është i detyruar ta mbajë atë përgjithmonë.

Një mundësi tjetër është t'ia dhurojë djalit të saj (v. 9). Atëherë ajo do të përfitojë nga të drejtat e vajzave, prandaj në një situatë më të lartë se ajo e një skllavi.

Më në fund, nëse ai e mban atë, ai do të duhet të vazhdojë ta sigurojë atë që ishte e drejta e tij, domethënë të thotë ushqimin e tij, veshjen e tij dhe të drejtën bashkëshortore të bashkëjetesës, pa e kufizuar atë (v. 10). Vetëm nëse ai nuk e respekton këtë të drejtë në këto tre zona, gruaja do të jetë në gjendje të kërkojë emancipimin e saj, pa çmim shlyerjeje ose pagesa të çfarëdo lloji (v. 11).

Siç mund ta shohim, skllavja apo shërbëtorja femër është në një marrëdhënie krejtësisht të ndryshme me zotërinë e saj sesa burri, dhe si pasojë, recetat që i përkasin asaj mund të jenë të njëjta për skllavërit meshkuj. Kjo situatë është reflektimi, pa dyshim, i një kohe antike e cila mund të kthehet në kohërat nomade ose në kohët e para të sedentarizimit të izraelitëve. Më pas, ndryshimet midis burrave dhe grave do të zvogëlohen dhe madje do të zhduken, në të njëjtën kohë kur nocioni i martesës dhe familjes do të evoluojnë. Ky zhvillim është i dukshëm në Lp. 15, 12-18 ku burri dhe gruaja konsiderohen në të njëjtën mënyrë P (shih veçanërisht v. 12 dhe 17). Sidoqoftë, që një barazi e kushteve të jetë e plotë, nocioni shërbëtor-konkubinë duhet të zhduket plotësisht dhe është shumë e vështirë të dihet kur kjo gjendje e çështjeve nuk u ngrit më në Izrael.

Ligjet mbi rastet e dënimit me vdekje (v. 12-17)

(12) Kush godet një njeri për vdekje, do të dënohet me vdekje. (13) Nëse ai nuk i ka ngritur një kurth dhe Zoti e ka bërë të bjerë nën dorën e tij, unë do të të vendos një vend ku mund të strehohet. (14) Por kur dikush vepron me inat kundër fqinjit të tij për ta vrarë me hile, ju madje do

ta shkulli nga altari im, për ta vvarë. (15) Kush godet babanë ose nënën e tij do të dënohet me vdekje. (16) Kushdo që vjedh një njeri dhe e shet ose e mban në duar, do të dënohet me vdekje. (17) Kush mallkon babanë ose nënën e tij do të dënohet me vdekje 3,

2-11 me raste të përgjithshme dhe specifike që mund të paraqiten). Ato janë fjali pjesëmarrëse, folja kryesore e fjalisë është në pjesoren e tashme (lit.: Goditja e një burri, ... goditja e tij babait ose nënës së tij, etj.). Sidoqoftë, disa raste të caktuara konsiderohen dhe prezantohen nga: nëse ose kur (v. 13-14).

Këto ligje kanë të bëjnë me akte që dënohen me dënim me vdekje dhe që janë katër në numër.

1). Vrasja e një njeriu (v. 12). Është ligji i përgjithshëm i cili është formuluar në Zan. 9. 6: ai që vret duhet të vritet. Zakonisht, është “hakmarrësi i gjakut” (*goel-ha-dam*) ai që duhet të dënojë vrasësin me vdekje (Lp. 19 6:12). Formula përfundimtare e v. 12, përkthyer nga: do të dënohet me vdekje dhe që gjendet katër herë në këtë paragraf (v. 12, 15, 16, 17) këmbëngul në karakterin vendimtar të fjalisë: të vdesësh, ai do të dënohet me vdekje (yumat fjala), në stilin e zakonshëm hebraik i cili shënon një siguri.

Sidoqoftë, v. 13-14 prezantojnë një dallim të rëndësishëm në ligjin e përgjithshëm. Me të vërtetë mund të lindin dy raste: çështja e një vrasje aksidentale dhe të paqëllimshme (v. 13), domethënë e cila nuk ishte e paramenduar dhe e kryer me qëllim, por që është për shkak të një rrethane të rastësishme. Në fakt, nuk kishte asnjë rrethanë të rastësishme për izraelitët e lashtë, sepse ishte Zoti që e donte kështu dhe e bëri njeriun të binte në duart e atij që do të jetë vrasësi i tij. ‘ Në këtë rast, do të ketë një mundësi për t’i shpëtuar hakmarrjes së menjëhershme që mund të ekzekutohet, dhe vrasësi i paqëllimtë mund të strehohet në një vend të planifikuar ku do të jetë i sigurt. Çfarë do të ndodhë atëherë? Teksti nuk thotë asgjë për këtë, por legjislacionet e mëvonshme e specifikojnë atë duke përmendur diskutimin e asamblesë (Lp. 19, 1-13; Nr. 35, 9-29) dhe mundësinë e qëndrimit në strehimore deri më. vdekja e kryepriutit, pas së cilës u dekretua një lloj amnistie e përgjithshme.

Rasti i dytë është ai i vrasjes me paramendim, dinakëri, qëllim fajtor, zemërim ose krenari (v. 14). Në atë kohë, asnjë e drejtë e azilit nuk ishte e

mundur, madje edhe pranë altarit që konsiderohej si strehë ekselencë (1 Mbr. 1,50; 2, 28).

Fajtori duhet të arrestohet, madje edhe në strehën e tij, dhe sanksioni duhet të ekzekutohet. Edhe nëse këto dy vargje nuk sigurojnë zhvillimet që do të gjenden në ligjet Deuteronomic dhe priftërore, ato megjithatë tregojnë qartë dallimin që duhet bërë midis vrasjeve me dashje dhe të pavullnetshme dhe duan të shmangin hakmarrjen e verbër dhe të menjëhershme, një burim padrejtësie çrregullimi në marrëdhëniet shoqërore. Duhet të theksohet se receta të ngjashme gjenden në kodin e Hamurabi dhe në ligjet hitas.

2). Goditjet i ranë babait të tij ose nënës së tij (v. 15).

3). Mallkimi kundër babait ose nënës së dikujt (v. 17).

Këto dy ligje fqinje shpjegohen lehtësisht nga nocioni i respektit për prindërit (Dal. 20, 12 dhe koment), i cili ishte një respekt afër atij që i takonte Zotit, pasi prindërit ishin “krijuesit” e jetës, sipas misionin e marrë nga Zoti. Fjalët e mallkimit, blasfemitë, ishin krime aq të rënda sa rrahjet dhe meritonin një dënim që specifikojnë tekstet e tjera: vdekja me gurë (Lev. 20,9; 24,16).

4). Vjedhja e një burri (v. 16), d.m.th. rrëmbimi ose rrëmbimi, ndoshta për ta bërë dikë skllav.

Ajo që kanë shpjeguar ligjet e mëparshme (v. 1-11) tregon se ishte e ligjshme të blinte një skllav. Sidoqoftë, këtu thuhet se nuk na lejohet të vjedhim një të tillë. Është interesante të vini re se legjislacioni i Ligjit të Përtërirë (24,7), si dhe përkthimi i Septuagintës në v. 16, ofron saktësinë e mëposhtme shtesë: vjedhja ka të bëjë vetëm me atë të një izraeliti. Vjedhja e një të huaji nuk u konsiderua si e rëndë, por nuk ka asnjë provë që kjo saktësi ekzistonte në kodin primitiv të të cilit ne mund ta kemi formulimin në Dalja.

Për këtë ndalim të vjedhjes, teksti ofron një tregues më shumë për të shqyrtuar dy mundësitë që mund të paraqiten: çështja kur fajtori tashmë ka shitur skllavin e vjedhur, rastin kur ai e ka mbajtur atë në shtëpi. Por këto nuanca nuk kanë rëndësi: sanksioni është i njëjtë: është dënimi me vdekje.

Respekti për jetën, respekti për prindërit, respekti për njeriun, madje edhe një skllav, janë baza e këtij legjislacioni antik ku vetëm dënimi me vdekje mund të ishte sanksioni për krime të tilla.

Ligjet për sulmin dhe baterinë (v. 18-27)

Nëse teksti i këtyre ligjeve nuk paraqet ndonjë vështirësi në përkthim, përveç një ose dy termave të rrallë (ai i përkthyer nga: grushti në v. 18 dhe nga: arbitri në v. 22, shih shënimin v. 22), renditja në të cilën klasifikohen këto ligje nuk është plotësisht e kënaqshme, pasi shumë komentues, duke ndjekur Budde, pranojnë një sekuencë më logjike duke transpozuar v. 23-25 (ligji i hakmarrjes) pas v. 18-19. Përveç kësaj, v. 22, i cili flet për një rast shumë të veçantë (goditje aksidentale ndaj një gruaje shtatzënë), ndan dy ligje që lidhen me të njëjtën temë: goditje ndaj skllavëve (v. 20-21 dhe 26-27). Është e pamundur të thuhet nëse rendi aktual i vargjeve korrespondonte me një ide që na shpëton sot, ose nëse këto ligje fillimisht u paraqitën në mënyrë të saktë.

Për të lehtësuar shqyrtimin e këtyre disa vargjeve, duket se është më e përshtatshme për t' i klasifikuar ato në tre shembujt vijues, i pari që përmban parimin e përgjithshëm të ligjit të hakmarrjes.

1). Goditjet dhe plagët midis burrave dhe ligji i hakmarrjes (v. 18-19 dhe 23-25)

Në rast të një grindjeje midis dy burrave të lirë, nëse vijnë në goditje, mund të lindin dy raste: njëri prej tyre plagos për vdekje kundërshtarin e tij, duke e goditur atë me dhunë me një objekt të tillë si një gur, apo edhe me grusht; atëherë do të jetë ligji për vrasje që do të zbatohet siç e pamë në v. 12-14, Në rastin tjetër, nëse personi i dëmtuar ngrihet dhe shërohet, fajtori do të lirohet nga dhuna e tij me kusht që t' i japë dëmshpërblim viktimës, për kujdesin e shkaktuar nga plagët e tij deri në shërimin e plotë dhe për ndërprerjen e tij të punës (v. 18-19) Asgjë nuk është thënë për llogaritjen e këtij kompensimi i cili do të vlerësohej ndoshta në para.

Sidoqoftë, një ligj i përgjithshëm që shkon përtej çështjes së veçantë që sapo është shqyrtuar jepet këtu ose kujtohet: është ligji i famshëm i hakmarrjes 1, formulimi i plotë i të cilit jepet nga v. 23-25, dhe përmbledhja e të cilave është në Mt. 5, 38: VEQ për syrin, dhëmbin për dhëmbin. Ky ligj është sigurisht shumë i vjetër dhe ekzistonte midis shumë

popujve para se të njihej në Izrael. Kodin e Hamurabit, kodin hitit, ligjet egjiptiane, më pas greke dhe romake e njohin atë dhe e zbatojnë atë. Në Dhiatën e Vjetër, ajo shfaqet në tekstet kryesore legislative, pasi ajo është gjetur me disa variante në Lp. 19. 21 dhe Lev. 24, 19-20, Teksti i Ungjillit të Mateut i cituar më lart mund ta bëjë dikë të mendojë se ai ishte i njohur ende në kohën e Jezusit. Sidoqoftë, historianët e Izraelit sot bien dakord duke konsideruar që një ligj i tillë nuk është me origjinë hebraike, por kananite dhe se ligji izraelit nuk duket se ka zbatuar kurrë një ekuivalencë absolute midis çështjes së veprës dhe ndëshkimit, veçanërisht në rastin e gjymtimit trupor . Vetëm Lp. 25, 11-12 është një përjashtim dhe zbaton një sanksion të këtij lloji. Se ka ndëshkim sipas vlerës së dëmit të bërë, kjo është e qartë, por zbatimi i rreptë i: Syri për një sy, dhëmbi për dhëmbin, duket se ka ngritur vështirësi të cilat dikush gjen më vonë jehonë në literaturën rabinike e cila vlerësonte se vetëm kompensimi në para ishte i mundur. Argumentet që i kundërvihen ligjit të hakmarrjes janë për më tepër kurioze, pasi ato hedhin dyshime mbi mundësinë e një ekuivalence të rreptë siç shpjegon ky pasazh nga Talmud (Babba Kamma 83b, cituar nga A. Cohen, *Le Talmud*, f. 393): “Sy për sy”, kjo do të thotë pagesa në para. Në para, ju thoni, por ndoshta është çështja e humbjes së syrit (të fajtorit). – Supozoni se syri i humbur ishte i madh dhe tjetri i vogël; si atëherë të zbatohet “sy për sy” sipas Shkrimit? ... Apo supozoni që një i verbër i ka hequr syrin dikujt, se një pinguin ka prerë krahun e tjetrit, se një i gjymtuar ka gjymtuar fqinjin e tij, si të zbatohet rregulli “sy për sy” për të ... “Kjo është ajo që Rashi konfirmon në komentin e tij në v. 24: “Nëse ai ka bërë që dikush të humbasë një sy, ai duhet t’i japë vlerën e syrit të tij, duke vlerësuar se sa është zvogëluar në vlerë nëse dikush dëshiron ta shesë atë në një treg skllavërisht”. Po kështu, për të gjitha rastet e shqyrtuara. Por nuk është çështja e amputimit në mënyrë efektive të të njëjtit organ nga ai që goditi. “

Sidoqoftë, nëse ligji i hakmarrjes duket se është tepër i ligjshëm, le të theksojmë se në disa aspekte ai shënon progres shoqëror. Së pari, bazohet në një nocion të përgjegjësisë dhe fajit personal. Është fajtori që duhet të paguajë, ndërsa, shpesh, në ditët e vjetra, përgjegjësia kolektive çoi në goditje të familjes ose klanit. Për më tepër, ligji i hakmarrjes shënon një kufizim të një hakmarrjeje që nuk ishte aspak e duhur për të dhe që ilustron shembullin e Lemek, duke hakmarrë veten shtatëdhjetë e

shtatë herë, ndërsa Kaini u hakmor vetëm shtatë herë! (Zan. 4, 24). Drejtësia për hakmarrje nuk ekzistonte dhe nëse ndëshkimi i hakmarrjes na duket i rëndë, të paktën ka meritën të bazohet në drejtësi të vërtetë, megjithëse legaliste. Edhe nëse zbatimi i tij ishte i vështirë, ai ishte megjithatë një hap përpara drejt një drejtësie shoqërore më njerëzore. Vetë ligjet e Daljes vërtetojnë se nuk mund të merret fjalë për fjalë, që nga v. 26-27 tregojnë se nëse një burrë e bënte skllavin e tij të humbte një sy ose një dhëmb, ai duhej t'i jepte atij liri si kompensim.

2). **Goditje ndaj një gruaje shtatzënë** (v. 22)

Rasti i një gruaje shtatzënë e cila goditet aksidentalisht gjatë një grindjeje midis burrave dhe e cila lind para kohe pa pasoja serioze për të, padyshim që nuk mund të shkaktojë zbatimin e ligjit të hakmarrjes. Prandaj do të ketë një gjobë për t'u paguar, vlerësuar nga burri i gruas, dhe ndoshta me marrëveshjen e gjyqtarëve, edhe pse fjalët e fundit të v. 22 mbeten të paqarta. Cilët gjykatës janë ata? Asgjë nuk e specifikon atë. Sipas zakoneve të caktuara të Lindjes së lashtë, mund të jenë ose priftërinjtë që kanë një rol të arbitrit, ose palë të treta të cilët, nga përvoja e tyre dhe autoriteti i tyre, mund të japin një mendim mbi vlerën e gjobës që duhet paguar. Legjislacioni i Ligjit të Përtërirë jep më shumë saktësi në rrethana të ngjashme, por të të njëjtit rend: e keqja që i bëhet një gruaje duhet të shkaktojë një gjobë prej 100 siklash argjendi (Lp. 22, 19). Po kështu, kodet e së drejtës babilonase dhe asiriane marrin në konsideratë rrethana të ngjashme dhe japin shumë më shumë detaje: ato marrin parasysh cilësinë shoqërore të gruas (grada e lartë, klasa e mesme, skllavja) dhe ata llogarisin vlerën e gjobës. Ndonjëherë këto ligje kërkojnë vdekjen e fajtorit, ose një ndëshkim përkatës ndaj gruas ose vajzës së tij.

3). **Goditje te një skllav** (v. 20-21 dhe 26-27)

Jeta e një skllavi është sigurisht më pak e vlefshme se ajo e një njeriu të lirë. Sidoqoftë, ndryshe nga ligjet e tjera antike që i dhanë zotërisë të drejtën e jetës dhe të vdekjes mbi skllavërit e tij, ligji izraelit nuk e pranon këtë zakon që mund të çojnë në abuzime të shpeshta. Ai shqyrton rastet që mund të ndodhin dhe parashikon dënime. Këtu kemi tre raste të veçanta

a) Zotëria e godet skllavin e tij dhe e vret (v. 20). Në këtë rast, ka hakmarrje. Çfarë do të thotë kjo fjalë? Padyshim, është dënimi me vdekje, sipas konceptimit të përgjithshëm se gjaku i derdhur kërkon vdekjen e fajtorit. Rashi shpjegon se është vdekja nga shpata, sepse është shkruar (Lev. 26, 25): është shpata që hakmerret ndaj aleancës. Sidoqoftë, disa komentatorë (Holzinger, Beer, etj.) Besojnë se nuk mund të jetë dënimi me vdekje, por më tepër një gjobë monetare e rëndë.

b) Skllavi nuk vdes menjëherë, por vazhdon të jetojë dhe ndoshta të punojë për dy ose tre ditë; në këtë rast, mjeshtri nuk mban përgjegjësi për vdekjen e tij dhe nuk do të ketë hakmarrje (v. 21). Vdekja e një skllavi mund të kishte shkaqe të tjera përveç rrahjeve të shkopit të zotit që është pronar që kur e fitoi atë me një çmim parash.

c) Skllavi humbet një sy ose një dhëmb si rezultat i goditjeve të goditura nga zotëria; në këtë rast, ai ka të drejtë për kompensim që do të jetë lirimi i tij (v. 26-27). Ligji i hakmarrjes, sy për sy, dhëmb për dhëmb, pra nuk do të zbatohet në një rrethanë të tillë; Por për çmimin e një syri ose një dhëmbi, skllavi do të bëhet i lirë. Ne shohim që zbatimi i ligjit të hakmarrjes duhet të ketë përfshirë shumë nuanca dhe zbutje. Aksidentet e shkaktuara nga ose për kafshët (v. 28-36)

Ligje të ngjashme gjenden në legjislacionin e Lindjes së lashtë me gjykime nganjëherë të ndryshme, por që tregojnë zakone të ngjashme dhe nocione mjaft të krahasueshme të juridiksionit. Përshkrimi i rasteve të veçanta është mjaft i qartë sa të jetë e nevojshme të specifikohen ato.

Ligjet lidhen së pari me rastet kur një kafshë u shkakton dëm burrave (v. 28-32).

A shkakton vdekja e një kau (ose ndonjë kafshë tjetër, kau që mund të jetë më e rrezikshmja) e një burri apo një gruaje? Ai do të gurëzohet dhe mishi i tij nuk do të hahet (v. 28). A bazohet ky ligj në një nocion primitiv të përgjegjësisë së kafshëve? Kjo nuk është e pamundur, por shpjegohet kryesisht me faktin se një kafshë e rrezikshme për komunitetin duhet të zhduket dhe se nuk mund të vritet pasi dikush dëmton një viktimë për një flijim përpara se të konsumojë mishin. Ai përbën një lloj tabuje që nuk duhet prekur; pra gurëzimi (M. Noth, f. 147). Përgjegjësia hyn në lojë vetëm në rast se pronari i kafshës, i paralajmëruar siç duhet për rrezikun, nuk ka bërë asgjë për të parandaluar një aksident. Atëherë është ai që

është përgjegjës dhe, në rastin e vdekjes, ai do të konsiderohet një vrasës dhe do të ndëshkohet me vdekje, ndërsa kau do të gurëzohet (v. 29). Sidoqoftë, meqë vrasja mund të duket se është e paqëllimshme dhe për shkak të neglizhencës, pronari mund të paguajë një shpërblim për të shpëtuar jetën e tij (v. 30).

Të njëjtat rregulla zbatohen në rastin kur viktimi është një fëmijë, djalë apo vajzë (v. 31). Më në fund, çështja e një skllavi gjithashtu konsiderohet (v. 32), në përputhje me atë që u tha më parë për vlerën e skllavit (v. 26-27). Edhe në rast vdekje, sanksioni konsiston vetëm në kompensim në para: 30 sikla argjendi për zotin e skllavit. Ky vlerësim ka dhënë ndryshime gjatë gjithë historisë: sipas Zan. 37, 28, Jozefi u shit 20 sikla nga vëllezërit e tij; sipas Lev. 27, 1-8, vlera e një burri është një funksion i moshës së tij: deri në 5 vjet, 5 sikla; nga 5 deri në 20 vjet: 20 sikla; nga 20 në 60 vjet 50 sikla; mbi 60 vjet: 15 sikla. Shkalla është më e ulët për gratë.

Teksti vazhdon të flasë për gabimet e bëra ndaj kafshëve (v. 33-36), dhe së pari për rastin kur një kafshë bie në një cisternë të lënë të hapur gabimisht. Pronari i rezervuarit që duhet ta kishte mbuluar atë do të duhet të paguajë një shumë parash që përfaqëson vlerën e kafshës dhe ajo, e ngordhur, do t'i kthehet përsëri. Ai pa dyshim do të jetë në gjendje të shesë mishin dhe lëkurën tek të huajt, sepse kafsha nuk u vra sipas riteve të flijimit. Rasti tjetër i mundshëm është ai i kafshës së vrarë nga një kafshë tjetër (v. 35-36). Ne gjejmë këtu të njëjtin dallim si në rastin e vdekjes së një njeriu: nëse kafsha e rrezikshme vret një tjetër, ajo do të shitet dhe paratë do të ndahen midis dy pronarëve, si dhe kafshës së ngordhur. Do të ndahet me ata Por nëse kafsha dihej të ishte e rrezikshme dhe mjeshtri i saj nuk mori masat e duhura paraprake, do të ketë një lloj hakmarrje dhe mjeshtri do të duhet të kthej një ka për një ka, ndërsa është në gjendje ta mbajë kafshën e ngordhur për vete. Në këtë mënyrë, pronari i viktimës do të dëmshpërblehet plotësisht, pasi ai do të ketë një ka të gjallë në vend të të vdekurit, por ai nuk do të përfitojë prej tij pasi ai duhet t'ia lërë kafshën e ngordhur pronarit tjetër.

Këto ligje të ndryshme ofrojnë mundësinë për një zhvillim të gjatë në komentin e Rashit për vlerësimin e kafshëve për rastet e v. 35-36, dhe tregojnë se zbatimi i këtyre ligjeve ka të ngjarë të shkaktojë shumë

diskutime dhe pazare për të arritur një marrëveshje mbi vlerësimin e çmimit që do të paguhet si kompensim. Dëmtimi dhe veprat e ndryshme (21, 37 – 22, 16)

(37) Kur një njeri vjedh një ka ose një dele ‘, dhe ai e ther atë ose shet atë, ai do të rivendosë pesë njësi tufash për kau dhe katër njësi tufash për delet.

(22, 1) Nëse hajduti kapet në procesin e thyerjes, dhe ai goditet dhe vdes, dikush nuk do të jetë fajtor për vrasje ndaj tij.

(2) por nëse dielli do të ngrihej, një do të ishte fajtor.

Rasti i hajdutit të bagëtive është i ekspozuar në mundësitë e tij të ndryshme

- Së pari, nëse ai ka vlarë ose shitur bagëtinë, ai duhet të kthehet në një proporcion që mund të duket i tepërt: pesë herë për bagëtinë e madhe (sidomos qetë që punonin në fusha) dhe katër herë për bagëtinë e vogël, delet ose dhinë (v. 37) Këto kthime katërfish dhe madje pesëfish ishin zakon i tanishëm në atë kohë.

- Nëse ai i ka mbajtur gjallë bagëtinë e vjedhur, do të duhet të kthejë dyfish më shumë (v. 3).

- Por nëse ai është i paaftë të paguajë dhe nuk mund të rivendosë atë që kërkon ligji, atëherë ai do të shitet si skllav (v. 2b). Kjo ishte pikërisht një nga rastet në të cilat një burrë mund të shitej si skllav (shih Dal. 21, 2-6 dhe komentet).

Prandaj vjedhja konsiderohej ende një veprim serioz që meritonte një sanksion të ashpër. Ishte një sulm ndaj pronës së një tjetri që e kishte fituar atë me punën e tij ose që e kishte trashëguar nga baballarët e tij.

Kllapa e v. 1-2a nuk ka të bëjë më me hajdutin, por me të vjedhurin. Nëse dikush kap një hajdut duke thyer një mur për të thyer dhe hyrë, dhe e kundërshton atë, e rrah atë dhe e vret atë për vdekje, duhet të bëhet një dallim thelbësor nëse është natë.

se hajduti është vlarë, nuk konsiderohet vrasje që meriton hakmarrje dhe gjykim. Natën, në fakt, jo gjithmonë bën të mundur thirrjen për ndihmë, ose për të parandaluar që hajduti të ikë ose të jetë i rrezikshëm. Por nëse dielli ngrihet, domethënë nëse vrasja ndodh gjatë ditës, atëherë është me të vërtetë vrasja ajo që duhet të gjykohet dhe viktima duhet të hakmerret, sipas ligjeve që lidhen me vrasjen (Dal. 21). 12-14)

b) Dëmtimi i shkaktuar në fusha dhe hardhi (v. 4-5)

Vështirësia e këtyre dy vargjeve vjen nga kuptimi i mundshëm i dyfishtë i rrënjës foljore dhe derivateve të saj, të cilat përdoren pesë herë. Folja hebraike (ba'ar) do të thotë, siç shfaqet më shpesh në tekste: të digjet, të gllabërohet me zjarr; por do të thotë gjithashtu nganjëherë: kullot, gllabëro si bën një tufë bagëtish. Prandaj, emri mund të përdoret për bagëtinë ose për të shkrirë zjarrin. Prandaj, pyetja është të dimë nëse kjo folje ka të njëjtin kuptim në dy vargjet, ose nëse është e nevojshme të dallojmë dy lloje dëmtimesh në fushat e fqinjit.

Një zgjidhje do të ishte t'i konsideronit këto dy vargje si të vlefshme për dëmtimin nga zjarri. Në fakt, në v. 5, nuk ka hezitim: në të vërtetë bëhet fjalë për zjarrin që merr ferra ose ferra dhe që përhapet në fusha me grurë. Në v. 4, atëherë mund të përkthejmë: kur një burrë djeg një fushë ose një vresht dhe ai dërgon zjarrin (lexo zjarrin e birrës, në vend të bagëtisë së tij, beiro formë e rrallë e prapashtesës) në fushën e një tjetri. .. Në këto kushte, të ndryshimi i vetëm midis v. 4 dhe 5 do të vinin nga foljet: të dërgosh (zjarrin) në v. 4 dhe dil (kur zjarri del) në v. 5, dhe do të kishim të dyja rastet: dëmtim i shkaktuar nga një zjarr i qëllimshëm (v. 4) ose nga një zjarr aksidental (v. 5).

Ky interpretim, nëse ka meritën e logjikës duke zbatuar të njëjtin kuptim në të njëjtën folje, nuk është plotësisht i kënaqshëm, sepse dallimi midis zjarrvënies ose jo mbetet i vështirë për t'u vendosur. Për më tepër, nëse bëhet fjalë vetëm për dëmin e shkaktuar nga zjarri, nuk do të flitej për një krim akoma më të shpeshtë dhe që konsiston në dërgimin e një tufë për të kullotur në fushën e një fqinji; megjithatë kodet antike babilonase dhe hitite flasin për të shumë qartë⁴. Prandaj duket se ka më shumë të ngjarë të kuptohen këto dy vargje pasi i kemi përkthyer, në përputhje me përkthimet e lashta greke dhe latine dhe shumicën dërrmuese të komentuesve antikë dhe modernë.

Vepra e parë do të konsistonte në lejimin e bagëtisë për të kullotur fushën ose vreshtin e një fqinji (v. 4). Në këtë rast, personi përgjegjës për veprën duhet të japë kompensim për pjesën më të mirë të fushës së tij ose vreshtit të tij.

Vepra e dytë (v. 5) ka të bëjë me dëmtimin nga zjarri. Nëse zjarri, i vendosur në shkurre me gjemba siç bëhet shpesh, përhapet në fushën e

fqinjtit dhe djeg të korrat, ose vendosen në duaj ose në një tog, qoftë në këmbë ose në bar, kompensimi do të jepet ndoshta i barabartë në vlerë edhe pse teksti nuk e specifikon atë.

Kjo vepër e dyfishtë: nga bagëtia dhe nga zjarri, sanksionohet për të mbrojtur punën bujqësore në një shoqëri gjysmë nomade dhe gjysmë sedentare, e cila zotëron tufa dhe pastron fusha për t'i kultivuar ato.

e) Vjedhja e objekteve që i janë besuar dikujt (v. 6-8)

Tri raste janë konsideruar këtu në lidhje me vjedhjen, por me veçorinë që objektet e vjedhura i ishin dhënë dikujt për ruajtje. Në rastin e parë (v. 6), hajduti është gjetur dhe ai do të duhet të kthejë dyfishin e asaj që kishte vjedhur, pavarësisht nga sendi ose paratë e vjedhura. Prandaj është një ligj në përputhje me ligjin e përgjithshëm për vjedhje (v. 4).

Çështja e dytë (v. 7) është më komplekse: hajduti nuk është gjetur dhe dyshimi mund të përqendrohet tek ai të cilit i ishte besuar objekti. Njeriu atëherë duhet t'i afrohet Zotit, domethënë, sipas shprehjes së zakonshme, të shkojë në shenjtëroren dhe të betohet se nuk e vuri dorën mbi sendin ose paratë e vendosura në roje në shtëpi. Nëse ai është fajtor dhe betohet se është i pafajshëm, ai bie nën një betim të rremë përpara Zotit, i cili u ndëshkua ashpër. Është e mundshme që, siç do të shihet në vargun tjetër, është folur një orakull për të zbuluar nëse ai ishte fajtor apo jo. Ne shohim që këto ligje morale dhe shoqërore janë gjithashtu ligje fetare dhe se gjykimi i Zotit është ai që jep vendimin përfundimtar. Do të dobësonte seriozisht këtë aspekt të legjislacionit për të përkthyer fjalën Elohim (Zot) me një shumës që zbatohet për burrat: gjykatësit, në këtë rast (Rashi, përkth. Rabb.).

Për rastin e tretë (v. 8), ligji përgjithësohet në çdo rrethanë kur ekziston një mosmarrëveshje në lidhje me një send ose kafshë të humbur. Nëse dikush e njuh sendin ose kafshën, dhe thotë: Kaq! ndërsa tjetri mund të thotë të kundërtën, do të ketë gjykim nga Zoti. Këtë herë, nuk është çështja e betimit para Zotit, por e pritjes nga Zoti për një orakull gjykimi që do të bëjë të mundur caktimin e palës fajtores. Si çdo hajdut, ai do të duhet të kthejë dyfishin e asaj që vodhi.

Teksti nuk thotë asgjë për mënyrën e dhënies së këtij orakulli, por sipas zakoneve antike, mund të mendohet se ishte me anë të mjeteve të

njohura në tekste të tjera, siç është përcaktimi nga Urim dhe Tumim (1 Sam. 14, 41; LXX 28, 6; Dal. 28, 30; Ezr. 2, 63, etj.) Ose sprovë, gjykimi i Zotit pas përthithjes së një pijeje që ishte e vdekshme ose e padëmshme, në varësi të personit që e piu atë ishte fajtor ose të pafajshëm (Nr. 5, 11-31).

Për këtë rast të tretë (v. 8), ne duhet gjithashtu të mbajmë tekstin i cili flet për Zotin dhe bindjen që ai shqipton, dhe jo ta shohim atë, siç e kanë kuptuar tashmë disa në v. 7, dënimi i një gjykate ose gjyqtarësh. Edhe nëse folja e përkthyer si: të shpallësh fajtor është shumë në tekst (për shkak të shumësit Elohim), ajo mund të jetë vetëm Zoti. Padyshim, zakonisht, me këtë fjalë, folja është në njëjës, por ndonjëherë mund të jetë në shumës si këtu (krh. Zan. 20, 13; 35, 7, etj.). As nuk është e nevojshme të pranojmë korrigjimin e Samaritanit që rivendos foljen në njëjës ‘.

d) Dëmi i shkaktuar një kafshe të huazuar ose të marrë me qira
(v. 9-14)

Rëndësia e bagëtisë shpjegon pse të gjitha rastet që mund të paraqiten në lidhje me të konsiderohen në detaje. Kafshët ishin pronë kryesore e të gjithëve dhe gjithçka në lidhje me to ndikoi drejtpërdrejt në pronarin e tyre. V. 9-14 japin një shembull të mirë të ligjeve rastësore dhe strukturës së tyre: së pari një çështje e përgjithshme (prezantuar nga: kur ... ki) si në v. 9-10 dhe 13, pastaj raste të veçanta (prezantuar nga si ... im), si në v. 11-12 dhe 14,

Rasti i parë i përgjithshëm është ai i kafshës që i është besuar ose dhënë për kujdesin e dikujt, një bariu për shembull (v. 9-10). Kafsha mund të vdesë, të thyejë një gjymtyrë ose të rrëmbehet gjatë një sulmi pa u parë. Ashtu si në rastet e mëparshme (v. 7-8), mbajtësi duhet të bëjë një betim para Zotit për të vërtetuar se ai nuk është përgjegjës dhe se nuk është ai që vuri dorën e tij me dëshirë te bisha. Nëse është kështu, ai nuk do të ketë asnjë kompensim për të siguruar. Fjalët e fundit të v. Sidoqoftë, 10 bëjnë një pyetje: fjalë për fjalë, teksti thotë: pronari i tij do të marrë dhe ai nuk do të japë dëmshpërblim. Me çfarë lidhet folja për të marrë (laqax). Disa e kuptojnë atë në kuptimin material: pronari do ta marrë kafshën (ose atë që ka mbetur prej saj) 2, Por si mund ta merrte përsëri

nëse është rrëmbyer nga të huaj (v. 9). Më e mira është të kuptosh folja për të marrë në kuptimin e pranimit të betimit ose rregullimit, siç bëjnë shumica e përkthyesve.

Është interesante të përmendet se betimi këtu quhet: betimi i Zotit, që do të thotë të bëhet në emër të Zotit, përdorimi i këtij emri është shumë i rrallë në të gjithë Kodin e Aleancës (shih gjithashtu 23, 17 dhe 19). Prandaj, ligji është, siç u përmend më lart, mbi një bazë fetare dhe jo vetëm morale ose shoqërore.

Këtij rasti të përgjithshëm i shtohen dy raste të veçanta: ajo e animait të vjedhur (jo gjatë një bastisje, por nga një hajdut) (v. 11): kujdestari është përgjegjës parazgjedhur i vigjilencës, prandaj ai duhet të rivendosë. Ajo e kafshës së shqyer nga një kafshë e egër (v. 12) roja nuk mund ta parandalonte gjithmonë dhe ai duhet të japë prova duke siguruar mbetjet e kafshës së shqyer (krh. Zan. 31,39; 1 Sam. 17, 35; Amos 3,12). Është e mundshme që në këtë rast, diskutimet mund të lindin, siç dëshmohet nga tradita rabinike, për të cilën Rashi na jep një jehonë: "... Ka raste të kafshëve të shqyera ku ai do të paguajë, dhe ka raste kur ai nuk do të paguajë . Për një kafshë të shqyer nga një mace ose një dhëlpër ose një kurvë, ai do të paguajë. Për një kafshë të shqyer nga një ujk, një luan, një ari apo një gjarpër, ai nuk do të paguajë ... "

Një rast i dytë i përgjithshëm paraqitet në v. 13: rasti i një kafshe të huazuar, për të bërë punën në fusha për shembull (ka ose gomar). Tri raste janë të mundshme.

Nëse pronari i kafshës së huazuar nuk është aty, dhe ndodh një aksident (gjymtyrë e thyer, vdekje), personi përgjegjës është huamarrësi dhe ai do të duhet të japë një kompensim ekuivalent.

Nëse pronari është atje (v. 14a) për të parë kafshën ose për ta bërë atë të funksionojë, në rast të një aksidenti ai është plotësisht përgjegjës për pronën e tij dhe nuk kërkohet kompensim.

Rasti i tretë është më i vështirë të specifikohet, për shkak të një vështirësie në përkthim (v. 14b). Çfarë do të thotë saktësisht fjala *sakir*? Ajo vjen nga folja që do të thotë: të paguaj një rrogë dhe mund të zbatohet ose për kafshën për të cilën është paguar një çmim qiraje, ose për pronarin e saj që do të ishte një punonjës ose një kompani me qira kafshësh. Prandaj, ne mund ta kuptojmë këtë rast në dy mënyra: nëse

kafsha ka dhënë një çmim të qirasë dhe ndodh një aksident, kompensimi do të hyjë në çmimin e qirasë (e cila, në varësi të rrethanave, mund të rritet). Kështu e kuptojnë shumë, edhe pse me disa nuanca të përkthimit. Mënyra e dytë do të ishte: nëse është një punonjës (kush? Pronari apo huamarrësi?), Kjo do të vijë në çmimin e pagës, ose nëse është një qiradhënë, do të vijë në çmimin e qirasë. Është e vështirë të vendosësh, teksti është shumë konciz. Në çdo rast, ky është rasti me një kafshë me qira dhe nëse ka diçka që shkakton kthimin, do të vlerësohet kompensimi me çmimin e qirasë.

e) **Dëmtimi i shkaktuar dikujt në personin e vajzës së tij** (v. 15-16)

Edhe këtu, një çështje e përgjithshme (v. 15) e ndjekur nga një çështje e veçantë. Problemi nuk është i një natyre morale në lidhje me martesën ose tradhëtinë bashkëshortore, por ai duhet të kuptohet nga perspektiva e vetme e një dëmi të bërë në pronën e fqinjit. Tani, vajza që nuk është fejuar ende me dikë mbetet pronë e babait të saj dhe është për këtë baba përgjegjës ai që do ta joshte vajzën. Rasti i një vajze të fejuar nuk konsiderohet sepse situata është krejt e ndryshme: nusja, ashtu si gruaja e martuar, nuk është më pronë e babait të saj, por e të fejuarit ose burrit të saj. Pastaj është problemi i tradhëtisë bashkëshortore që do të paraqitej dhe që nuk përmendet në Kodin e Besëlidhjes, ndryshe nga Ligji i Përtërirë që shqyrton dy situata të ndryshme (22, 22-29). Prandaj, këtu është vetëm çështja se çfarë ka të bëjë me pronën e babait.

Në rastin e përgjithshëm, nëse vajza është joshur, joshësi i saj do të duhet të paguajë pajën e kërkuar zakonisht për martesë, dhe që burri i ardhshëm duhet t'i paguajë babait të vajzës 1 (v. 15). Tani ajo u bë gruaja e tij, dhe ai duhej të respektonte detyrimet martesore.

Por çështja mund të lindë kur babai nuk pranoi ta martonte vajzën e tij me burrin që e kishte abuzuar (v. 16). Atëherë ishte e nevojshme të paguante pajën e zakonshme, pa pasur një martesë. Asgjë në tekst nuk flet për shumën e pajës, në secilin rast, ndërsa Ligji i Përtërirë specifikon se ajo arrin në pesëdhjetë sikla argjendi (22, 29).

Legjislacioni shumë më i hollësishëm Deuteronomic ndoshta donte të shmangte abuzime të caktuara që mund të ndodhnin. Ajo nuk i jep babait mundësinë e refuzimit të vajzës së tij e cila do të bëhet gruaja e joshësit të

tij përgjithmonë, pa perspektivën e mohimit. Për më tepër, ajo rregullon shumën e prikës, sepse ka të ngjarë që mund të bëhen padrejtësi, ose shuma të vlerësohej shumë lart, ose që mund të kërkohej disa herë nga një baba i paskrupullt. Jeta e vajzës së tij dhe joshësve të njëpasnjëshëm . Ligji i lashtë e bëri babanë të vetmin përgjegjës për vendimin që do të merrej për atë që i takonte. Evolucioni i ideve do të tregojë një zvogëlim të kësaj fuqie absolute dhe një moralizim të ligjeve mbi personat.

Në pajë, shih Zan. 34, 12; 1 Sam. 18, 25 dhe gjithashtu Zan. 24, 22, 53 edhe nëse fjala nuk është aty.

Ligjet që shfaqen në këtë fragment kanë një karakter tjetër letrar nga ato që paraprijnë. Ato nuk janë më formula rastësore, por urdhra të drejtpërdrejtë që u jepen popullit duke përdorur një folje në vetën e 2-të njëjës ose shumës, ose një formë pjesëmarrëse (pjesëz e tashme). Por nuk ka homogjenitet në këtë zhanër letrar, as në përmbajtjen e ligjeve që është e pamundur të shpërndahen sipas një plani logjik. Ata ndjekin njëri-tjetrin, duke kaluar nga njëra temë në tjetrën pa tranzicion. E vetmja gjë që mund të thuhet është se ato i përkasin më shumë fushës morale dhe fetare sesa ligjeve të mëparshme.

a) Tri recetat e para (v. 17-19) kanë të bëjnë me vepra penale që përmbajnë dënimin me vdekje, edhe nëse formulat ndryshojnë.

Ata që praktikojnë magji nuk duhet të lihen gjallë (v. 17). Magjia në të gjitha format e saj (shih Ligji i Përtërirë 18 10-14) lidhej ngushtë me idhujtarinë, me adhurimin e të vdekurve dhe me gjithçka që ishte “një gjë e neveritshme” në sytë e Zotit. Shumë shpesh praktikohesh nga gratë (1 Sam. 28; Ez. 13, 17-23), gjë që shpjegon përdorimin e femrës këtu, megjithëse versionet e vjetra vendosin mashkulloren, njëjës in ose shumës in. Të gjitha ligjet e Izraelit i kanë luftuar këto praktika (Lp. 18, 10 s; Lev. 20, 6, 27), të cilat meritonin dënimin me vdekje. Formula e përdorur: Ju nuk do të lejoni të jetojë ... në vend të sanksionit të zakonshëm ligjor: do të dënohet me vdekje (*lemavet*), mund të tregojë se, në këto vepra penale, nuk kishte as nevojë për një gjykim të rregullt për të dënuar deri në vdekje (ndërsa Lev. 20, 27 përdor formulën ligjore).

Seksi me kafshët (v. 18) ishte gjithashtu një vepër e dënueshme me vdekje, pa dyshim mbi të gjitha sepse këto praktika lejoheshin në kultet

pagane, midis kananasve dhe në përgjithësi në Lindjen e lashtë, ku njihej prostitucioni i shenjtë. Tekste të tjera aludojnë për të në Lp. 27, 21 dhe Lev. 18, 23-25,

Sakrificat ndaj perëndive të huaja ose ndaj idhujve u gjykuan natyrshëm si pabesi ndaj Zotit të Izraelit (v. 19). Ishte një ligj themelor të cilin e gjen në forma të shumëfishta në të gjithë Dhiatën e Vjetër, dhe veçanërisht në librat profetikë ku kjo pabesi shpesh krahasohet me prostitucionin (Hosh. 4, etj.). Dënimi që kërkohet këtu është ndalimi, domethënë përjashtimi i plotë nga bashkësia, dhe me të njëjtën mënyrë shfarosja dhe shkatërrimi total, veçanërisht në rastin e luftës (Josh. 7; 1 Sam 15, etj.).

b) Në v. 20-26 ekzistojnë disa receta humanitare në lidhje me ata njerëz në shoqëri të cilët shpesh shikohen me nënçmim ose abuzohen. Stili i këtyre vargjeve tregon ndryshime të cilat shpjegojnë kalimin e shpeshtë nga veta e 2-të njëjës në shumësin e 2-të dhe anasjelltas. Nocione të caktuara evokojnë stilin dhe mendimin deuteronomist. Por kuptimi i këtyre ligjeve është shumë i qartë dhe nuk kërkon shumë shpjegim.

Para së gjithash është i huaji (v. 20), ose më mirë: mysafiri i kalimit ose imigranti (hebraisht ger përcakton atë që pritet si mysafir ose refugjat, dhe që mund të jetë edhe i huaj edhe bashkatdhetar). Ai u përçmua dhe shfrytëzua lehtësisht dhe ai përmendet vazhdimisht në ligjet e këtij lloji (Dal. 20, 10 për shembull). Kujtesa historike e qëndrimit në Egjipt dhe shtypjes së hebrenjve është një motiv i cili zuri një vend gjithnjë e më të rëndësishëm në traditën e mëvonshme (Lp. 5, 15; 15, 15; 16, 12; 24, 18, etj.).

Atëherë shtrohet çështja e gruas së ve dhe jetimit (v. 21-23). Në shoqërinë ku familja konsiderohej pronë e kryefamiljarit, nëse babai zhdukej, e veja dhe jetimët ishin pa mbrojtje dhe pa të drejta, kështu që ata shfrytëzoheshin shpesh. Ligjet e Izraelit shpesh e marrin parasysh këtë situatë për të luftuar abuzimet në këtë zonë (Lp. 10, 18; 14, 29; 16, 11, etj.). Çdo keqtrajtım do të sjellë zemërimin dhe gjykimin e Zotit mbi fajtorët, kështu që një aspekt i ligjit të hakmarrjes do të përmbushet: gratë dhe fëmijët e tyre do të bëhen të veja dhe jetime. Zoti është mbrojtësi i të vesë dhe jetimit (Psal. 68, 6; 146, 9).

V. 24-26 kanë të bëjnë me të varfrit që duhet të huazohen para ose që është i detyruar të japë një objekt si peng të borxhit të tij. Recetat janë dhënë, përsëri, për të parandaluar një shfrytëzim të kësaj situatë. Në rastin e parë – atë të huasë – nuk do të lejohet vendosja e një interesi siç mund të bëhej për të huajt (Lp. 23,19-20; Lev. 25,35-38; Neh. 5,9-11). Në rastin e dytë, është e nevojshme të tregohet dhembshuri: nëse është rroba ose manteli që është lënë peng, duhet t’i kthehet pronarit të saj para se të bjerë nata, sepse kjo është ajo që shërben si mbulesë (Lp. 24, 10-13) Këto ligje humanitare bazohen në një argument teologjik: Zoti është i dhembshur dhe nëse nuk janë burra, ai dëgjon ankesat e të varfërve dhe u përgjigjet atyre.

c) Disa ligje kanë të bëjnë me fushën fetare dhe rituale (v. 27-30).

E para ndalon të blasfemojë kundër Zotit dhe të mallkojë princin (v. 27). Të dy foljet kanë afërsisht të njëjtin kuptim, por është interesante të theksohet se Zoti dhe princi vihen në të njëjtin plan. Kush ishte ky princ? Janë dhënë mendime të ndryshme për etimologjinë e fjalës nasi të përkthyer si princ. Ndërsa folja nasa do të thotë të ngresh, të bartësh, ne pamë atje atë që kishte një pozitë të lartë, ose atë që mbante një përgjegjësi në drejtim të popullit (si pleqtë e emëruar nga Moisiu, Dal. 18, 13-27) Kohët e fundit, kjo fjalë është shpjeguar nga shprehja: ngrini zërin tuaj dhe ne kemi parë zëdhënësit e secilit fis, përfaqësuesit e deleguar të dymbëdhjetë fiseve. Sidoqoftë, ai ishte një udhëheqës, zyra e të cilit konsiderohej se kishte autoritet nga Zoti dhe kjo është arsyeja pse mallkimi mbi të ishte po aq i ashpër sa ai që i drejtohej Zotit. I Nuk ka gjë të tillë si mallkimi mbi të. Nuk ka arsye për të kuptoni fjalën Zot sikur do të thoshte: perëndi, ose gjykatës, pavarësisht nga shumësi i përdorur në Greqisht dhe Vulgate.

V. 28-29 zbatohen për ofertat. Së pari ato që vijnë nga korrja, ndoshta ajo e rrushit dhe ajo e vajit, përveç nëse bëhet fjalë për rrushin dhe verën e re (Vulgate flet këtu për të dhjetat dhe frutat e para!). Ajo që është e përshkruar nuk është shumë e qartë, sepse folja e përkthyer nga: ju nuk do të ndryshoni, do të thotë: të kthehesh, pra të vonosh, por ndonjëherë kuptohet në kuptimin e: t’i japësh një tjetri (fjalët aksar i pasëm dhe: axeri

tjetër duke qenë shumë afër). V. 28 mund të kuptohet si një nxitje për të mos mbetur pas në ofrimin e ofertave, siç e kuptojnë shumica e përkthyesve. Por gjithashtu mund të interpretohet si urdhër për të mos sjellë këto oferta perëndive të tjera. Sidoqoftë, ky kuptim i dhënë foljes nuk vërtetohet nga tekste të tjera.

Pastaj është oferta e të parëlindurit (v. 28b-29). Ligji është i njohur mirë dhe ne tashmë e kemi përmbushur atë (Dal. 13, 1, 11-16) 2, Këtu thuhet thjesht, madje edhe për të parëlindurit e fëmijëve, pa pasur asnjë pyetje shpengimi si në Dal. 13, 13, Për bagëtinë nga ana tjetër, jepet një precizion: nuk mund të ofrohen të parëlindurit para se të kenë mbushur moshën 8 ditore (gjithashtu në Lev. 22, 26-28). Gjatë 7 ditëve të para të jetës së tij, i parëlinduri konsiderohej i papërshtatshëm për konsum, dhe për këtë arsye për sakrificë. Lidhur me këtë numër prej 7 ditësh, ne kemi bërë lidhjen midis kësaj recete dhe asaj që lidhet me synetinë që do të ndodhte në ditën e 8-të, dhe disa e kanë parë në v. 28 mbi ofertën e të parëlindurit të bijve një aludim për rrethprerjen, kështu që dhurata e djalit u përmbush me ritin e rrethprerjes 3, Por ky shpjegim mbetet problematik, sepse rrethprerja nuk kishte të bënte vetëm me të parëlindurit, por të gjithë fëmijë meshkuj, dhe aspak kafshë.

Receta e fundit (v. 30) ka të bëjë me mishin e kafshëve të shqyera nga kafshë të egra në fusha. Ne nuk duhet ta hamë, por t'ua hedhim qenve. Këto kafshë, në fakt, nuk u vranë me ritëm, siç parashikon ligji për çdo therje të kafshëve; prandaj janë të papërshtatshme për konsum. Stili i këtij vargu ngjan shumë me atë të Levitikut, veçanërisht në shprehjen: burra të shenjtë (shih p.sh. Lev. 7, 22-27; 11, 44; 19, 2; 20, 26; por edhe Lp. 14, 21) . Për këtë arsye, dhe sepse folja është në vetën e dytë shumës, ndërsa ato të mëparshmet janë të gjitha në njëjës, shumë e shohin atë si një shtesë të mëvonshme editoriale (M. Noth).

d) Grupi i vargjeve që formojnë këtë fragment (kap. 23 1-9) përmban një seri fjalish me strukturë të ngjashme, me foljet e paraprirë nga mohimi: ... ju nuk do të bëni, dhe jo nga grimca al :: .. mos bëni, gjë që i jep një ngjashmëri të caktuar me disa prej urdhërimeve të Dekalogut. Sidoqoftë, ky stil nuk është homogjen kudo, dhe v. 4-5 janë shkruar në një kthesë pozitive. Mund të shtojmë se këto receta, ndryshe nga formulat kazuistike, nuk përfshijnë asnjë sanksion të parashikuar në rast mosbindjeje.

Shumë exegetes vërejnë mungesën e sekuencës logjike në këto vargje dhe veprojnë grupime, në veçanti midis v. 3 dhe 6, të cilat duket se ndërpriten fatkeqësisht nga v. 4-5 duke folur për një temë tjetër 4, Këto v. 4-5 janë shpesh konsiderohen të vendosura keq, ashtu si v. 9 që korrespondon mjaft ngushtë me 22, 20 dhe mund të ishte shfaqur diku tjetër sesa këtu.

Por është e diskutueshme nëse nuk ka një strukturë të brendshme në këto pak vargje, me përjashtim të v. 9, përmbajtja e së cilës është e ndryshme. Cilat janë pyetjet e adresuara nga v. 1-8, Këto janë formula me pamje ligjore, jo sepse ato kanë të bëjnë vërtet me një kod gjyqësor, por sepse ato japin indikacione që janë të kuptueshme në një shoqëri ku të gjithë duhet të respektojnë të drejtat e të tjerëve dhe ku sjellja e të gjithë duhet t'i bindet elementare rregullat e një komuniteti ku duhet të mbretërojë drejtësia. Tani këto receta duket se klasifikohen sipas parimit të paralelizmit të përmbysur: detyra e paanësisë (v. 1); refuzimi për t'u shoqëruar me të pabesët (v. 2); respektoni të drejtat e të varfërve (v. 3); të jetë i mirë edhe me armikun e tij (v. 4). E njëjta sekuencë përsëritet në rend të kundërt: të jesh i mirë me armikun tënd (v. 5); respektoni të drejtat e të varfërve (v. 6); refuzimi për t'u shoqëruar me të pabesët (v. 7); detyra e paanësisë (v. 8). Në këtë rend dhe me këtë formë letrare, v. 1-8 mund të ketë formuar një kod të vogël ligjor të futur më vonë në kodin e Aleancës. Por forma e tij origjinale mund të ketë pësuar disa modifikime dhe retushime të mëvonshme.

Detyra e paanësisë shprehet në v. 1 dhe 8: nga njëra anë, duke paralajmëruar kundër thashethemeve të rreme të cilat ndikojnë kaq lehtë në gjykimin që dikush i jep fqinjët të vet, dhe në të njëjtën kohë, nevoja për të mbetur një dëshmitar i vërtetë, pa marrë anën e të ligut, d.m.th. , fajtori (v. 1). Shprehja: t'i japësh një dorë të ligut mund të kuptohet në kuptimin figurativ (të jesh në anën e tij), por gjithashtu mund të aludojë në një gjest procedural (Puna 9.33; Ps. 139. 5 – shih H. Cazelles, f. 86). Nga ana tjetër, një paralajmërim kundër atyre dhuratave që janë të afta të shtrembërojnë gjykimin dhe të verbojnë edhe ato më të ndershmet dhe më të drejtat (v. 8). Ndoshta ne duhet të shohim gjithashtu në mprehtësit e këtij vargu dëshmitarët okularë, dëshmia e të cilëve rrezikon të ndryshohet nga dhuratat që u jepet i akuzuari.

Atëherë, më saktësisht, të gjithë duhet të refuzojnë të përkrahen me të ligjtë, edhe nëse shumica është për ta; do të ishte një mënyrë për të shtrembëruar drejtësinë dhe për të dënuar, ndoshta deri në vdekje, të pafajshmin dhe të drejtin (v. 2 dhe 7). Personi i parë i v. 7 Unë nuk do ta konsideroj atë si të ketë të bëjë vetëm me Zotin, për të cilin nuk mund të bëhet fjalë për shtrembërim të ligjit dhe drejtësisë. Teksti Grek e kuptonte ndryshe pasi e vendos këtë folje në vetën e 2-të dhe e shpjegon duke shtuar: nuk do ta konsideroni ... si të drejtë, për shkak të një kohe të tashme. Por ndoshta është një harmonizim me kontekstin, dhe veçanërisht me ajetin vijues.

Të varfrit diskutohen më pas në gjyqin e tij (v. 3 dhe 6). Këto dy vargje janë shumë të ngjashme, por ato shpesh interpretohen në lidhje me tekstin paralel të Lev. 19. 15 i cili thotë: nuk do të kurseni të varfërit (dal) dhe nuk do të favorizoni të mëdhenjtë dhe shumë përkthyes miratojnë korrigjimin nga dal në gadol në Daljan 23, 3, i cili atëherë do të ishte: Ju nuk do të favorizoni të mëdhenjtë, dhe në v. 6: Ju nuk do të shtrembëroni të drejtat e të varfërve (këtu përdoret fjala avyon ‘). Por ky korrigjim nuk është i nevojshëm dhe teksti i këtyre dy vargjeve ka të bëjë vërtet me sprovat e bëra kundër të dobëtve dhe të varfërve; nuk bëhet fjalë për favorizimin e tyre me pretekstin se janë të varfër, gjë që do të ishte një lloj demagogjie, por as për shtrembërimin e të drejtave të tyre dhe dënimin e gabuar të tyre sepse janë të varfër dhe të paaftë për të mbrojtur veten.

Më në fund, v. 4-5 flasin për sjelljen ndaj një armiku. Është e sigurt që përmbajtja e tyre është pak e papritur dhe se forma e tyre letrare është e ndryshme, pasi kjo

nuk është më një këshillë negative. Sidoqoftë, ne e kuptojmë se i kemi vendosur këtu, sepse është një rast konkret i jetës së përditshme, në të cilin tundohehi të mos bëjmë asgjë që ndihmon dikë që konsiderohet si armik. Kjo çështje është ajo e një kafshe që i përket një armiku dhe e cila ka humbur rrugën (v. 4): duhet t’i kthehet përsëri. Ky është gjithashtu rasti i një kafshe me barrë që bie nën ngarkesën e saj (v. 5): në vend që të mos bëjmë asgjë, përkundrazi është e nevojshme të ndihmojmë në shkarkimin e saj në mënyrë që të ngrihet përsëri ‘. Ilustrim shumë konkret i një qëndrimi që do të mbajë apostulli Pavël duke thënë: Nëse armiku juaj është i uritur, ushqeni atë; nëse është i etur, jepini të pijë (Rom. 12, 20).

Siç thamë më lart, v. 9 merr një ide të hasur tashmë në 22, 20, Nuk është më një çështje ligjore e së drejtës zakonore dhe të përditshme, është kujtesa e sjelljes njerëzore ndaj të huajit – e një grupi kalimi – me kujtesën e qëndrimit në Egjipt ku hebrenjtë mësuan se çfarë ishte të jesh i huaj dhe i shtypur. Ne i referohemi komentit më 22, 20,

Me këtë paragraf i cili përfundon përshkrimet e Kodit të Besëlidhjes, ligjet rituale dhe fetare diskutohen. Ato kanë të bëjnë me vitin e shtunë dhe të shtunën, pastaj tri festat vjetore. Të gjitha tekstet legjislative të Pesëlibërshit paraqesin paralele me këto vargje dhe lejojnë një krahasim të dobishëm për të njohur evolucionin e zakoneve dhe kuptimin e festivaleve gjatë shekujve. Pasazhet kryesore janë Dal. 34, 18-26; Lp. 16, 1-17; Lev 23

Ligjet për Vitet e Shenjta dhe Festat (23,10-19)

a) Viti i shtunë dhe e shtuna (v. 10-13)

Puna në fusha duhet të respektojë një ritëm analog me Shabatin, çdo shtatë vjet (v. 10-11). Për gjashtë vjet, të gjithë mund të kultivojnë fushën e tyre dhe të korrin frytet, por viti i 7-të është një vit pushim. Kuptimi i foljes së parë të v. Diskutohet 11, Shumica e shohin atë si idenë e një pushimi dhe të lënë fushat djerrë; fjala është përdorur në Lp. 15 në formën e emrit (shemitta). Por të tjerë besojnë se kuptimi fillestar është ai i rënies (krh. 1 Sam. 6, 6; 2 Mbr. 9. 33), pra kuptimi i: të kositesh, të bësh që të korrat të bien para se ta braktisësh atë '. Por a mund të mendojmë vërtet se u kërkua të mbillte arën dhe ta kositje, pastaj të linte të korrat në vend?

Duket se ka më shumë gjasa të shohësh një vit të tërë të djerrinave dhe të pushosh në të.

Arsyet për këtë institucion janë të shumta. Ndoshta ka arsye natyrore dhe teknike për të punuar në fusha. Toka ka nevojë për pushim dhe prodhon më shumë pas një viti neglizhimi. Ky zakon ekziston shpesh shpesh në fshat. Por arsyeja e dhënë në v. Është më humanitare: të varfërit (ata që nuk kanë fusha) dhe kafshët e fushave do të jenë në gjendje të përfitojnë prej tij. Një djerrinë prodhon gjithmonë një korrje të dobët nga korrja e mëparshme, si dhe bimë të egra, të cilat mund të përfitojnë ata që nuk kanë asgjë.

Është e mundur që ka një arsye më teologjike në lidhje me Shabatit, siç tregon teksti i Lev. 25, 1-7 që shpjegon se viti i pushimit do të jetë një e Shtunë për nder të Zotit që e themeloi këtë ditë nga krijimi i botës (Zan. 2, 1-4). Në këtë rast, motivi humanitar zhduket, pasi të gjithë duhet të vëzhgojnë vitin e pushimit në të njëjtën kohë dhe të ushqehen me produkte natyrore nga fusha të papunuara (Lev. 25 6-7). Por kjo arsye teologjike nuk shfaqet qartë në tekstin e Sh. 23, as në Ligjin e Përtërirë. Legjislacioni meshtar i Levitikut mbase ka gjithashtu një motiv tjetër teologjik, i cili është i dukshëm në atë që thotë për vitin e jubileut, një vit solemn i lirimit çdo pesëdhjetë vjet (shtatë herë shtatë vjet) ku të gjitha pronat u kthehen pronarëve të tyre të parë (Lev. 25,8-17): është ideja e një kthimi në gjendjen fillestare të gjërave, një lloj rikthimi i përgjithshëm i ritmit të universit dhe i gjithçkaje që lidhet me të 3, Mendimi për pjesën tjetër të toka dhe ushqimi i kafshëve të fushës, domethënë i kafshëve jo të zbutura, do të ishin të dhëna. Por një reflektim i tillë teologjik, mjaft i mundshëm, na duket i mundur në kohën e traditës priftërore, dhe më pak i sigurt në traditat e vjetra. Respektimi i Shabatit është përshkruar në v. 12, Motivimi këtu është i ngjashëm me atë të Dekalogut, sipas traditës Deuteronomic (Lp. 5,13), domethënë pushimi për shërbëtorët dhe bagëtitë, ndërsa diku tjetër është një kujtesë e krijimit dhe prehjes së Zotit e cila jepet si themeli i institucionit të Shabatit.

Sa i përket v. 13 që ndalon çdo thirrje ndaj perëndive të huaja, është një këshillë e krahasueshme me fjalët e tjera të të njëjtit lloj (20, 3; 22, 20), pa lidhje të drejtpërdrejtë me atë që i paraprin dhe asaj që pason, dhe të cilën shumë Komentues e shohin atë si një editorial shtesë ose një fjali që do të zëvendësohet në një kontekst tjetër.

b) **Tri festat vjetore** (v. 14-19)

Rregullat në lidhje me kremtimin e tre festave vjetore (v. 14-17) pasqyrojnë një kohë shumë të lashtë kur këto festa kishin në thelb një karakter bujqësor, i cili ende shënohet me emrat e tyre. Këto festivale gradualisht do të marrin një karakter historik dhe jo më një bujqësor, dhe emrat e tyre do të ndryshojnë pas kësaj, por këtu kemi padyshim tekstet më të vjetra për këtë temë. V. 14-17 ishin formuluar ndoshta fillimisht në një formë edhe më koncize, sepse disa zhvillime duket se janë shtuar pas

faktit (fondi i v. 15) dhe stili nuk është homogjen (ligjet jepen nga Zoti që flet për veten e tij në personin e parë: për nderin tim ... para fytyrës sime, v. 14, 15, 18), ndërsa fjalitë e tjera flasin për të në personin e 3-të (para Zotit ... në shtëpi de ZOTI ... , v. 17-19)

Të tre festat korrespondojnë me kohën kur korren frutat e tokës: festa e bukës së ndorme (v. 15) në fillim të punës së korrjes, kur mblidhen duajt e para (shih Dal. 12, 15 ss); festa e korrjes (v. 16a) kur korrja mbaron disa javë më vonë, dhe festa e korrjes (v. 16b) pas korrjes së frutave (ullinj, rrush), që do të thotë në vjeshtë.

Duhet të theksohet se Pashka nuk përmendet, por që ndoshta i bëhet një aludim në v. 18 me ndalimin e ofrimit të gjakut të flijimit me bukë të mbrujtur dhe të mbajtjes së dhjavit deri ditën tjetër. Këto receta me të vërtetë përsëriten qartë në lidhje me Pashkën, në Dal. 34, 25 dhe tashmë, pjesërisht, në Dal. 12, 10, Sidoqoftë është domethënëse që emri i Pashkës nuk paraqitet në këtë kod relativ antik. në ahengje.

Tri festivalet bujqësore do të historikizohen: festa e bukës së ndorme do të shoqërohet ngushtë me Pashkën deri në formimin e vetëm një traditat deuteronomist (Lp. 16 1-8) dhe priftërore (Lev. 23, 5-8), dhe është kujtesa e daljes nga Egjipti e cila tani e tutje do të shoqërohet me të (Dal. 12); festa e të korrave, e quajtur kështu në tekstin tonë dhe jo diku tjetër, do të bëhet festa e javëve (shtatë javë pas fillimit të korrjes) e cila do të marrë në greqisht emrin e Rrëshajëve (Lp. 16, 9-12; Lev 23; Lev. 23, 15-22) dhe që, shumë më vonë, do të shoqërohet me festimin e besëlidhjes së Sinait dhe do të bëhet në Judaizmin e shekujve të parë të epokës sonë festa e dhënies së Ligjit, në përkujtim të Ligjit të Moisiut, dhënë popullit rreth pesëdhjetë ditë pas largimit nga Egjipti (Dal. 19. 1); më në fund festa e korrjes do të bëhet festa e kasolleve (ose e tabernakujve) në kujtim të qëndrimit në shkretëtirë dhe kohës kur populli jetonte në çadra (Lev. 23,42-43; gjithashtu në Lp. 16, 13 -15, Neh. 8,13-17).

Në v. 17, kujtesa e këtyre tre festimeve tregon se ato ishin pelegrinazhe në një vend të shenjtë (duke u paraqitur para Zotit) dhe se ishte punë e popullit dhe jo e tërë popullsisë. Kryefamiljari ishte i vetmi përfaqësues i kualifikuar për të festuar akte adhurimi; ai konsiderohej prift i familjes në një kohë kur një klerik i organizuar ende nuk ekzistonte.

Vargu i fundit i fragmentit ka të bëjë me ritet që nuk janë më të lidhura me kremtimin e tre festave. Blatimi i frutave të para të tokës tashmë është përmendur në mënyrë të nënkuptuar në lidhje me festat (v. 15-16). E vetmja pikë e re është përmendja e shtëpisë së Zotit, e cila përcakton një vend të shenjtë dhe mund të tregojë një njoftim më pak të vjetër se konteksti.

Ndalimi kurioz i gatimit ose zierjes së një keci në qumështin e nënës së tij ishte kuptuar dhe interpretuar në mënyrë të ndryshme derisa zbulimi i teksteve të Ras-Shamra bëri të mundur gjetjen në zakonet fenikase, një veprim shumë i ngjashëm që konsistonte në gatimin e një keci në qumësht (ndoshta nga nëna e tij) për të kryer një rit pjellorie duke spërkatur tokën me këtë qumësht dhe duke e bërë atë më produktiv.¹ Ky ligj përmendet në dy tekste të tjera (Dal. 34, 26 dhe Lp. 14, 21) dhe prandaj synon të parashikojë një rit pagan pak a shumë duke prekur nocione magjike në kundërshtim me fenë e Izraelit.

Kodi i Besëlidhjes përfundon me këto vargje. Ajo që vijon përfundon me premtime dhe kërcënime nga Zoti ndaj popullit të Tij, siç gjendeshin shpesh në kodet legjislative (shih Ligji i Përtërirë 28; 30).

Ishte zakon të vendoseshin, në fund të kodeve legjislative dhe recetave të dhëna për një popull, fjalët e premtimeve dhe kërcënimeve si përfundime të ligjeve. Tekste të këtij lloji i gjejmë në fund të Ligjit të përtërirë (kap. 28 e vijues) dhe Levitikut (kap. 26). Prandaj është e natyrshme të takosh disa në fund të Kodit të Aleancës, siç është rasti këtu.

Sidoqoftë, përmbajtja e v. 30-33 tregon se fillimisht ato nuk ishin përfundimi i zakonshëm që mund të pritej.

Nuk ka referenca specifike për ligjet e mëparshme, por përkundrazi, ai flet për gjithçka që Zoti do t'u thotë popullit të bëjnë në të ardhmen (v. 22). Nëse ka premtim, nuk është të njohësh bekimin duke vënë në praktikë urdhërimet e Zotit të dhëna, është të hysh në tokën e premtuar nga Zoti, të jesh fitimtar mbi popujt e kësaj ane dhe vendosen brenda kufijve të gjerë dhe të sigurt. Prandaj është me arsye që shumica e komentuesve të këtij pasazhi konsiderojnë se fillimisht nuk ishte përfundimi i vërtetë i Kodit të Besëlidhjes, por një pjesë narrative në lidhje me largimin e Izraelitëve nga Sinai. Dhe perspektiva e tyre për të hyrë në Kanaan. Temat e shëtijes në shkretëtirë (v. 20), hyrja në vend (v. 20, 23,

27, 28) dhe instalimi i popullit (v. 29, 31-33) janë në qendër. edhe v. 20-33, ndërsa, në mënyrë kronologjike, populli ende qëndron në Sinai ku do të bëhet besëlidhja (kap. 24) dhe ku vendosja e tij do të zgjasë akoma për shumë kohë.

Vetë struktura e këtyre vargjeve zbulon karakterin e përbërë të shkrimit të tyre. Ndryshimi i popullit (njëjës ose shumës) dhe përsëritja e temave të caktuara në forma të ndryshme (dërgoj para jush ... një engjëll, terrorin tim, brirët,

v. 20, 27, 28), si dhe zhanri dhe stili letrar, e bëjnë dikë të mendojë për shkrimtarët deuteronomist.

Lënda e premtimit dhënë popullit dhe mënyra në të cilën ai formulohet vendos tonin, ose më mirë klimën e gjithë këtij pasazhi: është ajo e pushtimit dhe e luftës së shenjtë të drejtuar nga i Përrjetshmi për përmbushjen e vullnetit të tij .

Zoti që lufton vetë, i cili dërgon engjëllin e tij ose, edhe më mirë, “terrorin” e tij kundër armiqve të tij, për t’i shfarosur ata ose për t’i dëbuar para Izraelit, si dhe premtimet për një qëndrim fitimtar dhe paqësor në tokën që ka behu pronë e tij, trashëgimia e saj, të tilla janë disa nga aspektet e kësaj lufte të shenjtë, për të cilat tregimet e librave të Joshua-s dhe të Gjykatësve na japin pamjen më të zhvilluar, dhe për të cilat Ligji i Përrjetshmit përcakton atë që dikush mund ta quajë “ideologjinë” e saj.

Padyshim që pasazhi ynë është shumë i shkurtër për ta zhvilluar këtë temë dhe ka vetëm disa aludime për të. Sidoqoftë, ne dëshirojmë të vëmë në dukje pikat vijuese

Zoti do të dërgojë engjëllin e tij (v. 20) i cili është më së shpeshti përfaqësuesi i Zotit për popullin, për t’i komunikuar atij një mesazh. Këtu ai ka një rol mbrojtës dhe udhëzues. Është ai që do ta mbajë popullin në rrugën e tyre dhe do t’i sjellë në destinacionin e tyre. Në fund të fundit, ai është më shumë se një përfaqësues, sepse emri i Zotit është “në të” (13 7); ai është pothuajse vetë i përjetshëm, pasi mban emrin e tij. Është ai që do t’i sjellë Izraelitët në tokën e popujve kananas (v. 23) lista tradicionale e të cilit është dhënë. Përgjegjësia e popullit do të jetë, mbi të gjitha, të mos lejojnë që të tërhiqen nga adhurimi i perëndive të tjera (v. 24): përkundrazi, ata do të duhet të shkatërrojnë idhujt dhe të shkatërrojnë

objektet e adhurimit të tyre. Është me këtë kusht kapital që premtimi do të lidhet, elementët e së cilës janë, në një mënyrë ose në një tjetër: bekimi i Zotit dhe prosperiteti (v. 25), pasardhësit dhe kohëzgjatja e jetës (v. 26).

V. 27-30 kthehen në pushtimin e vendit. Këtë herë, Zoti do të dërgojë tmerrin e tij dhe brirët (një fjalë kuptimi i saktë i së cilës nuk është i sigurt; shih shënimin në tekst), për të dëbuar armiqtë para popullit. Vetëm Hevinët, Kananejtë dhe Hetitët janë emëruar këtu, dhe jo më të tjerët që përmenden në v. 23, Një njoftim kurioz plotëson këtë tregues: dëbimi i këtyre fiseve nuk do të bëhet menjëherë, por pas një periudhe mjaft të gjatë. Në këtë mënyrë, vendi nuk do të shkatërrohet dhe shkretëtohet, as do të mbushet me kafshë të egra, të cilat do të krijojnë vështirësi shtesë për popullin dhe për prosperitetin e vendit. Këtë njoftim e gjejmë te Lp. 7, 22, Ndoshta shpjegohet me faktin se pushtimi nuk ndodhi shpejt dhe se, për një kohë të gjatë, bashkëjetesa me popujt e lashtë të vendit kishte ekzistuar deri në kohën kur izraelitët kishin pushtuar të gjithë rajoni dhe asimiloi një popullsi që ishte tashmë atje. Është për të shpjeguar këtë fakt teologjikisht që shkrimtarët deuteronomist folën për një eliminim gradual të kundërshtarëve. Një paragraf i fundit (v. 31-33) kthehet në të njëjtën temë, por në një mënyrë tjetër: kufijtë e vendit do të rregullohen natyrshëm. Këta kufij teorikë shkojnë nga Deti i Kuq (mutet e nxiton) në Mesdhe (Deti Filistin) dhe nga shkretëtira (nga jugu, apo nga Sinai?) Në Euftrat, shpesh i quajtur thjesht: lumi (v. 31) Këto nuk janë sigurisht kufijtë e kohës së pushtimit të Kanaanit, madje as ato të kohës së Davidit dhe Solomonit, sepse mbretëria e Izraelit nuk u shtri kurrë kurrë deri në Euftrat. Është një caktim ideal pasi ndonjëherë ndeshet diku tjetër (Zan. 15, 18; Lp. 11, 24; Jos. 1, 4, etj.). Ajo tregon shumë më tepër madhështinë dhe vlerën e dhuratës së Zotit për popullin e tij, sesa kufirin e saj të vërtetë gjeografik.

Ndryshe nga udhëzimet në v. 29-30, këtu është çështja e dëbimit të banorëve të vendit plotësisht, në mënyrë që ata të mos banojnë më atje, që populli të mos tundohet të bëjë një besëlidhje me ta dhe që perënditë e tyre të mos jenë një kurth për Izraelin, kjo është domethënë një mëkat ndaj Zotit. Motivi teologjik mbetet thelbësisht i njëjtë kudo: Izraeli është populli i Zotit; ai nuk mund t' u shërbejë perëndive të tjera. Çdo arsye tjetër është dytësore. Urdhërimi i parë i Dekalogut mbetet baza e besimit të Izraelit.

SHTESA: **KODET LEGJISLATIVE TË LIBRIT TË DALJES**

Pesëlibërshu, të cilin tradita hebraike e quan Tevrat ose Ligjin e Moisiut, përmban shumë tekste legjislative, nganjëherë të grupuara në formën e kodeve, por gjithashtu të shpërndara në pjesët narrative të tekstit. Analiza dhe studimi i këtyre teksteve ligjore paraqesin një sërë vështirësish që janë larg zgjidhjes dhe që prekin problemin e përgjithshëm të ligjit izraelit, karakteristikat e tij, origjinën dhe shprehjen e tij gjatë shekujve. Prandaj, disa vërejtje janë të nevojshme këtu, edhe nëse ndalemi vetëm tek tekstet e Daljes.

1. **Ligji izraelit**

Nëse lëmë jashtë tekste të veçuara si Zan. 9. 1-7 (receta të dhëna Noahut dhe pasardhësve të tij), si Dal. 12 – 13, 16 (Pashka, bukë e ndorme, i parëlinduri) ose si disa tekste të Numrave që përfshijnë receta legjislative për tregimin historik, dhe nëse ne i konsiderojmë si shumë të veçanta përshkrimet në lidhje me ndërtimin e tabernakullit dhe objektet e kultit, në Dal. 25 – 31, gjejmë, në Pesëlibërshun, disa koleksione të ligjeve të grupuara në formën e kodeve të zhvilluara pak a shumë, të cilat zakonisht caktohet si më poshtë: Dekalogu (Dal. 20, 1-17); Kodi i Besëlidhjes (Dal. 20, 22 – 23, 19); Dekalogu i dytë (Dal. 34, 14-26); kodi i Levitikut, i cili përmban në veçanti kodin e ofertave (Lev. 1 – 7), kodin e pastërtisë (Lev. 11 – 15) dhe kodin e shenjtërisë (Lev. 17 – 26); më në fund kodi deuteronomik (Lp. 12 – 26), pas përsëritjes së Dekalogut (Lp. 5, 6-21).

Këto kode shumë shpesh paraqesin një paralelizëm në përmbajtjen e ligjeve, me zhvillim pak a shumë, kështu që çështjet e origjinës së tyre, datës së tyre, mjedisit të tyre të shkrimit shpesh janë komplekse dhe mund të zgjidhen vetëm me hipoteza. Është e mundshme që, në pjesën më të madhe, shkrimi i këtyre teksteve mund të shpjegohet nga traditat e mëdha letrare të Pesëlibërshit: tradita jahviste për më të vjetrat, tradita deuteronomist dhe tradita meshtarake për tekstet e Leviticus. Por nëse ky supozim është i vërtetë në një mënyrë të përgjithshme, nuk shpjegon gjithçka, veçanërisht në lidhje me tre kodet e vogla që janë në Dalja. Ne do të duhet të kthehemi në këtë pak më vonë.

Tekstet legjislative, megjithë ndryshimet e tyre, kanë karakteristika të përbashkëta që i bëjnë ato të bëjnë pjesë në një zhanër letrar lehtësisht të dallueshëm. Përveç fjalorit të përdorur, për të cilin fjalët e ndryshme të përdorura për të folur për ligje janë një shembull, “forma letrare përfshin kthesat e stilit, një përdorim të sintaksës dhe një strukturë gramatikore që i binden rregullave të zakonshme të gjetura diku tjetër përveç në hebraisht, midis popujt fqinjë të Izraelit antik.

Kjo është mënyra se si ne dallojmë formulat e tipit të kushtëzuar që zbatohen për raste të veçanta, të prezantuara nga një grimcë e llojit ‘D kur, ose Gai si, e ndjekur nga deklarata e çështjes, pastaj nga pasoja ose nga sanksioni i shkruar, në përgjithësi, në personin e tretë, nganjëherë në të dytin: ... Kur një burrë godet skllavin, burrin ose gruan e tij me një shkop dhe skllavi vdes nën dorën e tij, ai do të hakmerret ... (Dal. 21, 20).

Këto formula janë të vjetra dhe kanë të bëjnë me raste të jetës shoqërore dhe marrëdhënieve njerëzore të një aspekti laik, domethënë ku Zoti nuk ndërhyr dhe ku nuk ka asgjë fetare. Ata janë quajtur, për këto arsye, formula kazuistike.

Formulat e tjera janë të një lloji tjetër; ato kanë të bëjnë me receta të përgjithshme dhe jo me raste të veçanta, në stil pozitiv ose negativ dhe me një larmi më të madhe të formave: ose një urdhër që i jepet personit të dytë: Tu ne ..., ose një urdhër që i jepet askujt të parë, veçanërisht nga Zoti: ... Unë, unë ju urdhëroj që ..., ose një deklaratë e përgjithshme e prezantuar nga një pjesë e tashme e cila mund të përkthehet si: Ai që e bën këtë ..., ose përsëri një formulë pro-nominale negative: që ju nuk e bëni bëj ..., ose një formulë mallkimi: Mallkuar qoftë ai që ... Të gjitha këto formula burojnë nga një autoritet më i lartë, më shpesh si një fjalë e Zotit, dhe janë përcaktuar nga termi i formulave apodiktike, që do të thotë në forma e deklaratave, shpalljeve.

Duhet shtuar se ky dallim midis formulave kazuistike dhe formulave apodiktike nuk është gjithmonë shumë i qartë dhe se i njëjti tekst mund të sjellë së bashku formula të llojeve të ndryshme.

Për më tepër, pa hyrë në detaje, mund të themi se, për ligjet e Dhiatës së Vjetër, madje edhe për ato që kanë aspektin më të ndytë dhe më pak kult (p.sh. Dal. 21, 18-36) dhe që në asnjë mënyrë nuk përfshijnë Zotin,

karakteri i tyre fetar shfaqet në faktin se i gjithë legjislacioni paraqitet ashtu siç i është dhënë nga Zoti Moisiut.

Çështja e origjinës së ligjit izraelit dhe zhvillimit të tij është studiuar nga historianë dhe eksexhezë të cilët, në sajë të dokumenteve arkeologjike, kanë qenë në gjendje të bëjnë krahasime të frytshme me tekstet e shumta legjislative të Lindjes së lashtë.

(Ligjet babilonase dhe asiriane: ligjet e Eshnunas, kodi i Lipit-Ishtar, kodi i Hamurabit, kodi hitit, ligjet fenikase, etj.). Është pranuar zakonisht sot se ligji izraelit daton në një origjinë të dyfishtë. Nga njëra anë, një sërë zakonesh të zakonshme për të gjithë popujt e lashtë të Lindjes së Afërme ishin të njohura për izraelitët, veçanërisht përmes kananitëve në kohën e okupimit të vendit. Këto zakone kanë marrë forcën e ligjit dhe mund të kenë formuar pjesën kryesore të asaj që shpesh përcaktohet nga fjala GIDhen e cila, në njëjës, përcakton të drejtën zakonore. Këto janë kryesisht ligjet e formuluar në stilin kazuistik.

Nga ana tjetër – dhe këto janë më tepër formula të tipit apodiktik – ligjet me një karakter më absolut dhe të përgjithshëm, që ndikojnë në jetën morale, shoqërore dhe fetare të Izraelit, përbëjnë elementin specifik izraelit të ligjit të Dhiatës së Vjetër. Ato formojnë mbi të gjitha fjalët që u komunikohen popullit nga ana e Zotit dhe më shpesh në lidhje me besëlidhjen, në kontekstin fetar të bashkësisë. Ndërsa nuk është e lehtë të thuash me siguri origjinën e një ligji, është e lehtë të gjurmosh, nga një krahasim i teksteve legjislative, zhvillimin e ligjit izraelit gjatë shekujve të historisë biblike. Në përgjithësi, mund të themi se, nga legjislacioni më i vjetër në atë më të fundit, ne vërejmë një zhvillim i cili manifestohet me kalimin nga shteti nomad në atë të ulur, nga ai i një ligji zakonor në legjislacionin e kodifikuar dhe të përgjithësuar, nga një futja gjithnjë e më e theksuar e ligjit në histori, nga një zhvendosje nga niveli kolektiv në nivelin individual, dhe nga një interpretim gjithnjë e më fetar, moral dhe madje priftëror i një legjislacioni i cili ishte kryesisht, fillimisht, civil dhe humanitar. Do të ishte gjithashtu e nevojshme të nënvizohej karakteri njëkohësisht pedagogjik dhe liturgjik, të cilin disa kode legjislative synonin të rilexonin gjatë adhurimit, për të edukuar brezat e njëpasnjëshëm.

Kodet e librit të Daljes

Nga tre kodet e Daljes, ne do ta lëmë Dekalogun për paragrafin tjetër dhe këtu do të flasim vetëm për kodin e Besëlidhjes (Dal. 20, 22 – 23, 19) dhe për kodin e vogël që shpesh quhet i dyti Dekalog (Dal. 34, 14-26). Ne i referohemi komentit të këtyre teksteve për një analizë të përmbajtjes së tyre.

Ekzistenca e këtyre dy kodeve me disa kapituj larg dhe paralelizmi i tyre i pamohueshëm paraqet një problem letrar që ne e kemi theksuar tashmë. Nëse kodi i Dal. 34 është shumë më e shkurtër se kodi i Aleancës, nuk mund të mohosh ngjashmëritë midis të dyjave: i njëjti kontekst i aleancës (ose rinovimi i aleancës); vendndodhja e njëjtë (mali Sinai), përmbajtje shumë e ngjashme (në veçanti, paralelizmi midis Dal. 23, 12-19 dhe 34, 18-26).

Zgjidhja e problemit është dhënë prej kohësh nga atribuimi i këtyre dy kodeve paralele në dy burimet më të vjetra të Pesëlibërshit: më i shkurtri (Dal. 34) do të ishte botimi më i vjetër i burimit javist; më e zhvilluara (Dal. 20-23) do të vinte nga burimi elohist. Futja e këtyre kodeve të ngjashme në Dalja do të shpjegohet me një pyetje të formulimit dhe kombinimit të këtyre burimeve. Për të mos lënë anash njërin ose tjetrin prej këtyre kodeve, ne do t'i kishim futur ato rradhazi në historinë e aleancës në Sinai dhe në atë të rinovimit të aleancës pas historisë së vëçit të artë. Në këtë mënyrë, të dy tekstet që shfaqen në rrëfim nënvizojnë rëndësinë e madhe të këtij legjislacioni antik, të cilin shkrimtarët e mëvonshëm e kanë gjetur që nga koha e Moisiut. Por kjo zgjidhje nganjëherë çon në pozicione radikale, pasi, sipas disave, historia e një rinovimi të aleancës u krijua vetëm për nevojat e kauzës dhe për të qenë në gjendje të futnin kodin javist atje, pasi të keni futur tashmë kodin elohist në kohën e historisë së besëlidhjes së kap. 19 dhe 24,

Shumë aspekte të pyetjes parandalojnë që kjo hipotezë të shihet si një zgjidhje e kënaqshme. Sepse nëse mund të pranojmë që të dy kodet u futën në tregimet e Daljes në kohën e shkrimeve të tyre javist ose elohist, kjo në asnjë mënyrë nuk e zgjidh çështjen e origjinës së tyre. Për më tepër, një sërë pyetjesh mbeten të pazgjidhura. Paralelizmi i të dy kodeve luan vetëm në mes të Dal. 23, 12-19 dhe Dal. 34, por jo për pjesën e parë të kodit të aleancës Dal. 20, 22 deri 23, 11, e cila nuk ka asnjë paralele në Dal. 34

Atribuimi i dy kodeve tek burimet javist dhe elohist nuk bazohet në argumente bindëse dhe vetë ekzistenca e një burimi të pavarur elohist është vënë në dyshim, siç kemi thënë tashmë. A mund të çojë data e shkrimit të këtyre burimeve letrare (shekujt IX-VIII para Krishtit) në një përfundim në një datë të ngjashme për këto kode? Kjo do të harronte lashtësinë e traditave të shkruara dhe gojore, përpara hartimit të tyre përfundimtar në librat biblik.

Duhet përmendur gjithashtu marrëdhëniet interesante që janë vërejtur midis këtyre kodeve dhe teksteve si Lp. 27, 15-26 dhe Jos. 8, 30-35 në lidhje me ligjet në altar, ose si Joshua 24 në lidhje me ligjet e dhëna Sikemit nga Joshua.

Më në fund, vetë përmbajtja e ligjeve që shfaqen në këto kode, veçanërisht në Dal. 20, 22 – 23, 19, sugjeron një kontekst historik dhe gjeografik më afër jetës së një populli që nuk është më nomad, por që është “i instaluar” në një ekzistencë ku çështjet e bujqësisë kanë një vend të rëndësishëm.

Prandaj mund të pranojmë më lehtë se dy kodet tona vijnë nga dy rishikime paksa të ndryshme të teksteve të vjetra legislative, përmbajtja e të cilave do të korrespondonte me ditët e para të instalimit në Kanaan, apo edhe pak më parë, me kohën e instalimit të grupet e para hebraike në Transjordan para pushtimit (Ruben dhe Gad). Këto ligje, origjina e të cilave mund të ishte bashkëkohore me kohën e Moisiut dhe qëndrimin në shkretëtirë, do të përfaqësonin legjislacionin e parë të grupeve ulur rreth shekujve 13-12-të para Krishtit, domethënë, në lidhje të ngushtë me kohën e daljes nga Egjipti.

Që ka rishikime paralele të teksteve antike nuk mund të na befasojë nëse supozojmë se, grupet izraelite ende nuk janë unifikuar dhe legjislacioni nuk është ende i centralizuar në një kod të përbashkët, kode të ngjashme pavarësisht nga ndryshimet e tyre dhe variantet e tyre mund të jenë ruajtur në traditat e lashta më parë hyrja në shkrimin e tregimeve që do të çojnë në formimin e librave dhe mbledhjen e Pesëlibërshit.

3. Dekalogu (Dal. 20,1-17)

Është e qartë se për shkak të vendit që zuri Dekalogu në traditat hebraike dhe të krishtera, ai ka dhënë shkas për një numër shumë të madh

studimesh të përgjithshme për të gjitha dhjetë urdhërimet ose studime specifike për njërën ose secilën prej urdhërimeve. Ne këtu mbulojmë vetëm disa çështje të përgjithshme.

Dy tekstet e Dekalogut që kemi (Dal. 20, 1-17 dhe Lp. 5, 6-21) lejojnë një ekzaminim krahasues të përmbajtjes së këtyre urdhërimeve që ngre pyetjen se cili ishte teksti origjinal.

Është pothuajse e pamundur, nga këto dy tekste, të thuash se njëri nga të dy përfaqëson formën më të vjetër dhe tjetri atë më të fundit. Edhe nëse i atribuojmë ato dy burimeve të dalluara letrare si elohist dhe deuteronomist, nuk mund të konkludojmë se teksti i Daljes është më i vjetër se ai i Ligjit të Përtërirë, sepse për detaje të caktuara është e kundërta e cila do të ishte më e saktë.

Zgjidhja për të cilën pajtohen shumica e ekzekutuesve është si vijon: të dy tekstet kthehen në një tekst të vjetër, primitiv, të përbërë nga dhjetë fjalë të shkurtra, në formën e komandave të tipit apodiktik. Ky tekst dha shkas për disa zhvillime në drejtim të një motivimi të urdhërimeve dhe janë këto motivime që pasqyrojnë zhvillimet e qarqeve ose kohërave të ndryshme. Dalja më karakteristik është ai i urdhërimit të 4-të në Shabat: nga i njëjti rend, motivi jepet në dy mënyra; është një referencë për krijimin në gjashtë ditë, në Dalja (v. 11), dhe për qëndrimin në Egjipt të popullit skllëvër në Ligjin e Përtërirë (v. 15).

Janë bërë disa përpjekje për të rindërtuar Dekalogun origjinal në formën e dhjetë urdhërimeve të shkurtra, por ne nuk mund të arrijmë në një tekst të caktuar. Në të vërtetë, urdhërimet nuk kanë të gjitha të njëjtën strukturë letrare. Shumica kanë një formulim negativ: Ti nuk do të bësh ..., por dy prej tyre (e shtuna dhe nderimi për shkak të prindërve) kanë një pozitive (Mos harroni ... Nderi ...). A duhet t'i vendosim negativisht këto dy të fundit për t'u pajtuar me të tërën? Por kush dëshmon se në një Dekalog të hershëm të gjitha urdhërimet patjetër që kishin të njëjtën strukturë?

Për më tepër, numri i 10 mund të diskutohet gjithashtu, dhe ne deshëm të rindërtojmë një Dodekalog, që do të thotë një kod me dymbëdhjetë ligje 2, si më shumë në përputhje me një numër klasik në Izraelin e lashtë. Ne u mbështetëm për këtë në faktin se, në ndarjen në dy tabela, ne zakonisht vendosim katër urdhërimet e para në tryezën e parë, dhe gjashtë

të tjerat në të dytën, e cila nuk bën një ndarje të ekuilibruar mirë. Duke shtuar dy urdhërime te e para, arritëm në numrin 12, Në fakt, ne nuk shtojmë asgjë, por ne shpërndajmë përmbajtjen e katër urdhërimeve të para ndryshe për të bërë 6, Por e gjithë kjo është shumë hamendësuese.

Një pyetje tjetër provon ndryshimet që janë shfaqur në traditë është ajo e mënyrës së numërimit të urdhërimeve. Judaizmi llogarit Dal. 20 vargu 2 si urdhërimi i parë: Unë jam Zoti, Perëndia juaj, që ju nxori nga vendi i Egjiptit, nga shtëpia e skllavërisë. I 2-ti formohet nga v. 3 deri në 6, 3 v. 7 dhe kështu deri në fund. Tradita e krishterë ka konsideruar v. 2 si hyrje dhe jo si komandë. Prandaj, urdhërimi i parë fillon në v. 3, Por tradita katolike, e ndjekur nga Kisha Lutherane, përfshin në këtë urdhër të parë vargje. 3 deri në 6, ndërsa traditat Ortodokse dhe të Reformuara i ndajnë këto vargje në dy urdhërime: asnjë perëndi tjetër dhe asnjë idhull. Për shkak të kësaj, një zhvendosje ndodh në tekste deri në urdhërimin e fundit. Në këtë moment, katolikët dhe luteranët i ndajnë të fundit në dy pjesë: epshi i gruas dhe epshi i shtëpisë, ndërsa të tjerët kanë vetëm një urdhërim: i 10-ti dhe i fundit. Kjo ndarje e urdhërimit të fundit në dy pjesë është, për më tepër, e mundur vetëm me tekstin e Ligjit të përtërirë dhe jo me atë të Daljes.

Problemi i origjinës së Dekalogut është diskutuar shumë për gati një shekull dhe shumëllojshmëria e zgjidhjeve dëshmon se sa e vështirë është. 3 Pasi të keni refuzuar origjinën Mozaike të këtij teksti dhe t'ia keni atribuar atë shkrimtarëve të 'epokës profetike ose edhe nga periudha ekzilike ose posteksilike – për shkak të frymëzimit të përgjithshëm të Dekalogut që mund të kuptohet vetëm në përputhje me profecinë e madhe – është rikthyer teorisë së një origjine shumë më të vjetër, madje edhe për shumë, një origjinë bashkëkohore të Moisiut. Por mbi të gjitha ne gjetëm në tekstin e urdhërimeve një marrëdhënie shumë më pak të sigurt me lëvizjen profetike dhe shumë më të rëndësishme me jetën adhuruese të popullit. Kërkimi mbi format e adhurimit dhe në veçanti i festivaleve fetare, në të njëjtën kohë me studimet më të thelluara mbi ligjin dhe formulimin e tij në Lindjen e vjetër dhe midis izraelitëve, çoi që të shihte në Dekalog një kod të ligjet e tipit apodiktik specifik për Izraelin, dhe origjina e të cilave është në adhurim dhe festa, dhe ndoshta mbi të gjitha në lidhje me besëlidhjen ose kujtesën e saj. Si rezultat, nuk ka asgjë për të refuzuar

origjinën Mozaikë të Dekalogut, as lidhjen e saj me aleancën në Sinai dhe traditat që lidhen me të.

Sido që të jetë, ne mund të themi sot se për sa i përket studimit historik dhe kritik, shumica e specialistëve pranojnë se Dekalogu mund të kthehet në kohën e qëndrimit në shkretëtirë dhe për këtë arsye në kohën e Moisiut, edhe nëse disa hezitojnë të ia atribuojnë atë vetë Moisiut. Teksti konsiderohet të jetë ndoshta shprehja më e vjetër e ligjit izraelit, në lidhje me besimin e Izraelit në Zotin që e kishte nxjerrë nga Egjipti, i cili kishte bërë një besëlidhje me të në Sinai dhe që manifestoi praninë e tij gjatë adhurimit dhe liturgjisë së festivalet fetare. “Çfarëdo zgjidhje që i jepet një problemi të autorit të Dekalogut, një gjë është e sigurt: rezulton nga kërkimi i fundit se Dekalogu, si format e tjera të ligjit apodiktik, luanin një rol shumë të hershëm në jetë. Ata u zhvilluan në një festë dhe, duke iu referuar ngjarjeve të Sinait, përbënin statutin e vullnetit të Zotit të besëlidhjes që kërkon një angazhim total për shërbimin e tij “(JJ Stamm, op. Cil., F. 33)

Le të shtojmë disa vërejtje për të përfunduar.

Dhjetë urdhërimet paraqiten si fjalë të Zotit (Dal. 20 1), pra si proklamata të një Zoti të gjallë që flet dhe i jep vullnetin e tij popullit të tij, dhe si një mësim që do të ketë forcën e ligjit, për brezat e ardhshëm . Nëse aspekti i tyre është negativ më shumë se pozitiv (tetë negativ dhe dy pozitiv), duhet të theksohet se formulimi nuk është ai i mbrojtjes ligjore të sanksionuar me një dënim, por ai i një lloj deklaratë negative, pa sanksion. Grimca negative nuk është ajo e një mbrojtjeje (M), por ajo e një mohimi të zakonshëm kjo është arsyeja pse në vend që të përktheni me formula si: Mos e bëni veten një imazh të gdhendur ... mos e merrni emrin e Zotit kot ... mos vrisni ... mos vidhni, etj ... një përkthehet nga e ardhme negative: Nuk do ta bësh veten ... nuk do të marrësh ..., nuk do të vrasësh ... nuk do të vjedhësh, etj. Njerëzit nuk marrin një seri ndalimesh që çojnë në sanksione nëse nuk respektohen. Por sepse ata janë populli që ka hyrë në besëlidhjen e Zotit, ata nuk mund ta pajtojnë këtë anëtarësim të besëlidhjes me një qëndrim të mosbindjes ndaj vullnetit të Zotit. Ne pothuajse mund të përkthehim me formula si: Nuk mund ta bësh më veten një imazh të prerë ... nuk mund të vrasësh më, të vjedhësh etj.

Vini re gjithashtu se Dekalogu ka një karakter kolektiv dhe individual; vështirë se është e mundur të dallosh atë që shqetëson individin nga ajo që ka të bëjë me komunitetin e popullit. Nëse urdhërimet e para lidhen ndoshta më shumë me popullin, me adhurimin e tyre, me jetën e tyre fetare dhe shoqërore, këto të fundit duken më të orientuara drejt sjelljes individuale, megjithëse ka gjithmonë një marrëdhënie me komunitetin.

Më në fund, do të ishte interesante të hulumtohej se cili është vendi i Dekalogut në traditën e krishterë dhe traditën hebraike.

Në Dhiatën e Re, urdhërimet e Zotit mbeten shprehja themelore e vullnetit të Zotit të cilit Jezu Krishti i dha një formulim pozitiv dhe të brendshëm thellësisht në Predikimin në Mal (Mt. 5, 21-48).

Përmbledhjet e Dekalogut mund të gjenden aty-këtu (Mt. 19. 18-19; Rom. 13, 9; Jak. 2, 8-10, etj.). Katekezat e krishtera panë në Dekalog një mësim thelbësor të Kishës dhe reformatorët e shekullit XVI e bënë atë një element themelor të ekspozitës së tyre doktrinale (katekizma të vogla dhe të mëdha të Luterit, katekizëm i Calvin).

Në të njëjtën kohë, tradita hebraike evoluoi në drejtim të kundërt. ‘ Ndërsa, sipas Talmudit, Dekalogu ishte pjesë e adhurimit të përditshëm, ky zakon gradualisht u zhduk si një reagim kundër idesë së disa sekteve që pretendonin se vetëm Dekalogu i ishte zbuluar Moisiut në Sinai, dhe jo ligjeve të tjera. Për të treguar që i gjithë ligji kishte të njëjtën rëndësi, leximi i Dekalogut u zëvendësua nga ai i Shema Israel (Lp. 6, 4-9) dhe tekste të tjera të Tevratit që në mënyrë implicite përmbanin të njëjtat receta me ato të Dekalogut . Për më tepër, ky reagim u manifestua gjithashtu për shkak të të krishterëve që panë në Dhjetë Urdhërimet fjalët e përjetshme të Zotit, ndërsa ligjet e tjera u konsideruan të rastit ose rrethana (Irenaeus: Adv. Haeres. 4, 16). Diskutimet midis rabinëve përqendroheshin në pyetje të tilla si pse Dekalogu nuk fliste për rrethprerjen, ose pse nuk u shfaq në krye të Tevratit.

Përkundër kësaj, tradita hebraike gjithmonë ka parë në Dekalog përmbledhjen e të gjithë ligjit dhe sintezën e gjashtëqind e trembëdhjetë urdhërimeve të Tevratit, dhe, edhe sot, pothuajse të gjitha sinagogat kanë në fasadën e tyre dy tryezat prej guri. në të cilat janë gdhendur fjalët e para të secilës prej dhjetë urdhërimeve.

Përfundimi i besëlidhjes (kap. 24)

Kapitulli 24 zë një vend unik në Dalja. Është edhe përfundimi i pjesës që lidhet me besëlidhjen e Sinait (kap. 19-24) dhe parathënia e kapitullit. 25-31 dhe 35-40 mbi organizimin e adhurimit në shkretëtirë. Prandaj, vendi i tij është qendror për shkak të rëndësisë së besëlidhjes së vendosur nga Moisiu, por është gjithashtu një vend tranzicioni midis dy pjesëve krejt të ndryshme të traditës të ruajtura në librin e Daljes. Kjo është ndoshta ajo që shpjegon edhe karakterin e saj kompleks nga pikëpamja letrare.

Përmbajtja e këtij kapitulli nuk është homogjene, pasi mjafton të lexohet një lexim i thjeshtë. Një dallim i parë është i dukshëm midis pjesës së parë (v. 1-11) dhe së dytës (v. 12-18). Në të parën, bëhet fjalë për aleancën e vendosur në Sinai midis Zotit dhe popullit të tij përmes ndërmjetësit të Moisiut; në të dytën, ka të bëjë me përgatitjen e një zbuluese të madhe që Zoti do t'i bëjë Moisiut, në malin ku do të qëndrojë 40 ditë dhe 40 net.

Por secila prej këtyre dy pjesëve është e përbërë.

Nga njëra anë, v. 1-11 përmbajnë dy tregime, tema e të cilave është ndoshta e njëjtë: aleanca dhe riti që shoqëron institucionin e saj, por detajet e të cilave janë të ndryshme. Padyshim, v. 1-2 ndiqen drejtpërdrejt nga v. 9-11, ndërsa v. 3-8 është një pasazh krejt tjetër.

Nga ana tjetër, v. 12-18 nuk janë të gjitha me të njëjtën origjinë letrare: v. 12-15a janë të ndryshme nga v. 15b-18, sidomos nga këndvështrimi i koncepteve që janë sfondi, dhe gjithashtu qëllimi i secilës prej këtyre pjesëve. Do të shihet më vonë se këto grupe të ndryshme vargësh paraqesin, nga ana e tyre, elemente të detajeve të cilat pa dyshim nuk ishin pjesë e formës së tyre origjinale.

Siç mund ta shohim: struktura letrare e kapitullit është komplekse. Sipas teorisë së burimeve, kishte kuptim të kërkohej se cilit burim letrar i përkiste secila nga pjesët, dhe kaq shumë komentues kanë miratuar shpërndarjen e përgjithshme të mëposhtme: v. 1-2 dhe 9-11 në burimin javist; v. 3-8 në burimin elohist; v. 12-15 në burimin elohist dhe v. 15b-18 në burimin priftëror ‘. Por këto përfundime nuk pranohen më kaq kategorikisht sot. Dallimi midis javist dhe elohist mbetet arbitrar, sepse në

v. 1-2 dhe 9-11 që i atribuohen yahvist, përdorimi i fjalës Elohim është i dukshëm (v. 10-11), ndërsa në pjesën elohist (v. 3-8) fjala Zoti shfaqet (v. 3, 4, 7, 8). Prandaj, një përfundim i kundërt do të ishte i mundur. Ekzegezët si Birra dhe Noth në komentet e tyre janë shumë më hezitues: i pari i atribuon të gjitha v. 1-15a në shtresa të ndryshme të elohistit.

Për Noth, v. përkundrazi, 9-11 vjen nga tradita elohist, por ai mendon se nuk është ndryshe e mundur të përshkruhet v. 3-8 tek javist (i cili do të lidhë institucionin e aleancës në kap. 34).

Lënia mënjane v. 15b-18 të cilat shumë qartë i përkasin traditës priftërore të kap. 25 – 31 dhe 35 – 40, pjesa tjetër përbëhet nga elementë nga disa tradita antike dhe paralele, në besëlidhjen e Sinait. Ne mund t'i dallojmë ato mjaft mirë, pa qenë në gjendje të gjykojmë origjinën e tyre përkatëse. Siç kemi parë në disa raste, rëndësia e një teme, siç është ajo e aleancës, shpjegon lehtësisht pse kemi mbajtur disa tregime për të njëjtën ngjarje, pa bërë një sintezë të vërtetë, por duke parë aspekte të shumëfishta, ose më mirë dëshmi të ndryshme, për atë që ishte një nga faktet e jashtëzakonshme të historisë antike të Izraelit: Zoti bëri një besëlidhje me popullin e tij në Sinai.

a) **Besëlidhja e Sinait** (v. 1-11)

Dy tregime janë ruajtur për ne.

- E para lexon në v. 1-2 dhe 9-11, Tema e besëlidhjes (edhe nëse fjala nuk është e qartë) shfaqet në faktet e mëposhtme: Moisiu, Aharoni dhe dy nga bijtë e tij Nadab dhe Abihu 3, thirren të ngjiten në mal, si dhe shtatëdhjetë pleq të Izraelit si përfaqësuesit e popullit (v. 1). Sidoqoftë, vetëm Moisiu do t'i afrohet Zotit (v. 2). Në mal, ata kanë vizionin e Zotit në lavdinë e tij. Përshkrimi i vendit ku ishte Zoti (v. 10) ngjan me atë të Ezekiel (1,26) dhe përdor terma që theksojnë shkëlqimin, pastërtinë, thellësinë e Qiellit 4, kështu që vizioni ishte më tepër ai i këtij vendndodhja të jashtëzakonshme sesa ai i Vetë Zotit. Ndërsa besohej se vizioni i Zotit rezultoi në vdekjen e atij që e pa atë (33,20), teksti këtu specifikon se nuk ishte kështu: Zoti nuk i goditi ata që ishin në praninë e tij. (v. 11). Është atëherë që besëlidhja vulozet nga një vakt i cili është një vakt i kungimit. Të hash dhe të pish me dikë do të thotë të marrësh pjesë në të njëjtin akt që bashkon ata që e kryejnë atë. Sakrificat shoqëroheshin me vakte dhe

përbënin akte të bashkimit dhe paqes (ky është ndoshta kuptimi i zevax shelamim, përkthimi i të cilit është i vështirë: sakrifica e paqes, bashkimi, përhapja, etj.). Përfundimi i një besëlidhjeje përfundoi me një vakt flijimi (Zan. 26, 30; 31, 54). Sipas këtij tregimi të parë, besëlidhja bëhet midis Zotit dhe përfaqësuesve të popullit, në majë të malit, dhe riti i besëlidhjes është ai i një vakti të shenjtë.

- Tregimi i dytë (v. 3-8) është shumë e ndryshme. Duket se rrjedh direkt nga ligjet dhe urdhëresat e kap. 20, 22 – 23, 19. Skena zhvillohet rrëzë malit. Ai përfshin së pari një lloj dialogu midis Moisiut dhe popullit të cilëve ai raporton të gjitha ligjet e Zotit (v. 3, 4a dhe 7) 1, Këto ligje të “librit të besëlidhjes” (v. 7) janë A gjenden ato në kodin e Besëlidhjes (ashtuquajtura për shkak të v. Tonë 7), apo ato të Dekalogut, ose të tjera që nuk janë specifikuar këtu? Nuk është e mundur ta njohësh me të vërtetë. Ajo që është e rëndësishme, megjithatë, është që besëlidhja të përfshijë ligje të dhëna nga Zoti dhe një angazhim nga populli për t’i ndjekur dhe bindur ato. Prandaj është një aleancë dypalëshe, edhe nëse të dy palët që hyjnë në një aleancë nuk janë partnerë të barabartë.

Angazhimi i popullit shoqërohet nga një rit fetar i aleancës (v. 4-6, 8). Moisiu ndërton një altar (shih recetë për altarët 20, 24-26) dhe dymbëdhjetë stela për dymbëdhjetë fiset e Izraelit. Ritet e lashta të besëlidhjes pothuajse gjithmonë përfshinin një shenjë ose objekt të dukshëm që shërbente si dëshmitar. Shpesh ishte një gur i ngritur si një monument, ose një grumbull gurësh, që supozohej se kishte parë dhe dëgjuar angazhimin e palëve kontraktuese dhe duke qëndruar në vend për të vërtetuar realitetin e besëlidhjes (krh. Zan. 28, 18; 31, 45-49; shih gjithashtu Jos. 4, 5-7). Fjala hebraike e përdorur këtu (matseva) është e njëjtë me atë që përdoret për të përcaktuar monumentet e kananejve të cilat duhet të shkatërrohen dhe shkatërrohen (23, 24). Nëse shoqërohet me një figurë hyjnore, përfaqësimi i së cilës është dhe nëse është kështu e dënueshme nga ligji i Zotit i cili nuk lejon adhurimin e statujave dhe idhujve, ky term sigurisht nuk përdoret këtu në këtë kuptim: ai përcakton një gur i ngritur si kujtim dhe dëshmi, dhe jo si një imazh i një hyjnie (që shpjegon përkthimin nga greqishtja, e cila përdor fjalën stelae në 23, 24 dhe gurë në 24, 4).

Riti përbëhet nga sakrifica të kafshëve (holokaustet dhe flijimet e bashkësisë) të kryera nga izraelitët e rinj (v. 5). Vini re se nuk ka asnjë pyetje për priftërinjtë mbi këtë temë, e cila tregon karakterin arkaik të historisë. Më vonë, do të ishte e pamundur të pranohej që flijimet ofroheshin nga njerëz të thjeshtë, që nuk i përkisnin priftërisë. Moisiu është zyrtari dhe ai vulos aleancën me një rit gjaku të ndarë në dy pjesë, gjaku spërkatet nga njëra anë në altar dhe nga ana tjetër mbi popullin. Altari përfaqëson Zotin dhe të dy gjysmat e gjakut të flijimeve tani vendosin një lidhje të gjallë dhe përfundimtare midis dy kontraktorëve. Një rit i ngjashëm, megjithëse i ndryshëm, përmendet dy herë (Zan. 15 9-11, 17; Jer. 34, 18): viktimat priten në gjysmë dhe kontraktorët kalojnë midis dy pjesëve për ta tërhequr njëren drejt tjetrës. Kuptimi i këtyre riteve mbetet për ne ende i paqartë dhe mbase shpjegon shprehjen e zakonshme në hebraisht: të thuash të lidhësh një aleancë, njëra tha: të prishësh aleancën me dikë. Sido që të jetë, gjaku luan një rol të rëndësishëm. Është selia e jetës dhe në shumë popuj të lashtë – siç ekziston edhe sot në vende të caktuara – çdo aleancë u bë duke pirë pak nga gjaku i njëri-tjetrit. Të dy partnerët tani janë të bashkuar nga gjaku dhe janë si anëtarë të së njëjtës familje, të të njëjtit gjak.

Fjalët e Moisiut (v. 8): Këtu është gjaku i besëlidhjes që Zoti bëri me ju kanë mbetur në traditë si shprehja më e fortë e kontratës midis Zotit dhe popullit dhe e bashkimit të pazgjidhshëm që duhet t’i bashkojë ata. Këto janë pothuajse fjalë për fjalë fjalët që Jezusi do të përdorë në institucionin e Darkës së Fundit (Mt. 26,28 et par.) Dhe Letra drejtuar hebrenjve do të citojë Dal. 24,8 për të kujtuar besëlidhjen e parë dhe për ta krahasuar atë me të renë, në Krishti (Heb. 9. 20).

b) **Moisiu në mal** (v. 12-18)

Ky paragraf nga ana e tij përbëhet nga dy pjesë.

Në të parën (v. 12-15a), Zoti u thirr nga Zoti të ngjitej në mal për të marrë atje ligjet që Zoti vetë shkroi për mësimin e popullit. Ne shohim se këto vargje nuk janë vazhdimi i menjëhershëm i vargjeve të mëparshme (9-11) pasi Moisiu ishte tashmë në mal me Aharonin dhe bijtë e tij, si dhe shtatëdhjetë pleqtë e Izraelit. Prandaj është një fragment i një tradite tjetër që preferon të vijojë nga v. 3-8 dhe do të tregonte se pasi të ketë kryer

ritin e gjakut për besëlidhjen, Moisiu do të ngjitet në mal. Ai do të shoqërohet atje nga Joshua, shërbëtori ose ndihmësi i tij (fjala vlen veçanërisht për atë që ndihmon një zyrtar në një akt adhurimi) dhe ai ngarkon Aharonin dhe Hur që të kujdesen për popullin gjatë mungesës së tij. Por Joshua duket se nuk është ngjitur me Moisiun, të paktën deri në fund të ngritjes së tij, sepse bëhet fjalë vetëm për Moisiun, në vijim. Vini re përsëritjen: Moisiu u ngjit ... në v. 13 deri në 15a. Ky tregues i v. 13 nuk duket se nuk është në vend, pasi menjëherë më pas, Moisiu u drejtohet pleqve dhe Aharonit dhe Orës, duke i lënë ata të ngarkuar me kujdesin për popullin, gjë që dëshmon se Moisiu ende nuk është ngjitur.

Padyshim, ky pasazh është parathënia e historisë, vazhdimi i së cilës do të gjendet në kap. 32 – 34: historia e viçit të artë, e ndëshkimit të fajtorëve dhe e ngjitjes së dytë të Moisiut në mal për të marrë përsëri atje ligjet e Zotit.

Pjesa e dytë e tekstit (v. 15b-18) është, nga ana tjetër, një hyrje në recetat e kap. 25-31 për ndërtimin e tabernakullit dhe objekteve fetare. Tradita priftërore njihet lehtësisht me temën e resë, të lavdisë së Zotit që duket si zjarr në mal dhe të qëndrimit 40-ditor të Moisiut për të marrë zbulesë. Është e njëjta perspektivë si teofania e kap. 19. Ne mund ta shohim mjaft mirë strukturën e traditave që kanë të bëjnë me shpalljen e Sinait në traditën më të vjetër (jahvist), me një numër të caktuar elementesh që i janë shtuar, qëndrimi në Sinai u shënuar me një shfaqje. Nga Zoti te Moisiu, nga zbulesa e ligjit të Zotit (Dekalog, Kodi i Besëlidhjes) dhe nga një aleancë e lidhur nga Zoti me popullin. Thelbi i këtyre tregimeve duhet të gjendet në kap. 19 deri më 24, 15, Në traditën priftërore, ardhja e popullit në Sinai dhe paraqitja e Zotit në mal ishin parathënia e zbulimit të madh të të gjitha recetave mbi adhurimin dhe organizatën priftërore, siç i gjejmë. 24, 15b deri më 31, 18, Nuk bëhet fjalë për një besëlidhje, vetë fjala e së cilës nuk gjendet në këto kapituj. Tradita priftërore sigurisht që nuk është në dijeni të rrëfimeve të besëlidhjes në Sinai, të cilat janë përfshirë në tërë këtë histori, por ajo vetë nuk ka ruajtur një narrativë të besëlidhjes; nga ana tjetër, zhvilloi në mënyrë të konsiderueshme gjithçka që prekte organizimin dhe festimin e adhurimit në shkretëtirë, një shenjë e pranisë së Zotit në mesin e popullit të tij.

Urdhrat për ndërtimin e shenjtërores dhe organizimin e adhurimit (kap. 25 – 31)

Arka, tryeza, shandani (kap. 25)

Seksionet e ndryshme të këtij kapitulli dallohen lehtësisht. Pas një hyrje në lidhje me ofertat që duhet të bëhen për ndërtimin e shenjtërores (v. 1-9), ka një paragraf mbi arkën (v. 10-12) dhe një tjetër në tryezën e bukës së paraqitjes (v. 23-30) dhe një të fundit në shandan (v. 31-40).

a) Udhëzimet për ofertat (v. 1-9)

I gjithë legjislacioni meshtarak në lidhje me adhurimin është një zbulësë e bërë nga Zoti për Moisiun. Atë që Zoti e urdhëron Moisiun, Moisiu duhet t'ia transmetojë popullit (v. 1-2). Por këtu, nuk është më çështja e ligjeve që kanë të bëjnë me jetën morale, shoqërore dhe fetare të popullit, por të recetave fetare të porositura nga Zoti, dhe të mundshme falë pjesëmarrjes së të gjithë popullit. Hapi i parë është, pra, të kërkosh nga të gjithë një kontribut të destinuar për zbatimin e institucionit fetar, i cili do të dëshmojë praninë e Zotit mes popullit të tij.

Të gjithë janë të ftuar të bëjnë një taksë për shërbimin e Zotit. Kjo ofertë është vullnetare (vjen nga çdo njeri zemërgjerë, v. 2), por do të jetë pjesa më e mirë e gjithçkaje që mund të jepet. E gjithë puna e adhurimit dhe objektet e adhurimit do të varen nga gjesti i vullnetit të mirë të popullit ndaj Zotit. Më tej (31, 1-11), do të flasim për ata që do ta kryejnë punën, por këtu mbetet vetëm çështja të dimë se me çfarë mjetesh mund ta ndërmarim atë. Dhe këto mjete vijnë nga entuziazmi bujar i të gjithë popullit, tek i cili do të kthehet teksti i cili do të lidhë ekzekutimin e këtyre recetave (35, 4-29). Donacionet do të jenë aq të bollshme sa që së shpejti do të jetë e nevojshme të përshkruhen për të mos sjellë më (36, 4-7). Për traditën priftërore, puna e adhurimit duhet të jetë fryt i vullnetit të të gjithëve dhe pas rrëfimit të asaj që ndodhi në kohën e Moisiut, ndoshta është një nxitje indirekte për popullin hebre për të bërë të njëjtën gjest dhe për të treguar të njëjtën bujari gjatë rindërtimit të Tempullit të Dytë pas mërgimit.

Ky kontribut i popullit ka të bëjë me të gjitha materialet e nevojshme për ndërtimin dhe zbatimin e shenjtërores dhe të gjitha objektet që janë bashkangjitur me të. Së pari, metalet e çmuara: ari, argjendi, bronzi ose bakri (v. 3); atëherë pëlhura të holla nga të gjitha ngjyrat (v. 4) dhe lëkura, lëkurat e dhive, lëkurat e deshve dhe lëkurat e delfinëve (v. 5). Termat teknikë të përdorur në këtë numërim janë të vështira për t'u përkthyer me saktësi, sepse ato janë të rralla dhe pak të njohura. Pastaj vijnë: dru akacie, vaj, parfume dhe gurë të çmuar (v. 6, 7).

Teksti nuk thotë asgjë për prejardhjen e këtyre objekteve. Si kanë qenë në gjendje që popullin, të cilët u larguan nga Egjipti me nxitim dhe të qëndruar në shkretëtirë, të merrnin kaq shumë materiale të çmuara që nuk mund të gjenden në rajonin e Sinai? Edhe nëse fakti i zhveshjes së egjiptianëve jep një shpjegim të pjesshëm (12,35-36), kjo nuk mund të shpjegojë origjinën e shumë prej objekteve të përmendura: druri i akacisë i mjaftueshëm për ndërtim, lëkurat e delfinëve, vaji i ullirit (që do të supozonte se një gjendje sedentare 1), gurë të çmuar, etj. Tradita ka transpozuar dukshëm në të kaluarën, në kohën e shkretëtirës, atë që u bë më vonë për ndërtimin e tempullit të Jeruzalemit nën mbretin Solomon.

Qëllimi i këtyre përgatitjeve është ndërtimi i shenjtërores, të “Vendbanimit”. Për kuptimin e kësaj fjale, ne i referohemi komentit të kap. 26

Një pikë e fundit duhet të shënohet në këtë hyrje: është fjala e përkthyer nga modeli (v. 9) që e gjejmë në v. 40, Termi hebraik *mavnit* vjen nga folja: të ndërtojë, të ndërtojë (bana) 1, Prandaj është forma, figura dhe modeli sipas të cilit duhet të ndërtohet. Këtu është modeli i zbuluar nga Zoti për Moisiun për ndërtimin e shenjtërores dhe të gjitha veglave. Ideja është e zakonshme në fetë e Lindjes së lashtë. Perënditë kanë përgatitur në parajsë modelin e tempujve dhe objekteve të kultit që popullin duhet të ndërtojnë.² Por nocioni themelor teologjik shprehet në citatin nga Dal. 25, 40 nga Heb. 8, 5: në këtë varg të letrës, tre fjalë janë përdorur rradhazi në një kuptim të ngjashëm; imazhi (hupodeigma ose shembulli), hija (*shia*) dhe modeli (*tupos*: lloji). Kjo fjalë e fundit, e cila u përdor për të karakterizuar një metodë të interpretimit të Dhiatës së Vjetër nga Dhiata e Re: “tipologji”, shpreh kështu një parim të hermneutikës që Letra drejtuar hebrejve zbaton për adhurimin Levitik.

Dhe tabernakulli konsiderohet si një “ modeli “i shenjtërores qiellore 3, Ideja është përmbysur pra: për Moisiun, modeli hyjnor i shenjtërores do ta lejojë atë të ndërtohet në realitet; për letrën drejtuar hebrenjve, realiteti i shenjtërores së Moisiut është modeli ose lloji i shenjtërores qiellore ku Krishti ushtron shërbesën e tij priftërore.

b) Arka (v. 10-22)

Përshkrimi i arkës është mjaft i saktë, kështu që ne mund ta imagjinojmë atë. Termi arôn përcakton një arkë e cila mund të jetë një lloj arkivoli (Zan. 50, 26), ose një bagazh për të vendosur oferta atje (2 Mbr. 12,9-10), por më shpesh në tekste ai përcakton objektin portativ emri i të cilit specifikohet si: arka e besëlidhjes (Josh. 3, 6), arka e Dëshmisë (Dal. 26, 33), arka e shenjtë (2 Kr. 35, 3), arka e Zotit (1 Sam. 4,11), etj.

Harku kishte pamjen e një arke drejtkëndëshe me përmasa të vogla (1,25m x 0,75 x 0,75), i bërë prej druri akacie, veçanërisht i fortë, dhe i mbuluar me pllaka ari brenda dhe jashtë. (v. 10-11). Transporti i tij ishte i mundur falë shufrave prej druri të mbuluara me ar, të kaluara nëpër katër unaza ari të fiksuara në cepat e gjoksit (v. 12-14). Dikush mund të mbartë arkën ndërsa mbart një barelë dhe treguesin e dhënë në v. 15, në lidhje me shufrat të cilat nuk duhet të hiqen nga unazat, specifikon natyrën e lëvizshme të objektit që shoqëronte popullin në të gjitha lëvizjet e tyre.

Një mbulesë prej ari të pastër e mbuloi arkën (v. 17). Përkthimi tradicional i fjalës vjen nga latinishtja: selia e mëshirës, e cila jep kuptimin që greku kishte tashmë: hilasterion. Termi hebraik është i paqartë, pasi ai mund të zbatohet thjesht ndaj asaj që mbulon, por edhe veprimit të faljes dhe shlyerjes së mëkateve. Opinione janë të ndara: për disa do të përjashtohet kuptimi i mbulesës; është vetëm nocioni i shlyerjes (agjent ose instrument i shlyerjes). Për të tjerët (Noth, për shembull) është vetëm një mbulesë, e përmendur këtu sepse mbështet të dy kerubinët (v. 18-20). Ka të ngjarë që kuptimi i kësaj fjale të ketë evoluar. Së pari duke caktuar objektin që shërben si mbulesë, ai është bërë, për shkak të domethënies që i kushtohet arkës, vendi ku bëhet shlyerja për mëkatet e Izraelit (Lev. 16, 13-14). Në tekstin tonë, ky nocion nuk duket qartë: pala e mëshirës është më tepër vendi i takimit midis Zotit dhe Moisiut, kur Zoti dëshiron t'i japë urdhrat e tij (v. 22). Më pas, ky objekt do të bëhet gjithnjë e më i

dallueshëm nga vetë arka (1 Kr. 28, 11) dhe mund të ketë qenë një zëvendësues i arkës në epokën Postexilike, kur arka ishte zhdukur. Dhe nuk u shfaq në tempullin e dytë ‘

Do të vendosen dy kerubinë të artë, secili në njërin skaj të sediljes (rreth 1820). Teksti nuk na lejon të kuptojmë me saktësi se si u prezantua e tëra. A ishin dy statuja apo statuja që përshkruanin qeniet qiellore me krahë të zgjatur? apo thjesht një lloj skulpture relievi në mbulesën e harkut? – Fjala kerubin është vetëm një transkriptim nga hebraishtja: keruvim origjina etimologjike e së cilës mbetet e debatuar, mbase nga një fjalë asiro-babilonase Karabu = të bekosh, lidhur me rrënjën semite: *barak*, për të bekuar. Këta do të ishin “bekuesit”, të përfaqësuar në formën e kafshëve të mbinatyrshme, dema me krahë me koka njerëzore, roje dhe mbrojtës të tempujve dhe pallateve. Por roli i tyre është i shumëfishtë: roje i Kopshtit të Edenit (Zan. 3, 24), mbrojtës në malin e Zotit (Ez. 28, 14-16), mbështetje e fronit të Zotit (1 Sam. 4,44), mali i Zotit (2 Sam. 22, 11; Ps. 18, 11), bartës i qerres së lavdisë së Zotit (Ez. 9.3; 10, 1-8, etj.). Tradita rabinike u dha atyre fytyrën e një fëmije të vogël (Rashi). Ndoshta është roli i mbrojtësit që mbizotëron dhe teksti ynë e tregon atë mjaft mirë, me gjestin e kerubinëve që mbulojnë sediljen e mëshirës me krahët e tyre (v. 20). Është e mundur që teksti i Dal. 25 mori përsëri, në një formë tjetër, dhe për t’i dhënë asaj një karakter të lëvizshëm, përfaqësimin e kerubinëve që ishin në tempullin e Salomonit dhe që do të ishin dy statuja të mëdha (5 m të larta 1) duke mbushur me krahët e tyre të zgjatur shenjtori (1 Mbr. 6, 23-27) dhe synonte të mbronte arkën.

Destinacioni i arkës së përshkruar kështu tregohet qartë: ajo do të përmbajë Dëshminë (v. 16 dhe 21, të cilat janë pothuajse të dublikuara). Kjo fjalë përdoret për të folur për Ligjin e Zotit, dhe në veçanti për Dekalogun. Është një term i veçantë tek tradita meshtarake e cila thuhet gjithmonë e quan arkën: arkën e dëshmisë (25, 22; 26, 33; 39. 35, etj.). Por ideja që arka kishte për qëllim të përmbajë dy tabelat e Ligjit është shprehur tashmë shumë saktësisht në Ligjin e Përtërirë (10,1-5).

Problemi i arkës, origjina dhe kuptimi i saj, si dhe ai i historisë së saj në traditën biblike, është kompleks dhe nuk mund të hulumtohet këtu. Shumë nga elementët janë akoma shumë pak të njohur për të qenë e mundur të

përgjigjemi në pyetjet që ngrihen në këtë temë. Disa koncepte takohen dhe mbivendosen, dhe ne mund të mbetemi vetëm në domenin e hipotezës. Fillimisht, arka mund të ketë qenë një kuti portative, e zbrazët ose që përmbante gurë ose objekte të shenjta që përfaqësojnë hyjninë, të tilla si gjenden midis popujve të tjerë si egjiptianët. Një lloj vendi i shenjtë i vogël portabël, mund të konsiderohet si shtëpia e Zotit që shoqëron popullin në shëtitjen e tyre në shkretëtirë dhe duke dëshmuar praninë hyjnore veçanërisht në luftime. Ne pamë në të një lloj “paladiumi”, mbrojtje dhe mbrojtje të popullit gjatë luftës. Shenjtëria e saj e bëri atë të rrezikshme dhe askush nuk mund ta prekte atë pa rrezik për jetën e saj, siç tregon historia e Uzza, i cili ra i vdekur për ta mbështetur me dorën e tij (2 Sam. 6, 7). Edhe filistenjtë ishin viktimë të pranisë së tij ogurzeza midis tyre (1 Sam. 5).

Nëse asnjë tekst nuk e specifikon atë absolutisht, mund të shihet në disa pjesë të Dhiatës së Vjetër ideja e një lloj identifikimi të arkës me vetë Zotin (Nr. 10, 33-36; Jos. 4, 5, 13 ; 1 Sam. 4, 6-7; 2 Sam. 7, 6-7). Kur arka është atje, Zoti është atje; nëse largohet, Zoti nuk është më i pranishëm.

Një ide e ngjashme, por më e evoluar, sheh në arkë Fronin portabël të Zotit që ulet “midis kerubinëve” (Nr. 7, 89; 1 Sam. 4, 4), dhe ndoshta edhe “stolin e këmbës” të Zotit (Ps. 99. 5; 132, 7-8; Lam. 2,1; Ez. 43, 7) Ky nocion është krahasuar me atë që shfaqet në një dokument nga Ras-Shamra duke folur për fronin e Baalit në tempullin e ndërtuar për të (G. Beer, duke cituar Galling, Dalja, f. 131). Sidoqoftë, arka nuk u quajt kurrë: froni.

Cilado qoftë ideja kryesore që i jep arkës kuptimin e saj origjinal, nocioni kryesor që del nga tekstet është ai i pranisë së Zotit në mes të popullit të tij. Arka është “shenja e dukshme e kësaj pranie” (Mbr. de Vaux).

Është padyshim në një kohë më pak të lashtë që një tjetër kuptim iu dha arkës: ai i një arkivoli që synonte të përmbajë tabelat e Ligjit, siç pamë në Lp. 10, 1-5, Ndoshta ekziston në këtë nocion një racionalizim i caktuar i kuptimit të arkës dhe një çmitizim për të shmangur identifikimin shumë të lehtë të gjoksit ose të fronit, me vetë Zotin (G. von Rad). Tradita meshtarake duket se bën një sintezë të këtyre elementeve të ndryshëm:

arka përmban Dëshminë, por, në të njëjtën kohë, është vendi i takimit midis Zotit dhe Moisiut (Dal. 25, 22). Për më tepër, ideja për të parë fronin e Zotit në arkë dhe ajo për të gjetur atje kutinë që përmban Ligjin nuk janë të papajtueshme. Tekstet egjiptiane, në Librin e të Vdekurve dhe tekstet hitite, vërtetojnë se tekstet e një kontrate ose një traktati ishin vendosur në këmbët e një imazhi të hyjnisë (Mbr. de Vaux: *Les Institutions*. ..., f. 132). Prania e Dekalogut, shenja e besëlidhjes, në arkë, shenja e pranisë së Zotit, si fronti i tij ose stoli i këmbës së tij, do të shpjegohej kështu. Është e mundur që teksti i Dalja 25, v. 16 dhe 22, përmban dy idetë e krahasuara: vendi ku është Dëshmia, dhe vendi ku Zoti i jep një takim Moisiut për të folur me të. Sidoqoftë, ky dallim nuk duket mjaft i fortë për të parë në tekst një kombinim të dy traditave të ndryshme, duke pasqyruar dy konceptime të arkës.

Diskutohet gjithashtu çështja e origjinës së arkës. Për disa, ajo nuk kthehet në epokën e Moisiut në shkretëtirë dhe do të shfaqej vërtet në kohën e pushtimit dhe instalimit të fiseve në Kanaan, si shenjë grumbullimi e popullit rreth një vendi të shenjtë qendror. (Shilo, Betel, më vonë Jeruzalemi) 2, Për të tjerët, asgjë nuk e pengon ta shohin atë si një objekt adhurimi, që nga koha e shkretëtirës. Tekstet e përmendura më parë (Nr. 10, 33-36; Jos. 4 5-13, etj.). Do të ishin prova e kësaj dhe do të pasqyronin pikërisht një nocion shumë arkaik të arkës të identifikuar me Zotin dhe lëvizjen me të.

Arka ka pasur një histori ndër shekuj që nuk kemi nevojë ta shqyrtojmë. Rëndësia që kishte në kohën e shenjtërores së Shilo dhe ndërtimit të tempullit të Solomonit gradualisht u zvogëlua me kalimin e kohës dhe ne i referohemi Jer. 3, 16-17 për të justifikuar zhdukjen e saj dhe padobishmërinë e zëvendësimit të tij (Jeruzalemi do të jetë fronti i Zotit tani e tutje). Por ky përfundim është më pak i sigurt nga sa mendojmë ndonjëherë. Hipotezat e fundit madje çojnë në idenë se kishte disa harqe të njëpasnjëshme; ajo e Shilos në kohërat antike, ajo e reformës së Josiah që përmban tabelat e Ligjit (Lp. 10, 1-5) dhe ajo e tempullit të dytë, duke iu përgjigjur përshkrimit të traditës priftërore dhe duke theksuar rolin e saj (nga shlyese) në shlyerjen e mëkateve të popullit.

c) **Tryeza** (v. 23-30)

Pranë arkës duhej të ishte një tryezë dimensionet e së cilës ishin pothuajse identike me ato të arkës, por pak më të vogla me 0,25 m gjatësi dhe gjerësi. Ishte planifikuar në dru akacie të mbuluar me ar, dhe jo në ar të ngurtë siç do të dukej greku të tregonte në v. 23, Ishte ndoshta një lloj tabaka që mbështetej në katër këmbë pak a shumë të zbukuruara, dhe dikush shpesh shkakton në lidhje me të përfaqësimin që gjën në Harkun Triumfal të Titit në Romë, ku sheh ushtarë romakë që sillnin objekte nga tempulli i Jeruzalemi në Romë, duke përfshirë tryezën dhe shandanin me shtatë degë. Sidoqoftë, distanca kronologjike midis kohës së origjinës dhe asaj të vitit 70 pas Krishtit mbetet e konsiderueshme.

Përshkrimi i kësaj table nuk bën të mundur të kuptohet saktësisht se cila ishte fjala e përkthyer nga inkuadrimi (keqinterpretimi) ose, sipas të tjerëve, nga korniza ose ndarësit (v. 25). Por komentuesit e lashtë hebrenj tashmë po diskutonin këtë temë dhe panë në këtë fjalë ose një lloj kufiri në majë të tryezës, i cili kështu ishte i pajisur me një buzë rreth e rrotull tryezës, ose një shirit që shtrihej nga një këmbë në tjetrën . ‘tjetër, në pjesën e poshtme (v. 27), duke formuar një kornizë e cila siguronte qëndrueshmërinë dhe qëndrueshmërinë e tryezës. Nga ana tjetër, v. 26-28 tregojnë qartë se tryeza, ashtu si arka, ishte e lëvizshme me anë të shufrave të kaluara nëpër unaza të bashkuara në katër cepat.

Cili ishte destinacioni i kësaj tavoline? Duhej të përdorej për të mbajtur enët e përdorura për libacione (v. 29), domethënë për ofertat e lëngjeve; por mbi të gjitha për të vendosur përgjithmonë bukën e paraqitjes, ose më saktësisht bukën e fytyrës, përpara Zotit (v. 30).

Disa terma përdoren në lidhje me këto bukë. Ne gjejmë, si këtu, shprehjen: bukë e fytyrës (leksem panim) që do të thotë bukë të vendosura para Zotit (35,13; 39.36; 1 Sam. 21,7; 1 Mbr. 7, 48) 1, Por ne gjithashtu gjejmë : buka e aluzionit gjithnjë (lexem ha-tamid) për qëndrueshmërinë e këtij objekti kulti i cili nuk duhet të pushojë kurrë (Nr. 4, 7; 2 Mbr..25, 29), dhe buka e shenjtërisë (1 Sam. 21, 4- 5) ose bukë e shenjtëruar (leksem qodesh). Ne gjithashtu e kemi një term më të vështirë për tu përkthyer: buka e propozuar, ose buka e disponueshme e një fjale, rrënja e së cilës do të thotë arah. për të rregulluar, për të rregulluar, në veçanti për të shtruar tryezën për një vakt (Neh. 10, 34; 1 Kr. 9. 32; 23,

29). Teksti më i qartë është ai i Lev. 24, 5-9, i cili specifikon se do të ketë dymbëdhjetë bukë ose ëmbëlsira, të renditura në dy grumbuj me gjashtë, dhe të rinovohen çdo Shabat. Temjan do të vendoset në to dhe ato do të jenë si ofertat që i paraqiten Perëndisë në përkujtim të besëlidhjes.

Në krahasim me atë që ekzistonte në fetë e tjera, ideja kryesore ishte t' u ofronte ushqim perëndive, një ide e cila nuk ishte aspak e huaj për Izraelin, madje edhe në tekstet relativisht të fundit (Lev. 21,6), 8, 17, 21). Ishte një zakon pagan i kritikuar nga profetët (Jer. 7, 18; 44, 19; Isa. 65, 11). Në fakt, ky ushqim u përdor nga priftërinjtë (1 Sam. 21, 1-6, cituar në Mt. 12, 1-8) si Lev. 24, 9 (shih gjithashtu historinë e Belit dhe Dragoit, në shtesat greke të librit të Danielit, kap. 14, 1-22, B.J. ose Dhorme). Por kuptimi origjinal evoluoi dhe bukët u konsideruan si oferta të sjella në shenjtëroren, së bashku me të gjitha ofertat dhe flijimet e tjera. Në traditën hebraike deri më sot, tryeza dhe buka janë kujtesa e realitetit material të ekzistencës sonë të përditshme. Simbolika shkon edhe shumë larg pasi që dy grumbujt me gjashtë bukë – duke evokuar dymbëdhjetë fiset e Izraelit – shprehin, sipas disave, idenë se, si bukët që mbështesin reciprokisht njëri-tjetrin, burrat duhet të mbështesin njëri-tjetrin për të zgjidhur çdo ditë probleme materiale.

d) **Shandani** (v. 31-40)

Paragrafi i fundit i kapitullit ofron përshkrimin e shandanit të shtatë degëve. Pavarësisht nga detajet e dhëna në këto vargje 3, nuk është e lehtë të imagjinohet me saktësi forma që duhet të ketë pasur ky objekt kulturi, i cili ka ekzistuar gjithmonë në historinë e Tempullit të Jeruzalemit dhe imazhi më karakteristik i të cilit është gdhendur. Në triumf harku i Titit në Romë. Ky imazh 4 nga një periudhë shumë më e re është sidoqoftë ai që na lejon më mirë të përfaqësojmë objektin e përshkruar në fragmentin tonë. Më mirë se shandanët, dhjetë në numër, të vendosur në tempullin e Solomonit (1 Mbr. 7, 49) dhe formën e të cilit nuk e dimë, shandanin e Dal. 25 mund të korrespondojnë mjaft mirë me tempullin e Zorobabelit i cili u hoq gjatë kohës së Makabenjve, më pas u ribër dhe u vendos përsëri në vend nga Juda Maccabee (1 Mak. 4,49). Vizioni i Zakarisë (4,2 ff) gjithashtu flet për një shandan me shtatë degë, por forma e të cilit ishte ndoshta e ndryshme nga ajo e Dal. 25

Për shkak të kësaj analogjie midis përshkrimit të Daljes dhe asaj që dihet për shandanin e epokës Postexilike dhe kohës së tempullit të Herodit, ndonjëherë është arritur në përfundimin se ajo që thuhet nuk është autentike. Në Dal. 25 në lidhje me shandanin që do të nuk kanë ekzistuar në një kohë kaq të largët dhe do të ishte vetëm një zhvendosje në të kaluarën e imazhit të shandanit me shtatë degë të tempullit të dytë. Por shandanët prej terrakote nga shekulli i dhjetë para Krishtit janë gjetur që mbajnë shtatë hapje për shtatë llamba, gjë që do të provonte se ky enë nuk ishte e panjohur në kohët antike.

Shandani, me degën e tij qendrore dhe tre degët e tij anësore në secilën anë, mbante një grup prej shtatë llambash në të njëjtin nivel horizontale dhe ishte zbukuruar me bollëk me objekte dhe simbole, emrat e të cilëve janë terma teknikë të vështirë për tu specifikuar sot. (corollas, lule, etj). Funkzioni i tij ishte të ndriçonte shenjtëroren e cila nuk kishte asnjë hapje tjetër përveç derës së përparme. A duhet që llambat të ndizen vetëm gjatë mbrëmjes dhe natës, siç sugjeron teksti i Dal. 27, 20-21 (llambat duhet të jenë djegur nga mbrëmja në mëngjes)? A duhet të jenë gjatë gjithë ditës pa pushim, siç do të thoshte më vonë Flaviu. Jozef (*Ant. Jud.* III 8, 3) 2 Asgjë nuk thotë shprehimisht kështu. Një e dhënë e vetme (v. 37) specifikon që llambat do të duhet të ndriçojnë atë që është përpara tyre (ndriçuar: në hapësirën e fytyrës së saj), e cila sugjeron që shandani ishte i orientuar në një drejtim të caktuar për të ndezur shenjtëroren.

Shumë herët, pa dyshim, shandani u bë një simbol fetar, i cili, përmes dritës, u bë shenja e pranisë së Zotit dhe e vështrimit të tij në të gjithë tokën (Zak. 4:10). Numri 7 kujtoi gjashtë ditët e krijimit, të ndjekura nga e shtuna, por simbolika shkoi përtej kornizës së vetë historisë biblike dhe ne pamë në shtatë llambat imazhin e shtatë planetëve (Philo, FI. Josephus), ose në drita, përfaqësimi i jetës shpirtërore të besimtarëve të cilët duhet të ndriçojnë tërë ekzistencën e tyre dhe të furnizohen vazhdimisht me vajin e çmuar të Tevratit. Qiriu padyshim që nuk mund të ndahet nga drita dhe simbolika e saj aq e shpeshtë në traditën biblike, para se të jetë në traditat e sinagogës dhe Kishës.

Tenda e shenjtë (kap. 26)

Përshkrimi i Tendës së shenjtë, ose më mirë: i Vendbanimit, zë të gjithë kapitullin 26, Fjala Tenda e shenjtë që vjen nga Vulgate (*tabernaculum*, që do të thotë: tendë) është bërë tradicionale, por nuk korrespondon saktësisht me termin hebraisht *mishkan* (nga folja *makán* banon) e cila përdoret këtu për të folur për këtë shenjtërore portative në shkretëtirë.

Përkundër disa pasaktësive për shkak të pranisë së termave teknikë kuptimi i saktë i të cilave na shpëton (të tilla si fjalët e përkthyer nga: bordet, bazat, parimet, etj.), Është e mundur të merrni një ide mjaft të saktë të formës dhe dimensioneve të Vendbanimi, siç është kapitulli, na ofron informacionin.

Një kornizë druri formoi mbështetjen e përgjithshme (v. 15-18). Ai përbëhej nga dërrasa 5 m të larta dhe 0,75 m të gjera, të vendosura vertikalisht, krah për krah, për të formuar një rrethore në të tre anët e shenjtërores e cila, për këtë arsye, ishte 15 m e gjatë (njëzet dërrasa, ose 30 kubitë). Por dimension i gjerësisë mbetet i pasaktë: v. 22-25 flasin për gjashtë dërrasa, pastaj për dy dërrasa për këndet e ndërtesës; pozicioni i dy të fundit nuk është shumë i qartë. Janë vërtet tetë dërrasa në të gjitha, por a janë mbështetëset e dërrasave qoshe dyfishojnë të tjerët (v. 24)? Në këtë rast, gjerësia totale nuk do të ishte tetë dërrasa, domethënë 6 m (8 x 1,5 m = 12 kute). Nga matjet e tjera për çadrat, duket sikur gjerësia është 5 m (10 kute), por mund të jetë 6m.

Dërrasat janë ngritur në bazamente argjendi në të cilat ndoshta përshtaten dy parimet e secilës dërrasë (v. 17-19) dhe ato mbahen së bashku me shufra tërthore të kaluara nëpër unaza të fiksuara në dërrasa (v. 17-19). 26 -29). Kështu, ky lloj kornize mbetet i lëvizshëm dhe i transportueshëm.

Mbi këtë konstruksion janë vendosur perde të cilat e mbulojnë atë tërësisht. Një varje e parë është bërë nga pëlhura të holla dhe të çmuara, në formën e brezave prej 14 m me 2 m (v. 1-2). Ata janë bashkangjitur me njëri-tjetrin në dy pjesë të pesë brezave secila, me lidhëse të kaluara nëpër kapëse (v. 3-6). E gjithë perdja ka përmasa 20 m me 14 m. Ndërsa korniza është 15 m me 5 (ose 6), ne shohim se varja bie në anët që janë 5 m të larta, por jo plotësisht. Ka një hapësirë prej rreth 0,50 m deri 1 m poshtë në tokë.

Një mur i dytë i varur në flokë dhie, që do të thotë në lëkurë dhie të zbukuruar me flokët e saj, siç ishte bërë dhe siç bëhet gjithmonë për çadrat nomade, mbuloi tërë Rezidencën. Dimensionet e tij janë pak më të mëdha (22 m me 15) dhe lejojnë që i pari të tejkalohet duke rënë në tokë (v. 7-11). Sipas v. 12-13, gjatësia e tepërt e kësaj perde do të lejojë që e gjithë shenjtërorja të mbulohet, por v. 9 shpjegon se do të jetë e nevojshme të paloset (fjalë për fjalë dyfishohet) pjesa që bie në pjesën e përparme të tendës, ndoshta për të lehtësuar hyrjen në ambientet e brendshme.

Në krye të kësaj përsëri, do të vendoset një batanije me lëkurat e deshve të ngjyrosura në të kuqe dhe një batanije me lëkurë delfini, përmasat e së cilës nuk jepen, por që duhet të mbulojnë të gjithë.

Sa për brendësinë e shenjtërores, ajo ishte e ndarë në dysh nga një vello e mbajtur nga katër kolona që mbështeteshin në bazamente (v. 31-32). Nga njëra anë, vendi i shenjtë ku ndodhen tryezë dhe shandan ‘; nga ana tjetër, Shenjta e Shenjtërve me arkën dhe sediljen (v. 33-35). Më në fund, hyrja në Vendbanimin ka një perde të vendosur në pesë kolona (v. 36-37).

Nëse përshkrimi i tempullit nuk ngre pyetje shumë të vështira, e njëjta gjë nuk është e vërtetë për problemet letrare dhe historike që ato paraqesin. Pa adresuar këto probleme në të gjitha aspektet e tyre dhe pa rishikuar të gjitha hipotezat e zgjidhjeve të mundshme 2, është e nevojshme të jepet një pasqyrë e përgjithshme.

Studimi i traditave letrare të Pesëlibërshit na bën të shohim në këto kapituj, që lidhen me Vendbanimin, një redaktim meshtarak. Meqenëse koha e shkrimit është relativisht e fundit (periudha ekzilike ose pas mërgimit) pyetja shtrohet në një mënyrë precize: a korrespondojnë vërtet tekstet me një realitet historik? Me fjalë të tjera, a ekzistonte vërtet shenjtërorja portabël e shkretëtirës?

Janë dhënë shumë argumente për të demonstruar pamundësinë e kësaj ekzistence historike dhe për të çuar në përfundimin që tekstet priftërore kishin imagjinuar nga të gjitha pjesët organizatën e adhurimit të kohës së Moisiut, dhe në veçanti çadra e shenjtërores, si tempulli i Solomonit dhe kulti i asaj kohe. Kështu do të kishim zhvendosur në të kaluarën e largët një realitet historik të mbretërimit për t’i atribuar Moisiut dhe Aharonit krijimin e adhurimit priftëror dhe shenjtërores së Izraelit. Ky transpozim

do të ishte bërë duke marrë parasysh ndryshimin e situatave: tempulli do të ishte bërë një çadër e lëvizshme për t'iu përgjigjur situatës nomade të popullit dhe dimensionet e tij do të ishin zvogëluar, saktësisht gjysma e atyre të tempullit të Jeruzalemit , sipas 1 Mbr. 6,2 (30 m e gjatë me 10 m e gjerë). Argumentet kryesore janë si më poshtë

1). Ndërtimi është kompleks dhe kërkon materiale që janë të vështira për t'iu transportuar për fiset nomade (dru, bazamente metalike, varje të mëdha, etj.).

2). A mund të ishin marrë nga Egjipti materialet e çmuara (ari, argjendi, pëlhura të imta dhe të rralla) nga egjiptianët, ose mund të gjendeshin në shkretëtirë? Pavarësisht mundësive reale, a mund të mendohet të keni qenë në gjendje të ndërtoni një ndërtesë kaq të shtrenjtë?

3). Nuk ka asnjë aludim për Tendën e shenjtë në librat historikë para ndërtimit të Tempullit të Solomonit. Nëse do të kishte ekzistuar, duket se gjurmët e tij do të gjendeshin, veçanërisht pasi tempulli do të ishte ndërtuar sipas modelit të tij, dhe jo e kundërta.

4). Të dhëna të caktuara nga teksti vërtetojnë se përshkrimi i Vendbanimit është bërë me Tempullin në mendje në shekujt e mëvonshëm. Ky është rasti për indikacionet mbi orientimin e tij (Dal. 26, 18, 22; 27, 9, 11, etj.) Pasi supozohet se është gjithmonë i orientuar drejt lindjes dhe se njëra nga anët e gjatësisë është drejt jugut (teksti thotë: Negev, që do të thotë shkretëtira e jugut të Kanaanit, që supozon se popullin tashmë të instaluar në këtë vend; 26, 18 4). gjatë pushtimit, kur u vendosën faltore të qëndrueshme si ajo e Shilos. Përmendja e fundit mund të jetë Nr. 25, 6, kur popullin ishin në fushat e Moabit, para pushtimit.

Më në fund, një ide e tretë është ajo e Vendbanimit, ose vendbanimi i Zotit. Kjo Vendbanim përmban arkën, një shenjë e pranisë së Zotit, por është gjithashtu vendi i takimit me Zotin. Ky është nocioni i veçantë i dokumentit priftëror i cili duket se ka sjellë një sintezë midis dy ideve të takimit me Zotin dhe qëndrimit të Zotit. Siç thotë G. von Rad: “Dy teologji krejt të ndryshme ishin bashkangjitur te çadra dhe arka; njëra ishte një teologji e shfaqjes, tjetra një teologji e pranisë. “Tradita priftërore e Dal. 26 i bashkoi këto dy nocione, ndërsa i jepte përparësi idesë së paraqitjes dhe takimit, e cila do të shprehet me shfaqjen e lavdisë së Zotit, një formë e dukshme dhe e ndriçuar me anë të së cilës Zoti do të tregojë veten e tij

para popullit në Vendbanimin (Dal. 40, 34-35). Një tekst si Dalja 29. 42-46 tregon sintezën e nocioneve në një mënyrë të qartë: çadra e takimit është vendi ku Zoti do të takojë popullin (v. 42-43) me shfaqjen e lavdisë së tij, por është gjithashtu vendi i banimit dhe i qëndrimit të Zotit në mes të popullit të tij, të Perëndisë që i nxori nga Egjipti dhe që quhet Zoti (v. 45-46). Një pasojë e rëndësishme e kësaj sinteze mund të shihet në faktin se çadra e mbledhjes, fillimisht jashtë kampit, tani është në mes të popullit, ashtu siç ishte dhe arka.

Nëse do të dëshironim të rindërtojmë historinë e traditës në shenjtëroren e shkretëtirës, mund të përshkruajmë pikat e mëposhtme

- Fillimisht, dhe me shumë gjasa gjatë periudhës së Moisiut, mund të ketë qenë një çadër kulti që shërbente si një vend tubimi për popullin për raste të caktuara festive. Kjo çadër, e vendosur jashtë kampit, u konsiderua vendi i takimit me Perëndinë që dha orakullin e tij. Ndoshta u zhduk në kohën e pushtimit dhe sedentarizimit të Izraelit.

- Në kohët antike, gjithashtu, në shkretëtirë, arka ishte objekti që shënonte praninë e Zotit në mes të popullit. Ajo u vendos nën strehën e një çadre në mes të kampit dhe ajo shoqëroi popullin në të gjitha lëvizjet e tyre. Ajo është gjetur e lidhur me episodet e pushtimit dhe është vendosur në fatore të ndryshme, të tilla si Shilo, para se të vendoset në tempullin e Solomonit në Jeruzalem.

- Në kohën e shkrimtarëve meshtarë, kombinimi i këtyre dy elementeve antikë rezultoi në përfaqësimin e një vendi të shenjtë portabel të vërtetë në shkretëtirë, duke bërë sintezën midis idesë së Çadrës së Takimit dhe asaj të Çadrës që strehonte harkun në qendër të kampit. Kjo paraqitje është përshkruar si tempulli i Solomonit, i famshëm për luksin dhe materialet e tij të pasura. Në kohën e mërgimit dhe pas shkatërrimit të Tempullit të Jeruzalemit, shkrimet meshtarake, në një farë mënyre, e kanë ringjallur këtë Tempull në një formë tjetër duke e parë atë të projektuar në kohën e Moisiut. Ata nuk krijuan asgjë, nëse pranojmë ekzistencën e një çadre kulti dhe një çadre strehe, por ata “panë” këtë tempull të së kaluarës së Izraelit pasi Ezekiel gjithashtu “pa” të ardhmen. Tempull që do të rindërtohej në Jeruzalem. Kjo pamje retrospektive e shenjtërores, bazuar në të dhëna reale dhe autentike historike, është ndoshta një nga karakteristikat thelbësore të legjislacionit priftëror, siç gjendet në Pesëlibërshun.

Për më tepër është e mundur të shtrihet kjo perspektivë në drejtimin tjetër dhe të kuptohet se si “Tenda e shenjtë” në traditën hebraike dhe të krishterë do të bëhet objekt i një simbolizmi ndonjëherë të tepruar. Tashmë Letra drejtuar Hebrenjve do të shohë në Tendën e shenjtë imazhin e qiellit ku Krishti hyri për të bërë shlyerjen për mëkatet e botës (Heb. 9, në veçanti v. 1-10, 24), dhe komentet e Etërve të kishës e ka zhvilluar këtë krahasim me shumë detaje dhe imagjinatë. Por, më parë, Filoni dhe Flaviu. Jozef pa në Tendën e shenjtë përfaqësimin e botës universale 2 dhe tradita rabinike e përshkroi Tendën e shenjtë si një vepër të ngjashme me krijimin në gjashtë ditë, me dy tabelat e Ligjit që përfaqësonin qiellin dhe tokën, velloja e brendshme ishte si qielli. tryeza dhe bukët si bimët e ditës së 3-të, shandani si dritat e ditës së 4-të, kerubinët si zogjtë e ditës së 5-të dhe prifti në shenjtëroren si njeriu i krijuar ditën e 6-të. “Para Tendës së shenjtë, bota ende lëkundej dhe krijimi i Tendës së shenjtë ishte për të forcuar krijimin. “

Altari, oborri dhe llamba (kap. 27)

Të tre pjesët e kapitullit janë shënuar mirë: v. 1-8, përshkrimi i altarit; v. 9-19, përshkrimi i sheshit; v. 20-21, recetë për vajin e llambës së përhershme.

a) **Altari** (v. 1-8).

Ky është altari i olokausteve, siç është emëruar më vonë (30, 28; 38, 1), ose altari prej bronzi (38, 30; 39, 39) për ta dalluar nga altari i temjanit (30, 1) i cili do të diskutohet më vonë.

Teksti i v. 1-8 paraqet, ndoshta disa gjurmë të punës editoriale të cilat do të justifikonin mendimin e exegetes duke parë për shembull në v. 3 dhe 8 ndryshime ose shtesa në tekstin origjinal (M. Noth). Përshkrimi nuk jep një ide absolutisht të saktë se çfarë ishte ky altar, veçanërisht në lidhje me disa elemente, forma dhe përdorimi i të cilave nuk janë kuptuar mirë (ky është rasti, në v. 4-5, i grilës në formë e një kafaz që arriti në gjysmën e rrugës deri në altar?). Sidoqoftë, pamja e përgjithshme paraqitet si më poshtë: altari është një kornizë druri e mbuluar me bronz, 2,50 m me 2,50 m – pra katrore – dhe 1,50 m e lartë (v. 1). Kjo kornizë është bosh (v. 8).

Si u përdor? Ne nuk e dimë, sepse duket e përjashtuar të ndezim zjarrin e flijimeve atje që do të digjinin së shpejti drutë e dërrasave, madje edhe ato të mbuluara me bronz. Supozohej se korniza duhet të mbushej me tokë ose gurë, të mbahej kështu si në një kub, dhe se zjarri digjej në majë pa kontakt të drejtpërdrejtë me kornizën prej druri? Por është një hipotezë e cila nuk gjen asnjë bazë në tekst, edhe nëse është e mundur.

Në majë të altarit dhe në të katër cepat e tij ishin brirët që formonin një pjesë të ndërtesës. Zakon i vënies së brirëve në altarë dëshmohej nga dokumente të shumta arkeologjike në lidhje me fetë e Lindjes së lashtë. Brirët përmenden shpesh në Dhiatën e Vjetër dhe ne e dimë që prifti duhej t' i fërkonte me gjakun e viktimave, si vend të shlyerjes për mëkatet (29.12; 30,10; Lev. 4, 7; 16, 18, etj.). Po kështu, brirët përbëjnë një mbrojtje dhe vrasësi që po ikë mund të gjejë strehë pranë altarit duke kapur brirët (1 Kr. 1,50; 2, 28; Dal. 21, 14). Brirët mund të jenë vërtet simboli i forcës, fuqisë, pasurisë dhe fjala përdoret shpesh në këtë kuptim në hebraisht. Ata natyrshëm janë krahasuar me brirët e qeve ose demave që gjenden në një numër të madh të riteve fetare të popujve shumë të ndryshëm, madje edhe me stela të mbingarkuara me brirë që ishin në vendet e shenjta antike. Por nuk ka ndonjë element të saktë që na lejon të dimë origjinën e këtij zakoni midis hebrenjve të lashtë.

Altari ishte i lëvizshëm falë shufrave të kaluara nëpër katër unaza (v. 6-7). Sa i përket rrjetës së telit prej bronzi (v. 4), është e vështirë të dihet se si është rregulluar dhe për çfarë është përdorur. Hipotezat e ndryshme nuk duken më të sigurta se të tjerat, madje edhe tradita rabinike ka zhvilluar shpjegime të shumëfishta që nuk japin më shumë detaje dhe të cilave Rashi i bën jehonë në komentin e këtij fragmenti. Problemi i altarit të shkretëtirës lind në të njëjtën mënyrë si ai i Vendbanimit, ose Tabernakullit. Tradita meshtarake e ka përshkruar këtë altar në imazhin e altarit të sakrificave që do të ndërtohet në tempullin e Solomonit, por e bëri atë të transportueshëm dhe me përmasa më të vogla. Realiteti historik i një altarit për flijime nuk vihet në diskutim dhe tekste si Dalja 20, 24-26 vërtetojnë se ai ekzistonte në periudhën e shkretëtirës. Por shkrimtarët meshtarë e bënë atë një objekt që përputhet me konceptimin e shenjtërores dhe adhurimit, siç i përshkruajnë ato në këtë pjesë të librit të Daljes.

b) **Oborri** (v. 9-19)

Përreth shenjtërores, një rrethinë, e bërë me varje të mbështetur nga kolona të vendosura në bazamente, përbën një shesh drejtkëndëshe 50 m të gjatë dhe 25 m të gjerë (v. 9-12). Njëra nga anët e gjerësisë, ajo e lindjes, ka një hapje me gjerësi 10 m, të formuar nga një perde e kryer nga katër kolona, ndërsa në të dy anët, muri i sheshit është bërë me dy gjatësi varësish prej 7,50 m secila, të bartura nga tre kolona (v. 13-16). Lartësia e këtij gardhi kanavacë është 2,50 m.

V. 18 përmbledh dimensionet e sheshit, por duket se është një shënim jo i plotë editorial, sepse fundi i vargut riprodhon fjalë për fjalë fjalët e fundit të v. 17 pa përmendur pëlhurat, shtyllat, shufrat dhe grepat.

Teksti nuk thotë asgjë për vendndodhjen e saktë të shenjtërores së tendës brenda sheshit, por mund të supozohet se ai ishte në pjesën e prapme të sheshit përballë hapjes duke shërbyer si një derë, dhe se pjesa e lirë e tokës në përpara Abode kishte për qëllim vendosjen e altarit të olokausteve dhe kazanit prej bronzi (38, 1-8).

Plani i saktë i sheshit dhe dimensionet e secilës anë nuk janë aq të lehta për t'u imagjinuar sa shfaqen. Matjet janë dhënë, por pozicioni i kolonave në bazat e tyre është i pasaktë. Nëse ka njëzet kolona në një gjatësi dhe dhjetë në gjerësi, sa larg janë ato? Është e nevojshme të merren parasysh kolonat që janë në kënde dhe që ndoshta nuk llogariten dy herë. Gjatësia e kanavacës që ekziston midis dy kolonave është pra e pasaktë, sepse a përfaqësojnë njëzet kolona mbi pesëdhjetë metra nëntëmbëdhjetë gjatësi ose njëzet e një gjatësi të kanavacës midis dy kolonave? Po kështu, për dhjetë kolona në të gjithë gjerësinë, a ka nëntë ose njëmbëdhjetë gjatësi të kanavacës midis dy prej tyre? – Por këto detaje janë relativisht dytësore.

c) **Llamba dhe vaji** (v. 20-21)

Dy vargjet që i japin fund kapitullit padyshim që nuk janë në vendin e tyre origjinal. Ata parashikojnë funksionin e priftërinjve i cili do të shpjegohet vetëm më vonë, nga kap. 28 2, Për më tepër, këto vargje nuk do të përsëriten në pjesën e kap.

35 – 40 të cilat tregojnë për ekzekutimin e punës dhe instalimin e shenjtërores. Teksti i vetëm që flet për llambën flaka e së cilës duhet të

shkëlqejë vazhdimisht në shenjtëroren është ai i Lev. 24, 2-4, e cila është pothuajse identike në tekst, përveç disa fjalëve. Vini re se ky nuk është i njëjti term me atë që kemi përkthyer si shandan (25, 31, me fjalën *menora*). Këtu është termi ‘*mor*’ që përdoret (ndriçuesi, shtylla e dritës). Prandaj nuk është e nevojshme të shohësh në të të njëjtin objekt si ai i kap. 25 me shtatë degët e tij.

Kjo shandanë ka për qëllim të bëjë që një llambë të shkëlqejë vazhdimisht në vendin e shenjtë. Ideja që prania e Zotit u simbolizua nga një flakë e përhershme u bë e zakonshme në traditën e mëvonshme. Është e vështirë të dihet kur ky nocion u fut në organizimin e faltores dhe shërbimit të tij.

Veshjet priftërore (kap. 28)

Kap 28 dhe 29 të Daljes paraqesin funksionin dhe shenjtërimin e priftërinjve sipas legjislacionit priftëror të kap. 25-31, ekzekutimi i të cilave do të raportohet në kap. 35-40, Ata trajtojnë një temë me rëndësi të madhe në historinë dhe teologjinë e Dhiatës së Vjetër: atë të priftërisë, të cilën nuk mund të bëhet fjalë për ta trajtuar këtu në këtë koment të përgjithshëm mbi Daljan, dhe që e bëri çështjen. ‘Temë e shumë të vjetrave dhe studimet e fundit’. Ne duhet të kufizohemi në shënimin e karakteristikave të veçanta të kapitujve tanë, në orientimin e tyre historik dhe teologjik.

Është e qartë se redaktorët meshtarë donin të jepnin një legjislacion fetar në lidhje me ekzistencën dhe funksionet e shërbesës priftërore, pa u larguar nga korniza historike në të cilën është vendosur këtu, që do të thotë në kohën e Moisiut dhe të nomadit jeta e hebrenjve në Sinai. Kjo është ndoshta një nga shqetësimet e tyre kryesore: të gjurmojnë që nga koha e Moisiut institucioni dhe organizata e adhurimit priftëror ashtu siç ekzistonte në pjesën tjetër të historisë së Izraelit dhe që ndoshta ekzistonte në kohën e shkrimit të këtyre teksteve. Është i njëjti vizion meshtarak që lidhi institucionin e Shabatit me krijimin e botës (Zan. 2, 1-4) dhe rrethprejjen me besëlidhjen me Abrahamin (Zan. 17). Me anë të kësaj, u vërtetua autoriteti i institucioneve rituale dhe fetare, për shkak të vjetërsisë së tyre dhe të personaliteteve që kishin marrë nga Zoti urdhrin për t’i vendosur: Abrahamin, Moisiun.

Karakteristikë tjetër e këtyre kapitujve është se ato i japin Aharonit rolin thelbësor të kryepriftit, megjithëse kjo fjalë nuk përdoret në tekst. Priftëria e vërtetë mund të kthehet tek Aharoni, vëllai i Moisiut, pasardhësit e të cilit ishin linja e vetme e ligjshme për priftërinë, sipas redaktorëve tanë. Është mjaft e mundshme që, prapa këtij legjitimimi të autoritetit të priftërinjve Aharone, të mund të dallohen disa polemika kundër familjeve të tjera priftërore për të cilat dëshmon historia e Izraelit: pasardhësit e Sadoq, prift i krijuar nga Davidi (2 Sam. 8: 17), i cili kishte monopolin e priftërisë nga Solomoni, pas eliminimit të Abiatarit dhe shtëpisë së tij (1 Mbr. 2, 26-27); mbase Levitët që ishin një familje kundër Aharonit, megjithëse ky i fundit konsiderohej të ishte i familjes së Levit (Dal. 6, 16-20), por historia e vicit të artë i tregon ata në luftë të hapur (Dal. 32, 25- 29) Nëse, sipas gjenealogjive (1 Kr. 6, 50-53; Ezr. 7, 1-5), të gjitha këto familje vijnë nga Levi, duket se rivalitetet e qëndrueshme kishin ndarë degët e ndryshme. Për redaktorët tanë meshtarë, nuk ka asnjë diskutim të mundshëm: vetëm familja e Aharonit përbën priftërinë e vërtetë.

Duhet gjithashtu të theksohet se këta kapituj, si dhe tekstet e tjera të të njëjtit shkrim (Dal. 35 – 40; Levitiku), na ofrojnë një sintezë të vërtetë të nocionit të priftërisë. Në vend që të shohim në të një ndërthurje letrare të traditave të ndryshme që do të tundohej të dallonte sipas kriterëve të zakonshme të kritikës ndaj teksteve 2, ka më shumë të ngjarë që redaktorët të mblidhnin të gjithë elementët e një historie tashmë shumë të gjatë të priftërisë në Izrael, në mënyrë që t'i shtjellonin ato në një pikëpamje sintetike i cili, nga ky fakt, nuk është i thjeshtë dhe madje paraqet një kompleksitet real. Kjo shpjegon vështirësinë që hasim në marrjen e një ideje të saktë për shumë aspekte të pyetjes, të tilla si përshkrimi i vërtetë i rrobave të priftit, për shembull. Dikush madje mund të pyesë veten, me M. Noth (f. 180), nëse me të vërtetë një kryeprift kishte veshur ndonjëherë atë set rrobash, stoli dhe stolitë që kapnin. 25 na përshkruan.

Por sinteza për të cilën flasim shkon përtej edhe asaj që ka të bëjë me priftërinë. Është vërejtur prej kohësh që një pjesë e veshjeve dhe zbukurimeve që i atribuohen kryepriftit kishin shumë ngjashmëri me ato të mbretërve. Nëse kujtojmë se mbretërit kishin një rol adhurimi dhe madje

priftërie (krh. Lutja e Solomonit në përrurimin e Tempullit në Jeruzalem, 1 Mbr. 8), nëse përmendim vajosjen që u dha atyre një shenjtërim të shenjtë dhe nëse mendoni se mbretërit krijuan një priftëri zyrtare, ne jemi çuar në vëzhgimin historik të mëposhtëm: pas kthimit nga internimi, ndërsa ekzistenca e Judaizmit u zbulua se ishte shumë më e lidhur me organizatën priftërore, pasi asnjë ekzistencë politike nuk i lejohej atij më shumë, është prifti që do të zëvendësojë pak nga pak mbretin. Tashmë në kohën e Haggai dhe Zechariah, prifti Joshua luan një rol kaq të rëndësishëm si guvernatori Zerobabel. Figura e kryepriftit Aharon, në kap. 28-29, shfaqet si një figurë mbretërore po aq sa një prift: vajosja që merr (kurrë nuk bëhet fjalë për vajosjen e priftërinjve para internimit), rrobat që vesh, diadema në ballë, gurët e çmuar që ia zbukurojnë rrobat, korrespondojnë shumë më tepër me privilegjet e mbretërisë sesa të priftërisë. Prandaj duket se ekzistonte një sintezë midis priftërisë dhe mbretërimit, në kohën kur mbretëria ishte zhdukur; ose më saktë, transferimi i attributeve mbretërore te kryeprifti.

Së fundmi, nuk mund të harrojmë se ky përshkrim është pjesë e të gjithë kap. 25 – 31 që përbëjnë një vizion të madh që i është dhënë Moisiut për organizimin e shenjtërores dhe priftërisë. Prandaj është më shumë si një model ideal që ne duhet të gjykojmë për këtë përfaqësim, shprehjen e koncepteve priftërore postxilike të transpozuar në të kaluarën e Izraelit.

Kapitulli 28 **jep udhëzime në lidhje me veshjen e priftërinjve dhe veçanërisht të kryepriftit.**

a) **Hyrje** (v. 1-5)

Aharoni dhe bijtë e tij u përmendën për herë të parë në kap. 25 – 31 në kap. 27, 21, para kohe, siç kemi parë. Tani është, në kap. 28, që roli i tyre të bëhet qendror; është për ta që duhet të bëhen rrobat priftërore.

Aspekti letrar i këtyre pesë vargjeve lejon që të shfaqet një mungesë e caktuar e unitetit shprehja: kështu që ushtron për mua priftëria të përsëritet tre herë (v. 1, 3, 4); fundi i v. 3 dhe atë të v. 4 duket se janë dublikatë; e tëra duket e mbingarkuar dhe e rëndë. Sidoqoftë, është e vështirë të konkludosh nga kjo se ekzistojnë burime të ndryshme letrare.

Përkundrazi, është kulmi i punës së sintezës editoriale për të cilën kemi folur e cila mund të shpjegojë peshën dhe kompleksitetin e stilit. Ajo që e konfirmon këtë është ndryshimi midis numërimit të rrobave (v. 4) dhe përshkrimit të tyre në pjesën tjetër të kapitullit: rendi nuk është i njëjtë dhe dallimi midis rrobave të Aharonit dhe atyre të priftërinjve nuk është të bëra (priftërinjtë kanë tunika, shalle dhe diademë, sipas v. 40, ndërsa nuk bëhet fjalë për diademë në v. 4).

Vini re se Aharoni dhe bijtë e tij nuk quhen priftërinj ose kryeprift: përdoret vetëm folja për të ushtruar priftërinë. Materialet më të çmuara do të përdoren në prodhimin e rrobave, për të shënuar lavdinë dhe shkëlqimin e priftërisë (v. 2 dhe 5).

Vetë puna mund të bëhet vetëm nga njerëz të aftë dhe artistikë, domethënë ata që kanë marrë nga Zoti një frymë mençurie. Nuk është pa interes të vërehet vendi i nocionit të mençurisë në lidhje me priftërinë.

b) **Efodi** (v. 6-14)

Nuk është shumë e lehtë të imagjinohet saktësisht se çfarë ishte kjo pjesë e rrobave priftërore dhe kuptimi primitiv, si vetë forma e efodit, në të gjitha tekstet ku shfaqet fjala, mbetet i pasaktë. Etimologjia nuk dihet (ndoshta nga një folje *afad* që do të thoshte: të mbulosh?) Dhe përdorimi i tij bën të mundur që të dallohen të paktën tre objekte të ndryshme, megjithëse padyshim lidhen me njëri-tjetrin. Ndonjëherë është përcaktimi i një objekti kulti që ne kemi qenë në gjendje ta identifikojmë me një statujë të një perëndie (Gideoni e bën atë me oferta ari që peshon 1700 sikla, domethënë rreth 25 kg, Jg 8, 24-27; shih gjithashtu në episodin e Mika, Jg. 18, 14, etj.). Diku tjetër, duhej të ishte një veshje e veçantë për priftin (Samueli i ri ishte veshur me të, 1 Sam. 2, 18, ashtu si 85 priftërinjtë që ishin në Nob, 1 Sam. 22, 18) 2; ishte prej liri (*efod bad*) dhe duhej të përbëhej nga një lloj pëlhure që mbulonte ijët dhe pjesën e sipërme të këmbëve (gjë që shpjegon gjykimin e Mikalit mbi Davidin duke vallëzuar para arkës dhe duke veshur efodin, një qëndrim i konsideruar i padukshëm: 2 Sam. 6:14 dhe 20). Kjo veshje ishte e ngjashme me atë të veshur nga priftërinjtë egjiptianë, sipas riprodhimeve të lashta 3, dhe mbase ishte menduar fillimisht të vishej disi prifti që funksiononte, për të cilin besohet se në disa fe, ai ishte lakuriq. Shqetësimin për të fshehur

lakuriqësinë e tij e gjejmë në tekste të tjera të tilla si Dalja 20, 26 dhe 28, 42,

Më në fund, në kapitullin tonë, efodi është veshja e kryepriftit që mbase kujton veshjen e vjetër, por që shënon një evolucion të plotë të përdorimit të saj. Një lloj përparësie ose korseti i veshur mbi veshje, efodi ishte bërë me ari dhe pëlhura shumëngjyrëshe, të çmuara. Ai mbante një rrip që e mbërthente në bel, dhe pelena në shpatulla. Mbi këto rripa ishin fiksuar dy gurë të çmuar, secili me emrat e gjashtë fiseve, të gdhendur nga një artist dhe të vendosur në mure ari. Kuptimi i veshjes tregohet (v. 12) dhe lidhet me funksionin e vetë priftit: ai është ndërmjetësi midis popullit dhe Zotit dhe prania e tij i kujton Zotit përkujtimin e Izraelit, në dymbëdhjetë fiset e tij.

c) **Parzmorja** (v. 15-30)

Termi hebraisht i përkthyer nga pektoral (*hoshen*) përdoret vetëm për të përcaktuar këtë pjesë të veshjes priftërore të kryepriftit. Etimologjia e saj është e panjohur dhe përkthimi i zakonshëm rrjedh nga vendndodhja e këtij objekti në gjoksin e kryepriftit. Përshkrimi i tij është i paqartë, veçanërisht në v. 22-28 në lidhje me mënyrën në të cilën rroba fiksohet dhe mbahet e lidhur ngushtë me efodin, nga një sistem unazash dhe kordonash prej ari. Duket, siç nënvizojnë shumica e komentuesve dhe së fundmi M. Noth (f. 181-183), se ky tekst, si një i tërë, është një sintezë e disa nocioneve të ndryshme që shkrimtarët priftërinj do të donin të mbanin.

Në fakt, mund të konsiderojmë se nocioni më i vjetër është ai i një objekti që përdoret për të marrë orakujt e Zotit, të këshilluar nga prifti. Sipas v. 15 dhe 16, ishte një lloj xhepi katror, i bërë nga pëlhura të çmuara të palosura në gjysmë, masat e të cilave ishin rreth 0,25 m për një anë (një hapësirë). Në këtë xhep ndoshta ishin vendosur objektet e përdorura për konsultë dhe të cilat janë emëruar në v. 30: urimi dhe Toumimi. Këto dy fjalë kanë stimuluar imagjinatën e eksegetëve për të dhënë një shpjegim të kënaqshëm, pa çuar në rezultate të sigurta. Ata pa dyshim caktojnë objekte (gurë, shkopinj, zare?) Në vend se nocione abstrakte siç donim t' i interpretonim ndonjëherë. Një konfirmim interesant se këto ishin objekte sigurohet nga një shtesë e Samaritanit në tekstin e v.

30 i cili specifikon: Ju do të bëni Urim dhe Tummim dhe do t' i bashkoni në pektoralin ...

Por çfarë domethënie kanë dy fjalët Ourim dhe Toummim? Greqishtja i përkthen si: zbulesë dhe e vërtetë (*delosis kai aletheia*), dhe latinishtja si: doctrina et veritas. Ne pamë derivate të dritës së arit (shumësi: urim) dhe plotësisë (tam dhe tumim ose folje për të mallkuar (*arar*) dhe për të qenë të sinqertë (tamad). Ne kërkuam një origjinë të huaj, asiriane për shembull. Ose një simbol shpjegim: të dy fjalët me të vërtetë fillojnë me shkronjën e parë dhe të fundit të alfabetit hebraik A dhe T (siç do të thoshte dikush alfa dhe omega). duket qartë se orakulli do të jepej në përgjigje të pyetjeve që çonin në ishte po ose jo. Një nga tekstet më interesante në këtë drejtim është ai i 1 Sam. 14, 41-42 sipas greqishtes, sepse hebraisht duhet të ketë kapërcyer një frazë të tërë që e bën fragmentin jo të plotë dhe madje të pakuptueshëm. Për të zbuluar se kush ishte përgjegjës për fajin e kryer gjatë betejës kundër filistenjve, nga Sauli dhe djali i tij Jonatan, ne këshillohemi me Zotin, dhe teksti grek thotë: Nëse faji është mbi mua ose djalin tim Jonatan, jepni Urim; nëse faji është në ai populli i Izraelit, jep Tumim ... Jonatani dhe Shauli u zgjodhën dhe popullin nuk diskutoheshin.

Kështu, si në një short, ndoshta ne i hodhëm objektet me njërën të shënuar Urim dhe tjetrën Tumim – ose një objekt që kishte një fjalë të shkruar në njërën anë dhe tjetrën në anën tjetër. – dhe a kishim përgjigjen hyjnore, si një gjykim.

Ky zakon duhet të jetë zhdukur në një kohë të vështirë për t' u përcaktuar (përmendet ende në Ezr. 2, 63; Neh. 7, 65), por teksti ynë në v. 30, duke përmendur këto dy fjalë, duket se nuk e njeh më përdorimin e tyre dhe i vë ato në lidhje me nocionin e përkujtimit dhe ndërmjetësimit të kryepriftit, dhe jo më me praktikën e orakullit.

Një koncept tjetër, krejt i ndryshëm, shfaqet në temën e parzmës së gjykimit, në v. 17-21: është një objekt mbi të cilin janë vendosur dymbëdhjetë gurë të çmuar që mbajnë emrat e dymbëdhjetë bijve të Izraelit, domethënë të dymbëdhjetë fiseve. Ky zbukurim i çmuar të kujton një copë veshje mbretërore siç u gjet në një sarkofag mbretëror të Byblos, midis fenikasve 2, dhe siç mund të sugjeronte teksti i Ez. 28, 13 në lidhje me mbretin e Tirit, të mbuluar me gurë të çmuar, emrat e të cilëve janë kryesisht të njëjtë me atë të v. 17-20, Siç e pamë më parë, veshja e

kryepriftit padyshim huazoi elementë të veshjes mbretërore, ndërsa honorari ishte zhdukur në kohën e tërheqjes priftërore.

Një nocion i tretë, në lidhje me pektoralin, mund të jetë ai i ndërmjetësimit të priftit, duke mbajtur në zemrën e tij emrat e bijve të Izraelit, si një kujtim i përhershëm para Zotit (v. 29-30). Në këtë kuptim, objekti do të kopjonte dy gurët e çmuar të vendosur në shiritat e efodit dhe të gdhendur me emrat e dymbëdhjetë bijve të Izraelit (v. 9-12). Pse ky dublikim? Asgjë nuk e shpjegon atë, përveç faktit se i gjithë ky pasazh bashkon, siç kemi thënë, disa nocione të vjetra ose më të reja, për të formuar një përshkrim sintetik dhe ndoshta ideal të gjithçkaje që lidhet me priftin dhe funksionin e tij.

Kështu parmaku i gjykimit bashkon nocione të ndryshme: objekt për orakullin, zbukurim mbretëror, kujtesë e përhershme e dymbëdhjetë fiseve përpara Zotit. Shërbesa e kryepriftit, për traditën priftërore, përqendrohet, madje edhe nga copat e rrobave që ai vesh, të gjitha aspektet që ai mund të ketë pasur gjatë shekujve të kaluar.

d) **Petku** (v. 31-35)

Është një tunikë një copë me një hapje për kokën dhe është bërë nga një leckë e vetme me ngjyrë vjollcë. Fjala do të thotë ajo që vihet sipër (*elil*) dhe shoqërohet me efodin, pasi këtu quhet: manteli i efodit (v. 31) 1, Sigurisht nuk ishte një veshje e veçantë për priftin dhe e gjejmë të përmendur në lidhje me shumë karaktere të tjerë (1 Sam. 24,5 për Mbretin Shaul; 1 Sam. 18, 4 për Jonatanin; dhe tashmë për Samuelin, 1 Sam. 2, 19; gjithashtu për Job 1, 20, etj.). E veçanta e veshjes priftërore ishte të vishej në skajet e saj të poshtme, një radhë shegësh dhe këmbanash të alternuara (v. 33-34). Nuk dihet se në çfarë forme morën këto objekte dhe nëse kishin rëndësi simbolike. Asgjë nuk thuhet për shegët, frutat që kishin reputacionin e shoqërimit me pjellori dhe pjellori dhe emri i të cilave shfaqet në atë të një perëndie semite. Sa për këmbanat, ato duhej të binin kur kryeprihti hyri dhe doli nga shenjtërorja (v. 35) dhe kështu tingëlloi fillimi dhe mbarimi i shërbimit. Njoftimi i shkurtër në fund të v. 35 është ndoshta gjurma e një konceptimi të lashtë mbi rreziqet e hyrjes dhe daljes nga shenjtërorja, sepse specifikon që, për shkak të zhurmës së kambanave, prifti nuk do të vdesë. Zakonisht

besohet se kjo është shprehja e një besimi të vjetër te demonët që përndiqnin pragjet e shtëpive, pallateve dhe tempujve, gjë që e bënte të rrezikshme kalimin nëpër këtë vend. Zilja e këmbanave do t'i kishte frikësuar demonët. Ky shpjegim nuk është i sigurt dhe nuk jepet askund tjetër. Megjithatë, është e mundur që një aludim i tillë për idetë arkaike u eliminua sistematikisht më pas, siç tregohet nga teksti i Sirach (45,10) i cili shpjegon, për Aharonin, që këmbanat që binin në çdo hap ishin si një memorial për fëmijët e Izraelit . Për më tepër, Flaviu. Jozef 2, në interpretimin e tij simbolik dhe kozmik të rrobave priftërore, sheh rrufe në shegë dhe bubullima në tingullin e kambanave.

e) **Çallma** (v. 36-38).

Greqishtja e përkthyer nga miter dhe latinisht nga tiara, por detaji më i rëndësishëm është tehu ose pjesa e përparme prej ari, e vendosur në pjesën e përparme të çallmës dhe duke mbajtur, të gdhendur në metal, fjalët: shenjtëri ose shugurim ndaj Zotit (*kodesh leJahve*). Ishte pohimi i përkatësisë totale të kryepriftit ndaj Zotit. Duke mbajtur emrin e Zotit në ballë, ai vazhdimisht i kujtoi funksionin e tij.

Ashtu si me elementët e tjerë të veshjes priftërore, ai përsëri mund të jetë një zbulim specifik për mbretërinë, i cili do t'i transferohej kryepriftit. Në të vërtetë, fjala e përkthyer nga fleuron (ose lulja në hebraisht, p'4,) Zëvendësohet ose shoqërohet me fjalën që do të thotë diademë (*tsits*), në tekstet që vijojnë: Dal. 29. 6; 39. 30; Lev 8, 9. Prandaj ishte me të vërtetë një diademë mbretërore si ajo e përmendur për Davidin (2 Sam. 1,10) ose për mbretërit e tjerë (2 Mbr. 11, 12).

Por duke transpozuar diademën mbretërore mbi kryepriftin, shkrimtarët meshtarë i dhanë asaj një kuptim tjetër. Në vend që të jetë shenjë e dinjitetit mbretëror, ajo është bërë ajo e shlyerjes për mëkatet e popullit (v. 38). Kështu Aharoni mbart me vete gabimet e njohura ose të panjohura për popullin gjatë blatimeve të shenjta dhe i lutet favorit të përhershëm të Zotit për popullin e tij.

f) **Tunika** (v. 39)

Ky varg i shkurtër përmend, pa detaje shpjeguese, tre elementë të tjerë të veshjes: tunikën, domethënë veshjen e zakonshme të çdo personi, të veshur drejtpërdrejt në trup. Pikërisht mbi këtë tunikë, Aharoni do të

veshë mantelin priftëror, pastaj efodin dhe pektoralin. Çallma e përmendur tashmë në v. 37, dhe prej liri të hollë, do të ishte një copë pëlhere e mbështjellë rreth kokës. Më në fund, shalli, ose një lloj rripi zbukurues, u mbulua me qëndisje.

Dy sendet e fundit ishin gjithashtu pjesë e veshjeve mbretërore (Isa. 22, 21; Ez. 21, 31).

g) Rrobat e priftërinjve (v. 40-43)

Deri atëherë bëhej fjalë vetëm për rrobat e kryepriftit, domethënë për Aharonin. Janë dhënë disa indikacione shtesë për priftërinjtë, bijtë e Aharonit, të cilëve, në funksionet e tyre, gjithashtu u duhej të vishnin rroba speciale.

Por ky fragment është i përbërë në dukje, në nivelin letrar dhe tekstual. Vetëm v. 40 lidhet drejtpërdrejt me temën: ai numëron rrobat që do të duhet të veshin bijtë e Aharonit: tunika, shalle dhe diademë. Dy fjalët e para janë të njëjta si në v. 39 për Aharonin, e treta është e ndryshme nga ajo që u përkthye si çallmë. Asnjë informacion më i saktë na lejon të kemi një ide të saktë të veshjes së thjeshtë priftërore.

Me v. 41, të cilin shumë e konsiderojnë një shtesë të vonë 1, ne e parashikojmë në kap. 29, që do të thotë për vajosjen priftërore, shugurimet dhe shenjtërimet. Por sidoqoftë ka ndryshime me kap. 29 i cili flet vetëm për vajosjen e Aharonit, dhe jo për bijtë e tij, ndërsa këtu bëhet fjalë për dhënien e vajosjes për të gjithë, gjë që tregon një ide të mëvonshme. Më vonë, në fakt, do të flasim për një vajosje të përgjithshme për të gjithë priftërinjtë (Dal. 30, 30; 40, 15). Për kuptimin e shprehjes, të përkthyer si investim (duke mbushur dorën), ne i referohemi komentit të kap. tjetër (29. 9).

V. 42-43 kthehen në çështjen e veshjeve priftërore, por në bazë të një nocioni tjetër, i cili nuk shfaqet në të gjithë kap. 28. Kjo është arsyeja pse ato konsiderohen gjithashtu si një shënim editorial shtesë, mbase me origjinë antike, por jashtë kontekstit të kapitullit origjinal. Aharonit dhe djemve të tij u kërkohet të veshin mbathje prej liri për shërbimin e tyre për të mbuluar lakuriqësinë e tyre kur kryejnë shërbimin e tyre. Kjo recetë vjen ose nga koha antike kur prifti kishte veshur vetëm efodin si një rrobë, ose përkundrazi nga një periudhë më e re kur altari i flijimeve, në oborrin e

tempullit, u ngrit dhe kishte disa shkallë. priftërinjtë u ngjitën për të ofruar flijime. Prandaj ishte e nevojshme të shmanget që, gjatë shërbimit të tyre, ata të zbulojnë veten e tyre dhe të shihen në një qëndrim të pavendosur. Në legjislacionin antik (Dal. 20, 26) kjo shqetësim u shmang nga ndalimi i mbajtjes së altarëve shkallë. Për më tepër, pyetja mbase nuk ishte fillimisht e një rendi moral, por e një rendi ritual: kur i afrohej altarit që ishte i shenjtë, prifti nuk duhet të rrezikonte ta përdhoste atë dhe ta shkatërronte, duke bërë kështu një faj që meritonte vdekjen. Kjo është thënë qartë në v. 43,

Shugurimi i priftërinjve (kap. 29)

Kap 29 i kushtohet pothuajse tërësisht hyrjes në detyrë të priftërinjve dhe rriteve që duhet të shoqërojnë investimet e tyre. Ajo paraqet këtë të veçantë, në krahasim me kapitujt e tjerë të grupit të Sh. 25 – 31, është për shkak se ai është i vetmi që nuk ka asnjë paralel në kapitujt që do të flasin për ekzekutimin e urdhrave (kapitujt 35 – 40). Sidoqoftë, paraleli i tij ekziston diku tjetër në traditën priftërore, pasi që gjendet në detaje të mëdha në Lev. 8 i cili tregon në lidhje me zbatimin e recetave të Dal. 29. Ashtu, në Lev. 8, përshkrimi i flijimeve është dhënë më parë (Lev. 1 – 7) dhe që duket e nevojshme për të kuptuar tekstin mbi sakrificat që shoqërojnë investimet e priftërinjve, është në Dalja që ky kapitull nuk. Nuk duket në kontekstin e tij të pritur, meqenëse ende nuk është thënë asgjë për sakrificat e ndryshme të ritualit izraelit. A duhet të konkludohet se ky kap. 29 është një shtesë më e fundit, e cila do të ishte futur në recetat më materiale në lidhje me ndërtimin e shenjtërores së shkretëtirës dhe me prodhimin e objekteve fetare (kap. 25 – 28 dhe 30 – 31) 4 Hipoteza mund të jetë bërë, pa u mbështetur nga argumente vendimtare. Është e mundshme që tekstet e shkrimeve meshtarake nuk vijnë të gjitha nga e njëjta datë dhe se një numër i caktuar pasazhesh mund të ishin shtuar disa herë në dokumentet më të vjetra.

Për më tepër, kap. 29 vetë, gjatë leximit të tij, tregon disa elementë të cilët mund të jenë bashkuar rradhazi me tekstin kryesor për investimet priftërore, veçanërisht nga v. 21 dhe në v. 26 deri 42, Teksti paraqet një kompleksitet të hartimit që është i vështirë për tu sqaruar. Plani i kapitullit, në vetvete, është i vështirë të specifikohet, veçanërisht në pjesën e tij të fundit.

Pjesa kryesore përfshin recetat për shenjtërimin e priftërinjve (v. 1-9) dhe sakrificat që e shoqërojnë atë (v. 10-37). Fundi i kapitullit flet për institucionin e sakrificës së përhershme dhe jep një përfundim të së tërës (v. 38-46). a) Përgatitjet për shenjtërimin priftëror (v. 1-9)

Tri vargjet e para përshkruajnë atë që duhet përgatitur për sakrificat e mëvonshme, detajet e së cilës do të jepen nga v. 10, Pastaj vijjnë katër veprime para investimit aktual.

1. **Abdes** (v. 4)

Aharoni dhe bijtë e tij duhet të lahen para se të hyjnë në Çadrën e Takimit. Meqenëse ata do t'u afrohen gjërave të shenjta, ata duhet të kenë pastërti të plotë. Larja e të gjithë trupit me ujë është një shenjë e kësaj pastërtie trupore dhe rituale. Detajet do të jepen mbi këto abdes në kap. 30, 17-21 dhe 40, 30-32, Shenjtëria duke qenë ndarja totale nga ajo që përbën jetën e zakonshme, shenjtërimi duhet të shënohet nga një seri rregullash që e vendosin priftin në një situatë të ndryshme nga ajo e çdo njeriu në mes të bashkësisë. Çdo ndotje morale, fizike, rituale duhet të ndalohet.

2. **Rrobat** (v. 5-6)

Për shkak të së njëjtës ide, prifti vesh rroba speciale, të destinuara vetëm për funksionin priftëror dhe të cilat duhet t'i heqë kur të ketë mbaruar shërbimin e tij (krh. Lev. 16, 23-24). Në këtë mënyrë, ai nuk rrezikon të përdhosë objektet e shenjta, as rrezikon të vdesë për shkak të kontaktit me të shenjtat. Rrobat janë ato të përshkruara në kapitullin e mëparshëm. Ato të kryepriftit Aharon përfshijnë në veçanti fefodin, kraharorin dhe diademën, të quajtur këtu *li3* (nga një kuptim rrënjor: për të shenjtëruar, i cili gjithashtu dha fjalën: Nazirean, Nr. 6) dhe jo lule, ose fleuron (*tsitsit*) si në 28, 36, Bijtë e Aharonit do të veshin tunika speciale për të gjithë priftërinjtë, shallin dhe diademën (v. 8-9).

3. **Vajosja e Aharonit** (v. 7)

Riti i vajosjes është sigurisht i lashtë, por duket se është përdorur në Izrael para internimit vetëm për mbretërit. Folja për të vajosur (në hebraisht *ntn mashah*, do të thotë të fërkosh me dorë) përdoret për hyrjen

në funksion të mbretit i cili kështu bëhet i vajosuri (*meshia*, i cili dha: mesia). Vetëm pas mërgimit dhe zhdukjes së mbretërisë vajosja duket se është zbatuar në funksionin priftëror, së pari te kryepriifti si këtu, pastaj te të gjithë priftërinjtë (28,41; 30, 30; 40, 14-15) . Ashtu si me rrobat e kryepriiftit, vajosja mbretërore duhej të transferohej tek personi i tij kur mbretëria nuk ishte më në gjendje të ekzistonte.

4. **Shugurimi** (v. 9)

Në fakt, ceremonia e shugurimit përfshiu të gjitha sakrificat e përshkruara në vargjet vijuese. Por duhet të theksojmë këtu shprehjen karakteristike të përdorur në hebraisht për këtë akt; u tha: mbushni dorën e priiftit (tashmë në 28,41). Kuptimi i shprehjes nuk është më i qartë për ne, dhe ndoshta tashmë për redaktorët meshtarë të këtij kapitulli. Ofrohen disa shpjegime. Do të vinte nga paga, ose paratë që ne i vumë përsëri në dorë të atij që morëm si priift të familjes ose të fisit (Gjq. 17, 10-12). Ose, pjesë të sakrificave që u shkonin priftërinjve dhe që ishin kushtuar nga një gjest i veçantë ritual i rezervuar për zyrtarët. Ne gjithashtu kemi krahasuar shprehje të ngjashme të përmendura në tekstet babilonase të cilat flasin për një funksion të dhënë dikujt (dhe pa dyshim për një objekt, për një distinktiv, të dhënë në duart e tij) dhe më së fundmi për një shprehje që shfaqet në tekstet e Mari dhe e cila vlen për pjesën e plaçkës e cila shkon në dorë të një pjesëmarrësi të tillë në një betejë. Një shprehje e tillë do të ishte aplikuar në zyrën priftërore për të folur për atë që i detyrohej priiftit, nga ligji dhe çfarë ishte i atribuohet asaj në funksionin e saj, edhe pse kuptimi origjinal i shprehjes ishte ndoshta tashmë i humbur. Duhet të theksohet se këtu fjala mbushje, në shumës, përdoret për të folur për sakrificën e investimit ose dashin e investitur (v. 22, 26, 27, etj.). Tradita rabinike e interpreton atë në të njëjtën mënyrë, dhe për tekstin tonë, Rashi shpjegon: “Shprehja për të mbushur duart shënon përrurimin e një zyre, kur dikush hyn në të për ta zënë nga ajo ditë. “

Investimi përfshinte një ritual shumë të plotë i cili përshkruhet më vonë në kapitull.

Flijimet për shenjtërimin priftëror (v. 10-37)

Tri lloje sakrificash shoqërojnë investimin priftëror dhe recetat që jepen supozojnë se është Moisiu ai që duhet të ofrojë këto flijime për Aharonin dhe bijtë e tij. Prandaj ai vepron si prift ose ndërmjetësues përpara institucionit të priftërisë Aharone.

1). Flijimi për mëkatin (v. 10-14)

Një dem i ri theret para shenjtërores. Gjaku do të derdhet në këmbët e altarit, pasi një pjesë e tij të jetë vendosur në brirët e altarit. Një pjesë e kafshës është djegur në altar (ndoshta përmendja e mëlçisë rrjedh nga një reagim në Izrael kundër praktikës së fallit nga mëlçia e një kafshe, ose hepatoskopia, e cila ishte e zakonshme në 'Lindjen e vjetër'). Pjesa tjetër e viktimit konsumohet jashtë kampit. Është një sakrificë shlyese për mëkatin kundër urdhërimeve të ligjit, sipas Lev. 4, Kështu priftërinjtë pastrohen nga mëkati i tyre.

Gjesti që Aharoni dhe bijtë e tij duhet të kryejnë duke vendosur duart mbi kokën e kafshës para flijimit (v. 10) është ndoshta shenja e transferimit të mëkatit tek viktima, siç e shohim në raste të tjera në momentin e rrëfimit të mëkatit e popullit (Lev. 16, 21). Sidoqoftë, ky shpjegim nuk është i sigurt, dhe disa e shohin atë më tepër si shenjë të identifikimit të atij që ofron sakrificën me viktimit, ose gjestin e braktisjes së kësaj viktime në hyjninë që e merr atë. Është e mundur që disa kuptime të jenë bashkangjitur këtij gjesti, pa qenë në gjendje të dinë kuptimin kryesor.

2). Holokausti (v. 15-18)

Një dash i parë ofrohet si olokaust. Është një nga sakrificat më të zakonshme që konsiston në djegien e plotë të viktimit në altar, pasi të ketë derdhur gjakun mbi këtë altar dhe rreth e rrotull (Lev. 1). Asnjë pjesë e kafshës nuk mbahet si ushqim; është dhurata totale dhe duket se është kjo ide që shpjegon kuptimin e saj. Më parë, kryhej i njëjti gjest i vënies së duarve, ndoshta këtu për të shënuar aktin e ofrimit të një kafshe Zotit. Emri i flijimit, në hebraisht, vjen nga folja për të ngritur (ala) sepse viktima ngjitet në altar dhe tymi i tij ngrihet drejt Zotit dhe greku e përcakton atë

me termin holokaust që do të thotë: i djegur plotësisht. Këtu, si shpesh në tekstet rituale, akti i flijimit karakterizohet nga dy terma që janë bërë të zakonshëm: sakrifica e konsumuar nga zjarri (hebraisht ishe, nga fjala esh: zjarr) dhe flijimi i një ere të këndshme (reyix nixoax) erë e qetë, ose qetësues. Kjo shprehje e fundit ndoshta buron nga ideja se perënditë mund të nuhasnin flijimet dhe të gjykonin cilësinë e tyre të mirë ose të keqe, gjë që i bëri ata t' i pranojnë ose t' i refuzojnë ato. E zhveshur nga kuptimi i saj primitiv material, ajo ka mbetur e përdorur në gjuhën fetare të Izraelit (Lev. 1, 9, 13, 17, etj.) Dhe madje, në mënyrë simbolike, në atë të Dhiatës së Re (2 Kor. 2,15; Efes. 1: 2). 5, 2)

3). **Flijimi i bashkësisë** (v. 19-28)

Sipas Lev. 3 flijimi i kungimit (përkthimi i përafërt i fjalës zevax shelamim) i cili gjithashtu përkthehet si: flijim falënderimi, ose flijim paqeje ose shlyerjeje) kryesisht përbëhet nga një vakt i sakrificës: disa pjesë të viktimit digjen në altar dhe u ofrohen Zotit, mbase fillimisht si një ushqim i sjellë për të, ndërsa pjesët e tjera hahen nga zyrtarët dhe pjesëmarrësit në sakrificë. Gjaku dhe dhjami i kafshës nuk mund të hahen kurrë (Lev. 3,17), sepse konsiderohet selia e jetës (Lev. 17, 11-12). Ideja e bashkimit gjatë një vakti, midis pjesëmarrësve dhe vetë Zotit që ndajnë të njëjtin ushqim, është ndoshta një nga nocionet më të vjetra të adhurimit.

Në tekstin tonë, flijimi i bashkësisë ka një aspekt shumë të veçantë: është mbi të gjitha sakrifica e investimeve të priftërinjve dhe viktima quhet dashi i investitur (lit.: I mbushjes së duarve – v. 22, 26, 27) , etj). Kjo është arsyeja pse disa rite kryhen vetëm në këtë rrethanë: gjaku i vendosur në lobin e veshit të djathtë, në gishtin e madh të dorës së djathtë dhe këmbën e priftërinjve (v. 20), për të treguar shenjtërimin e tyre të plotë. Në të gjithë veprimin e tyre : dëgjimi, veprimi, ecja, në lidhje me ushtrimin e adhurimit. Po kështu, gjaku dhe vaji i vajosjes u spërkatën me rrobat priftërore (v. 21), për të shënuar shenjtërinë që ata marrin tani.

Vaktit të flijimit i paraprin gjesti i kushtimit të bërë nga priftërinjtë në duart e të cilëve është dorëzuar gjithçka që është përgatitur: pjesë të caktuara të kafshës, shporta e bukëve dhe ëmbëlsirave (v. 22-24). Pastaj bëhet vetë flijimi i djegur në altar, ndërsa pjesët e atribuara priftërinjve (gjoksi dhe kofsha e djathtë) u jepen atyre (v. 26-28).

Duke paraqitur kështu recetat në lidhje me këto tre sakrifica, teksti i kapitullit është shumë më pak i qartë. V. 31-32 mund të jetë vazhdimi logjik i v. 19-28 mbi temën e flijimit të investimit dhe vaktit të kungimit. Por v. 33-37 duket të jetë një shtesë e mëvonshme, ku recetat kanë të bëjnë me ceremoninë e investimit e cila do të zgjasë për shtatë ditë dhe ku nocioni i shlyerjes për mëkatet shoqërohet me ritin e investimit (v. 33) i një pak të qartë dhe ndryshe nga sa është thënë për vaktin (v. 31-32). Përveç kësaj, ai flet për të huajin që nuk mund të marrë pjesë në këtë vakt (cili i huaj mund të jetë? Nga i huaji tek priftëria? Nga i huaji te familja e Aharonit?), dhe për shenjtërimin e altarit për të cilin gjithashtu duhet të bëhen flijime shlyese të ofrohet për shtatë ditë, në mënyrë që të jetë e shenjtë dhe të komunikojë shenjtërinë për të gjithë ata që e prekin atë (v. 36-37).

Më parë, v. 29-30 kishte konstatuar një lloj kllapi në tekst, për të folur për rrobat priftërore të Aharonit që do t'u transmetoheshin bijve të tij dhe njërit prej tyre që do ta zëvendësonte atë si kryepriфт.

Pra v. 29-37 padyshim përmbajnë një seri recetash të cilat i janë bashkangjitur tekstit të vjetër për investimet priftërore, në një renditje dhe në kohë të cilat nuk mund të specifikohen, dhe që kontribuojnë në bërjen e paqartë të gjithë fundit të kësaj periudhe.

4) **Flijimi i përditshëm** (v. 38-46)

Kjo pjesë e fundit e kapitullit nuk ka të bëjë më me investimet e priftërinjve, por me institucionin e sakrificës së përhershme, dhe madje përmban dy pjesë dukshëm të dallueshme.

Një (v. 38-42a) përshkruan flijimin e përhershëm (në hebraisht: *tamid*), që do të thotë (olokaust i një qengji në mëngjes dhe në mbrëmje. Ky rit u zhvillua vetëm me vonesë në Judaizëm që nga Ezekieli (46). 13-15) ende njihnim vetëm një sakrificë të përditshme në mëngjes dhe se në epokën e para-mërgimit ne kishim vetëm flijimin e mëngjesit dhe blatimin e mbrëmjes (2 R 16, 15). Është vetëm tek Daniel (8, 11; 11, 31, etj.) dhe Kronikave (1 Kr. 16, 40, 2 Kr. 13, 11, etj.) se ai është pyetja e olokausteve në mëngjes dhe në mbrëmje.

Tjetri (v. 42b-46) përmban fjalët e Zotit në vetën e parë (do të takohem nga ju ...) dhe formon një përfundim për gjithçka që i paraprin

shenjtërisë së shenjtërores, altarit dhe priftërisë (v. 43-44) Është gjithashtu pohimi i takimit të Zotit me popullin për t' u folur atyre dhe kujtesa se ai është Zoti që i nxori nga toka e Egjiptit dhe se ai mbetet mes tyre. Në këtë mënyrë, ajo që kemi parë më parë në historinë e çlirimit të popullit jashtë Egjiptit dhe në nocionin e dyfishtë teologjik të takimit me Zotin dhe të pranisë së tij në mes të Izraelit përmbledhet me disa fjalë (shih komentet në Dal. 26) Është gjithashtu një aluzion për nocionin e lavdisë së Zotit që do të hasim më vonë, veçanërisht në fund të kap. 40 si një përfundim i përgjithshëm për librin e Daljes.

Kërkesa të ndryshme të tjera (kap. 30 – 31)

Ndërsa përshkrimi i shenjtërores dhe veshjeve priftërore, si dhe përshkrimet për hyrjen në detyrë të priftërinjve, dukej se kishin përfunduar me kap. 29 dhe përfundimi i tij i shkurtër (v. 43-46), të dy kapitujt. 30 dhe 31 duket se kthehen për të përshkruar objekte të tjera kulti të cilat nuk ishin diskutuar (altari i parfumeve, vaska prej bronzi, vaji i vajosjes) dhe për të dhënë receta të reja mbi një formë takse, mbi punëtorët e ngarkuar me punën dhe kremtimi i Shabatit. Për shkak të natyrës jo shumë homogjene të elementeve të tyre, këto kapituj shfaqen, për më tepër, si një seri paragrafesh të shkurtër që nuk kanë gjithmonë një lidhje organike midis tyre.

Prandaj kemi përshtypjen se ato formohen nga një seri suplementesh që janë shtuar në kohë të ndryshme, në traditën priftërore. Ky mendim, i shprehur nga shumica e rishikuesve, nuk do të thotë që blloqet ndërtuese të këtyre suplementeve pasqyrojnë kohë të vona. Mund të ketë tradita të lashta, të cilat, për arsye të panjohura për ne, nuk futeshin në përshkrimin e gjerë të kap. 25 – 27 dhe u shtuan më vonë; apo madje, elementë që ishin eliminuar nga ky përshkrim i shenjtërores dhe që, më vonë, u vendosën përsëri atje në një kohë kur arsyet për këtë eliminim ishin zhdukur praktikisht (p.sh. altari i temjanit). Përbërja letrare e kap. 30 – 31 pra mbetet shumë i pasigurt dhe kontributi i periudhave të ndryshme të punës priftërore nuk është më i mundur të përcaktohet në gjendjen aktuale të tekstit, pavarësisht nga të gjitha testet dhe hipotezat për të cilat kemi qenë në gjendje të kënaqemi.

Pasardhja e pasazheve është, nga ana tjetër, shumë e lehtë për tu përcaktuar.

1). **Altari i temjanit** (30, 1-10)

Përshkrimi i altarit të temjanit tregon se ai ishte projektuar në të njëjtën mënyrë si tryeza (kap. 25, 23-30) dhe altari i olokausteve (27, 1-8) ishin: në formë katrore (0,50 m anë), një metër i lartë, ishte bërë prej druri akacie të mbuluar me ar me brirë në të katër cepat dhe katër unaza për të futur shufrat e përdorura për ta transportuar atë (v. 1-5). Vendndodhja e saj është treguar; ai do të jetë në shenjtëroren, jo në Shenjtin e Shenjtërve, por përpara velit të ndarjes që izoloi arkën (v. 6). Ishte, pra, së bashku me tryezën e bukës së shandanit dhe shandanin, objekti i tretë që kishte vend në këtë vend të shenjtë. V. 6 përmban një fjali që jo të gjitha dorëshkrimet e kanë: përpara sediljes së mëshirës që është në Dëshmi dhe që mund të çojë në keqkuptim. Në të vërtetë, pala e mëshirës që ndodhet në arkë, mund të duket se altari i temjanit, përpara kësaj pale mëshire, është gjithashtu në Shenjtin e Shenjtërve dhe jo në anën tjetër të velit. Ndoshta është si rezultat i një interpretimi të këtij lloji që Letra drejtuar hebrenjve (9, 3-4) vendos altarin e temjanit në Shenjtin e Shenjtërve, me arkën. Por pjesa tjetër e tekstit tonë (v. 7-8) dëshmon se kjo nuk ishte kështu, pasi kryepriifti duhej të ofronte parfume dy herë në ditë, në të njëjtën kohë kur ai po përgatiste ose ndizte llambat në shandan.

Recetat e v. 7-8 për rolin e kryepriiftit në ofrimin e temjanit, dhe v. 9-10 mbi ritin vjetor të shlyerjes së kryer në brirët e altarit janë shënime shtesë, ndoshta më të reja në tekst. Rekomandimi të mos ofrojë parfume të huaj (v. 9) parashikon v. 34-38 të cilat japin recetën për përbërjen e parfumit të shenjtëruar. Përshkrimi i ritit solemn të shlyerjes për mëkatet në Lev. 16, nuk përmend altarin e temjanit dhe rolin e tij me këtë rast, i cili konfirmon karakterin më të ri të v. 10-11 në traditën priftërore.

Çështja e altarit të temjanit dhe përshkrimi i tij në kapitullin tonë, në vend se në kap. 25 – 27 në lidhje me shenjtëroren, ngritën problemin e historikut të tij. A kishte një altar temjani në kultin e lashtë izraelit, kur vështirë se është përmendur ndonjëherë në tekstet e para-mërgimit dhe vetë legjislacioni fetar i Ezekiel nuk e përmend atë? Kritika letrare dhe historike ka formuluar prej kohësh përfundimin se prezantimi i ofertave të

temjanit dhe parfumeve, dhe si pasojë ekzistenca e një altari me parfume, mund të shpjegohet vetëm në periudhën Postexilic, ndoshta në kohën e ndërtimit të tempullit të Zerobabel pas kthimit nga robëria ‘. Sot, ky përfundim është braktisur, veçanërisht për shkak të zbulimeve të shumta arkeologjike, në Egjipt, Mesopotami, Feniki, Kanaan, të cilat bënë të mundur gjetjen e altarëve të vegjël të parfumeve mjaft të krahasueshëm me ato që përshkruhen në tekstin tonë, dhe që vërtetuan se përdorimi ofrimi i parfumeve ishte shumë i vjetër në fetë e Lindjes së Afërt. Prandaj nuk do të ishte e pamundur që tempulli i Solomonit tashmë të kishte një altar të këtij lloji, siç janë disa tekste të rralla si 1 Mbr. 7, 48 (altari i artë) dhe Isa. 6, 6 (altari brenda shenjtërores). Por nëse përdorimi i temjanit ishte i zakonshëm në ditët e lashta, ai me siguri ishte i lidhur me rite magjike për të dëbuar demonët dhe shpirtrat e këqij dhe ekzistenca e altarëve të vegjël privatë ose djegies së temjanit portativ do të shpjegonte reagimin e profetëve të Izraelit kundër të gjithëve kjo do të kujtojë këto rite (Hos. 4,13; Jer. 19. 13; 32,29). Do të ishte e mundur të konkludohej se ofertat e parfumeve ekzistonin për një kohë shumë të gjatë, madje edhe në Izrael, por që këto praktika u eliminuan për shkak të kundërshtimit të profetëve që panë zakone pagane në to. Vetëm shumë më vonë, pas internimit, ofertat e parfumeve mund të ishin rivendosur në adhurimin e tempullit, në një kohë kur rreziku i paganizmit ishte pa dyshim më i vogël. Kështu do të shpjegonim karakterin e vonë të teksteve priftërore të cilat flasin për altarin e temjanit, ndërsa tradita meshtarake ende nuk e përmend atë, as në Dal. 25, 27, as në Lev. 16, 2,

2). **Taksa për adhurimin** (v. 11-16)

Një besim i lashtë pa në çdo regjistrim (burra dhe pasuri) një rrezik, sepse ishte një sulm ndaj hyjnisë, e cila, vetëm ajo, kishte të drejtë të dinte këto shifra. Edhe kur bëhet fjalë për një regjistrim të regjistruar nga Zoti, si në ditët e Davidit, ekzekutimi i këtij regjistrimi mund të provokojë zemërimin e Zotit dhe dënimin e fajtorëve (2 Sam. 24,1, 10-17; përp. Me 1 Kr. 21, 1, 7, etj.).

Regjistrimi i popullit në shkretëtirë do të shfaqet vetëm në librin e Numrave (1, 1-4) me urdhër të Zotit. Prandaj, teksti ynë parashikon që ky numërim të shpjegojë institucionin e një praktike adhurimi që konsiston

në vendosjen e një pagese parash, domethënë një taksë për nevojat e adhurimit, për çdo person të moshës 20 vjeç e lart. Plus 3, Në fakt, Regjistrimi kishte një qëllim ushtarak dhe u referohej vetëm burrave të aftë për të mbajtur armë (Nr. 1,3).

Këtu, taksa shfaqet (v. 12-13) si një shpërblim që synon të shmangë rrezikun ose murtajën që mund të godasë të gjithë ata që do të renditeshin. Nga kjo ide, secili person duhet të paguajë për adhurimin një shumë fikse prej gjysmë sikeli parash, si shpërblim i jetës së tij. Shumat e mbledhura në këtë mënyrë do të përdoren, jo aq shumë për ndërtimin e shenjtërores siç thuhet në fragmentin 38, 25-31 që shpjegon ekzekutimin e kësaj recete, sesa për mirëmbajtjen dhe funksionimin e përditshëm të sistemit të adhurimit. Në të vërtetë, ndërtimi i shenjtërores ishte mbi të gjitha i mundur falë ofertave të shumta dhe bujare të të gjithë popullit (25, 1-9 dhe 35, 4 – 36, 7).

Tregimi i vlerës së argjendit (gjysmë sikli, v. 13) me saktësi: sipas siklit të shenjtërores (domethënë siklit të vendosur zyrtarisht, i cili kishte më shumë vlerë

si shekulli aktual) tregon karakterin e tij të vonë, sepse vetëm më vonë në Izrael u vu re një dallim i tillë. Për më tepër, stili i v. 15-16, me kalimin e papritur në vetën e 2-të shumës (jetët tuaja ...) konfirmon karakterin e përbërë të këtyre disa vargjeve.

Le të vëmë re një detaj interesant: taksa e adhurimit është e njëjtë për të gjithë, të pasur apo të varfër (v. 15). Është një shpërblim për jetën e gjithsecilit, si dhe pjesëmarrjen e tyre në shërbimin e adhurimit, dhe në këtë drejtim të gjithë janë të barabartë. Të pasurit dhe të varfrit kanë të njëjtën vlerë para Zotit dhe të njëjtat të drejta fetare u përkasin të dyve. 3, Vatra prej bronzi (v. 17-21)

Ky paragraf, si ai paraardhës (v. 11) dhe të gjithë ato në vijim, fillojnë me të njëjtën formulë stereotipike, e cila nuk është hasur diku tjetër, përveç në fillim të kapitullit. 25, 1: Zoti i foli Moisiut dhe i tha ... (30, 22, 34; 31, 1-12). Ky stil është ai i suplementeve të shtuara radhazi.

Në fakt është një njoftim shtesë sesa ai në lidhje me vaskën prej bronzi që duhet të ishte përmendur më herët, ose në përshkrimin e orendive të shenjtërores (kap. 25 – 27), ose në përshkrimet në lidhje me pastrimet e priftërinjve. (29. 4). Flitet për një vaskë të tillë në tempullin e Solomonit

(1 Mbr. 7, 23-39) dhe ka të ngjarë që në vegimin meshtarak që kishin autorët tanë, kjo vaskë bronzi të ekzistonte edhe në shkretëtirë, e cila nuk do të kishte dështuar të paraqesin disa probleme të transportit dhe furnizimit me ujë. Kjo është ndoshta arsyeja pse kjo rezervuar nuk përshkruhet si objektet e tjera të kultit dhe se asgjë nuk thuhet për dimensionet e saj ‘.

Nga ana tjetër, ideja e pastrimit nga abdesi trupor i kryer nga priftërinjtë, para dhe pas shërbimit, ishte në përputhje me besimet dhe ritet e lashta fetare. Kushdo që ra në kontakt me mbretërinë e shenjtë duhej të pastrohej për të shmangur rrezikun e vdekjes së tij (v. 20-21). Ishte një praktikë e të njëjtit rend me atë të rrobave speciale që duheshin veshur dhe flijimet e shlyerjes që do të ofroheshin për mëkatet e priftërinjve, përpara ushtrimit të funksioneve të tyre (29. 1-9).

4) **Vaji i shenjtë dhe parfume** (v. 22-38)

Janë dhënë dy receta për përbërjen e vajit të vajosjes dhe parfumet që do të ofrohen çdo ditë në altarin e parfumeve.

Vaji i vajosjes (v. 22-25) është një përzierje e katër produkteve aromatike, në një proporcion të përcaktuar mirë (dy pjesë mirre, dy pjesë kasie, një pjesë kanellë dhe një kallam aromatik), me vaj ulliri i cili ishte produkti i zakonshëm për vajosjen.

Përdorimi i tij është specifikuar në v. 26-30, në një mënyrë që duket se harron se shenjtërimi i priftërinjve dhe objekteve ishte përmendur tashmë, jo në sajë të vajosjes së shenjtë, por për shkak të pranisë së lavdisë së Zotit në shenjtëroren (29. 43- 44). Prandaj është gjurma e dy traditave paksa të ndryshme. Ajo që është karakteristike këtu është vajosja e të gjitha objekteve të kultit të renditura (përfshirë altarin e temjanit dhe vaskën prej bronzi, i cili sapo është përmendur në 30, 1-11 dhe 17 -21). Pas shenjtërimit të tyre, gjithçka që do t’i prekë ata do të marrë të njëjtin shenjtërim përmes komunikimit. Për më tepër, Aharoni dhe bijtë e tij gjithashtu do të shenjtërohen nga vajosja, ndërsa në 29.7, Aharoni vetëm mori vajosjen. Pasazhi ynë, pra, përbën një njoftim shtesë më të fundit se sa është thënë në kap. 28 – 29 për priftërinë.

V. 31-33 janë një paralajmërim i ashpër kundër çdo përdorimi tjetër të këtij vaji të shenjtë. Askush nuk duhet të bëjë një të ngjashëm në të njëjtat

përmasa, përndryshe ai do të pritet nga populli i tij. Kjo shprehje e fundit (si në v. 38) është e veçantë, për shkak të përdorimit të shumësit: fjalë për fjalë të popujve të saj. Është, në një kuptim të vjetër të fjalës, marrëdhënia më e ngushtë. Prandaj nuk mund të flasim këtu për shkishërim jashtë bashkësisë së popullit, siç do të ndodhë shumë më vonë në Judaizëm, por për përjashtimin e klanit familjar, i cili ishte më i kuptueshëm në kohërat e mëparshme. Tradita rabinike nuk ka ngurrar të shpjegojë v. 31 (do të jetë vaji i shenjtë për brezat tuaj) falë një mrekullie: "... vaji ruhet plotësisht për kohërat e ardhshme nga një mrekulli" (Rashi).

Receta për parfumet e destinuara për shenjtëroren është më pak e lehtë të dihet (v. 34-36). Termat e fjalorit janë të vështira për t'u përcaktuar, dhe përsëritja e të njëjtës fjalë e bën fjalinë e v. 34 (a janë katër, pesë apo edhe gjashtë lloje përbërësish?). Në v. 35, a duhet t'i shtohet kripë (për të lehtësuar djegien, thonë ata) apo kjo fjalë duhet kuptuar si një formë verbale e një foljeje kuptimi i së cilës do të përzihej, do të bëhej i brumosur, siç kuptohet nga versionet e vjetra? ' Më në fund, a duhet që kjo përzierje e produkteve aromatike në formë pluhur të digjet në altarin e temjanit, i cili nuk përmendet këtu (v. 36) ose thjesht duhet të vendoset para arkës? Teksti nuk e specifikon atë, megjithëse logjikisht ky parfum duhet të jetë përdorur për të furnizuar altarin e parfumeve çdo ditë.

Të njëjtat rekomandime të ashpra si për vajin e shenjtë i shtohen subjektit të këtij parfumi (v. 37-38): ndalimi i kompozimit të ngjashëm në të njëjtat përmasa, dënimi i fajtorëve duke prerë klanin e familjes (si në v. 33)

Në tërësi v. 22-38, në lidhje me vajin dhe parfumet, janë me redaktim të kohëve të fundit, pasi ato supozojnë të njohura detajet e sjella nga fillimi i kapitullit mbi altarin e parfumeve dhe në vaskën prej bronzi, dhe meqenëse ato shprehin konceptime të caktuara të ndryshme nga ato të cilat shfaqen në kap. 28 – 29 (vajosja e priftërinjve, shenjtërimi i objekteve me anë të vajosjes, etj.). Përveç kësaj, edhe nëse nuk është gjithmonë e mundur të identifikohen saktësisht produktet aromatike të përmendura, dihet që shumica e këtyre produkteve vinin nga vendet e huaja (Arabia, Afrika, India, Lindja e Largët) dhe se tregtia e tyre vështirë se ishte e mundur në ditët e Izraelit të lashtë, e lëre më në ditët e qëndrimit në shkretëtirë.

Sidoqoftë, pas këtyre vargjeve shprehen konceptime të caktuara antike të cilat nuk mund të harrohen dhe të cilat kanë qëndruar në epokat e mëvonshme: vajosja e objekteve të tilla si popullin; shenjtërimi nga kontakti me objektet e shenjtëruara; përdorimi i vajit dhe parfumeve për abdesin trupor (v. 32); tërheqje nga klani familjar i atyre që kanë shkelur rregulla të caktuara rituale dhe fetare. Nëse ashpërsia e kësaj kërkesë të fundit na befason, kjo është për shkak se nuk mund të kemi më nocionin e saktë të ndryshimit rrënjësor që ekzistonte midis sferës së shenjtës – ose të shenjtëruarës – dhe asaj të profanit.

5). Përcaktimi i mjeshtrit që do të ekzekutojnë shenjtëroren (31, 1-11)

Përcaktimi i dy punëtorëve kryesorë që do të bëjnë shenjtëroren vjen vonë, ndërsa në 28, 3-6, ai ishte diskutuar pa dhënë ndonjë emër dhe duke folur për të gjithë ata që janë të aftë, që supozon se ata ishin më të shumtë. Emrat e këtyre dy artizanëve do të rishfaqen në 35, 30-35 dhe 36, 1-3, në detaje për sa i përket përgjegjësisë së tyre, dhe më shumë në përputhje me kontekstin e kap. 35 – 40 në lidhje me ekzekutimin e punimeve. Për këtë arsye, disa komentatorë (von Rad, Birra) besojnë se vargjet tona 1-6 të kap. 31 u morën nga kap. 35 – 36 dhe shtuar në recetat e kap. 25 – 31 të cilët nuk folën, fillimisht, për këta burra. Sido që të jetë, v. 1-11 përmbajnë një listë të plotë të objekteve të adhurimit (v. 7-11), përfshirë ato të kap. 30, dhe për këtë arsye janë pasuese e hartimit të kap. 25 – 30, Ato përbëjnë një shtesë të grupit të recetave, që synojnë të specifikojnë emrat e dy zanatçinjve kryesorë të veprës.

I pari, Bezaléel (në hebraisht: në hijen e Zotit) citohet në gjenealogjitë e Kronikave (1 Kron. 2,19-20) si biri i Urit, birit të Hurit, vetë biri i Kalebit. Klani i Kalebit u asimilua nga Juda, gjë që shpjegon përmendjen, në tekstin tonë, të fisit të Judës dhe jo të fisit të Kalebit. Është gjithashtu provë e natyrës së vonë të këtij njoftimi i cili nuk e njeh më këtë klan.

I dyti, si dhe babai i tij: Oholia, djali i Ahisamakut, nuk përmendet askund tjetër. Emrat nënkuptojnë: çadra e babait (ose: tenda ime është baba?) Dhe: vëllai im mbështeti. A janë këta emra me origjinë hebraike ose më gjerë me origjinë semite? Ne nuk e dimë Kuptimi i tyre madje ka çuar në supozimin se ata ishin emra të dhënë pas faktit për shkak të punës

së bërë për shenjtëroren “çadër” (Birra). Numërimi i punimeve (v. 7-11) është i plotë, edhe nëse renditja e objekteve të shenjtërores nuk korrespondon saktësisht me rendin që haset në kap. 25 – 30, Ajo që duhet theksuar mbi të gjitha është rëndësia që i kushtohet aftësisë, njohurisë dhe mençurisë së këtyre burrave, që ata morën nga fryma e Zotit. Fjalori sapiential i përdorur këtu është pjesë e fjalorit të traditës priftërore. Urtësia është para së gjithash arti, inteligjenca dhe aftësia me të cilat secili ushtron profesionin e tij dhe kjo mençuri, si gjithë mençuria, mund të vijë vetëm nga Zoti.

6). **Respektimi i së Shtunës (Shabatit)** (v. 12-18)

Rekomandimet për mbajtjen e Shabatit, të cilat përfundojnë kap. 31 (v. 12-17), paraqet një karakter krejt të ndryshëm nga ai që i paraprin. Nuk ka asnjë referencë të drejtpërdrejtë për punën e shenjtërores dhe ligji i Shabatit jepet atje përgjithësisht me një sanksion shumë serioz për shkelësit e Shabatit pasi ata do të dënohen me vdekje. Ekziston edhe ideja se e Shtuna përbën një besëlidhje të përhershme midis Zotit dhe bijve të Izraelit (v. 16), dhe teksti përfundon me një aludim të krijimit në gjashtë ditë dhe në pjesën tjetër të ditës së shtatë (Zanafilla 2, 1-4).

Stili tregon disa anomali të vogla shkrimi, sepse nëse është Zoti që i flet Moisiut në mënyrë që ai të transmetojë fjalët e tij tek popullin (v. 13-16), ne papritmas gjejmë personin e parë në njëjës, sikur Zoti të ishte duke folur me të atij. – madje edhe tek popullin (v. 17), por fundi i këtij vargu shkon te personi i tretë për sa i përket Zotit (Zoti krijoi qiejt dhe tokën). Duket se qëllimi i këtij pasazhi është i qartë: një redaktor donte të kujtonte se, edhe ndërsa po kryhej puna e shenjtërores, e shtuna duhej të respektohej me të njëjtën rreptësi që ligji kërkonte. Për këtë, ai mori disa elemente të traditave të Shtunën, të cilat nuk kishin asnjë lidhje me çështjen e shenjtërores dhe i kujtoi ato këtu në këtë kontekst, megjithëse këto elementë nuk korrespondojnë gjithmonë saktësisht me kapitujt që i paraprijnë ose ekzistonte nuk bëhet fjalë për të Shtunën, dhe ku ideja e së Shtunës, një shenjë e besëlidhjes së përjetshme, nuk është në linjën tradicionale të shkrimtarëve meshtarë. Rëndësia e Shabatit do të bëhet gjithnjë e më e rëndësishme në epokën Postexilike në këtë këndvështrim, ndërsa në traditat e lashta (Dal. 16 për shembull) dhe në legjislacionin

(Dekalog 20: 8-11), nocioni i një besëlidhje të përhershme të lidhur me e shtuna nuk duket.

Një aluzion tjetër i një larmie elementesh editoriale në këtë fragment gjendet në v. 14 ku flasim për dy sanksione të ndryshme për ata që nuk i binden të shtunës, dënimin me vdekje (14a) dhe tërheqjen e bashkësisë familjare (14b).

Artikuli i këtij pasazhi në Shabat me punimet e ndërtimit të shenjtërores shfaqet vetëm në një fjalë dytësore, ajo që u përkthye sidoqoftë (123) në v. 13, Kjo është e vetmja fjalë që mund të shpjegojë pse ligji i Shabatit përmendet këtu; puna për të bërë mund të jetë konsideruar me të vërtetë aq e rëndësishme dhe aq “e shenjtë” saqë edhe e Shtuna nuk duhet ta ndërpresë atë. Por nuk është kështu. E shtuna ka përparësi mbi gjithçka dhe duhet respektuar, edhe në punën në lidhje me vendosjen e adhurimit dhe priftërisë.

Mbetet v. 18, Padyshim që nuk ishte pjesë e grupit të kap. 25 – 31, sepse është shumë më tepër vazhdimi dhe kalimi midis kap. 24 ku shohim Moisiun duke u ngjitur në mal (v. 12) dhe kap. 32, 1 i cili prezanton historinë e viçit të artë, si dhe kap. 34 që flet për pllakat e dyta të Ligjit që Moisiu duhej të gdhendte në mënyrë që të merrte atje përsëri fjalët e Perëndisë. Prandaj shërben si një hyrje në kap. 32 – 34 që do të përbëjë një parantezë të gjerë narrative, përpara ekzekutimit të punimeve të shenjtërores së të cilit kap. 35 – 40 do të japë më pas detajet.

Prishja dhe ripërtëritja e besëlidhjes (kap. 32 – 34)

Viçi i artë (kap. 32)

(30) Të nesërmen, Moisiu u tha popullit: “Ju keni bërë një mëkat të madh. Tani do të ngjitem tek Zoti: mbase mund të bëj shlyerjen për mëkatin tënd. “(31) Moisiu u kthye tek Zoti dhe i tha:” Ah! Ky popull ka bërë një mëkat të madh. Ata e bënë veten e tyre perëndi prej ari. (32) Nëse tani do t’ua falje mëkatit! Nëse jo, ju lutem më fshini nga libri juaj që keni shkruar. “(33) Zoti i tha Moisiut:” Është ai që ka mëkatuar kundër meje atë që unë do ta fshij nga libri im. (34) Shko tani, drejto popullin atje ku të thashë. Ja, engjëlli im do të shkojë para teje, por ditën e ndërhyrjes sime unë do të ndërhyj kundër tyre për shkak të mëkatit të tyre. “

(35) Zoti goditi popullin, sepse ata kishin bërë një viç që Aharoni kishte bërë. Pas bllokut të kap. 25 – 31 dhe para asaj të kap. 35 – 40 i cili do të tregojë ekzekutimin e tij, tre kapituj formojnë një parantezë në mes të problemeve të shenjtërores dhe institucioneve fetare: kapitujt. 32 – 34, më narrative në stil. Ata kthehen në rrjedhën e historisë që përfundon në kap. 24 dhe ato tregojnë disa ngjarje të jetës së popullit në shkretëtirë dhe ndërhyrjen e Moisiut. Më e njohur nga këto tregime është ajo e viçit të artë (kap. 32), por kap. 33 dhe 34 janë pjesë e të njëjtit trup letrar. Historia e viçit të artë nuk është e thjeshtë dhe ngre shumë çështje tekstuale dhe historike, për të cilat komentuesit janë shumë larg nga të bien dakord. Siç thotë Mbr. de Vaux: “... Kjo histori e ‘viçit të artë’ është e mbushur me vështirësi: nuk ka asnjë marrëveshje për kritikën e saj letrare, interpretimin e saj fetar, ose marrëdhëniet e saj me historinë e” viçave “të Jeroboamit . “

Është e vërtetë që me leximin e këtij kapitulli, ka një numër të caktuar detajesh që nuk janë të lehta për t’u kuptuar dhe shpjegimi i të cilave mbetet hamendësuese.

Analiza letrare lejon, natyrisht, të ndjekë shpalosjen e historisë sipas një plani relativisht të qartë: bërja e viçit të artë (v. 1-6), ndërmjetësimi i Moisiut për popullin (v. 7-14), zemërimi i Moisiu që thyen pllakat e ligjit që mbarti dhe që shkatërron viçin prej ari (v. 15-20), dialogu me Aharonin (v. 21-24), ndërhyrja e Levitëve që vrasin 3000 njerëz (v. 25-29), ndërmjetësimi i ri i Moisiut (v. 30-35). Rrëfimi shumë i ndryshëm i traditës priftërore të kap. 25-31 me recetat e tij të adhurimit, prandaj është i lidhur me tregimin e kap. 19 dhe 24 për qëndrimin në Sinai dhe për largimin e Moisiut, i cili u ngjit në mal për të marrë Ligjin e Zotit.

Prandaj është një traditë e lashtë letrare që është elementi kryesor, ndoshta tradita jahviste me shtesa të ndryshme të njëpasnjëshme. Por disa historianë ia atribuojnë kapitullin traditës elohiste, gjithashtu e përfunduar me kontribute të njëpasnjëshme. Ajo që del, në çdo rast, nga analiza është ekzistenca e disa elementeve të rrëfimit të cilat nuk bien dakord së bashku dhe supozojnë se rrëfimi primitiv ka marrë disa shtesa shpjeguese në periudha të njëpasnjëshme. Dikush mund të mendojë se interpretimi i tij ka ndryshuar, por historia e traditës nuk është e lehtë të rindërtohet. Pas një

shqyrtimi të tekstit, do të përpiqemi të paraqesim problemin e përgjithshëm të kuptimit dhe interpretimit të kësaj historie.

1). **Bërja e viçit të artë** (v. 1-6)

Ky është ndoshta elementi themelor i tregimit origjinal, i cili lidhet me kap. 24: Moisiu qëndron në mal për aq kohë sa që popullin dekurajohen dhe kërkojnë dikë tjetër që ta udhëheqë atë (v. 1). Formula e përdorur këtu nuk është e qartë: është njëjës apo shumës? A kërkojnë popullin për një perëndi që ecën para tyre, ose për perëndi që ecin para tyre? Ekzistonte zakoni midis popujve të lashtë që të kishin imazhe të hyjnive që marshonin në kokën e tyre, dhe shumësi do të kuptohej. Për më tepër nëse, siç do ta shohim, ekziston një lidhje letrare me historinë e dy viçave të artë të vendosur nga Jeroboam në Dan dhe në Bethel pas skizmës (1 Mbr. 12,28-29), shumësi do të justifikohet gjithashtu. Sidoqoftë, në Daljan 32, bëhet fjalë vetëm për trillimin e një imazhi të vetëm, i cili do të orientohej drejt përkthimit në njëjës. Pyetja, për më tepër, mbetet dytësore në kontekstin e historisë.

Aharoni pranon kërkesën e popullit, pretendon arin që sigurohet nga bizhuteritë e izraelitëve dhe bën statujën.

Vargu 4 është diskutuar shpesh: si mundet që me një daltë të formohet një statujë prej metali, për të cilën thuhet se është shkrirë? Disa shohin në të gjurmën e dy historive: njëra ku idhulli ishte bërë prej druri të gdhendur me një daltë (e cila do të shpjegonte se mund të kishte qenë i djegur, v. 20), tjetra ku statuja ishte në ar të shkrirë në një myk (krhz. v. 24). Një zgjidhje është propozuar dhe pranuar nga shumë njerëz: siç kemi gjetur shembuj diku tjetër, statuja mund të gdhendet në dru dhe më pas të mbulohet me pllaka ari. Të tjerët kërkojnë një kuptim tjetër për fjalën e përkthyer si burin, dhe e shohin atë si një lloj pëlhure ose kallëpi.

Nga lindi kjo imazh i viçit, ose më mirë akoma, demit të vogël, pasi fjala mund të përkthehet gjithashtu? Këtu përsëri mendimet janë të ndryshme: ndërsa ne kemi parë shpesh imazhin e një perëndie egjiptiane, viçin Apis, për të cilin kemi shumë përfaqësime, shumë sot besojnë se nuk është e mundur që hebrenjtë të kenë bërë një imazh të Egjiptit si një hyjninë, vendi i shtypjes së tyre nga i cili ishin çliruar (fjalja: këtu janë perënditë tuaja që ju sollën nga Egjipti, do ta konfirmonte atë). Prandaj do të ishte e nevojshme të kërkohej origjina e kësaj figure në përfaqësimet e

shumta të demave të njohur në Lindjen e Vjetër, në Kanaan, në Feniki, në Mesopotami. Për më tepër, kjo pamje mund të mos ketë qenë një imazh i perëndisë, por piedestali i tij, siç shihet në statujat e Baalëve të ngritura mbi një dem. Prandaj nuk ishte domosdoshmërisht një përfaqësim i një perëndie tjetër përveç ZOTI, por një statujë që mund të konsiderohej si mbështetëse materiale dhe e dukshme e ZOTI, siç ishin arka dhe kerubinët në përshkrimin e shenjtërores, pasi që këto objekte përfaqësonin, sipas disa teksteve, fronin mbi të cilin u vendos Zoti (25, 22; Nr. 7, 89). Sidoqoftë, mund të ndodhë që Zoti të jetë barazuar me perëndinë El i cili ishte, sipas dokumenteve të Ras-Shamra, krahasuar me një dem 2 (krh. Nr. 23 22 dhe 24 8). V. 5 provon se bërja e viçit të artë nuk përjashtonte adhurimin e Zotit, pasi festa e kremtuar nga populli ishte një festë në nder të Zotit.

Sidoqoftë, bëhej fjalë për të kremtuar adhurimin në një mënyrë të caktuar, pasi bëhet fjalë për një altar dhe flijime (v. 5-6), edhe nëse teksti nuk implikon drejtpërdrejt Aharonin në këtë temë. Në fakt janë të gjithë popullin që ofruan këto flijime. Pjesa e fundit e v. 6 (ata u ngritën për të argëtuar veten) shpesh interpretohet në një kuptim të ligshëm. Njerëzit kënaqen me orgji, siç ekzistonte në praktikën e kulteve kananite me Baalët dhe prostitucionin e shenjtë. Është ky varg i cili citohet në 1 Kor. 10, 7, si një shembull i pabesisë dhe idhujtarisë së popullit në shkretëtirë, pranë episodit të Nr. 25, 1-9 në Baal-Peor ku bëhet fjalë për imoralitet seksual.

Në tërësi, kjo pjesë e shkurtër (v. 1-6) pa dyshim që shpreh elementin themelor të historisë me mjaft besnikëri, pasi ajo mund të vijë nga forma më e vjetër e tekstit.

2). **Ndërhyrja e Moisiut** (v. 7-14)

Në përgjithësi jemi dakord të shohim në këto vargje një parantezë e cila pret rrjedhën e historisë midis v. 6 dhe v. 15 dhe qëllimi i së cilës është të tregojë pse popullin nuk u goditën menjëherë dhe plotësisht pas prishjes së besëlidhjes së vendosur me ta nga Zoti. Arsyeja është ndërmjetësimi i Moisiut për popullin dhe përkujtimi i premtimeve të Zotit. Pabesia e popullit mund të çonte vetëm në shfarosjen e tyre, siç proklamoni

zakonisht mallkimet që shoqëronin kontratat e aleancës. Por Moisiu apelon për dhembshurinë ndaj Zotit.

I gjithë ky pasazh, në stilin e tij dhe në idetë e tij, të kujton Ligjin e Përtërirë dhe mund të jetë një shtesë e shtuar në tregim më vonë nga një redaktor i deuteronomist. Por kjo hipotezë nuk ndiqet nga të gjithë. Sidoqoftë, rëndësia teologjike dhe liturgjike e kësaj lutje ndërmjetësuese tregon një reflektim më të ri mbi historinë e vjetër të viçit të artë.

Me fjalët e Zotit drejtuar Moisiut, le të vëmë re shprehjen: populli juaj (v. 7, domethënë ai i Moisiut dhe jo më ai i Zotit) të cilin ju e rritët nga Egjipti (ishte Moisiu ai që solli i rrit popullin nga Egjipti), ndërsa në fjalët e Moisiut drejtuar Zotit shprehja merr kuptimin e saj të vërtetë: populli juaj (ai i Zotit) të cilin ju e sollët nga Egjipti (ju, Zoti) (v. 11).

Zoti me zemërimin e tij dëshiron t' i shfarosë popullin, por do ta bëjë Moisiun një komb të madh (v. 10). Këtu ka një kujtesë indirekte të fjalës drejtuar Abramit (Zan. 12,2) dhe idenë e një fillimi të ri. Moisiu do të jetë një Abraham i ri. Por Moisiu qëndron në solidaritet me popullin e tij dhe evokon gjithçka që Zoti ka bërë në të kaluarën: çlirimin nga Egjipti, premtime Abrahemit, Isakut dhe Izraelit (Jakobit), që të ketë pasardhës si yjet në qiell dhe të trashëgojë tokën (v. 11-14). Për më tepër, ai argumenton se çfarë ndjenje fitimtare do të kenë egjiptianët kur të dinë se Zoti e ka çliruar popullin e tij në mënyrë që ata të shfarosen në shkretëtirë 1 (v. 12). Kjo është arsyeja pse, në fund, Zoti heq dorë nga projekti i tij.

Edhe nëse kjo pjesë (v. 7-14) është më vonë, ajo shpreh me madhështi besimin e Izraelit në dhembshurinë e madhe të Zotit të tij dhe fuqinë e ndërmjetësimit të këtij njeriu që ishte Moisiu.

3). **Shkatërrimi i viçit të artë** (v. 15-20)

Ky paragraf është më pak homogjen se ai i mëparshëm, por rrjedh logjikisht nga v. 1-6, Dy elemente, ndoshta të dallueshëm nga origjina, janë të ndërthurura ngushtë: çfarë ka të bëjë me shkatërrimin e viçit të artë dhe çfarë ka të bëjë me tabelat e Ligjit. Është e mundur që fillimisht tregimi i hershëm ka folur vetëm për shkatërrimin e statujës, por që në kontekstin e librit të Daljes dhe kap. 32-34, çështja e Tabelave të Ligjit ka zënë një vend të veçantë në këtë histori.

Këto janë veçanërisht v. 15-16 që u japin këtyre tabelave të Ligjit rëndësinë e tyre pasi ato nënvizojnë ato që ishin: ato ishin shkruar në të dy anët dhe ishin vepër e Zotit, me shkrimin e Zotit (v. 16). Padyshim që ne donim, me këtë shënim pak jashtë temës, të kujtojmë se Moisiu sapo kishte marrë Ligjin e Zotit, në formën e Dekalogut dhe se gjesti i Moisiut, duke thyer tryezat (v. 19), përfaqësonte këputja e besëlidhjes së Zotit me popullin, meqenëse popullin kishin qenë të pabesë me Zotin e tyre duke shkelur qëllimisht dy urdhërimet e para të Dekalogut, tani të padobishme.

Shprehjet: puna e Zotit, shkrimi i Zotit (v. 16) nuk duhet domosdoshmërisht të kuptohen në kuptimin e tyre material. Nga njëra anë, tekste të tjera thonë se ishte Moisiu ai që shkroi urdhërimet (24,4; 34, 27), dhe nga ana tjetër, përdorimi i fjalës: Zot

(Elohim dhe jo ZOTI) ndonjëherë i përgjigjet një mbiemri si hyjnor. Tabelat ishin një vepër hyjnore, me shkrim hyjnor, pasi ato shprehnin fjalët dhe vullnetin e Zotit.

Vargjet që lidhen me shkatërrimin e viçit të artë (v. 17-20) lidhen me 24, 13 nga përmendja e Joshua, shërbëtori i ri i Moisiut që e kishte shoqëruar atë në mal. Zhurma që buron nga popullin që festojnë e bën atë të mendojë se ka një luftë rrëzë malit. Por Moisiu nuk gabon, dhe mbase duke cituar një lloj refreni popullor (v. 18 dhe shënim me tekst), ai e kupton se është një çështje gëzimi me rastin e një feste adhurimi që pamja e statujës konfirmon së shpejti. Prej atëherë e tutje, me shumë vrull, megjithë shkurtësinë e tij, teksti tregon zemërimin e Moisiut dhe shkatërrimin e viçit të artë që ai hedh në zjarr dhe shndërrohet në pluhur. Ai e spërkat atë në sipërfaqen e ujit që i bën popullin të pinë (v. 20).

Dy pyetje diskutohen shpesh në lidhje me këtë varg të fundit: Si mund të digjet një statujë metalike në zjarr? Çfarë do të thotë të pish ujë që përmban mbetjet e idhullit?

Pyetja e parë u zgjidh nga hipoteza se statuja mund të bëhej prej druri e mbuluar me pllaka ari (shih rreth v. 4), ose që viçi ishte mbi një bazë druri që mund të digjej. Një shpjegim i fundit mund të jetë më i mundshëm ‘. Tekstet nga Ras-Shamra, që rrëfejnë vrasjen e Môt, zotit të vdekjes, përdorin të njëjtat shprehje si në Dal. 32, 20: u dogj, u blua me gurë mulli, pluhuri u shpërnda në fusha ose në det. Këto janë, pra, shprehje të zakonshme, të një zhanri letrar të njohur në mesin e popujve të Lindjes

antike, dhe që synojnë të tregojnë shkatërrimin total dhe përfundimtar të një sendi ose askush, edhe nëse foljet: të digjen, të bluhën në pluhur, të shpërndahen pluhuri, nuk zbatohen me të vërtetë për këtë objekt të dënuar për shkatërrim. Gjestet e Moisiut do të shënonin kështu një zhdukje totale, me të gjitha mjetet, të objektit që shërbente si idhull për popullin, në vend të Zotit.

Pse i bëjmë popullin të pinë ujë? Shumica e komentuesve e shohin atë si një gjest që të kujton Nr. 5, 11-31, kur bëhet fjalë për një kalvar, apo gjykim të Zotit nga një pije e veçantë 2, Nëse personi është fajtor, ai goditet menjëherë me një murtajë ose një fatkeqësi që vjen nga Zoti; nëse është e pafajshme, asgjë nuk i ndodh (shih gjithashtu Vap. 28, 2-6). A donte Moisiu kështu të sillte gjykimin e Zotit dhe të ndëshkonte fajtorët?

Por ky shpjegim nga kalvari nuk është vërtet i kënaqshëm, sepse asgjë nuk thuhet për vazhdimin e çështjes, e cila megjithatë do të kishte qenë e rëndësishme.³ Përveç kësaj, konteksti flet për fajësinë e të gjithë popullit, pa bërë dallimin midis fajtorit dhe të pafajshmit . Më në fund, në Ligjin e Përtërirë, i cili gjithashtu tregon historinë e viçit të artë (9. 8-21), i njëjti gjest nuk përmendet; viçi është djegur dhe shtypur nga pluhuri dhe pluhuri hidhet në përrua që zbret nga mali (v. 21). Pra, nëse duam të gjejmë këtu gjurmët e një riti të vjetër kalvari, duhet të pranojmë se ai ka humbur kuptimin e tij origjinal dhe se nuk luan asnjë rol në histori.

4). **Dialogu me Aharonin** (v. 21-24)

Duke ardhur me kuriozitet pas shkatërrimit të viçit të artë, ky dialog i shkurtër i Moisiut dhe Aharonit duket se shkon prapa: Moisiu pyet se çfarë ndodhi dhe Aharoni i lutet Moisiut që të mos e lejojë zemërimin e tij (v. 21-) 22). Pastaj ai shpjegon se çfarë ka ndodhur duke hedhur të gjithë përgjegjësinë mbi popullin, ky popull solli në të keqen, i cili dëshiron të zëvendësojë Moisiun që mungon për kaq shumë kohë dhe që pretendon perëndi. Përgjegjësia e vetme e Aharonit duket se ka qenë të kërkojë ar nga ata që e zotëronin; por më pas nga ky ar i hedhur në zjarr doli një viç (v. 24).

Përshtypja që jep kjo pasazh është se ka për qëllim të lehtësojë Aharonin nga faji i përgjithshëm i popullit. Citimi pak a shumë fjalë për fjalë v. 1, por duke modifikuar v. 4 mbi veprimin e Aharonit, v. 23-24

është një argument për hipotezën që bëhet ndonjëherë: në rrëfimin e hershëm, Aharoni praktikisht nuk kishte asnjë rol, ose mbase nuk u shfaq fare. Është e vështirë të jesh kaq pohuese, por sidoqoftë duket nga v. 21-24 që më vonë duhet të ketë lindur një polemikë e caktuar midis familjeve të ndryshme priftërore (ne do ta shohim atë me vargjet 25-29) dhe se ne donim të mbronim familjen e Aharonit duke u përpjekur të lironim përgjegjësinë e saj në çështjen e viçit të artë.

5). **Ndërhyrja e levitëve** (v. 25-29)

Ndërsa viçi i artë është shkatërruar dhe Moisiu ndërmjetësoi që Zoti të mos i ndëshkonte popullin, v. 25-29 futin një element të ri në tregim dhe ngrënë një problem: si ta shpjegojnë këtë ndërhyrje brutale të Levitëve, të cilët, me urdhër të Moisiut, shkoni në veprim dhe vrisni 3 000 Izraelitë midis vëllezërve, të afërmeve dhe miqve të tyre.

Ky tekst ka dhënë shumë shpjegime të ndryshme dhe duhet të pranohet se është e vështirë të japësh një që është plotësisht i kënaqshëm. Zakonisht shohim një traditë krejt të ndryshme nga ajo e historisë së viçit të artë; ajo do të shpjegonte themelimin

Levitët në zyrën priftërore, pasi vargu i fundit përdor formulën aktuale të investimit të priftit, dora e të cilit është e mbushur, dhe shërbesa e të cilit merr bekimin e Zotit. Ky “shenjterim” që do të legjitimonte priftërinë e levitëve do të bazohej gjithashtu në faktin se Levitët nuk përbënin një fis si të tjerët dhe se roli i tyre meshtarak ishte t’i çonte ata drejt ashpërsisë dhe paanësisë së plotë, duke pasur përparësi edhe mbi lidhjet familjare. Do të ishte një mënyrë jetese dhe ilustrimi i gjallë i fjalisë së Ligjit të Përtërirë mbi Levi (Lp. 33, 9-11) i cili vendos besnikërinë ndaj Ligjit dhe besëlidhjes mbi ndjenjat familjare.

Por ky legjitimim i priftërisë Levitike, e cila korrespondon në historinë e fesë së Izraelit në një periudhë relativisht të vonë, ka të ngjarë të shënohet nga një pikë polemike kundër familjeve të tjera priftërore si ajo e Aharonit.

Kjo do të shpjegonte vërejtjen mjaft negative ndaj Aharonit në v. 25, Është Aharoni ai që është shkaku i çrregullimit në të cilin janë zhytur popullin dhe është Moisiu ai që u bën thirrje Levitëve që t’i rikthejnë

popullit marrëdhëniet e tyre të vërteta me Zotin, ndërkohë që heq elementët fajtorë.

V. 25-29 do të ishte kështu jehona e rivaliteteve midis familjeve priftërore në kohët më të fundit dhe për t' i dhënë një themel të lashtë të drejtave të Levitëve në priftëri, ata do të ishin përfshirë në traditën e viçit të artë ku Aharoni, prifti par excellence, ishte pak a shumë i kompromentuar. Është e vërtetë që karakteri polemik i atribuar atyre është pa dyshim më pak i qartë se sa mund të mendohet, gjë që bën disa historianë të kohëve të fundit të thonë se ky fragment është shumë më tepër një falje për kastën Levite sesa një polemikë kundër asaj të Aharonit.

6). **Ndërhyrja e re e Moisiut** (v. 30-35)

Vargjet e fundit të kap. 32 nuk janë shumë homogjene as në formulimin e tyre. V. 35 i cili formon përfundimin i referohet ndëshkimit të Zotit kundër popullit dhe prandaj mund t' i bashkangjitet pjesës më të vjetër, si vazhdim i v. 20, Sipas disave, do të përfshinte ndëshkimin e supozuar nga riti i kalvarit për të gjetur fajtorët pasi Moisiu i kishte detyruar popullin të pinin ujin. Por asgjë në tekst nuk e shpjegon atë në të vërtetë. Për më tepër, në stilin e tij v. 35 shënon një kombinim të dy shpjegimeve të hasura më sipër: janë popullin që bënë viçin që Aharoni kishte bërë.

V. 30-34 përmbajnë, siç pamë për v. 7-14, një reflektim teologjik që pothuajse publikon ndërmjetësimin e parë të Moisiut. Ai me të vërtetë do të kërkojë faljen e Zotit, nëse Zoti e jep atë. Ai madje shkon aq larg sa të preferojë vdekjen (më fshi nga libri yt, v. 32) ose duke dhënë jetën e tij në vend të asaj të popullit, ose duke treguar solidaritet me të që të goditet si ai. Por Zoti do të ndëshkojë kur të dojë, dhe vetëm fajtorët do të goditen (v. 33-34). Sa i përket Moisiut, ai mund të vazhdojë detyrën e tij si udhëheqës i popullit me ndihmën e engjëllit të Zotit që do të ecë para tij (ky v. 34 parashikon kapitullin vijues, i cili do të marrë këtë ide). Kushtet e këtij dialogu solemn dhe idetë që shpreh bëjnë që ai gjithashtu t' i atribuohet një redaktori më të ri, për idenë e një ndëshkimi individual për mëkatet, siç shprehet në v. 33, nuk u shfaq në Izrael deri në kohën e mërgimit, me Jereminë dhe Ezekielin. Vargjet tona ndoshta duan të tregojnë se historia e popullit në shkretëtirë vazhdoi, megjithë prishjen e

besëlidhjes nga popullin, dhe se Zoti me durimin e tij nuk i goditi popullin menjëherë; ai do të vendosë vetë për momentin e ndërhyrjes së tij.

Nëse tani e konsiderojmë të gjithë kap. 32, me të gjitha çështjet që janë ngritur në kalim dhe shumë pikëpyetje që mbeten, ne mund të përpiqemi të kuptojmë origjinën dhe kuptimin e tij në librin e Daljes.

Tregimi primitiv do të formohej, në pjesën më të madhe, nga v. 1-6, 15-20 dhe 35: popullin, gjatë mungesës së Moisiut, bënë një viç të artë si një zot që ata duan të ndjekin, tani e tutje, dhe Moisiu duke zbritur nga mali me Joshua ndërhyr me dhunë për ta shkatërruar plotësisht këtë imazh kulturi i cili është i papajtueshëm me kultin e Zotit.

Shumë komentatorë e kanë lidhur këtë tregim me atë të viçave të Jeroboamit (1 Mbr. 12,28-29) dhe panë në të një transpozim në kohën e Moisiut, të asaj pabesie që shpesh quhej “mëkati i Jeroboamit”, që kishte ndodhur në koha e skizmës.

Priftëria e Jeruzalemit do të kishte luftuar pabesinë dhe idhujtarinë që mbizotëronte në mbretërinë veriore, veçanërisht në Bethel, dhe është duke menduar për këtë luftë për një besnikëri të vërtetë ndaj Zotit që redaktorët do ta kishin atë. Transpozuar në kohën e Sinait dhe qëndrimi në shkretëtirë, për të treguar dënimin e këtyre praktikave, që nga kohërat më të lashta. Me pak fjalë, e njëjta dukuri do të kishte ndodhur si ajo e zhvendosjes së imazhit të tempullit të Solomonit mbi tabernakullin në shkretëtirë.

Ky mendim sigurisht përmban një farë të vërtete dhe ngjashmërinë, madje edhe në shprehjet, të dy teksteve të Dal. 32 dhe 1 Mbr. 12 është një argument i vlefshëm. Sidoqoftë, atëherë është e lehtë të shkosh më tej dhe të mohosh çdo vërtetësi historike në historinë e viçit të artë, sikur kjo transpozim editorial ta bënte atë një trillim të thjeshtë. Nëse, siç besohet sot, konflikti që shpërthen në këtë tregim është në tokën e adhurimit dhe në rrugën në të cilën Zoti do të festohet në adhurimin e Izraelit, nuk ka asgjë për të thënë që ky konflikt mund të mos shpërthejë në shkretëtirë, shumë kohë para Jeroboamit dhe skizmës. Mund të ndodhë që rrëfimi primitiv fillimisht nuk ishte historia e një idhujtarie të pabesë me të përjetshmen, por ajo e një forme adhurimi të ZOTIT, me një përfaqësim material që shërbente si mbështetje. Ose selia e Zotit të padukshëm. Vini

re se popullin i drejtohen idhullit duke parë atje perëndinë që e nxori nga Egjipti dhe se ai feston një festë në nder të Zotit (v. 4-5).

1, Por më pas, kjo formë e adhurimit u pa se ishte e papajtueshme me adhurimin e Zotit të vërtetë. Reagimi i dhunshëm i Moisiut tregon se si respektimi i dy urdhërimeve të para të Dekalogut ishte themeli i fesë së Izraelit. Edhe nëse shkrimi i kësaj tradite të shkruar pasqyron një epokë të mëvonshme, nuk ka asgjë për të mohuar realitetin e një episodi historik në kohën e shkretëtirës, kujtesa e së cilës ka mbetur thellësisht e shënuar në historinë e popullit.

Këtij rrëfimi primitiv u shtuan, ndoshta në disa faza, njoftime shpjeguese, historike dhe teologjike të cilat e bëjnë tekstin aktual një tërësi disi të ndryshme. Kështu mund të paraqitet roli i Aharonit, qoftë në një dritë negative, nga kompromisi i tij në këtë çështje (v. 5,25), ose përkundrazi, në një dritë pozitive duke treguar se përgjegjësia e tij ishte e vogël, e rëndësishme krahas asaj të popullit. (v. 21-24) Në të njëjtën mënyrë, dhe për shkak të fakteve të vërteta historike, për të cilat ne kemi jehonë diku tjetër, një rivalitet i shtëpive meshtarake çoi në legjitimimin e priftërisë së Levitëve duke e rikthyer atë tek vetë Moisiu. V. 25-29 që mund të vinte nga një traditë e lashtë e pavarur nga ajo e viçit të artë do të ishte përdorur më pas për të nënvizuar këtë ligjshmëri të priftërisë Levitike.

Më në fund, në një nivel më teologjik, për të shpjeguar pse pas shkatërrimit të viçit të artë nga Moisiu, Zoti nuk i shfarosi menjëherë popullin, por për të pohuar se ai gjithsesi do të ndëshkonte fajtorët kur e konsideronte të nevojshme, njoftimet e v. 7-14 dhe 30-34, në frymën e Ligjit të Përtërirë, mund të shkruheshin dhe të vendoseshin në histori. Ne gjithashtu duhet të shtojmë se e tërë, e vendosur në kontekstin e Daljes, ishte natyrshëm e lidhur me çështjen e Ligjit dhe që pllakat e Ligjit të thyer nga Moisiu (v. 15, 16, 19) duhet të shkruheshin përsëri si kapitulli 34 do të tregojë.

Rindërtimi i kap. 32, siç sapo skicuam, mund të jetë vetëm hamendësuese, por ajo hedh dritë mbi këtë tregim me të dhënat që kemi në mënyrë që të kuptojmë më mirë domethënien e tij fetare dhe domethënien teologjike.

Prania e Zotit (kap. 33)

Një analizë e hollësishme e kap. 33 tregon lehtësisht se fillimisht është i përbërë nga pjesë të pavarura nga njëra-tjetra, por që është shumë e vështirë t' i rindërtosh dhe t' i atribuosh traditave të sakta letrare.

Mosmarrëveshja e komentuesve për këtë temë është e kuptueshme.

Prandaj është më mirë të kalojmë nëpër pjesë të ndryshme të kapitullit, duke u përpjekur t' i kuptojnë ato, para se të shqyrtojmë të gjithë fragmentin siç na paraqitet.

1). **Engjëlli i Zotit** (v. 1-6)

Duke ndjekur më 32,34, teksti fillon me një urdhër nga Zoti drejtuar Moisiut për të shkuar me popullin në tokën e premtuar patriarkëve, nga e cila do të dëbohen fiset që janë atje (v. 1-2.). Por, në të njëjtën kohë, Zoti njofton se ai nuk do të shoqërojë popullin, për shkak të pabesisë së tyre (viçi i artë, kap. 32) dhe se ai do të dërgojë një engjëll për t' i udhëhequr ata (v. 3). Prania e thjeshtë e Zotit në mes të popullit do të sillte shfarosjen e izraelitëve. Këta janë të ftuar të shtyjnë të gjitha zbukurimet e tyre (v. 5-6).

Në këto gjashtë vargje, nuk mungojnë pyetjet. Në v. 2, Zoti flet për engjëllin që do të dërgojë, por më tej (v. 12), Moisiu nuk e di kë do të dërgojë Zoti për ta udhëhequr.

Në v. 1 (ju dhe popullin ...), Zoti i flet Moisiut, por në v. 3, i drejtohet popullit (nuk do të ngjitem mes jush ...).

Kur popullin i dëgjojnë fjalët e Zotit, ata mbajnë zi dhe askush nuk i vendos stolitë e tyre (v. 4), por në v. 5, Zoti kërkon që popullin të heqin qafe stolitë e tyre, gjë që ai bëri (në v. 6), megjithëse nuk i kishte vënë ato (v. 4) 1 Asgjë nuk thuhet atëherë për këto zbukurime: a ishin synuar të bënin pjesë e shenjtërores ose mobiljeve të tij, siç e shohim në 25, 1-9. Teksti nuk flet për të, dhe ne gjithashtu mund të pyesim nëse, pas prodhimit të viçit të Tani me të gjithë bizhuteritë e çmuara të Izraelitëve, atje ishin akoma shumë zbukurime që mund të përdreshin. A ishte thjesht një gjest zie dhe pikëllimi për shkak të fjalëve të Zotit, si v. 4. Por atëherë pse urdhri i dhënë popullit, në v. 5?

Duket se kemi të bëjmë me disa elemente editoriale që janë kombinuar dhe që v. 1-4 janë përfunduar dhe ndoshta janë shpjeguar nga v. 5-6, nga një origjinë tjetër.

Shumica e studiuesve përipiqen t'i atribuojnë këto v. 1-6 të traditave të ndryshme, javist, elohist ose thjesht editorial ' ; më thjesht, të tjerët e shohin atë si një hyrje të origjinës deuteronomist në fragmentin vijues, v. 7-11 2, Kritika letrare nuk mund të arrijë në një zgjidhje të kënaqshme.

2) Çadra e Takimit (v. 7-11)

Në këtë pjesë të dytë të kapitullit, shumë më homogjene se ajo e mëparshme, gjejmë një shpjegim se çfarë ishte kjo tendë. I vendosur jashtë kampit, në një distancë të caktuar, ai shërbeu si një vend konsultimi me Zotin (v. 7). Ishte natyrshëm Moisiu ai që mund të hynte në tendë, ndërsa reja zbriti në hyrje si një shenjë e pranisë së Zotit (v. 8-9). Nga larg, i gjithë populli u ngrit dhe u përkul (v. 10). Vargu i fundit (v. 11) specifikon që Moisiu mund t'i fliste Zotit ballë për ballë, ndërsa do të thuhet në v. 20 që për të ishte e pamundur të shihte fytyrën e Perëndisë dhe se Joshua, shërbëtori i ri i Moisiut, banoi përgjithmonë në çadër.

Artikulimi i këtij pasazhi me atë që i paraprin dhe asaj që vijon nuk është i qartë. Në tekstin hebraik, foljet nuk janë në një formë të kryer (të papërsosur të njëpasnjëshme) që shënon një veprim të përfunduar, por në formë të papërsosur, që tregon një veprim që përsëritet, ose i së ardhmes, për një veprim që do. Prandaj është ose vëzhgimi i veprimeve të zakonshme (Moisiu e mori çadrën dhe e ngriti ...), ose përndryshe një urdhër (Moisiu do ta marrë tendën dhe do ta ngrëjë ...). Prandaj do të prisnim, para këtyre v. 7-11, një tekst që do të fliste për këtë tendë që Moisiu përdori ose që ai do ta kishte bërë me urdhër të Zotit, dhe i cili v. 7-11 do të shpjegonte funksionin. Kjo është ajo që çoi në supozimin se një tekst do të tregonte, në traditën e lashtë, bërjen e kësaj çadre të Takimit me urdhër të Zotit dhe se v. 7-11 do të ishte ndjekja natyrale, në lidhje me përdorimin e çadrës. Por teksti paraardhës ndoshta është zhdukur, ose është shtypur, kur kap. 25-31 u futën, sepse recetat në lidhje me çadrën janë shumë më precize dhe të zhvilluara. Kjo është një hipotezë për të cilën nuk kemi asnjë provë, por që përipiqet të bëjë praninë e v. 7-11 ku janë tani.

Është e mundur që v. Të pranishmit 1-6, megjithë karakterin e tyre të përbërë, u vendosën atje si një hyrje e v. 7-11, veçanërisht sepse zbulimet e Izraelitëve mund të shiheshin si mjete me të cilin u ndërtua Çadra e Takimit. Por ky artikulum mbetet artificial dhe v. 4 flet më shumë për një gjest zie sesa për një gjest oferte.

Roli i Çadrës së Takimit supozon një konceptim të shenjtërores ndryshe nga ai që gjendet në traditën priftërore (kap. 25-31 dhe 35-40). Nuk është një shenjtërore në mes të popullit, një vendbanim i Perëndisë, por një vend orakulli, jashtë kampit, për një këshillim të vullnetit të Zotit. Kjo ide, më e lashtë se tjetra dhe rrjedhimisht e një tradite të lashtë letrare, e cila mund të kthehet, në një formë apo në një tjetër, në kohën e shkretëtirës, kuptohet këtu sepse Zoti nuk dëshiron më të jetë në mesin e popullit të tij, dhe që tani një distancë i ndan ata.

3) **Fytyra e Zotit** (v. 12-17)

Është gjithashtu një nocion i vjetër që del nga këto vargje, i atribuohet jahvistit më shpesh, por që nuk është plotësisht i pajtueshëm me sa më sipër.

Moisiu fillon duke thënë se nuk e di kë do të dërgojë Zoti për ta udhëhequr në 'shëtitjen në shkretëtirë' (v. 12), kur Zoti ka premtuar të dërgojë engjëllin e tij (v. 2). Ai i lutet Zotit, pasi ka gjetur hir në sytë e tij, të dijë se cili është vullneti i tij. V. 13 nuk është i qartë (shih shënimin e tekstit), por në v. 14 shfaqet nocioni kryesor i këtij pasazhi: fytyra e Zotit. Teksti mund të kuptohet si një pohim Fytyra ime do të shkojë ... ose, sipas disave, si një pyetje: A do të shkojë fytyra ime? ... Në të dy rastet, Moisiu përgjigjet me një siguri: nëse fytyra e Zotit nuk shkoni me ta, është më mirë të qëndroni këtu dhe të mos shkoni në shkretëtirë (v. 15). Nga ana tjetër, nëse Zoti ec me popullin e tij, kjo do të jetë prova e hirit të tij dhe faljes së tij, dhe gjithashtu e veçantisë së këtij populli midis popujve të tjerë (v. 16). Zoti i dhuron Moisiut atë që dëshiron (v. 17).

Nocioni i fytyrës së Zotit është i njohur mirë në Dhiatën e Vjetër. Fytyra është pasqyrimi i vetë personit dhe është si aspekti i dukshëm dhe i ndritshëm i pranisë së Zotit (krh. Kushtet e bekimit në Nr. 6, 24-26: Zoti e shndrit shkëlqimin e tij). fytyrë ... Lëreni të kthejë fytyrën ...). Fjala fytyrë

vjen nga folja: të kthehem drejt ... dhe është gjest i favorshëm par excellence.

Nuk është e sigurt që shprehja vjen nga një zakon i lashtë ku hyjnia përfaqësohej para popullit nga një lloj maske e cila do të kishte qenë imazhi material i fytyrës së tij 1, Por fjala nuk është vetëm një simbol pak a shumë abstrakt. Ai personalizon vërtet praninë e Zotit. Për më tepër, përdoret në kuptimin kult. Të festosh adhurimin do të thotë të kërkosh fytyrën e Zotit. Origjina e kësaj shprehje shpjegohet me idenë e shfaqjes së Zotit në shenjtëroren, ose në vendin që e zëvendëson atë. Prandaj, kuptohet një lidhje e ngushtë midis një theofanie dhe fytyrës së Zotit 2, Kur teksti ynë pohon se fytyra e Zotit do të ecë me popullin, nuk është dhënë vetëm siguria e pranisë së tij, ajo është gjithashtu mundësia e duke festuar adhurimin për nder të tij. Edhe në shkretëtirë dhe më vonë në Kanaan, adhurimi i Zotit të Izraelit do të jetë i mundur, sepse fytyra e tij do të mbetet me popullin e tij.

4). **Lavdia e Zotit** (v. 18-23)

Ky fragment i fundit i kap. 33 nuk lidhet shumë mirë as me ato të mëparshmet. Moisiu i kërkon Zotit diçka tjetër: të shohë lavdinë e tij (v. 18). Lavdia e Zotit është plotësia e personit të Zotit, është shfaqja e fuqishme, e dukshme, si një dritë e shkëlqyeshme, e pranisë hyjnore. Por ky njeri nuk mund të shohë pa vdekur (v. 19-20).

Vini re identitetin midis lavdisë dhe fytyrës së Zotit: në v. 18, Moisiu dëshiron të shohë lavdinë dhe Zoti përgjigjet (v. 20) se ai nuk do të jetë në gjendje të shohë fytyrën e tij. Më tej, lavdia e Zotit do të kalojë pranë Moisiut (v. 22), por Zoti do t'i mbulojë Moisiut sytë dhe fytyra e tij nuk do të shihet (v. 23). Prandaj ekziston siguria e pranisë së Zotit – dhe Moisiu e bëri atë një përvojë unike – dhe kujtesa se njeriu nuk mund t'i afrohet Zotit pa rrezik, sepse ai është i shenjtë dhe i frikësuar. Njeriu mund të shohë vetëm pasojat e kalimit të tij të Zotit, sikur ta shihte atë nga pas (v. 23), por jo nga përpara. Ne kemi vërejtur më parë ndryshimin në dizajn krahasuar me v. 11 ku shohim Moisiun duke folur me Perëndinë ballë për ballë.

Njoftimi në lidhje me vendndodhjen e shkëmbit dhe gropës (një shpellë?) Në të cilën Zoti e fshehu Moisiun gjatë vizitës së tij (v. 21-22)

mund të vijë nga një traditë e cila shpjegonte se Sinai ishte vendi i qëndrimit të Zotit, sepse e gjejmë në historinë e Elfit gjatë fluturimit të tij në shkretëtirë dhe vizionit të tij për Zotin në Horeb, ndërsa ishte në një shpellë (1 Mbr. 19 9-13).

Siç kemi parë, katër fragmentet që përbëjnë këtë kapitull paraqesin probleme të vështira të përbërjes letrare dhe të artikulimit me njëri-tjetrin. Ajo që, nga ana tjetër, del qartë nga e tëra është tema që gjendet në secilën pjesë dhe që padyshim shpjegon ribashkimin e këtyre pjesëve, edhe nëse në detaje gjithçka nuk është saktësisht e pajtueshme. Kjo është tema e pranisë së Zotit. Në historinë e Izraelit në shkretëtirë, popullin vijnë në një pikë kthese në ekzistencën e tyre dhe pyetjet e ankthshme të Moisiut drejtuar Zotit janë prova e kësaj. Nga njëra anë, Moisiu merr urdhrin të largohet nga Sinai me popullin për të shkuar në tokën e premtuar Abrahamit. Tani Zoti sapo iu zbulua atij në Sinai, që është shtëpia e tij. Si do ta dijë Moisiu që Zoti do të qëndrojë me popullin e tij dhe si do të jenë në gjendje popullin të ecin në shkretëtirë dhe të adhurojnë? Do të ishte më mirë të qëndrojmë në Sinai me sigurinë e pranisë së Zotit atje. – Nga ana tjetër, popullin sapo kanë bërë një pabesi serioze duke bërë viçin e artë, dhe Zoti donte ta shfaroste atë. Si do të jetë Zoti me popullin e tij tani, në të ardhmen, pasi besëlidhja është thyer nga Izraeli? A është Zoti i gatshëm të falë, të pajtohet me të?

Është për t'iu përgjigjur këtyre pyetjeve që kap. 33 ka grupuar së bashku – dhe mund të thuhet e akumuluar – të gjitha ato që traditat e lashta të hebrenjve besonin për praninë e Zotit.

Para së gjithash është pohimi se Zoti nuk është një hyjni si të tjerët, as një njeri, sado i madh që është: ai nuk harron mëkatën e popullit dhe nuk mund të qëndrojë personalisht në mes të tij, prandaj largimi nga çadra i Takimit (v. 7-11) dhe refuzimi për të ecur me popullin (v. 3-5); prandaj edhe insistimi për të kujtuar se askush nuk mund ta shohë Zotin në fytyrë dhe se Moisiu nuk do ta shohë Zotin të kalojë para tij (v. 20-23).

Por atëherë është premtimi se Zoti nuk do ta braktisë popullin e tij, edhe nëse ata largohen nga Sinai për të hyrë në Kanaan. Zoti do të jetë i pranishëm, por prania e tij do të shfaqet vetëm me shenja të dukshme që dëshmojnë se ai është atje, pa u parë nga askush. Ne gjejmë në kapitullin katër shprehje të shfaqjes së Zotit që kanë të njëjtin kuptim: engjëlli i Zotit,

reja që zbret në çadër, fytyra e Zotit dhe lavdia e Zotit 1, Nëse ka ndonjë ndryshim në këto nocione, ato ndoshta vijnë nga një evolucion i caktuar i ideve teologjike sipas kohërave, duke kaluar nga një aspekt më material në një konceptim më abstrakt, por ato janë ekuivalente. Ato shënojnë si shenjtërinë e Zotit me të cilin popullin nuk mund të kenë kontakt të drejtpërdrejtë, ashtu edhe besnikërinë e tij falë një ndërmjetësi që mbetet mes popullit.

Njerëzit, pavarësisht nga pabesia e tyre, do ta dinë që Zoti ecën me ta, dhe përkundër largimit të tyre nga Sinai, do të jenë në gjendje të vazhdojnë të festojnë adhurimin e tyre në shkretëtirë dhe në Kanaan, që domosdoshmërisht supozon një prani të Zotit. Edhe pse nocioni i lashtë i rezidencës së Zotit në Sinai u ruajt për disa kohë në Izrael pas pushtimit 1, para se tempulli i Jeruzalemit të ishte shtëpia e tij e përhershme, Zoti nuk do ta braktisë kurrë popullin e tij dhe, kur ‘duhet, ai vetë do të vijë dhe luftoni për të. Përveç kësaj, besëlidhja e thyer nga popullin do të rinovohet: kjo do të jetë tema e kap. 34,

Por ky vëzhgim i bërë, duket jo më pak qartë se, në tregim, disa elementë nuk duket se pajtohen me kontekstin e përgjithshëm. Nëse ky kapitull është vazhdimi i kap. 32 dhe 33, lidhet gjithashtu me kap. 19-24 në lidhje me besëlidhjen e Sinait. Paralelizmi madje bie në sy midis dy tregimeve të aleancës në kap. 19 – 24 dhe kap. 34; këshillat e rrepta për popullin që të mos i afrohen malit (19. 10-15 dhe 34, 1-3); ardhja e Zotit në mal (19. 20 dhe 34, 5); mënyra të caktuara të paraqitjes së Zotit, Zotit të Izraelit, i cili jep hir dhe që ndëshkon, i cili është xheloz nëse popullin kthehen te perënditë e tjera (20, 3-6 dhe 34, 5-7 dhe 14); deklarata e ligjeve të dhëna nga Zoti (23, 10-19 dhe 34, 18-26); qëndrimi dyzet ditësh që Moisiu bëri në mal (24, 18 dhe 34, 28). Ne kemi përshtypjen e përgjithshme se tregimet e dy besëlidhjeve janë paralele, por që e dyta është si një përmbledhje e së parës.

Megjithatë, përkundër kësaj, disa detaje janë të vështira për t’u shpjeguar. Nëse është vërtet një pyetje (v. 1, 4) e dy tabelave prej guri “si e para”, është gjithashtu çështje e dy tabelave prej guri (pa artikullin, v. 4b) të cilat normalisht nuk lënë supozojmë atje ishin të tjerët më parë.

Teksti flet vërtet për një besëlidhje që Zoti do të bëjë me popullin, por pa përmendur besëlidhjen e bërë tashmë, sipas kap. 24, dhe për të mos

përmendur një rinovim të kësaj besëlidhjeje (v. 10). Nëse nuk do t'i dinim kapitujt e mëparshëm, asgjë nuk do të na lejonte të thonim se kjo është një aleancë që synon të zëvendësojë të parën, pas pabesisë së popullit. Për më tepër, nëse krahasojmë Dekalogun e Sh. 20,1-17 dhe kodin e ligjeve të Dal. 34, 17-27, ne menjëherë vërejmë ndryshimin në lartësinë dhe diapazonin midis këtyre dy pjesëve të legjislacionit. Dhjetë Urdhërimet përbëhen nga fjalë, përmbajtja morale dhe shoqërore e të cilave shkon përtej ngjarjes që rrethon origjinën e tyre dhe u jep atyre vlerë të përhershme, ndërsa kodi i ligjeve të kap. 34 është thjesht fetar dhe ritual, në kornizën historike të Izraelit të lashtë, situata e të cilit ishte krejtësisht e ndryshme nga ajo në të cilën gjendet zakonisht një lexues i Biblës sot. Tani – dhe kjo është një pyetje që nuk ka marrë ndonjë përgjigje të kënaqshme – Dalja 34, 28 flet mirë për “dhjetë fjalët” (këtu është në greqisht origjina e fjalës: dekalog) të shkruara në tavolinat e gurit, si fjalë të besëlidhjes. Por, megjithë përpjekjet e eksexhetëve, është shumë e vështirë të rindërtohen këto dhjetë fjalë në tekstin e kap. 34, Janë të paktën dymbëdhjetë ose trembëdhjetë, nga v. 12 deri në v. 26, v. 12-13 përbëjnë një komandë, apo edhe dy, apo janë ato jashtë kodit? Po kështu, v. 15 dhe 16 cilat janë paralele me to? V. A përmbajnë secili nga 22 dhe 25 një ose dy receta? Sepse, nëse ekziston një urdhërim për mbajtjen e festës së bukës së ndorme (v. 18), pse nuk duhet të ketë një urdhërim për secilën prej festave të tjera veç e veç (v. 22 dhe 25)? Sidoqoftë, teksti që përmend dhjetë fjalët (v. 28) duhej të korrespondonte me një realitet të saktë.

Në prani të këtyre vërejtjeve të ndryshme, si mund të imagjinohet origjina dhe forma aktuale e kap. 34? Shumica shumë e madhe e shquarve shohin në pjesën qendrore të këtij kapitulli dhe veçanërisht në artikujt e kodit të vogël që ai përmban, një pjesë e traditës jahviste, e ndryshme, por paralele nga tradita më e re që është në kap. 19 – 24, të atribuar nga disa në traditën elohist. Prandaj do të ishte fillimisht forma më e vjetër e rrëfimit të aleancës në Sinai dhe ligjeve rituale që do të lidheshin me të. Madje është e mundur që fillimisht ky tekst të përfshinte edhe Dekalogun që gjendet në kap. 20 dhe përsëritet në Lp. 5, Kjo do të shpjegonte aludimin për dhjetë fjalët në v. 28, Por në detyrën e përbërjes letrare të Pesëlibërshit, në vend që të përsërisim këtë tregim të besëlidhjes që kishte

një formë më të zhvilluar në kap. 19 – 24, ne do të kishim futur traditën e vjetër të besëlidhjes së kap. 34 në kontekstin e një rinovimi të besëlidhjes pas historisë së viçit të artë dhe pllakave të Ligjit të thyer nga Moisiu. Kështu, ne e mbajmë këtë traditë të lashtë duke e përfshirë atë në një kontekst tjetër nga ai që ishte fillimisht i tij dhe që thjesht tregonte për mbërritjen në Sinai, zbulimin e Zotit të Moisiu dhe ligjet e besëlidhjes. Për të shmangur një përsëritje të Dekalogut, duke u shfaqur tashmë në kap. 20, do të ishte zëvendësuar nga teksti i ligjeve të v. 14-26, një kod ritual më pak i lashtë, pasi supozon se popullin tashmë të instaluar në Kanaan dhe duke festuar adhurimin dhe festivalet atje si një popull i ulur dhe jo më nomad (shih në veçanti vargjet 18, 21, 22 që presupozojnë punë bujqësore; vargjet 23, 24 që mund të kuptohet vetëm nëse popullin ngjiten në shenjtëroren tre herë në vit, pa frikë nga pushtimi i kombeve fqinje; vargu 26 i cili shpjegohet vetëm nëse ekziston tashmë një tempull, etj.) 1, Kjo do të shpjegonte përmendja e dhjetë fjalëve (dekalog) në v. 28 që në të vërtetë do të lidhej, fillimisht, me Dekalogun, por jo me kodin e besëlidhjes së v. 14-26,

Nëse përbërja letrare e kap. 34 siç sapo pamë, i përgjigjet realitetit, një problem historik nuk dështon të lindë: a kishte vërtet një rinovim të aleancës pas një episodi si ai i viçit të artë, apo është vetëm një pajisje letrare e imagjinuar që të jetë në gjendje të riprodhoni rradhazi dy tregime të vjetra të aleancës Sinai, në vitet 19-24 dhe 34? Disa historianë e kanë miratuar këtë zgjidhje mjaft radikale, e cila hedh poshtë historikitetin e ngjarjeve të raportuara nga kap. 32 – 34 z. Episodi i tryezave të prishura do të ishte vetëm një përpjekje për të shpjeguar faktin se tryezat e Ligjit nuk ishin njohur kurrë më vonë, në Jeruzalem dhe në tempull, sepse me siguri do të ishin folur nëse do të ishin ruajtur. Prandaj ishte e nevojshme të shpjegohet zhdukja e tyre, pra tradita mbi zemërimin e Moisiut në sytë e viçit të artë. Sa për rinovimin e besëlidhjes, në kap. 34, është një mjet për të vendosur në rrëfim traditën e vjetër jahviste, së cilës i ishte preferuar, gjatë hartimit, ajo e kap. 19 – 24, më e plotë.

Ne nuk besojmë se kjo zgjidhje negative është me të vërtetë e justifikuar. Asgjë nuk e ndalon një episod si ai i viçit të artë që të korrespondojë me një fakt të saktë dhe asgjë nuk e parandalon asnjë lloj rinovimi të aleancës. Supozohet mirë që më pas kishte një ceremoni

vjetore të rinovimit të aleancës në Izrael, megjithëse tekstet nuk e thonë kështu zyrtarisht. Shpjegimi i strukturës letrare të kap. 34 nuk çon domosdoshmërisht në mohimin e historikut të fakteve. Versioni më i vjetër i historisë së besëlidhjes, kap. 34, fare mirë mund të ishte përdorur kur bëhej fjalë për këtë rinovim të besëlidhjes, falë disa retushimeve editoriale mjaft të lehta për tu dalluar, veçanërisht në v. 1-4,

Kapitulli është i ndarë në disa seksione.

Përgatitjet për besëlidhjen (v. 1-9).

Zoti e urdhëron Moisiun të pres dy tavolina prej guri. Fjalët: si e para (v. 1 dhe 4) mund të jenë ndryshime editoriale që synojnë të artikulojnë këtë histori besëlidhjeje me kontekstin për ta bërë atë një besëlidhje të dytë ose një rinovim të besëlidhjes së kap. 19 – 24, Një nga ndryshimet midis dy tregimeve të besëlidhjes është se në të parën është Zoti që shkruan ligjet në tavolina (24,12; 32, 15-16), ndërsa në të dytën është Moisiu (v. 27 -28). Por ka ndoshta një gjurmë harmonizimi midis këtyre dy tregimeve në v. 1 ku thuhet se Zoti do të shkruajë në këto pllaka ‘. Tradita më e vjetër (34, 27-28) ndoshta fliste për Moisiun dhe për të rritur autoritetin e fjalëve të gdhendura në gur, tradita disi më e fundit fliste për shkrimin e vetë Zotit. Kjo është gjithashtu ajo që bën tradita deuteronomist në Lp. 10, 1-2, 4,

Rekomandimet e v. 2-3 janë receta të plotësuara tashmë në 19. 10-15 dhe 21-23, Moisiu vetëm mund të ngjitet në malin e shenjtë. Njerëzit nuk duhet t’i afrohen asaj për shkak të shenjtërisë së saj, e cila është e rrezikshme për këdo që bie në kontakt me të, njeriun apo bagëtinë. Këto janë rregulla rituale që vlejné për adhurimin në një vend të shenjtë.

Moisiu i zbaton urdhrat dhe ngjitet në mal të nesërmen (v. 4). Ne tashmë kemi theksuar se teksti thoshte: ai mori në dorë dy tavolina prej guri (pa artikullin), të cilat mund të ishin një gjurmë e tekstit të vjetër që fliste për tabelat, dhe jo për tabelat e reja.

Sipas Lp. 10, 1-5, Moisiu gjithashtu do të ishte urdhëruar të ndërtonte një arkë prej druri për t’i vendosur këto tryeza atje, ndërsa as kap. 19 – 24 dhe as kap. 34 mos flisni për këtë arkë. Më vonë ishte që tryezat u afruan pranë arkës, në lidhje me një vend të shenjtë ku ishte vendosur kjo e fundit, siç mund të ishte rasti për atë të Silo (hebr. Šilo).

V. 5-9 përshkruajnë një theofani e cila ka për qëllim kryesisht një lloj prezantimi të Zotit që bën një besëlidhje, siç e gjejmë në tekstet e vjetra të besëlidhjes.

Orientoni sipas një skeme aktuale të së cilës kap. 34 duket se ndjek kursin. Zoti zbret në re; Moisiu thërret emrin e tij (v. 5) dhe Zoti bën një shpallje (v. 6-7) e cila përbën një sintezë teologjike mjaft të shquar, formula të caktuara të të cilave kujtojnë fillimin e Dekalogut dhe të cilat të tjerët shpesh gjenden diku tjetër. Në fillim të v. 6 (Zoti e kaloi pranë tij ...), termat lidhen ngushtë me atë që thanë 33, 18-23 kur Zoti njoftoi se do të kalonte para Moisiut, por që ai nuk do ta shihte atë ballë për ballë. Pastaj, Zoti shqipton emrin e tij dy herë si një zbulim i asaj që është, dhe pjesa tjetër e fjalisë formohet nga formula liturgjike disi stereotipike të cilat ndoshta u përsëritën nga besimtarët që shkonin në faltore për të festuar një ceremoni. Adhurojnë dhe pohojnë besimin e tyre në këtë Zot emrin e të cilit e thirrën. Është një mënyrë e rrëfimit të besimit të vjetër, përmbajtja e së cilës nuk është historike si prezantimi i Dekalogut (Unë jam ZOTI që ju nxori nga toka e Egjiptit ...), por teologjike edhe pse e formuar nga shprehje konkrete antropomorfe të cilat tregojnë lashtësinë e tyre: ZOTI është një Zot i dhembshur (nga një fjalë që do të thotë: zorrët), i cili jep hir, i ngadalshëm në zemërim (ndriçuar: përgjatë vrimave të hundës), i pasur me dashamirësi dhe besnikëri (me vështirësinë e përkthimit fjalë po aq të pasura në kuptim sa xesed dhe emet). Ai fal gabimet (gjejmë këtu tre fjalët klasike për të përcaktuar mëkatën me atë që nuk është e drejtë, pesha që kalon kufirin dhe shkel, xatat që i mungon qëllimit dhe i mungon pikë), dhe falja e tij shtrihet në një mijë breza, ndërsa ai ndëshkon (ndezur. ai viziton) mëkatet vetëm deri në brezat e tretë dhe të katërt (shih Dal. 20, 5-6). Ndëshkimi mbetet akoma kolektiv sipas ideve të ditëve të vjetra, ndërsa në kohën e mërgimit me profetët Jeremia dhe Ezekiel (Jer. 31, 29-30; Ez. 18) ai do të bëhet individual, por hiri i Zotit është pafundësisht më i madh se ashpërsia e tij në ndëshkim.

Këto formula janë vendosur këtu si një hyrje e besëlidhjes që do të diskutohet, siç është formula historike e Rrëfimit të Besimit të Dal. 20, 2 shërben si hyrje në Dekalog.

V. 8-9 përmbajnë fjalë liturgjike të rrëfimit të mëkateve pasi ato do të shqiptoheshin me të hyrë në një vend të shenjtë a. Shprehjet: të përkulesh

për tokë, të bësh sexhde, të gjesh hir në sytë e Zotit, njerëz me qafë të ashpër, në fakt përdoren zakonisht në tekstet e lutjeve liturgjike. Formulatat e zakonshme mbartin shumësin: gabimet tona dhe mëkatet tona si disa dorëshkrime dhe versionet e vjetra e mbajnë atë, ndërsa teksti masoretik ka njëjës fajin tonë dhe mëkatin tonë i cili mund të shpjegohet nga dëshira për të lidhur këtë lutje rrëfimi të përgjithshme mëkatet ndaj fajit të veçantë dhe aktual në kontekst: ai i pabesisë për shkak të vicit të artë. Do të ishte një shembull interesant i aktualizimit, në një situatë specifike, të një formule të përgjithshme liturgjike që zakonisht përdoret në adhurim.

Fjala e fundit e v. 9: ju do të na merrni për një trashëgimi korrespondon mirë me idenë se popullin janë trashëgimi e Zotit (1 Mbr. 8 51, 53). Mund të ndodhë që kjo shprehje të jetë pjesë e konceptit të besëlidhjes dhe që Zoti të konsiderohet si ai që merr në zotërim popullin e tij (Ligji i Përtërirë. 7, 6; 26, 18). Menjëherë më pas, në fakt (v. 10), bëhet fjalë për besëlidhjen.

2). **Hyrje në ligjet e besëlidhjes** (v. 10-13)

Përmendja e besëlidhjes që Zoti bën me popullin e tij (ne përdorim foljen për të prerë besëlidhjen, si në 24, 8) është shumë e shkurtër në v. 10, ndërsa tregimi paralel, në 24, 3-8, është më e detajuar. Asgjë nuk thuhet këtu për ritet e flijimit që shoqëruan një kontratë të tillë, dhe bëhet fjalë vetëm për mrekullitë e jashtëzakonshme dhe të tmerrshme që Zoti do të kryejë midis popullit. Vini re përsëri se ky varg nuk flet për një ripërtëritje të besëlidhjes, por për një besëlidhje sikur të mos kishte pasur asgjë më parë. V. 11-13 janë rekomandime në stilin dhe frymën e Ligjit të Përtërirë (Lp. 7, 1-5). Ne e gjejmë veten të vendosur në kohën e pushtimit të Kanaanit nga i cili do të dëbohen popujt, por që do të mbetet një rrezik i përhershëm për Izraelin, për shkak të ndotjes së idhujtarisë së tyre. Prandaj, popullin nuk duhet të pranojnë asnjë kompromis me banorët e vendit, por përkundrazi kini kujdes që të bëni një aleancë me ta; ai madje do të shkatërrojë idhujt e tij, altarët e tij, sendet e tij të shenjta. Një pajtim i fjalëve nuk mund të gjendet në përkthimet tona: është përdorimi i foljes për të prerë në kuptime të ndryshme. Shkurtimisht, Zoti pret një besëlidhje me Izraelin (v. 10), dhe ky i fundit nuk duhet të presë një besëlidhje me popujt e vendit, por përkundrazi, ai do të duhet të presë

postet e tij të shenjta (v. 11-13). Stili deuteronomist vihet re në përzierjen e përemrave vetorë ti (Moisiu) dhe ti (populli) (v. 10); ti (populli), ti (populli) (v. 12-13). Lista e popujve është ajo që gjendet, me disa variante (këtu, Guirgashianët që shtoi përkthimi greqisht) mungojnë në disa tekste, dhe tashmë në Dalja 3,8, 17,

3). **Urdhërimet e besëlidhjes** (v. 14-28)

Ky fragment ndoshta përmban kodin më të vjetër të ligjeve rituale në Dhiatën e Vjetër. Por përcaktimi i tij nuk është i lehtë për tu dalluar, gjë që e bën pothuajse të pamundur gjetjen e numrit të saktë të ligjeve që do ta konstituonin fillimisht ⁴. Nëse mund të pranojmë që kodi fillon në v. 14 (Zoti është i vetmi Zot dhe quhet xheloz), v. 15-16 kthehu në atë v. 12-13 mbi rreziqet e bërjes së aleancave me popujt e vendit, duke shtuar asaj shprehjen që është bërë e zakonshme nga Hosea: idhujtaria është një prostitucion për perënditë e tjera. Për shkak të kësaj, ishte e ndaluar të lidhesh martesë me paganë, në mënyrë që të mos binin në idhujtarinë e tyre më pas. A janë këto dy vargje një urdhërim që ishte pjesë e kodit të vjetër? Apo janë vetëm një shënim editorial i deuteronomist në të njëjtën perspektivë si v. 12-13?

Në v. 17-26, vazhdimi i urdhërimeve paraqet më pak probleme, por dikush mund të hezitojë të dijë nëse ky apo ai varg përmban një ose dy urdhërime. Më në fund, v. 27-28 nuk janë më pjesë e kodit, por formojnë një përfundim të besëlidhjes së përmendur në v. 10 Moisiu qëndroi dyzet ditë e dyzet net në mal, pa ngrënë dhe pirë, dhe ai shkroi të dhjetë fjalët në pllaka. Folja: ai shkroi mund të ketë si temë vetëm Moisiun, megjithëse disa përkthyes, për tu harmonizuar me 24, 12; 32, 15-16, besoni se tema duhet të jetë Zoti.

Mbetet, pra, për vetë kodin, përveç v. 14, v. 17-26, Ne tashmë kemi përmendur vështirësinë e numërimit të urdhërimeve, pasi mund të numërojmë dhjetë, dymbëdhjetë ose trembëdhjetë. Komentuesit besojnë se numri 12 ishte primitiv 2; të tjerët duan ta zvogëlojnë atë në 10, por janë të detyruar të konsiderojnë disa vargje si shtesa të vonshme 3, Ajo që është e rëndësishme është të identifikojmë karakteristikat e kodit. Këto janë në thelb urdhra fetarë (festa, flijime, oferta) ose rituale (pushimi, ritet e ushqimit) dhe jo fetare në kuptimin moral të termit, si ato të Dekalogut.

Ata supozojnë një epokë antike në një situatë të një populli ulur ose gjysëm sedentar, ritmi i jetës së të cilit ndjek punën bujqësore. Ata gjithashtu kanë një aspekt polemik kundër zakoneve që ishin aktuale midis popujve të tjerë të konsideruar si idhujtarë, dhe gjithashtu si armiq (v. 24). Prandaj duket se ky kod antik e gjen zanafillën në jetën fetare të Izraelit pas pushtimit të Kanaanit dhe se, ashtu si kodi i Besëlidhjes së kap. 20, 22 – 23, 19, u konsiderua se kishte origjinën nga koha e shkretëtirës dhe e formuluar nga Moisiu me urdhër të Zotit.

Ne nuk do të kthehemi përsëri në komentin e secilës prej këtyre urdhërimeve, pasi ato tashmë janë hasur dhe shpjeguar në lidhje me tekstin paralel të Sh. 23, 12-19. Le të vëmë në dukje vetëm disa ndryshime që bëjnë veçantinë e tekstit tonë.

Urdhërimi në lidhje me paraqitjet e hyjnive thotë vetëm të mos bëhet një perëndi prej metali të shkrirë (v. 17). Ne pamë në të shenjën e një epoke më të vjetër se ajo e Kodit të Besëlidhjes dhe të Dekalogut që ndalonte çdo përfaqësim të Zotit. Këtu, vetëm imazhet metalike janë të ndaluara, të cilat sugjerojnë që përfaqësimet e drurit ose gurit ishin të lejuara. Por ky mendim nuk ruhet nga eksexhetët më të fundit.

Ligji i të parëlindurit (v. 19-20) lidhet, jo me Daljan 23, por me institucionin e këtij zakoni sipas Daljes 13, 1-2 dhe 11-16, tekst të cilit i referohemi.

Pushimi i Shabatit (v. 21) përmendet shkurtimisht, por me vërejtjen interesante se kjo ditë duhet të respektohet edhe në kohën e lërimin dhe të korrjes, domethënë kur puna është më e rëndësishmja. Ky është kuptimi normal i fjalisë, ndryshe nga përkthimi, ndonjëherë i propozuar, duke thënë se respektimi i Shabatit duhet të bëhet vetëm gjatë kohës së lërimin dhe korrjes (krh. B. C.).

V. 23 që përshkruan të gjithë popullin të paraqiten para Zotit tre herë në vit (shih 23, 17), plotësohet me një shtjellim të shkurtër (v. 24) që pohon se, gjatë kësaj mungese, popujt fqinjë nuk do të lakmojnë tokën për të marrë nën kontroll . Për çfarë aludon dhe për cilët armiq po mendojmë? Teksti nuk e thotë kështu.

Përmendja e Pashkës në v. 25 është krejt e papritur, sepse nuk shfaqet paralelisht me 23, 18, Mund të vërejmë se Pashka nuk emërohet në festat e v. 18 dhe 22, dhe se këtu përmendet vetëm si flijim në festën e Pashkës.

Për më tepër, ajo është shkëputur nga festa e bukës së ndorme me të cilën është e lidhur ngushtë në kap. 12 dhe në të gjithë traditën pasuese. Prandaj është shenja e një teksti shumë të vjetër që tregon se sistemi i adhurimit, dhe veçanërisht ai i festivaleve, nuk ishte ende ai që u bë më vonë, kur Izraeli u instalua përfundimisht në Kanaan.

4). **Fytyra e Moisiut** (v. 29-35)

Kap 34 përfundon me një paragraf të shkurtër krejt të ndryshëm nga të tjerët. Kur u kthye në mes të popullit, pas zbritjes së tij nga Sinai, Moisiu kishte një fytyrë kaq të ndritshme sa Aharoni dhe popullin u kapluan nga frika dhe nuk guxojnë t' i afrohen (v. 29-30). Por Moisiu u tregon atyre të gjitha fjalët e Zotit që ai kishte marrë në mal, pastaj ai vendos një vello mbi fytyrën e tij (v. 31-33). Tani e tutje, kur ai erdhi para Zotit për t' i folur, ai hoqi velin, por kur doli, fytyra e tij shkëlqeu para popullit dhe ai vuri velin e tij (v. 34-35).

Kjo pjesë më së shpeshti konsiderohet të jetë pjesë e traditës priftërore dhe është e lidhur drejtpërdrejt me të gjithë fundin e librit të Daljes, kap. 35-40,

Prania e Aharonit, ideja e shkëlqimit të fytyrës së Moisiut, përmendja e hyrjes dhe e daljes mund të lidhen vërtet me nocionet që do të takojmë për shembull në kap. 40 mbi lavdinë e Zotit që mbush shenjtëroren dhe padyshim që supozojmë se shenjtërorja ekziston, edhe nëse është një çadër e thjeshtë. Sidoqoftë, ky atribim i shkrimit meshtarak nuk pranohet nga të gjithë, dhe marrëdhënia me kap. 33, 7-11 në Çadrën e Takimit mund të nënvizohet, për të treguar se kjo është gjithashtu një traditë e vjetër, edhe nëse është e ndryshme nga e gjithë fillimi i kap. 34, Nocioni i transmetimit të shkëlqimit hyjnor në fytyrën e Moisiut është gjithashtu një nocion i lashtë. Prandaj mund të jemi më pak pohues sot për origjinën e vonë të këtyre v. 29-35,

Zakon i mbajtjes së maskave në fytyrë, për priftërinjtë gjatë ushtrimit të funksioneve të tyre, ekzistonte midis popujve të lashtë, ndoshta me idenë për t' i ngjarë hyjnisë ose për t' u identifikuar me të. A ekzistonte ky zakon në Izraelin e lashtë dhe a është mbulesa e Moisiut vetëm një aspekt i këtij zakoni? Askush nuk mund ta dijë, dhe as teksti nuk bën të mundur specifikimin e tij. Sidoqoftë, në nivelin teologjik kjo detaj merr rëndësinë e

saj këtu. Vetëm Moisiu ka privilegjin të takojë Zotin dhe pak nga lavdia e shenjtërisë së shkëlqyer të Zotit shkëlqen në fytyrën e tij. Ai është ndërmjetësi midis Zotit dhe popullit dhe kur u flet popullit, është pothuajse sikur po flet vetë Zoti. Por në të njëjtën kohë, rreziku mbetet, sepse të shohësh Zotin do të thotë të rrezikosh vdekjen, dhe popullin para Moisiut kanë frikë. Mbulesa e Moisiut e largon këtë rrezik. Po kështu, në funksionin e priftërinjve, pas shërbimit të tyre të adhurimit, ishte e nevojshme të ndërroreshin rrobat, të merrnin abdes dhe të ofronin flijime, përpara se të ktheheshin në mes të popullit (Lev. 16, 23-25).

Ne e dimë se si apostulli Pal mori këtë detaj të velit në fytyrën e Moisiut për të treguar se Judenjtë nuk mund ta dinin lavdinë e Zotit në plotësinë e saj dhe se vetëm në Jezu Krishtin u hoq velloja. Kjo vello është bërë simboli i injorancës ose ngurtësimit të hebrenjve përballë Fjalës së Zotit, ndërsa kushdo që kthehet te Jezu Krishti heq velin (2 Kor. 3, 7-16).

Një pikë e fundit duhet ende të shënohet. Ndërsa folja për të rrezatuar, në hebraisht, është nga e njëjta rrënjë si fjala brirë (*qaren* dhe *qeren*), përkthimi latin i Vulgate e bëri këtë folje të rrallë nga: të jetë me brirë (*ignorabat quod cornuta esset facies sua ... v . 39*) Kjo shpjegon veçorinë e disa veprave të artit, në pikturë dhe skulpturë, të cilat përfaqësojnë Moisiun të veshur me brirë në ballë. Sigurisht, ne donim ta shpjegonim këtë kuriozitet me simbolin e brirëve, kaq të shpeshtë në fetë Lindore dhe gjetkë në botë, për të përfaqësuar forcën, fuqinë dhe sovranitetin e perëndive. Kështu do t'i kishim dhënë Moisiut atributet e këtyre hyjnive, duke parë tek ai, pas takimeve të tij me Zotin, një njeri më të madh se të tjerët, një lloj gjysmëperëndie.² Por ky shpjegim vështirë se mund të pranohet në kontekst të fesë së Izraelit dhe ka më shumë të ngjarë që Moisiu me brirë i artistëve të shpjegohet vetëm me gabimin e përkthimit të versionit latin.

Zbatimi i punëve të shenjtërores (kap. 35 – 39)

Përmbajtja e kap. 35 – 40, dhe kryesisht kap. 35 – 39 riprodhon, ndonjëherë fjalë për fjalë, recetat e kap. 25 – 31 për ndërtimin e shenjtërores me objekte fetare, dhe mbi rrobat e priftërinjve dhe

institucionin e priftërisë. Sidoqoftë, nuk është më të japësh rregulloret, por të thuash për ekzekutimin e tyre. Foljet nuk janë më të orientuara drejt së ardhmes, por drejt së kaluarës: ajo që është urdhëruar në detajet më të vogla tani është përmbushur sipas të njëjtave detaje. Çdo koment mbi këto kapituj zvogëlohet në mënyrë të konsiderueshme, pasi nuk ka kuptim të përsëriten shpjegimet e dhëna tashmë në temën e kapitujve. 25-31,

Prandaj nuk është përmbajtja specifike e kap. 35 – 39 të cilat duhet t'i shqyrtojmë këtu, me përjashtim të disa pikave që do të theksojmë më pas, por këto janë vërejtje më të përgjithshme që duhen shënuar duke krahasuar të gjithë këta kapituj, paraqitjen e tyre, strukturën e tyre letrare dhe gjithashtu perspektivën e tyre teologjike .

Nëse ka një riprodhim tekstual të fragmentit përkatës nga kap. 25 – 31, plani i përgjithshëm nuk është i njëjtë dhe paraqet veçori interesante. Mënyra më e mirë për t'i dalluar ato është të vendosni planin e të dy pjesëve krahas për krahas për të parë ndryshimet.

Ne menjëherë shohim që plani nuk është i njëjti: ai i kap. 35 – 40 është më logjike dhe supozon një rirenditje të elementeve 25 – 31 të cilat vendosen njëra pas tjetrës, ndonjëherë si shtesa të njëpasnjëshme (sidomos kapitujt 30-31).

Plani prej 35 – 40 është shumë i qartë: fillon me ofertat e mbledhura, pastaj me ndërtimin e Vendbanimit, me atë që është në Shenjtën e Shenjta (arka), në vendin e shenjtë (tryeza, shandan, altari i temjanit) dhe në oborr (altari i holokausteve, vaska prej bronzi); ai më në fund adreson çështjen e veshjeve priftërore. Rendi prej 25 – 31 është shumë i ndryshëm pasi flet për arkën, tryezën dhe shandanin, përpara se të flasë për Vendbanimin, dhe përshkruan rrobat dhe shenjtërimin e priftërinjve, përpara se të përmendet altari i temjanit, vaska prej bronzi, vajosja vaj dhe temjan. Ai përfundon duke përmendur punëtorët e zgjedhur për punën dhe kremtimin e Shabatit, për të cilët 35 – 40 flasin në fillim.

Pa hyrë më tej në shqyrtimin e disa detajeve interesante, le të tregojmë një fakt që nuk mund të nënvlerësohet: përmbajtja e kap. 35 – 40 të pranishme në përkthimin e Septuagintës dallime të rëndësishme krahasuar me tekstin masoretik, nga të cilat dy më karakteristikat janë shkurtesat ose fshirjet në tekst, dhe një plan tjetër.

Lidhur me shkurtesat, vini re se përkthimi greqisht i 35 – 40 ka 182 vargje, ndërsa teksti hebraik ka 214, ose 32 vargje më shumë. Ndër fshirjet, një nga më kuriozët është ai i altarit të temjanit, i cili nuk përmendet në tekstin grek.

Sa i përket planit të tekstit grek, ai nuk ka më logjikën e tekstit hebraik, të cilin e ndjek vetëm në 35 – 36, 8 dhe në 40, Dikush mund të gjykojë nga kjo skemë e shkurtër e kap. 36, 8 – 39. 23,

Pa dyshim, shpjegimi i këtyre ndryshimeve mbetet problematik, por megjithatë një përfundim duket i mundshëm: duhet të ketë pasur disa rishikime të kap. 35 – 40 dhe teksti grek nuk ndiqte atë që më vonë fiksoi teksti masoretik. Nga kjo rrjedh se kap. 35 – 40 në hebraisht nuk ishin kompozuar dhe futur, në formën e tyre aktuale, deri në një periudhë shumë të vonë në përbërjen e Pesëlibërshit dhe që një botim tjetër të mund të përdorej nga Septuaginta. Dikush mund të supozojë gjithashtu se përkthyesit grekë vullnetarisht e modifikuan dhe shkurtuan tekstin hebraisht që kishin përpara, pa qenë në gjendje të dinte arsyen e tij. Sidoqoftë, kjo hipotezë do të provonte se kapitujt tanë atëherë nuk kishin akoma autoritetin e tekstit të shenjtë të pjesëve të tjera të Daljes, të cilin ata nuk guxuan të modifikonin.

Nëse kap. 35 – 40 përbëjnë kështu padyshim pjesën më të fundit të traditës priftërore në librin e Daljes, përbërja e tyre nuk dështon të ngrejë pyetje të tjera. Ata sigurisht e dinin kap. 25 – 31 në formën e tyre aktuale, domethënë me shtesat për të cilat kemi folur në lidhje me kap. 30 – 31, Por stili, fjalori dhe metoda e tyre letrare nuk janë homogjene. Në disa vende, ata ndjekin shumë nga afër kapitujt e tyre model (veçanërisht kapitujt 25 – 27); gjetkë, ata e bëjnë këtë më lirisht. Ndërsa në 36 – 38 foljet janë në njëjës (tema reale ose e nënkuptuar është Betsaléel, kryemjeshtri), papritmas në kap. 39, foljet janë në shumës (të cilat mund të përkthehen nga asnjësi: njëra bëri ..., sepse: ata bënë ...). Një formulë stereotipike shfaqet shumë shpesh (ata bënë ashtu si Zoti e urdhëroi Moisiun), por vetëm në kap. 39 – 40 (pesëmbëdhjetë herë), dhe asnjëherë në kap. 36 – 38, Këto vërejtje tregojnë se kapitujt tanë nuk janë shkruar menjëherë, nga i njëjti redaktor. Është produkt i një tradite letrare ndoshta mjaft të gjatë dhe që solli kështu një përfundim në librin e Daljes, ose më mirë, në pjesët priftërore të këtij libri, veçanërisht i lidhur

me institucionin e kultit dhe priftërisë në Izrael, nga Moisiu me urdhër të Zotit.

Ajo që është interesante të vihet në dukje, së fundmi, është shumë më tepër qëllimi dhe perspektiva teologjike e këtyre kapitujve sesa struktura e tyre letrare dhe forma e tyre editoriale.

Tema themelore e përgjithshme që del prej saj është se shenjtërorja dhe priftëria janë ekzekutimi i saktë i të gjitha urdhrave të Zotit dhënë Moisiut. Ndërsa shumica e recetave të kap. 25 – 31 janë riprodhuar fjalë për fjalë, është për të treguar besnikërinë rigoroze me të cilën u përmbush vullneti i Zotit. Iniciativat njerëzore nuk mund të jepnin vullnetin e lirë në këtë punë, e cila ishte tërësisht vepër e Zotit. Dallimi i vetëm është në kohën e foljeve: kap. 25 – 31 tha: Ju do të bëni ... ose: ata do të bëjnë ... Kap. 35 – 40 thonë: Ai bëri ... ose: ata e bënë (folja për të bërë përdoret gati nëntëdhjetë herë në kapitujt 36 – 39).

Por kjo bindje e përpiktë ndaj urdhrave të Zotit në kryerjen e punës theksohet më tej nga përsëritja pothuajse e tepruar e formulës: siç e kishte urdhëruar Zoti Moisiun, në kap. 39 – 40 të cilat përshkruajnë instalimin e shenjtërores dhe të gjitha objekteve të tij.

Rreth kësaj teme të përgjithshme, disa nocione të tjera shfaqen në detaje të caktuara, nga të cilat përmendim vetëm më të rëndësishmet.

Ekzekutimi i vepërës fillon me përkujtimin e Shabatit (35, 1-3) i cili nuk u përmend deri në fund të kapitullit. 25 – 31, Në kohën që tekstet u finalizuan, e Shtuna ishte bërë një nga ligjet thelbësore të Judaizmit. Aty duhej të fillonim.

Atëherë ishte e nevojshme të flitej për ofertat e popullit, duke lejuar që puna të ndërmerrej. Një pasazh i gjatë i kushtohet asaj (35, 4 deri 36, 7). Puna e Zotit duhej të ishte ajo e të gjithë popullit dhe kontributi i të gjithëve ishte të ishim total dhe të gëzueshëm. Kjo është ajo që shpreh fundi i këtij pasazhi. Ofertat e sjella çdo ditë janë tepër të shumta, aq sa punëtorët vijnë për të gjetur Moisiun për t'i kërkuar që t'i japë fund kësaj bollëku dhuratash. Një proklamata fillon në kamp për të ndaluar masën e ofertave, sepse kishte mjaft për të gjithë kompaninë (36, 4-6). Sa më mirë të tregojmë, pa një prekje humori, entuziazmin e tejmbushur dhe zjarrin e bujshëm të popullit për punën e Zotit, edhe nëse ata janë një popull që, disa muaj më parë, ishin në skllavëri në Egjipt dhe kishin ikur në

shkretëtira pa mundur të marrë pasuri të madhe dhe të gjitha produktet dhe përbërësit e çmuar që kërkohen për ndërtimin e shenjtërores?

Një njoftim tjetër i të njëjtit rend duket në 38, 8: vaska prej bronzi dhe baza e saj u bënë me pasqyrat e grave që u mbledhën para çadrës. Asgjë e këtij lloji nuk u tha në kap. 30, 17-21 në lidhje me vaskën prej bronzi. Komentuesit tregojnë se këto gra që mbledhen para çadrës sugjerojnë që tenda është ngritur tashmë, gjë që nuk është rasti pasi do të jetë në kap. 40 që do ta instalojmë. Për më tepër, gratë nuk kishin një përgjegjësi fetare. Por edhe nëse kjo fjali është një shkëlqim, ajo thekson se vetë gratë morën pjesë në punë, duke dhënë atë që kishin më të çmuar: pasqyrat e tyre (në bronz të lëmuar). Është shenjë e një sakrifice të madhe, mbi të cilën tradita rabinike qëndroi në një mënyrë piktoreske dhe poetike, të cilën Rashi na jep jehonë.

Disa detaje të tjera janë ende për t' u raportuar.

Duke folur për cilësitë e inteligjencës, shkathësisë dhe mençurisë që shpirti i Zotit kishte vendosur në personin e Bezaléel (35, 30-33, që korrespondon me 31, 1-6), teksti ynë shton një fjali e cila nuk është në teksti përkatës: Zoti e dha gjithashtu dhuntinë e mësimdhënies (folja e cila dha: Tevratin). Zejtarët e shenjtërores janë më shumë se punëtorë të aftë; ata janë në gjendje t' u mësojnë të tjerëve artin dhe shkencën e tyre. Ndoshta kjo do të shpjegojë gjithashtu se e gjithë puna nuk mund të bëhej nga vetëm dy burra (Bezaléel dhe Oholiab), por që këta burra ishin në gjendje të mësonin shumë të tjerë se çfarë të bënin.

Lidhur me kraharorin, pjesë e veshjes priftërore, le të vëmë re se teksti (39. 8-21) nuk e quan më atë: gjoks i gjykimit (si në 28, 15-30) dhe nuk përmend urimin dhe tummimin që përmendet në 28, 30. Është e mundshme që në kohën e shkrimit të kapitujve të fundit të Daljes zakoni i gjykimit nga këto objekte antike nuk ishte më në përdorim, dhe ndoshta madje ishte bërë i dyshuar ose i keqkuptuar. Si tjetër ta shpjegojmë heshtjen rreth tyre, ndërsa detajet më të vogla raportohen me besnikëri?

Le të theksojmë gjithashtu se altari kryesor është caktuar nën emrin e altarit të olokausteve (38,1) për të shmangur konfuzionin me altarin e temjanit, ndërsa në 27,1, ne thjesht flasim për altarin, i cili konfirmon faktin se dikur vetëm një altar ishte i njohur për flijime dhe se altari i temjanit (i cili shfaqet vetëm në shtesat në kap. 30, 1-10) nuk u prezantua deri më

vonë. Sidoqoftë, ishte në kohën e shkrimit të kap. 35 – 40, pasi që dy altarët përmenden në mesin e objekteve të kultit që formojnë një pjesë të shenjtërores (37, 25-28 dhe 38, 1-7).

Një pjesë origjinale shfaqet në 38, 21-31, në lidhje me tregimet e shenjtërores. Është një statistikë e mëvonshme e cila bën të mundur në të njëjtën kohë të konfirmojmë se të gjithë popullin vërtet kishin kontribuar në kompani dhe se asgjë nuk i ishte lënë rastësisë, në një tregim të përsosur të objekteve dhe parave të marra. Kjo statistikë korrespondon saktësisht me atë të dhënë në Nr. 1 me të njëjtin numër prej 603,550 burra të listuar në mes të popullit (38, 26 dhe Nr. 1, 46).

Pika e fundit që do të bëjmë është më e thellë. Nëse rendi në të cilin është dhënë përshkrimi i objekteve të shenjtërores është i ndryshëm në dy tekstet paralele, ne kemi vërejtur tashmë se 25, 10-22 fillon duke përshkruar arkën përpara se të flasim për vetë Vendbanimin (26, 1-37), ndërsa kap. 36 tashmë flet për Vendbanimin, dhe më pas për orenditë, përfshirë arkën (37, 1-9). Ky ndryshim është ndoshta për shkak të një shqetësimi më logjik në prezantimin e pjesëve të ndryshme të shenjtërores – siç e kemi parë duke krahasuar planin e ndjekur nga dy tekstet. Por gjithashtu mund të ketë një shkak teologjik i cili do të konfirmohet nga kap. 40, Në fakt, arka dhe çadra e shenjtërores korrespondojnë me dy nocione të veçanta teologjike, pasi ne kemi qenë në gjendje të kuptojmë se një lidhet me nocionin e shfaqjes së Zotit i cili është këshilluar dhe që zbulon vullnetin e tij që nga ajo kohë ardhja e tij, domethënë arka; tjetra përfaqëson një nocion të pranisë së përhershme të Zotit në mes të popullit të tij, i manifestuar në çadrën e shenjtërores nga reja që mbulon çadrën dhe lavdia e Zotit që e mbush atë (e cila do të specifikohet në 40, 34-38). Tradita priftërore ka bërë një lloj sinteze të këtyre nocioneve, por nuanca që dallon dy tekstet paralele mbi temën e përparësisë së arkës mbi çadër, ose anasjelltas, mund të jetë një e dhënë se sinteza nuk është ‘është nuk është bërë plotësisht dhe në të njëjtën kohë. Kap 25 – 31 atëherë do t’i jepte përparësi teologjisë së shfaqjes (arkës), ndërsa kap. 35 – 40 do të ishte shprehja e kohës kur teologjia e pranisë hyjnore në shenjtëroren do të kishte mbizotëruar. Ne duhet të jemi të kujdesshëm që të mos nxjerrim nga këto tekste konkluzione teologjike më absolute sesa ato ekzistojnë, por nuk është e ndaluar të formulojmë hipotezën. Për më tepër,

kap. 40 do ta shënojë edhe më qartë këtë kulm të një teologjie ku lavdia e Zotit në shenjtëroren u kujton popullit praninë e përhershme të Zotit të tyre në mes të tyre.

Libri i Daljes përfundon me një kapitull në të cilin të gjitha karakteristikat konvergojnë drejt një lloj sinteze të traditës priftërore, siç kemi hasur në kap. 25 – 31 dhe 35 – 40, Elementet e ndryshëm historikë, legjislativë, fetarë dhe teologjikë, ndonjëherë dëshmojnë për divergjenca në faza të ndryshme të traditës, gjenden këtu të bashkuar në një afresk përfundimtar i cili nuk ka mungesë madhështie, edhe nëse, në detaje, ajo gjën disa të meta. Më saktësisht, dikush mund ta krahasojë këtë kapitull me një trepjesësh, tre grilat e të cilit qëndrojnë në dy mentesha.

Pjesa e parë (v. 1-16) lidh urdhrin e Zotit Moisiut për të ngritur shenjtëroren. Në këtë pjesë, së pari gjejmë urdhrin në lidhje me “Vendbanimin e Çadrës së Takimit n (v. 2, 6), një shprehje kurioze e cila tashmë sintetizon dy konceptime të shenjtërores, siç do ta shohim në mbyllje. Moisiu thirret të ngrëjë këtë Vendbanim dhe objektet e tij të ndryshme (v. 1-8), në përputhje – edhe pse në një mënyrë të shkurtuar – me atë që është përshkruar në kap. 25 – 31. Por është mbi të gjitha ajo që lidhet me vajosjen e shenjtë të objekteve të adhurimit dhe priftërinjve që është pjesa e rëndësishme e kësaj pjese (v. 9-16). Aharoni dhe bijtë e tij, pasi të kenë kryer abdesin e shuguruar dhe të kenë veshur rrobat priftërore, do të bëhen priftërinj përgjithmonë, në të gjitha brezat. Disa tekste flisnin vetëm për vajosjen e Aharonit (29. 4-9); të tjerët, nga vajosja e Aharonit dhe djemve të tij (28,41; 30,30); këtu, së pari përmendim vajosjen e Aharonit, si prift (v. 13), pastaj atë të bijve të tij sipas shembullit të babait të tyre (v. 15).

Duke ndjekur këto urdhra nga Zoti drejtuar Moisiut (të gjitha foljet janë në vetën e dytë: ju do të bëni ... do të merrni ... do të vajosni, etj.). Teksti shton një përfundim (v. 16) për të specifikuar që Moisiu i zbatoi plotësisht urdhrat.

Pjesa e dytë (v. 18-33) lidhet me atë të mëparshme nga një varg kryesor (v. 17) i cili është ndoshta elementi më i vjetër i kapitullit 1, Duket se lidhet me disa gjurmë të të dhënave kronologjike, nga të cilat e fundit daton në 19, 1: ardhja e popullit në Sinai ndodhi në muajin e 3-të pas largimit nga Egjipti. Sidoqoftë, këtu po flasim për vendosjen e shenjtërores

në ditën e 1-të të muajit të parë (viti i dytë pas largimit nga Egjipti, siç specifikohet në LXX dhe Samar në v. 17). Prandaj ekziston një interval prej nëntë deri në dhjetë muaj midis këtyre dy ngjarjeve. Nëse nxjerrim nga kjo dyzet ditët gjatë të cilave Moisiu qëndroi në mal (24,18), për të mos përmendur periudhën e dytë prej dyzet ditësh të cilën ai e kaloi për herë të dytë atje, sipas 34,28, që përfaqëson një periudhë prej shtatë deri në tetë muaj për prodhimi i të gjitha elementeve të shenjtërores dhe objekteve fetare.

V. 17 përdor një formulë pasive: Vendbanimi u ngrit, dhe kjo fjali fare mirë mund të jetë vazhdimi logjik i 39. 33-43 i cili fliste për ekzekutimin dhe përfundimin e të gjitha përgatitjeve.

Pjesa e dytë e kap. 40 duke formuar kështu një pjesë të dytë (v. 18-33) është si një paralele prej 1-16, por me ekzekutimin nga Moisiu të urdhrave të dhëna në pjesën e parë. Foljet (sidomos: vendos, vendos, komo, natan, sim dhe qum) të gjitha kanë Moisiun si temë, e cila nuk e pengon futjen, në shtatë raste të ndryshme, të formulës: siç i kishte urdhëruar E përjetshmja Moisiut (v. 19, 21, 23, 25, 27, 30, 32), e cila nuk është gjithmonë rigorozë nga pikëpamja e stilit (më shumë do të pritej: siç e kishte urdhëruar Zoti të bënte). Ndoshta ky është vetëm një lloj refreni i shtuar më vonë, për të shmangur çdo keqkuptim dhe për të këmbëngulur në zbatimin e urdhrave të Zotit, dhe jo për ndonjë iniciativë të Moisiut ose të popullit.

Duhet theksuar, në këtë pjesë, vendi fillestar që i është dhënë Moisiut. Jo vetëm që ai është subjekt i të gjitha foljeve të ekzekutimit të veprës, por gjithashtu ai vepron si një prift (ai ofron temjan, v. 27, olokaustet, v. 29; ai merr abdes me Aharonin dhe bijtë e tij, v. 31, njoftim i cili, për më tepër, nuk shfaqet në Greqisht, nga i cili teksti i v. 28-33 është shumë i shkurtuar). Aharoni dhe bijtë e tij përmenden vetëm një herë, dhe Moisiu është ai që shfaqet si shërbëtori kryesor ose edhe i vetmi i Zotit në krye të detyrës priftërore. A është kjo shprehja e prirjes – në qarqe të caktuara – për të reaguar kundër vendit gjithnjë e më të rëndësishëm që i është dhënë Aharonit dhe priftërisë, siç del nga kap. 25 – 31?

Duhet gjithashtu të vëmë në dukje një fjalor pak më ndryshe nga ai i v. 1-16, Shenjtërorja është caktuar nga Vendbanimi ose nga Çadra e Takimit (përveç në v. 29), dhe përmendja e një çadre mbi Vendbanimin (v. 19)

evokon një detaj të hasur tashmë (26, 7), por mungon nga v. 1-16 dhe pjesa më e madhe e kap. 25 – 31 dhe 35 – 39. Më në fund, v. 18-33 duket se kanë të bëjnë me shpjegimin – të cilat v. 1-16 – destinacioni i objekteve të adhurimit: tryeza për bukët (v. 23); shandani për të ndezur llambat (v. 24-25); altari i temjanit për të djegur temjanin aromatik (v. 26-27); altari për të ofruar olokauste (v. 29); pellgu për të vendosur ujin e përdorur për abdes (v. 30-32).

Kështu dy pjesët e para të triptikut paraqesin dy pjesë paralele, por të ndryshme në detaje dhe këndvështrime. Mund të ndodhë që origjina dhe data e tyre janë të ndryshme, dhe posaçërisht që qëllimi i tyre është i ndryshëm, duke theksuar personin dhe rolin e Aharonit në pjesën e parë, të Moisiut në pjesën e dytë. Por qëllimi përfundimtar është i njëjtë: shenjtërorja ka përfunduar, adhurimi mund të festohet.

Mbetet pjesa e tretë (v. 34-38), shumë e ndryshme nga dy të tjerat. Varet mund të jetë fjalia e fundit e v. 33: Kështu Moisiu përfundoi veprën, të cilën disa përkthyes e konsiderojnë si fillimin e v. 34 (Kur Moisiu e përfundoi punën ..., p.K.). E gjithë ajo që është në përfundimin e punës së njeriut, tani është Zoti që mund të shfaqet në këtë shenjtërore që ai ka urdhëruar të ndërtohet.

Dy vargjet e para shprehin në mënyrë të dyfishtë praninë e Zotit: reja mbulon çadrën e takimit dhe lavdia e Zotit mbush vendbanimin. Këto shprehje shfaqen dy herë, të përsëritura pothuajse fjalë për fjalë në v. 34 dhe 35,

Reja dhe lavdia janë dy elemente të theofanisë dhe dëshmojnë praninë e Zotit, pa qenë vetë Zoti i dukshëm. Nëse reja është mbi të gjitha shenja e pranisë së Zotit në shkretëtirë, lavdia më tepër evokon këtë prani në tempull, siç shprehet nga një tekst i ngjashëm për lavdinë e Zotit që mbush tempullin e Solomonit (1 Mbr. 8, 10 sek) Por në sfondin e këtyre dy realiteteve, ne gjejmë dy nocione teologjike të hasura tashmë dhe të cilat janë sintetizuar këtu pa marrë parasysh ndryshimin e tyre: nocioni i ardhjes së Zotit dhe i takimit të tij me Moisiun për ta bërë të njohur vullnetin e tij dhe nocioni i pranisë së përhershme të Zotit në shenjtërore, i cili e pengon Moisiun të hyjë në të. Reja është shenja e ardhjes së Zotit që Moisiu mund të konsultohet, në Çadrën e Takimit; lavdia është shenja e pranisë së Zotit në Vendbanimin, në të cilën Moisiu nuk mund të hyjë.

Këto dy teologji që duken të papajtueshme janë të bashkuara megjithatë këtu në një sintezë e cila në fakt shënon kalimin nga nocioni i një shtëpie të lëvizshme në shkretëtirë në nocionin e një tempulli të ndërtuar përfundimisht në qendër të popullit. Idetë e Takimit dhe Vendbanimit mund të mos jenë tërësisht përjashtuese reciproke, por nuk është shumë e lehtë për të kuptuar shpjegimin e dhënë nga Rashi kur ai tha: Për sa kohë që reja ishte atje, Moisiu nuk mund të hynte. Pasi të ishte pastruar reja, ai hynte dhe fliste me Të. Misteri i pranisë së Zotit, të cilit njeriu nuk mund t' i afrohet, por që sidoqoftë mund të takojë për të marrë fjalën e tij, shprehet kështu në një lloj dialektike midis resë dhe lavdisë.

Vargjet e fundit të kapitullit (v. 36-38), edhe nëse i japin fund librit të Daljes, janë si një hapje drejt së ardhmes, meqenëse bëhet fjalë për marshimin e popullit në shkretëtirë dhe që ai do të kalojë. Reja ishte shenja e pranisë së Zotit dhe gjithashtu sinjali i largimit të popullit kur u largua nga Vendbanimi. Këto vargje kujtojnë atë që u tha në kohën e daljes nga Egjipti (13, 21), kur popullin drejtoheshin ditë e natë nga reja. Por ato gjithashtu lidhen me atë që do të gjendet në vijim, në librin e Numrave (9. 15-23) kur popullin do të ecin ose do të ndalen në varësi të faktit nëse reja ngrihej ose ndalonte mbi qiellin e shenjtë.

Tripikti i kap. 40, ndërsa ishte i hapur për pjesën tjetër të historisë, kështu bashkon në mënyrë sintetike atë që kapitujt paraardhës kishin shprehur tashmë: nocionin e një çadre Takimi dhe nocionin e një Ështëpie për Zotin; përparësia e Aharonit dhe priftëria dhe përparësia e Moisiut, njeriut të Zotit që zbatoi të gjitha urdhrat e tij; teofania e resë dhe teofania e lavdisë; shëtitje në shkretëtirë dhe perspektiva e një instalimi të qëndrueshëm dhe përfundimtar rreth një vendi të shenjtë ku adhurimi do të kremtohet sipas të gjitha recetave të dhëna priftërisë.

Pas çlirimit të atyre që ishin skllevër në Egjipt nga Zoti Shpëtimtar që donte t' i bënte ata popullin e tij dhe pas legjislacionit që i dha këtij populli nga Zoti që flet dhe drejton, libri i Daljes përfundon me praninë e përhershme, në mes të popullit të tij, të Zotit që shfaqet me lavdinë e tij.

“Risja e kohërave pas Sinait është zbulesa e Zotit në ‘lavdinë e Zotit’ (*kavod Jahve*), në të cilën Zoti hyn në mundësinë e Izraelit. Me paraqitjen e parë solemne të lavdisë së Zotit në Tendën e shenjtë (Dal. 40,34 s), premtimi i vjetër i bërë patriarkëve u përmbush, që Zoti donte të ishte Perëndia i Izraelit (Zan. 17, 7).”