

THOMAS SÖDING

## Beg svete družine v Egipt

*Mesijevo pribežališče*

### 1. Jezus, Egipčan

V svojih razpravah z učenim Kelsom, zgodnjim kritikom krščanstva, se mora Origen spoprijeti z očitkom, da je bil Jezus napol Egipčan (*contra Celsum* I 28.38.66).<sup>1</sup> Grški filozof se opira na judovski glas, ki prinaša dvojno obtožbo. Ena zadeva odraslega: Jezus naj bi bil pobegnul pred revščino, s katero naj bi se moral ubadati kot dninar ob Nilu, in bi se le s čarovnijami mogel obdržati nad vodo, s čimer si je pozneje v Izraelu brez uspeha prizadeval, da bi naredil vtis (c. *Cels.* I 28.38; prim. I 68). Druga kritika se tiče otroka: Beg v Egipt naj bi dokazoval, da Jezus ni imel božanskega spoznanja in da Bog nad družino ni držal svoje varujoče roke, da bi odvrnil grozečo nevarnost; oboje pa bi bilo brezpogojno pričakovati, ko bi Mesija v resnici zašel v življenjsko nevarnost (c. *Cels.* I 66).

Origen preverja nevrvalgične točke, ki jih nakazuje Kelsos, pod zgodovinskimi in teološkimi vidiki tako, kakor mu je narekovalo tedanje stanje znanosti. Zgodbo, da se je Jezus v Egiptu naučil čarovniških trikov, označuje za izmišljotino (c. *Cels.* I 38). Vendar prav tako kot Kelsos ne dvomi, da se je Jezus kot otrok in mladenič moral preseliti v Egipt. O prvem begu poroča evangelij po Mateju

---

*Thomas Söding, rojen 1956, je profesor za Novo zavezo na Univerzi Bochum in konzultor Papeškega sveta za novo evangelizacijo. Od 2004 do 2014 je bil član Mednarodne teološke komisije. Je tudi soizdajatelj nemške izdaje revije Communio. – Članek Das Refugium des Messias. Die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten, v: IKZ Communio 44 (2015) 343–354 je prevedel Marijan Peklaj.*

(Mt 2,13–15), za drugega pa se zdi, da je bilo ustno izročilo. Teološko Origen proti sumu, da je Jezus pobegnil zaradi revščine, uveljavlja jezusovsko logiko (Mr 10,31; Mt 19,30vzp.; Lk 13,30; Mt 20,16; Mr 9,35vzp.; Mr 10,44), da bodo zadnji postali prvi, prvi pa zadnji (c. *Cels.* I 29). Iz obrambe gre v napad, ko pokaže, da je samo ta preobrnitev vseh odnosov tisto, kar prinaša upanje in odrešenje (c. *Cels.* I 30), saj ni obljubljeno nič manj kot vstajenje od mrtvih. Proti ugovoru, da Bog ne bi mogel tako zanemariti Mesija, Origen uveljavi kristološko načelo, da je Jezus postal pravi človek, zato ga je Bog po človeško obvaroval, da ne bi umrl predčasno. Zato je poslal Jožefu sanjsko videnje, da sta njegova vzgojitelja mogla opraviti vlogo varuhov in tako ni ostal brez varstva (c. *Cels.* I 66). Origen torej spodbija tako judovsko kot filozofsko kritiko v vprašljivem Jezusovem egipčanskem življenjepisu s tem, da razume Jezusovo človečnost in božanstvo ne kot nasprotji, temveč kot enotnost, ki se v družinskem in osebno etičnem smislu kaže v političnih in družbenih krizah časa.

Origen vztraja pri tem, da je Jezus Jud. To dejstvo ima zanj teološki pomen; to je v skladu s tem, da je Bog zvest svojim obljubam. Kot Jud pa Jezus ni vezan na meje Izraela, ker po poti ponižnosti uresničuje obljubo, da Bog blagoslavlja vsa ljudstva. Egipt je Izraelov veliki sosed, očarljiv in zatiralski, zapeljiv in privlačen, nevaren in veličasten. Na primeru Egipta se odloča, kako se ujemata zakoreninjenost Božje besede v Izraelu in misijonarski pohod v svet. Po Origenu je Jezus kot Jud postal Egipčan in kot Egipčan ostal Jud. On je eno in drugo kot Bog, ki je postal človek, in kot človek, ki je ostal Bog. V podobi mesa kot migrant med migranti, blizu onim, ki so daleč od Boga, in deleč življenje s tistimi, ki ga bodo izgubili v izgnanstvu.

## 2. Egipt, domovina

Jan Assmann je prebral »sled spomina«, ki dela Mojzesa za Egipčana.<sup>2</sup> On, Izraelov osvoboditelj, nosi egipčansko ime; v Egiptu se je rodil in bil posvojen; v Egiptu je preživel pomor judovskih

prvorojencev; v Egiptu se je spozabil, da je ubil človeka; v Egiptu se je postavil po robu faraonu in njegovim čarovnikom, z egiptovskimi nadlogami pa je delal čudeže in znamenja, ki so postavila v globoko senco vse, kar se je kdaj čudovitega zgodilo. Egipt je Mojzesova domovina. Tej je obrnil hrbet, da bi se vrnil k svojim globljim koreninam, kot pripoveduje Postava: globlje od njegovega otroštva, globlje kot njegov jezik, globlje, kot je bilo zatiranje njegovega ljudstva, ki je nujno pripeljalo do tega, da je bilo treba s silo doseči svobodo.

Od antičnih časov dalje najdemo različne poglede na Mojzesovo egiptovsko domovino. V času moderne naj bi ta domovina ukinila hermenevitično prevlado judovstva, posebno v njeni krščanski predelavi: enoboštvo, dogma, stroga morala. Nekatere pa to moti in zapostavljajo vse, kar je v zvezi z Egiptom. V antiki se mnenja razhajajo. Tako na judovski kot na zgodnjekrščanski strani gledajo na Mojzesovo povezanost z Egiptom pozitivno. Zato, ker v tem vidijo delo Božje previdnosti. Iz Štefanovega govora, ki ga Luka predstavlja v Apostolskih delih, izvemo, da se je Mojzes »izobrazil v vsej egipčanski modrosti« (Apd 7,22). In to ni madež, temveč Mojzesa povzdiguje. To izraža svetovljansko potezo zgodnjega krščanstva, ki temelji na veri v enega Boga. Ni prikazano kot novotarija, ampak kot uresničenje pristne odrešenjske zgodovine.<sup>3</sup> Podobno je tudi Filon Aleksandrijski, veliki judovski filozof te dobe,<sup>4</sup> v svojem življenjepisu Mojzesa izoblikoval ozko povezavo med osvoboditeljem in egipčansko modrostjo (*De vita Mosis* I 5.8.20–24). Potem ko je bil čudežno rešen iz vode, naj bi Mojzes na faraonovem dvoru užival kraljevsko vzgojo, ki mu je omogočila tudi dostop do znanosti Grkov in številnih drugih narodov. Njegova znamenja in čudeži niso odsevali samo njegove preroške moči, ampak tudi njegovo modrost. Eksodus iz Egipta potemtakem ni izhod iz filozofije in kulture velikega ljudstva ob Nilu, ampak vhod v Božjo modrost, ki je bila že od nekdaj mednarodna in so jo ohranjali Egipčani, ne da bi sami – ujeti v služenje raznih božanstev – uporabili njen osvobajajoči potencial. (Bojevito Ehnatonovo enoboštvo, ki je v egiptovski zgodovini ostalo le epizoda, ne igra nobene vloge.)

Antično protijudovstvo, ki niti ni bil tako redek pojav med pogani, je zgodbo o Mojzesu v Egiptu razumelo, kot da meče slabo luč na judovstvo: Mojzes naj ne bi izpeljal Izraela iz Egipta z Božjo pomočjo, ampak naj bi bil terorist, ki naj bi poskušal uničiti egipčansko kulturo.<sup>5</sup> Po tem mnenju so bili Judje ob Nilu tujci in to tudi ostali. Končno naj bi jih Egipčani prepodili, ker naj bi se bili bogovi razjezili nanje.<sup>6</sup> Ta kritika gleda na Egipt kot na trdnjavo kulture, kot utrdbo, v kateri tujci nimajo kaj iskati. Judje naj bi bili upravičeno pregnani iz civilizacije, ker so s priznavanjem enega Boga, z resnostjo svoje vernosti in z vezanostjo na Postavo postavili radikalno pod vprašaj politično religiozno sožitje antičnih mnogoboštev.

Judovska polemika proti Jezusu, ki jo je povzel filozof Kelsos in zavrnil teolog Origen, je torej zrcalna podoba očitkov, ki so jih pogani naslavljali na Jude. Oni naj bi ne bili vredni Egipta – kakor naj Egipčan Jezus ne bi bil vreden Izraela. Na primeru dežele ob Nilu se zato ne odpira samo vprašanje inkulturacije, večjezičnosti, ki vsako babilonsko zmešnjavo premaga z binkoštnim razumevanjem, ampak tudi vprašanje, kakšen pomen imata beg in pregon: ali morda jemljeta kredit migrantom? Ali pa sta postala teološko mesto, kjer je mogoče odkriti Boga? Kristološki izziv je posebno eksploziven. Kajti Postava eksodusa ne predstavlja kot izgon, temveč kot osvoboditev. To je odpor, ki uspe, upor, zavesten odhod, ki pelje proti nečemu boljšemu. Evangelij, apokrifno izročilo in Origen pa bega ne tajijo, ampak odkrito pišejo o tem. Ali je mogoče v očitni manjvrednosti begunskega otroka – in iskalca zaposlitve – prepoznati Božje dostojanstvo? Potem bi lahko tudi v Egiptu odkrili Mesijevo domovino, domovino evangelija, domovino Cerkve.

Če po političnem zemljevidu pogledamo, kje ležita Izrael in Egipt, kje Betlehem in Gaza, kje Sirija in ves Bližnji vzhod, nam to pomaga spoznati aktualnost izročila, ki ga lahko hitro preženemo v kraljestvo legend, a je veliko več kot nekaj simboličnega, ima etično in kristološko težo. Povsod tam, kjer se dogaja beg in pregon, se odpira vprašanje Boga. Tam, kjer se ljudje odpovejo domovini in se podajo na pot, je živo prisotno iskanje Boga. To iskanje je že navzoče povsod tam, kamor popotniki pridejo, in vedno ostaja

tam, od koder krenejo.<sup>7</sup> Znanilec takega potovanja med mestom templja in deželo ob Nilu je etiopski dvorjan, romar, evnuh, ki ga je prestregel Filip, eden iz sedmerice, da mu je razlagal Sveto pismo in ga krstil (Apd 8,26–40).<sup>8</sup> Prvi afriški kristjan »je šel veselo naprej« – v svojo domovino, ki so jo prištevali k Egiptu (Apd 8,39).

### 3. Izrael, izgnanstvo

Kelsos navaja judovskega avtorja, ki o Jezusu piše negativno – Origen isto besedilo ponareja – in na obeh poudarjenih mestih orisuje mračno podobo Egipta. V judovskem izročilu to že naznanja zgodba o izhodu iz Egipta. Tam je Egipt »hiša sužnosti«, iz katere je Bog po Mojzesu osvobodil ljudstvo (2 Mz 13,3.14). Ta sodba se je utrdila prav do uvoda v deset zapovedi (2 Mz 20,2; 5 Mz 5,6). Faraonovi čarovniki, ki jih pozna Postava, so naredili tako močan vtis (2 Mz 7–11), da je judovska polemika proti Jezusu, o kateri poroča Kelsos, še vedno zaznamovana z njimi. Pohodi proti Izraelu, o katerih pripovedujejo zgodovinske knjige, so negativni vtis še zaostri. Priložnostne akcije, od katerih je imel Juda korist, niso trajno spremenile celotnega vtisa. Egipt je izgnanstvo (Iz 11,11; Jer 24,8) in prepovedan teren (Iz 30,2; 31,1sl.; Jer 2,16.36), puščava (Ezk 29,9.12; 32,15; Jl 4,19) in smrtna cona (Jer 44,15–19.28; 46,13–26; Ezk 32,12), gledališče utvar (Jer 42,14–17) in območje katastrof (Ezk 30,18).

V Stari zavezi pa Egipt ni samo »hiša sužnosti«, temveč je tudi pribežališče. Za Kopte<sup>9</sup> so ta izročila temeljnega pomena. Zagotavljajo jim pravico do bivanja v deželi ob Nilu; dovoljujejo jim, da na Egipčane ne gledajo kot na sovražnike, ampak kot na sosede; njihova kristologija nima korenin samo v odrešenjski zgodovini Izraela, ampak tudi v zgodovini drugih narodov. V svojem odgovoru na »Prolog« h knjigi o Jezusu Josepha Ratzingerja oz. Benedikta XVI.<sup>10</sup> je Jan Assmann zbral starozavezne zapise, ki kažejo to plat podobe Egipta.<sup>11</sup> Medtem ko Druga Mojzesova knjiga postavlja v ospredje zatiranje v Egiptu in osvoboditev iz Egipta, je v Prvi Mojzesovi knjigi Egipt zatočišče (azil) za preganjane. Abraham

je s Saro bežal v Egipt, da bi se rešil (1 Mz 12,10–20). V središču pa stoji Jožef, Egipčan. Potem ko je bil prodan v Egipt, se je tam povzpel visoko in vsej svoji družini, ki je prišla v stisko lakote, najprej ponudil nujno pomoč, potem pa domovino za več rodov (1 Mz 37– 2 Mz 1).

Egipt je trdnjava zatiranja in varovanja; je simbol terorja in etosa. Med temi nasprotji so prikrite povezave. Izraelci naj bi se spominjali, kako so nekoč kot tujci živeli v Egiptu in to naj bi jih, kot pravi »svetostna postava«, motiviralo za to, da bi zapoved ljubezni do bližnjega (3 Mz 19,18) razširili na tujce (3 Mz 19,34; prim. 5 Mz 10,18sl.).<sup>12</sup> Ker mora tujina postati domovina, če naj imajo tujci možnost najti domovino. To je eden velikih prebojev v zgodovini moralnosti. V psalmih se povezujeta veselo védenje o tem, da Bog prebiva na Sionu in je navzoč po vsem svetu, tudi v Egiptu (Ps 87),<sup>13</sup> in védenje, da ima Izrael korenine v Egiptu, pa je navzoč na Sionu in mu tam stalno grozi smrt (Ps 80).<sup>14</sup> Izrael ni le domovina izgnancev. V psalmu se oglašá tožba, da lahko sam Izrael postane izgnanstvo, medtem ko Pismo Hebrejcem to povzdigne v eshatološko modrost, ki stavi na vero (Heb 11).

V zgodovini kraljev<sup>15</sup> odseva dialektika domovine v izgnanstvu in izgnanstva v domovini v smislu teologije zgodovine. Posebno dramatična je epizoda v zvezi z razpadom enotnega kraljestva po Salomonovi smrti. Prerok Ahija spodbuja Jerobeama, naj zaneti vstajo severnih rodov proti Judu. S tem uporom hoče Bog kaznovati Salomonovo kraljestvo, ker se je ta ponašal kakor faraon (1 Kr 11,26–39). Za Jerobeama postane Egipt zatočišče pred Salomonovim preganjanjem (1 Kr 11,30). Proti Roboamu, Salomonovemu nasledniku, ki naredi tlako še hujšo, udari – poklican »iz Egipta«. Sever si pridobi politično neodvisnost (1 Kr 12,1–19). V tem primeru je Egipt varen prostor za tistega, s katerim ima Bog še načrte. Seveda se list obrne. Kajti Jerobeam bi rad utrdil neodvisnost Severnega kraljestva, in zato hoče, tako beremo v pripovedi, odpraviti privlačnost jeruzalemskega templja s tem, da vzpostavlja Izrael kot lastno središče s svojimi mesti in svetišči, z najnižjo točko, ki jo predstavlja dvojnik zlatega teleta (1 Kr 12,26–32). Tako Izrael postane

izgnanstvo prav takrat, ko bi moral postati domovina. Egipčanski virus, ki je že v puščavi Izrael spodbodel k plesu okoli zatega teleta, okuži ljudstvo in povzroči izbruh religiozne epidemije. Tako pride do Božje kazni, do sinove smrti (1 Kr 13,1–14,20), v kateri vnaprej odseva propad Severnega kraljestva. Egipt pa se pojavi na prizorišču Judovega kraljestva v liku faraona Šišaka, ki oropa palačo in tempelj (1 Kr 14,25sl.). Izrael se ne more rešiti Egipta, naj se še tako zviija in obrača. Dokler je Egipt njegov sovražnik, je Izrael v nevarnosti.

#### 4. Jožef, azilant

Jožef je v Stari zavezi lik, ki je najtesneje povezan z Egiptom. Ko so ga njegovi bratje izdali in prodali, pride kot suženj v deželo ob Nilu in se povzpne do faraonove desne roke. Ker kot Jud pozna šifro, zna *sub specie Dei* razložiti kraljevo moro in odvrniti lakoto od Egipta. Še več, postane tudi rešitelj svojih bratov in svojega očeta, ki jim iz žitnih skladišč in egiptovskih loncev mesa daje tisto, česar jim primanjkuje v Izraelu. Krona vsega je sprava: pripravljen in sposoben je premagati razdor v Jakobovi hiši.<sup>16</sup> V slovstvu zgodnjega judovstva ima Jožef posebno visoko mesto prav tam, kjer se oglašajo Judje iz diaspore. Z ene strani je pozornost usmerjena k delom za spravo znotraj Izraela. Tako »Testamenti dvanajsterih očakov« predstavljajo Jožefa kot klasičen zgled ljubezni do bližnjega, ki premaguje sovraštvo znotraj Izraela.<sup>17</sup> Gojijo pa tudi odnose navzven; besedilo »Jožef in Asenata« pripoveduje, kako Jožef seznanil lepo hčer velikega duhovnika z izpovedjo vere v Boga, kakor to uči Postava, in se z njo, Egipčanko, ki se spreobrnel v judovstvo, poroči (1 Mz 41,45).<sup>18</sup>

Novozavezni Jožef pride v Egipt po stopinjah starozaveznega Jožefa. Patrick Roth je v svojem romanu *Sunrise. Das Buch Joseph*<sup>19</sup> to prekrivanje uporabil kot ključ za življenjepis Jezusovega krušnega očeta, ki v Novi zavezi ni napisan.<sup>20</sup> Beg in pregon, domovina in tujina, brezimnost in razodetje tvorijo tečaje napetosti zgodbe, v

kateri Jožef igra odločilno vlogo. Egipt je pri Mateju čisto na začetku zunanje središče evangelija. Epizoda je tako nenavadna, da ji je od vsega začetka mogla samo poezija dati tako pripovedno obliko, ki ustreza dogodku.<sup>21</sup> Brez življenjepisne poteze bi iz evangelija nastala gnoza. Matej tudi pri begu v Egipt piše biografsko zato, da bi Jezusa predstavil teološko. Četudi ostaja zgodovinsko kritična eksegeza skeptična, je kanonična eksegeza vendarle našla načine, kako v globino oceniti teološki pomen epizode.<sup>22</sup>

Beg v Egipt (Mt 2,13sl.) prinaša tri prizore, ki so posvečeni rešitvi kraljevskega otroka. K temu trozvočju spadata še grozotni pomor otrok v Betlehemu (Mt 2,16sl.), v katerem se zrcali Jezusova pasijonska zgodba, in vrnitev iz Egipta s preselitvijo v Nazaret (Mt 2,19–23), ki nakazuje velikonočne dogodke (Mt 28,16–20). V antiki je mogoče najti številne vzporednice k tej spektakularni zgodbi o rešitvi. To je prostor antičnih življenjepisov: Junaku, otroku ali mladostniku, grozi huda nesreča, a se z božansko pomočjo reši iz skrajne stiske, nato pa lahko nastopi svojo pot.<sup>23</sup> Ta niz motivov še ne dokazuje legendarnega značaja Mt 2, to naredi evangelist s svojim izrazitim literarnim oblikovanjem.

Za Mateja je najvažnejše to, da Jezusa poveže z Mojzesom. Evangelist razvije tipološko kristologijo: Mojzes je *anti-typus* Kristusa, ne kot nasprotje, temveč kot predpoda, ki že kaže na izvirnik, na prvotni *typus* Kristusa, ki je učitelj in prerok kakor Mojzes, toda kot Božji Sin in Odrešenik različen od Mojzesa. Jožef Flavij (*Antiquitates Judaicae* 2)<sup>24</sup> in Psevdo-Filon (*Liber Antiquitatum Biblicarum* IX 10–16)<sup>25</sup> predelata pripoved v 2 Mz 1–2. Tudi v mlajšem rabinskem slovstvu je mogoče najti močan odmev te zgodbe<sup>26</sup> (RGEx; EXR; MekhEX et al.). Zgodba o rešitvi dokazuje Božjo previdnost v človeški stiski in nevarnosti. Odraža pomen rešenega otroka v odrešenjski zgodovini, otroka, s katerim ima Bog še velike načrte v dobro ljudstva. Vsekakor pa ne moremo spregledati kontrasta: Mojzes zbeži iz Egipta, potem ko je ubil človeka (2 Mz 2,11–14.15–22), in se vrne v Egipt, ker ga je Bog poklical in poslal, da bi osvobodil Izrael iz »hiše sužnosti« (2 Mz 4,19sl.), medtem ko se Jezus reši v Egipt pred morilskim judovskim



kraljem, da bi deloval v Izraelu in bi od tam mogli učenci po veliki noči iti oznanjat po vsem svetu (Mt 28,16–20).

Jožef skrbi za Jezusa in njegovo mater Marijo. Angel, ki se mu prikaže v sanjah (Mt 2,13), pozna Herodove morilske načrte, ki jih Jožef sam po sebi ne more poznati, bralke in bralce pa je z njimi že prej seznanil (najbolje informirani) evangelist. Jožef izpolni nalogo krušnega očeta, ki mu je bila naložena. To stori tako, da naredi točno tisto, kar mu reče angel; nič ne sprašuje in ne okleva: »Vstal je, ponoči vzel dete in njegovo mater ter se umaknil v Egipt. Tam je bil do Herodove smrti ...« (Mt 2,14sl.). V tedanjih razmerah je lahko samo kot mož in oče rešil družino. Ob Herodovi okrutnosti je za rešitev prišel v poštev samo beg. Pri pravičnem človeku, kakršen je bil Jožef, je dovolj beseda iz angelovih ust, ki jo sliši v sanjah, in že ga požene v ukrepanje.

Apokrifno izročilo je beg in bivanje v Egiptu naslikalo v čudovitih barvah. Po arabskem evangeliju otroštva se globoko v deželo Egipčanov vije široka pot ozdravitev, ki jo utira Jezus, božanski otrok (arabK 10–26).<sup>27</sup> Jožef in Marija se lahko samo čudita. Egipt ni samo deležen Jezusovih dobrih del, ampak tudi obdaruje sveto družino – po Jezusovi zaslugi. Kajti ta pod neko sikomoro pri Matariji blizu Kaira naredi, da zažubori studenec. V tej vodi Marija opere svojo srajco; »znoj«, ki ga ožame, se spremeni v balzam (arabK 24). Ta apokrifna epizoda je prišla celo v Koran, le da tam povod za čudo ni beg, temveč deviški porod, in se to ne zgodi v Egiptu, temveč v Sveti deželi (sura 19 Marjam [v Meki] 23–26).

## 5. Jezus, Nazarejec

Pri Mateju ostane Jožef v ozadju. Tam je tudi na pravem mestu, saj v ospredje spadata Božji Sin in Mesijeva mati; v ozadju pa je tudi dejaven. Zaradi svoje pravičnosti je odločilen dejavnik za to, da Bog uresniči svoj načrt in reši Jezusa – s tem pa ljudstvo, ki lahko skupaj s pogani spozna Božje kraljestvo pred seboj in v svoji sredi. Beg je eno, skrbno načrtovana vrnitev pa drugo. Ponovno se

mu v sanjah prikaže angel (Mt 2,19sl.), ki se mu Jožef pokorava: nazaj »v Izraelovo deželo«, se glasi ukaz. Vendar kraj bivanja ne postane že znani Betlehem, kjer je prej živela njegova družina, temveč severni del Izraela: »Vstal je, vzal otroka in njegovo mater in prišel v Izraelovo deželo. Ko je slišal, da vlada v Judeji Arhelaj namesto svojega očeta Heroda, se je bal iti tja. Bil pa je v sanjah opomnjen in se je umaknil v galilejsko deželo. Ko je prišel tja, se je naselil v mestu, ki se imenuje Nazaret« (Mt 2,21–23). S tem je pojasnjeno, zakaj se reče Jezus »iz Nazareta«. Potem ko je bil rojen v Betlehemu in je nekaj let odraščal v Egiptu, po Božji previdnosti in odgovornem ravnanju svojega krušnega očeta pride v odročen kraj, ki v Stari zavezi sploh ni omenjen (prim. Jn 1,46), da bi tam, na obrobju, začel svoje osrednje poslanstvo. Matej razmišlja o tem dogajanju in uporabi apokrifni izrek: »Imenoval se bo Nazarejec« (Mt 2,23). Zraven zveni obljuba o Samsonovem rojstvu, ki naj bi bil »nazirec« (Sod 13,5–7; prim. 16,17). Ni dvoma, da je evangelistu všeč fonetična podobnost z imenom »Nazaret«; morda ima v mislih tudi »poganjek« (hebr. *necer*) v Iz 11,1. Ker pa v besedilu stoji *Nazoraioi*, Matej najbrž zasleduje ekleziološko linijo. Kajti Judje so kristjane po Apd 24,5 ožigosali za »ločino Nazarečanov (*ton Nazoraion*)«. To oznako so splošno uporabljali v Siriji, domnevni Matejevi domovini. »Nazarejci« so (izvedeno iz hebrejske besede *nacar*) tisti, ki se strogo držijo pravil. Tako nastane zveza med Nazarejcem in Nazarejci, podobno kot lahko jezikovno povežemo besedi Kristus in kristjani. Nazaret torej ni samo Jezusova korenina, temveč tudi njegovih sledilcev – ker je Jezus iz Egipta obenem čudežno in preudarno prispel tja, kjer je, stran od hudobnega Heroda in njegovega usodnega vpliva, mogel v miru odrasti in potem nastopiti v javnosti. Charles de Foucault je Nazaret, kraj globoke skritosti, Mesijevo zatočišče, naredil za izhodišče svojega misijona in s tem potegnil Matejevo linijo povezave med Izraelom in Egiptom, med Judi in Arabci.<sup>28</sup>

Beg v Egipt ima od vsega začetka perspektivo vrnitve v Izrael. Že v angelovem naročilu Jožefu, naj se z otrokom in njegovo materjo poda na pot, je postavljena časovna meja za življenje v Egiptu:

»Bodi tam, dokler ti ne povem; Herod bo namreč iskal dete, da bi ga umoril« (Mt 2,13). Težava ni dežela Izrael, ampak kralj Herod.<sup>29</sup> Vrstica 15a napoveduje konec bega, medtem ko je Herodov konec (4 pr. Kr.) že na vidiku; noben morilec ne živi večno. Pot v Egipt ni izselitev v iskanju nove domovine, temveč je beg, ki služi srečni vrnitvi. A Egipt vendarle izmeri Mesijevo obzorje. Kakor pridejo modri z Vzhoda, da bi počastili otroka in njegovo mater (Mt 2,1–12), tako postane prebivališče družine Zahod, da otrok ne postane žrtev ubijalca, ampak lahko nastopi svojo službo rešitelja. Lok je napet v širino; ves svet potrebuje Jezusa.

Matej je Božjega Sina, ki se bo imenoval »Nazarejec«, orisal kot Božjega Sina iz Egipta. Pero mu je vodil prerok Ozej. Kajti o begu v Egipt in bivanju tam, ki merita na vrnitev v Izrael in potem v naselitev v Nazaretu, je Matej premišljeval s pomočjo Oz 11,1: »Iz Egipta sem poklical svojega sina« (Mt 2,15).

Po preroku govori Božji jaz. Govori, kot da stoji nekje v Izraelu. Od tam je poklical v Egipt, da bi Božjega sina od tam spravil v Izrael. Samo hebrejsko besedilo ima ednino, ki jo uporabi tudi Matej, medtem ko ima Septuaginta množino (»sinove«). Ta ednina pri evangelistu dobi kristološko in ekleziološko poanto: Jezus predstavlja Izrael; Izrael je Božji Sin – po Mateju v Jezusu, z njim in po njem.

V sobesedilu Ozejeve knjige je poglavje 11 velika Božja izpoved, v kateri priznava svojo ljubezen do Izraela, ki premaguje njegovo jezo. Besedilo je nezaslišano, saj pravi, da se Bog kesa,<sup>30</sup> Bog, ki ima vso pravico, da se jezi na nezvestega Izraela, svojega otroka, in da v tej jezi tudi deluje, pa jo premaguje – ker je Izrael njegov otrok, on pa Bog, njegov oče (ali njegova mati<sup>31</sup>). Oz 11 je preroška teologija zgodovine, ki živi od napetosti med zvestobo Boga in nezvestobo ljudstva. Vrstica 1, ki jo navaja Matej, govori o Božji ljubezni do Izraela, ko je bil ta še mlad, potem pa jo je izdal (Oz 11,2–4). Na to se Bog z vso jezo odziva in grozi s tem, da bo obrnil rešitev iz Egipta (Oz 11,5sl.). Vendar je Božja ljubezen močnejša od njegove jeze; obžaluje svojo jezo in jo premaga (Oz 11,8sl.). Zato Izrael doživi drugo vrnitev iz Egipta (Oz 11,10sl.).

To ljubezensko zgodbo Matej osredini na Jezusa. On uteleša ljudstvo, iz katerega izhaja (prim. Mt 1,2–17). Uresničuje Božje sinovstvo Izraela, katerega odrešuje njegove krivde (Mt 1,18–25). Njemu grozi nasilna smrt – in je rešen, da bi rešil svoje ljudstvo in narode (zato se mora vrniti v Izrael). V Jezusu Bog obnavlja svojo prvo ljubezen do Izraela in mu ni treba ponovno uporabiti Egipta za kraj kaznovanja in izgnanstva. Navedek premisleka v Oz 11,1 označuje osrednjo teološko perspektivo Izraela v sobesedilu vesoljnosti. Prerok v videnju gleda drugi eksodus. Že kot dojenček Jezus občuti posledice morilskega greha, za katerega bi se pravzaprav moral pokoriti Herod in pomočniki njegovih pomočnikov; Jezusov beg s pomočjo staršev je pogoj tako za to, da preživi, kakor tudi za poznejšo smrt, ki jo bo moral pretrpeti ne kot »novorojeni«, ampak ko križani »kralj Judov«.

V sinoptičnem izročilu samo Matej v svoji zgodbi o otroštvu neposredno poveže Jezusa z Egiptom. Toda v izročilu iz »vira izrekov«, ki ohranja prastare ohranjene Jezusove besede iz Palestine,<sup>32</sup> stoji »kraljica Juga« (Mt 12,42; Lk 11,31), ki jo tako judovsko kot krščansko izročilo povezuje s Sabo in Jemnom, a tudi z Etiopijo in Egiptom,<sup>33</sup> Jezusu ob strani. Kakor jo je nekoč pritegnil Salomon, da bi poslušala njegovo modrost (1 Kr 10,1–10). Od tod se vzpostavlja širok napet lok, ki Jezusovo zakoreninjenost v Izraelu povezuje z vsem prostranstvom dometa njegove besede.

Jezus prihaja iz Egipta, ker je Mesija iz Izraela. Je Božji Sin, ker je v polnosti človek, v začetku nebogljjen otrok, ki potrebuje varstvo, ob koncu nemočen prerok, ki se žrtvuje. Že od nekdaj je poklican, ker Bogu daje svoj glas, svoj obraz, svoje življenje. Jezus je posebljen Božji klic. Prihaja iz Egipta, začasne domovine, da bi šel v Izrael, v izgnanstvo, kamor spada. Je na begu, ker zmeraj ostaja na Božji poti. Pregar je, ker je nepreklicno na strani Boga. Kot Nazarejec povezuje Vzhod in Zahod. Pride v Egipt, ker postane njemu, iz Izraela pregnanemu Judu, dežela ob Nilu druga domovina. Je Izraelov Mesija, ki ga je Bog poklical iz Egipta. Kakor je Egipt postal Mesijevo pribežališče, tako lahko vsaka dežela postane zatočišče kristjanom. Tako velik je Izraelov prostor upanja.

## Opombe

- <sup>1</sup> Origenes, *Contra Celsum*. grško in nemško I–V, izd., uvod in komentar napisala Michael Fiedrowicz in Claudia Barthold (Fontes Christiani 50), Freiburg i. Br. 2011–2012.
- <sup>2</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- <sup>3</sup> Jacob Jervell (*Die Apostelgeschichte* [KEK III], Göttingen 1998, 237) ne vidi pravega smisla v tej potezi Štefanove in Mojzesove podobe. Dejansko je po Luku Mojzes imel »Duha kot prerok in čudodelec«. A to vključuje modrostno razsežnost.
- <sup>4</sup> Prim. Otto Kaiser, *Philo von Alexandrien. Denkender Glaube – eine Einführung*, Göttingen 2015.
- <sup>5</sup> Diodor, *Bibliotheca historica* 34–35; Lysimachos, *Aegyptiaca* (besedilo pri Menam Stern [izd.] *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I–II*, Jerusalem <sup>3</sup>1981 [1974], I 383–386, Nr. 158).
- <sup>6</sup> Besedila in razporeditev pri Peter Schäfer, *Judenhass und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike*, Berlin 2010.
- <sup>7</sup> Dostope do sečišč med teologijo in kulturno zgodovino odpira Knut Backhaus, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum*, Tübingen 2014.
- <sup>8</sup> Prim. AÆxel von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze* (TANZ 30), Tübingen 2000.
- <sup>9</sup> Prim. Emma Brunner-Traut (izd.), *Die Kopten. Leben und Lehre der frühen Christen in Ägypten*, Freiburg i. Br. 2000.
- <sup>10</sup> Joseph Ratzinger / Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta. Jezusovo otroštvo*, Družina, Ljubljana 2012.
- <sup>11</sup> Jan Assmann, »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen«, v: Thomas Söding (izd.), *Zu Bethlehem geboren? Das Jesus- Buch Benedikts XVI. und die Wissenschaft* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2013, 131–142.
- <sup>12</sup> Prim. Thomas Hieke, *Levitikus 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 697–769.
- <sup>13</sup> O skrajno različnih tolmačenjih, v katera se lomi smiselni spekter tega psalma, razmišlja Erich Zenger v: *Psalmen 51–99* (HThKat), Freiburg i. Br. 2000, 548–563. Vsi ikonografski motivi, ki jih navaja komentar, so egipčanski. Kot da bi rešitev iz Egipta mogla uspeti samo s pomočjo Egipta, ker je Bog vedno tudi Bog Egipčanov.
- <sup>14</sup> Za razlago prim. Erich Zenger, prav tam, 452–467.
- <sup>15</sup> Glede konstrukcije preteklosti v knjigah Izraelovih kraljev prim. Christian Flevel, *Grunriss der Geschichte Israels*, v: Erich Zenger in dr., *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Izdaja Chr. Frevl, Stuttgart 2012, 701–854, posebno 758–762.
- <sup>16</sup> Prim. Jürgen Ebach, *Genesis 37–50* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007.
- <sup>17</sup> Izdaja: Marianus de Jonge – Harm W. Hollander – Henk Jan de Jonge – Th. Korteweg, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text* (PVTG I/2), Leiden 1978. Za primerjavo z nemškim prevodom Jürgen Becker, *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/4), Gütersloh 1981. Glede etosa prim. Thomas Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Auftrag*, Freiburg i. Br. 2015, 82–85.
- <sup>18</sup> Izdaja: Marc Philonenko, *Joseph et Aséneth. Introduction, Texte critique, Traduction et notes* (SPB 13), Leiden 1968. Nemški prevod (z uvodom): Christoph Burchard, *Joseph und*

*Aseneth* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/4), Gütersloh 1983. Glede etosa prim. Christoph Wetz, *Eros und Bekehrung. Anthropologische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu »Joseph und Aseneth«* Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 87), Göttingen 2010.

<sup>19</sup> Patrick Roth, *Sunrise. Das Buch Joseph*. Roman, Göttingen 2012; prim. Michaela Kopp-Marx (izd.), *Die Wiederentdeckung der Bibel bei Patrick Roth. Von der »Christus-Trilogie« bis »Sunrise«*, Göttingen 2014.

<sup>20</sup> Prim. Ansgar Wucherpfennig, *Josef, der Gerechte. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 1.2* (HBS 55), Freiburg i. Br. 2008.

<sup>21</sup> Sekundarno zgodovinjene, ki pa se zgublja v pesku, poskuša Michael Hesemann, *Jesus in Ägypten. Das Geheimnis der Kopten*, München 2012.

<sup>22</sup> Ulrich LUZ (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/1], Neukirchen-Vluyn 52002, 183) je sam prepričan o legendarnem značaju, vendar vidi v zapisu o Egiptu nekakšno zgodovinsko jedro in je prikazal predvsem to, kako je zgodovina vplivala na razlago epizode.

<sup>23</sup> Obširen seznam predstavlja Ulich Luz, Mt I 126 (Tabelle).

<sup>24</sup> Grški izvirnik: Bernhard Niese, *Flavius Josephus, Opera I–VII*, Berlin <sup>2</sup>1955. Nemški prevod: Heinrich Clementz, *Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer*, Nachdruck Darmstadt 1960.

<sup>25</sup> Izdaja: Guido Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Notre Dame 1949. Nemški prevod in uvod: Christian Dietzfelbinger, *Pseudo-Philo, Antiquitates biblicae / Liber Antiquitatum Biblicarum* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/2), Gütersloh 1975.

<sup>26</sup> Primeri so tako v Targumu in v Mekhilita k Eksodusu kakor tudi v Exodus Rabba, vedno v zvezi s svetopisemskimi mesti. Prim. Günter Stemberger (izd.), *Mekhilta de –Rabbi Jishma'el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin 2010.

<sup>27</sup> Latinsko-nemška izdaja: Gerhard Schneider, *Evangelia infantiae apocrypha – Apokryphe Kindheitsevangelien* (Fontes Christiani 18), Freiburg i. Br. 1995. Nemški prevod in uvod: Maria Josua – Friedmann Esser, *Das arabische Kindheitsevangelium, v: Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. I: Evangelien und Verwandtes* (2 Tle.), zač. E. Hennecke, izd. Christoph Marksches in Jens Schröter, Tübingen (1904) <sup>7</sup>2012, 963–982.

<sup>28</sup> Prim. Jean-François Six, *Charles de Foucauld: Mit Leidenschaft und Entschlossenheit*, München 2008.

<sup>29</sup> Glede Herodovega lika in politike prim. Linda-Marie Günther, *Herodes der Große*, Darmstadt <sup>2</sup>2012 (2005).

<sup>30</sup> Prim. Jörg Jeremias, *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvostellung* (BThSt 31), Neukirchen-Vluyn 1997.

<sup>31</sup> Prim. Marie-Theres Wacker, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8), Freiburg i. Br. 1996.

<sup>32</sup> Prim. *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch – Deutsch*. Griechischer Text nach der »Critical Edition of Q«, izd. Paul Hoffmann in Christoph Heil, Darmstadt 2002, 66.

<sup>33</sup> Prim. *La gloire des rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba*, izd. Robert Beylot (Apocryphes 12), Turnhout 2008; k temu Jürgen Tubach, *Die Wanderung einer Legende nach Äthiopien und ihre Rezeption*, v: Martin Tamcke (izd.), *Blicke gen Osten*. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster 2004, 275–292.