

Naga, a brez sramu

Branje 1 Mz 2,25 v tekstualnem in kulturnem kontekstu¹

Članek poskuša s skrbno analizo sodobnih komentarjev geneze pokazati, da je med vrednotenjem 1 Mz 2,25 kot negativno, pozitivno ali nevtralno izjavo in pogledi o njeni pravi postavitvi znotraj tekstualnega konteksta, ki se razlikujejo v tem, da vrstico pojmujejo kot zadnji stavek odlomka, prvi stavek novega odlomka ali izoliran nepomemben redakcijski most, malo povezave. Namesto tega se zdi, da na interpretacije močno vplivajo sodobni zahodni konstrukti golote in seksualnosti ter predpostavke o celostnem pomenu poročila o stvarjenju, 1 Mz 2–3, posebej ideje o padcu in idiličnem raju. Skrbna raziskava kontekstualnega besedila vrstice 25, vključno z zgodbo, obliko, sintakso in semantiko, prinaša svežo perspektivo. Konsistentno s kulturno bolj primernim konceptom nagote kot negativne, vrstica vnaša suspenz s predstavitvijo problematične situacije, ki sredi dramatične zgodbe o izvoru človeštva potrebuje razrešitev.

Od kod prihajamo? Kakšen je naš odnos z našim stvarnikom? Zakaj je življenje včasih tako težko? 1 Mz 2–3 je poskus neke skupnosti, da odgovori na ta vprašanja o temeljnem stanju človeka. Skoraj na sredi kozmološkega poročila stoji 1 Mz 2,25. Kako naj razumemo to vrstico? Kot nepomemben komentar? Morda kot poročilo o napredovanju projekta človeškega stvarjenja? Ali pa gre za praznovanje brezskrbnega življenja v skupnosti v intimni prisotnosti Boga v njegovem rodovitnem, polnem vrtu?

V tem članku z analizo interpretacij raziskujem, kako 1 Mz 2,25 razumejo sodobni eksegeti glede na to, kam umeščajo to vrstico: skupaj s predhodnim odlomkom, s sledečim, ali kot izoliran, prehodni verz.

Trdim, da je med odločitvami, kako umestiti vrstico, in njeno interpretacijo, malo konsistentnosti, kar kaže na močan vpliv predobstoječih domnev o pomenu zgodbe o stvarjenju v 1 Mz 2–3. Z analizo strukture zgodbe, sintakse in semantike hebrejskega masoretskega besedila ter iskanjem kulturno primerne razumevanja golote prevajam vrstico in pokažem, da kombinacija teh dveh pristopov vrže luč na več vidikov zgodbe o izvoru človeštva, vključno na spoznanje dobrega in hudega in na to, kaj pomeni biti človek, na način, podprt s svetopisemskimi besedilnimi dokazi. Poleg tega pokažem tudi, da spolnost ne igra take vloge, kot ji je bila pogosto dodeljena v zgodovini eksegeze te vrstice.

Naše najstarejše hebrejske, grške in aramejske verzije vrstice 25 in številni sodobni angleški prevodi se strinjajo o bistvenem pomenu vrstice: da sta mož (ali človek ali Adam) in njegova žena (ali ženska) subjekta in da sta »naga« in hkrati »ju ni sram«. Vendar pa različne obravnave veznika *ו*, ki se začne na vsaki polovici vrstice, kažejo na globlje razlike. Angleške verzije, ki uporabljajo »*although*« (CEV), »*but*« (NET) ali »*yet*« (NJPS) v središču vrstice sporočajo, da je pomanjkanje sramu nepričakovano. Še subtilnejši so prevodi nekaterih različic, ki izpuščajo veznik na začetku stavka (NIV, WEB, NJPS) in tako oslabijo povezavo z vrstico 24.²

Te variacije kažejo na dva močna in povezana vpliva na interpretacijo vrstice: kulturne norme glede nagote in odnos vrstice do njenega širšega literarnega konteksta v 1 Mz 2,4b–3,24. Najprej je pomembno, da poskušamo ugotoviti, kakšen odnos do golote zavzema pripovedovalec, in razumeti njegov kulturni kontekst, da prepoznamo pomene in asociacije v hebrejskem besedilu in razumemo njegovo funkcijo ter njegov doprinos k zgodbi. To pomeni, da identificiramo tudi lastne kulturno pogojene predpostavke. Dalje lahko ugotovimo, da igra motiv nagote v zgodbi o stvarjenju prvih ljudi in njihovem izgonu iz raja očitno pomembno vlogo (1 Mz 2,25; 3,7.10.11). Razumevanje te vrstice je neločljivo od razumevanja celotne zgodbe o raju (Mettinger 2007,1), posebej spoznanja dobrega in hudega (1 Mz 2,9.17). (Schmid 2002, 27) Ta zgodba, ki je morda eno izmed najbolj analiziranih besedil hebrejskega svetega pisma, je imela velik vpliv na judovsko in krščansko misel in je temeljnega pomena za zahodno kulturo. (Schmid 2008, 61; Pagels 1988, xvii–xxviii) Zahtevna naloga, ki si jo ob tem ozadju postavlja ta eksegeza, je dovolj omejiti hermenevitični cikel, da se zavemo antropoloških in teoloških predpostavk komentatorjev o pripovedi o raju in sledimo njihovim vplivom na interpretacijo te vrstice.

Drug sklop te razprave proučuje, kam so eksegeti v zadnjih 120 letih postavili vrstico 2,25 v povezavi s poglavji 2 in 3, in tako zavzame okvirno kronološki pristop, da osvetli odvisnost od zgodnejših komentarjev, kjer je to mogoče. Četudi zgodnji komentarji, kot je denimo *Genesis Rabbah*, posamezne vrstice običajno komentirajo zaporedoma, novejši komentarji več pozornosti posvečajo neposrednemu kontekstu, obliki in strukturi, ter so običajno organizirani okoli skupine vrstic. Perikopa, h kateri postavljajo v. 25, ali natančneje, njena pozicija znotraj te perikope, bi morala biti preprost znak za sklepanje o njenem pomenu in namenu znotraj zgodbe o raju.³

V masoretskem besedilu po 2,25 sledi prazen prostor, ki je vse od vzpostavitve razdelitve na poglavja v zgodnjem trinajstem stoletju pomenil tudi konec drugega poglavja.⁴ Ta ostanek zgodovinske interpretacije verjetno močno vpliva na to, kako komentatorji zgodbo razdelijo in jo razumejo. Razdelitev poglavja pa se hitro spregleda v luči bolj izstopajočih karakteristik in 1 Mz 1–3 je primer, ki ga zmeraj umestijo v 1,1–2,4a in 2,4b–3,24 na osnovi razlikovanja stila in jezika.⁵ Zato je pomembno, da se komentarji odlomka 2,4b–3,24 navkljub vsemu široko razlikujejo v tem, kako postavijo vrstico 25: na konec drugega poglavja in s tem zaključijo prejšnji odsek; vmes med dve poglavji kot prehodni del; ali kot uvod v nov odlomek v 3. poglavju.

PREGLED UMEŠČANJA 1 MZ 2,25 V KONTEKSTU

1 MZ 2,25 KOT EPILOG

Velika večina komentatorjev sodi v to standardno kategorijo. Nagoto in umanjkanje sramu interpretirajo kot znak nedolžnosti, za večino pa je ta nedolžnost povezana s spolnostjo.

Nekateri komentatorji v. 25 razumejo kot opis primarne otroške nedolžnosti. Herman

Gunkel naslovi vrstice 21–25 kot »Stvarjenje ženske« in označi v. 25 »Primarno stanje« (1997, 12, 14). Predlaga, da moramo vrstico brati skupaj z njenim »kontrapunktom« v 3,7 in zaključi, da je znanje, ki ga ima par po zaužitju sadu, najprej zavedanje spolnih razlik. To znanje je vse, kar odrasli posedujejo v večji meri kot otroci, vse, kar »otrok naravno pridobi, ko raste proti spolni zrelosti«: vpogled, razum, zrelo odločanje, zavest in zmožnost moralnih odločitev;⁶ to je v nasprotju z Wellhausnovo interpretacijo o človeški kulturi (1927, 299 in dalje) in s tem, kar Gunkel opiše kot »običajno« interpretacijo zavesti.

Podobno zaključi Ellen van Wolde, ki pravi, da 2,7–25 opisuje otroštvo in »pot proti zrelosti človeka«. Vrstico 24 razume kot proleptičen opis prihodnje stvarnosti mesa. V pomanjkanju sramu v v. 25 vidi nevednost o spolnih razlikah in razkrije, da razume sram kot bistveno sestavino razumevanja seksualnosti (van Wolde 1989, 218; 1994, 201). Tudi Lyn Bechtel tako razume vrstico: za »otroka« in njegovo »pomočnico« zreli odrasli spolni odnosi ležijo v prihodnosti. (1995, 16) Vrstici 24–5 označi kot »prehodno nakazovanje zrelosti« (7–8). Kača je tista, ki sproži transformacijo iz »stanja fizične nezrelosti in neplodnosti k biološki in spolni zrelosti in plodnosti« (18). (Becking 2011, 29–31) Ti strokovnjaki s svojimi komentarji kažejo bolj tranzicijsko razumevanje v. 25, kot ga nakazuje njihovo umeščanje vrstice. Na splošno so njihove interpretacije otroške nezrelosti povezane z razumevanjem zgodbe o raju kot zgodbe rasti.

Alternativno razumevanje nedolžnosti je stanje moralne čistosti. Umberto Cassuto nasprotuje temu, da v. 25 nakazuje na to, da še ni prišlo do spolne želje, in trdi, da vrstica kaže pomanjkanje zavedanja, da bi lahko »vodila k slabim koncem«. Pravi: »Občutek sramu v povezavi s čimerkoli se rodi zgolj iz zavedanja o zlu, ki lahko v tej stvari obstaja.« (137, 1961) Njegovo implicitno umanjkanje razlikovanja med sramom in krivdo je za skupino razlagalcev značilno. Jerome Walsh, ki razume odsek 2,18–25 kot drugega izmed

sedmih prizorov v zgodbi o raju, meni, da nakazani bralec »postane neločljivo vpleten v človeški greh in deli njegov občutek sramu« (1977, 171). Predpostavlja, da 1 Mz 2–3 predstavlja človeško stanje kot »oblikovano od Boga in deformirano po človeškem dejanju« (164). Ta predpostavka »padca« je očitna tudi pri Walter-ju Brueggmann-u, za kogar 1 Mz 3,1–7 (zanj tretji prizor) »služi za preobrat resničnosti, ki jih je posvetil Bog ob koncu prvega in drugega prizora« (2010, 445). Številni razlagalci zaključujejo, da v. 25 orisuje »vrhunec stvarjenja« (Hamilton 1990, 181), »preden je na svet vstopil greh«, in jo razumejo kot oris »zadovoljstva z Božjo oskrbo«, »nedolžno spokojnost« (Wenham 1987, 72.76), »blaženo nedolžnost« (Collins 2001, 30; 2006, 24), in »nežno idilo« (Cotter 2003, 33). Mnogi poleg tega dodajajo, da je odsotnost sramu poleg golote »znak zdravega odnosa med moškim in žensko« (Hamilton 1994, 354). Za to skupino razlagalcev v. 25 implicira spolne odnose v idealnem svetu moralne nedolžnosti pred »padcem«.

1 MZ 2,25 KOT MOST⁷

Nekaj eksegetov v. 25 ne umešča ne v poglavje 2 ali 3. Gerhard von Rad jo opiše kot »spoj ... ki kaže tako nazaj kot naprej« (1985, 85) in jo razume kot redakcijsko vez, ki povezuje dve izvorno ločeni zgodbi, tematika sramu v 3,1–7 je »vzeta in pritrjena (skoraj iznenada) k zgodbi o stvarjenju človeka« (85, 100). Izjavi, da je sram neločljiv od spolnosti in implicitno domneva, da je neločljiv tudi od krivde (85). Njegov argument za razlago v. 25 je nejasen, vendar izjavi, da »kontekst zgodbe 3,1–7 očitno predpostavlja, da človek še ne pozna skrivnosti spolnosti in to znanje pridobi šele po padcu« (99).

Drugače vrstico. 25 razlaga Jack Sasson, ki jo vidi kot integralen del besedila, ki ima vlogo »osi«, tako konca kot začetka, kar je običajno orodje hebrejskih zgodb. Predhodnje besedilo povezuje tematsko, z besedo *וַיִּשְׂרָא* in sledeče besedilo parasonantično z besedno

igro med ערומים («naga», v. 25) in ערום («prekajena», v. 13).⁸ Navkljub njegovemu razumevanju pozicije vrstice plaho predlaga, da v. 25 nakazuje, da ljudje »še niso pridobili spolne modrosti niti še niso dojeli, kaj šele cenili fiziologije spočetja« (Sasson 1985, 418–19).

Za Nahum Sarno pa v. 25 predstavlja prehod med 2,18–24 »Stvarjenjem ženske« in 3,1–7 »Prekrškom«, ki slavi spolnost; podobno razmišljajo tudi Hamilton, Cotter in Fretheim: »Dokler je bila harmonija z Bogom nedotaknjena, neokrnjena nedolžnost in ponos spolnosti še nista bila okradena« (Sarna 1989, 23).

1 MZ 2,25 KOT PROLOG

B. N. Wambacq je močan zagovornik tega, da je v. 25 začetek, saj zanj 2,24 pomeni boljši zaključek prejšnjega odseka. V stvarjenju ženske in ustanovitvi zakona prvi ljudje pridejo: *«a leur perfection: ils sont devenus un (Gn 2,24). C'est le sommet de l'expos»* (554, 1990). S semantično analizo ključnih besed ערום, ערום in בוש v hebrejskem svetem pismu pride do zaključka, da golota primarno ni povezana s fizično razkritostjo, niti z odnosom moškega do ženske, ampak z odnosom ljudi do Boga, kar je ena izmed temeljnih potreb. Golota prvih ljudi jih okarakterizira kot *«des creatures indigentes»*, ki potrebujejo zaščito. A svojega stanja se ne sramujejo, ker se ga ne zavedajo. Kot Božja prijatelja bosta imela, kar potrebujeta. (554.552) Ta nova interpretacija je zanimiva.⁹ Vendar pa je avtorjeva razlaga tega, da je skrivanje in strah para (3,10) pokazatelj resničnosti njune nehvaležnosti Bogu, manj prepričljiva.

Kot Rad, Claus Westermann vidi v. 25 kot spoj dveh zgodb skupaj, a jo za razliko od njega postavlja na začetek 3. poglavja (1984, 191.194). Proti Gunkel-u argumentira, da sta par dva odrasla človeka tako v 2,25 kot 3,7 (in se zavedata spolnosti, ki jo predpostavlja 2,23), njuno zavedanje nagote v v. 7 pa je v pomenu izpostavljenosti, čudne izkušnje, ki povzroča sram. »Toda dejstvo, da sedaj vesta, imata zavedanje, ni zgolj 'zavest o grehu' ali 'preblisk vesti', ampak nedvomno prav tako

nekaj pozitivnega.« (235.251) Sedaj, ko vesta, da »ni prav, da sta naga«, imata možnost, da lahko storita nekaj, da se zakrijeta, s čimer se pokaže, da sta sedaj pametna, kot se odraža v vrstici 3,22« (251).

Drugače trdi Herbert Brichto, ki misli, da so povezani koncepti nagote, znanja in spolnosti jedro epizode 2,25–3,21 (1998, 82–3) in da »z zauživanjem sadu moški-ženska postane seksualno aktiviran« (89). Terje Stordalen zameji segment zgodbe 2,25–3,7, ki ga imenuje »znanje« z v. 25 – oznanilom, 6–3,1 – zapletom, in 3,7 – razrešitvijo (9–227, 2000). Vendar pa pri interpretaciji preprosto sledi Bechtel-u (248), ko zaključí, da je »utopični ... svet 1 Mz 2« s svojimi »idiličnimi medčloveškimi in človeško-živalskimi odnosi« opisan v smislu »otročstva ali nezrelega človeštva« (296) in tako očitno pozabi na svojo analizo zgodbe.

KRITIKE

Ta analiza komentarjev v. 25 pokaže šibko povezavo med interpretacijo vrstice in odločitvami o tem, kam jo glede na sosednje vrstice umestiti. Tako vidimo, da so na razumevanje vrstice navkljub nasprotnim dokazom vplivale močne predpostavke o pomenu zgodbe o raju,¹⁰ na kar kaže pomanjkanje koherentnih argumentov (Rad, Wolde, Sasson in Stordalen).

Interpretacije, ki v. 25 razumejo kot epilog predhodnega prizora, posvečajo premalo pozornosti zgodbi, ki oblikuje večjo perikopo, znotraj katere leži, njeni obliki, vsebini in besedišču. Še posebej 2. poglavje je zasnovano okoli problemov, ki jih je potrebno razrešiti, kar je značilna tehnika antičnega pripovedovanja zgodb (Westerman 1984, 234–5; tudi Stordalen 1992, 710). Napetost zgodbe je zaostrena s pomanjkljivostmi v v. 5 (pomanjkanje vegetacije in delavca, ki bi obdeloval zemljo) in v. 18 (za človeka ni dobro, da je sam) (Stordalen 2000, 823). Prva težava je rešena z v. 15, ko Bog Jahve zasadi vrt in vanj postavi človeka »da bi ga obdeloval in pazil.« Drugi segment zgodbe pa je bolj

dramatičen, z nepravim začetkom, ko se med živalmi ne najde prava pomoč (Stordalen 2000, 224–5; Clines, 1990, 25–48), se nadaljuje s stvaritvijo ženske iz spečega moža in končno doživi vrhunec¹¹ v njegovem vzkliku v v. 23.¹² Pripovedovalčeva etiološka razlaga v v. 24 je obrobena in morda celo kasnejši dodatek.¹³ Drugi segment zgodbe se torej zaključi z v. 23 ali 24. Tok pripovedi po v. 24, ko ji sledi v. 25 z novim vzrokom za suspenz, nakazuje vsaj pavzo, če ne celo disjunkcije. Oblika pripovedi nakazuje na to, da v. 25 odpira nov odlomek.

Vrstica 25 se poveže s tokom pripovedi iz 2,22, ko za žensko in človeka uporablja dve isti besedi (Sasson 1985, 418). Vendar pa se ne ozira na zgodnejše dele zgodbe, ampak vpelje nov subjekt: sedaj sta opisana kot naga. Vsebina v. 25 jasno kaže na 3,7, ko par opazi svojo nagoto, ki jo želi zakriti.

Oblika zgodbe implicira, da je v. 25 začetek nove enote. Njena vsebina se močno povezuje s 3,7, poleg tega pa na povezavo med vrsticama 2,25 in 3,7 nakazuje tudi uporabljen jezik v obeh verzih. Negativni לֹא , ki je prej vpeljal napetost v v. 5 in v. 18, se ponovno pojavi v v. 25. To ponavljanje namigne na nov deficit, ki vpeljuje napetost, kar potrjuje trditev, da v. 25 začne novo zgodbo. Vrstica 3,7 prav tako predstavlja razrešitev težave, ki jo vpelje v. 25, ne le z opisom odgovora obeh ljudi na odkritje, da sta naga, ampak z uporabo enakega jezika:

1 Mz 2,25 $\text{וַהֲיִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ׃}$

1 Mz 3,7a $\text{וַתִּפְקְחָהּ עֵינֵי שְׁנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֲרֻמִּים הֵם}$

Ponovitev besede »oba« in »naga« poudarja začetek in konec inkluzije (Trible 1978, 114; Propp 1990, 194), medtem ko drugačno črkovanje besed עֲרוּם / עָרֹם deluje kot subtilen znak za to novo človeško »znanje«.¹⁴

Obstajajo pa tudi dodatni razlogi za to, da v. 25 tesneje povezujemo s 3,1 kot z v. 24.

1 Mz 2,25 $\text{וַהֲיִי שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יִתְבָּשְׁשׁוּ׃}$

1 Mz 3,1a $\text{וַהֲנַחַשׁ הָיָה עֲרוּם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים}$

Najmočnejši od teh razlogov je paronoma-zija (besedna igra op. prev.) – pomembna značilnost hebrejskih besedil – ki jo je opazil

Sasson, med besedama עֲרוּמִים / עָרֹם , ki daje vrsticama takojšnjo lingvistično sorodnost (1985, 419; Niehr, »עָרֹם, עָרֹם, עָרָה«, TDOT XI, 361–6; HALOT II, 883; in DCH VI, 556) Med vrsticama gre tudi za tesno sintaktično povezavo. Alverio Niccacci pravi, da $\text{wayyiqtol/ (w^e)x-qatal}$ na začetku vsake vrstice implicira, da je v. 1 podrejena glavni niti pripovedi v v. 25, in jo komentira (Niccacci 1994, 189). To povezovanje, skupaj z besedno igro in postavitvijo besede וַהֲנַחַשׁ na poudarjeno prvo mesto,¹⁵ ustvarja literarni učinek opozicije, ki ga podčrta tudi uporaba istega glagola הָיָה (Nachman 2002, 191–2).

Če sklenemo: oblikovanje zgodbe v 1 Mz 2–3 ter oblika, vsebina in jezik 2,25–3,7 kažejo na to, da v. 25 uvaja novo zgodbo in vzpostavlja svežo napetost v zgodbi, kar je v nasprotju z mnenjem, da zaključuje drugo poglavje in postavlja izziv razumevanju, ki vrstico 25 vidi kot prehodni most.

KRITIKA IDEOLOŠKO ZAVEDNEGA BRANJA

Interpretacije v literaturi povečini sklepajo, da v. 25 opisuje stanje nedolžnosti, bodisi preprostost nezrelih otrok ali moralno čistost. Znanje, pridobljeno po zaužitju sadu naj bi bilo prebujenje spolne zavesti, sprememba iz nevednosti k zrelemu znanju ali pridobitev zavesti in zavedanja krivde. Mnogi so predvidevali, da je pomanjkanje sramu ob goloti stopnja, ki jo je potrebno prerasti (kar implicira ambivalenco), ali ideal, ki ga je potrebno slaviti (torej pozitiven vidik). Ob primerjavi interpretacij je nepriznavanje vmešavanja sodobnih idej o spolnosti in goloti postalo še bolj očitno.

Tematika te vrstice je najbrž postala tako samoumevna, da so mnogi eksegeti pozabili, da »so ideologije antičnega Izraela zgodovinsko in kulturno močno oddaljene od sodobnih ideologij«. Vendar pa zanemarjanje vpliva ideologije na pisce in bralce vedno ogroža »projekt razumevanja« (Clines 1995, 19). Skrito domnevo sodobne ideologije lahko

Ciborij prokonzula Grgurja



vidimo denimo v razlagah o »otroški nevednosti«, ki prevzemajo sodobno razumevanje razvojne psihologije in predvidevajo, da je pripovedovalec uporabil ta model za prikaz evolucije človeštva od »primitivnega« k »civiliziranemu«. Bechtel sprašuje: »Kdaj v življenju je človek lahko javno gol in ga ni sram? Odgovor je: v otroštvu.« (1995, 17) Podobno pravi Gunkel, ki celo namigne na podzavesten občutek zahodnjaške superiornosti: »Model za te elemente je očitno stanje otrok, ki jih še ni sram – stanje, ki ga lahko opazimo povsod na Vzhodu, kjer so otroci goli.« (1992, 14)¹⁶

Če želimo kulturno primerno branje te vrstice, je nujno, da se vprašamo o kulturnih običajih ali pogledih na svet, ki jih je zavzemal pripovedovalec v 1 Mz. Tu gre za dve poglavitni perspektivi. Prva je njegov pogled na goloto. V 1970 je Wambacq izjavil, da ne more najti nobenega dokaza za to, da bi se eksegeti spraševali, kakšno stališče so imeli avtorji do nagote (1970, 549). Do sedaj se je ta situacija močno izboljšala in odgovori na vprašanje so enoumni: pomanjkanje sramu ali zadržanosti ob goloti je bilo v antični Izraelski kulturi šokantno in neprimerno. (Moberly 1988, 8–9; Barr 1992, 11.62–4; Grund 2008, 118–19)¹⁷ Če 1 Mz 2,25 razumemo v nedvoumno negativnem smislu, je močno v nasprotju s številnimi interpretacijami, ki smo jih omenjali zgoraj, predvsem tistimi, ki predvidevajo imanenent »padec«. Vendar pa se negativno razumevanje sklada z obliko, sintakso in semantiko zgodbe, kar vzbuja vprašanje o izidu, ki žene pripoved dalje.

Drug kontekst za kulturno primerno branje je razumevanje civilizacije ali kulture. Misel antičnih Izraelcev je povezovala odnos Bog – človeštvo s podtalnim arhetipskim odnosom, ki leži globlje, z bipolarnim konstruktom kulture in narave. Božanstvo je bilo povezano s kulturo, a nikakor z njo ni bilo identično, prav tako kot je bil človek naraven, a ne zgolj narava, to je, ne žival. (Schorch 2005, 23)¹⁸ 1 Mz 2–3 lahko beremo kot etiološko zgodbo

o razvoju človeške civilizacije. Medtem ko Betchel in Gunkel razumeta poročilo kot sodoben model razvoja, je alternativna interpretacija tista, ki pove o delih Jahveja kot Stvarnika in ultimativnega vira kulture. V 2,15 Jahve zasadi vrt in priskrbi vrtnarja; v 2,23 (in 24) ustvari žensko in vzpostavi moško-ženski par, osnovno generativno enoto človeške družbe. Nagota para v 2,25 je končno razrešena z Jahvejevim dejanjem v 3,21, ko jima naredi obleki iz kože, preden izjavi, da sta postala kot (3,22) »eden izmed nas«¹⁹ in ju izžene iz vrta.²⁰

KRITIČNI PREVODI 1 MZ 2,25 V KONTEKSTU

PREVOD

1 Mz 2,25 (BHS) וְהָיוּ שְׁנֵיהֶם עֲרוּמִים הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ וְלֹא יָתְבָשְׁשׁוּ

Now the two of them were naked, the human and his female, but were not ashamed. (Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram. (SSP prevod))

KOMENTAR

Naked (Naga) – עֲרוּמִים

To je moška oblika množine besede עָרוֹם, ki jo prevajamo kot nag. (DCH VI, 556; HALOT II, 882–3)²¹ V 1 Mz 3,7.10.11 je uporabljena oblika עָרוֹם, za katero se splošno sklepa, da gre za alternativno obliko. (DCH VI, 382; HALOT II, 881) H. Niehr opaža, da je posebej zanimivo, da je v 1 Mz 2,25 edini primer עָרוֹם/עָרוֹם v hebrejski bibliji, ki se ne pojavi v negativnem kontekstu, (Niehr, »עָרוֹם, עָרוֹם«, TDOT XI, 349–54, posebej 354), kar je trditev, ki za svojo potrditev potrebuje močne kontekstualne dokaze.

Druge uporabe besede se pojavijo v kontekstu poraza in zaprtja (Am 2,16; Iz 20,2–4),²² žalovanja (Mih 1,8),²³ kazni za prešuštvo (Oz 2,3; Ezk 16,39; 23,29),²⁴ fenomena ekstaze (1 Sam 19,24)²⁵ in figurativno kot odkritost pred Božjim vsevidnim očesom (Job 26,6, o podzemlju, Šeolu). Večina primerov pa se

pojavi v kontekstu poezije in potrebe. Job 22,6 in 24,7.10 govorijo o golih kot tistih, katerih oblačila so bila vzeta za zastavo, kar je najverjetneje tudi kontekst Prd 5,15 (tudi 2 Mz 22,25–7). Iz 58,7 kliče k oblačenju golih kot k enemu izmed številnih dejanj usmiljenja, vključno z nahranitvijo lačnih, nastanitvijo brezdomcev in izpustitvijo zapornikov. Podoben spisek dejanj pravičnih poda tudi Ezk 18,5–9 in 15–17 (tudi Tob 1,17; 4,16), medtem ko 5 Mz 28,48 navaja nagoto skupaj z lakoto in žejo kot znamenja zatiranja s strani sovražnika. Golota orisuje tudi pomanjkanje lastnine (Job 1,21) (BDB 736) in značilno stanje novorojenčkov v Job 1,21 in Ezk 16,7.22.39.²⁶

V nasprotju z Niehrom vidimo močne svetopisemske dokaze za to, da motiv nagote v 1 Mz 2–3 predstavlja stanje pomanjkanja, pomanjkljivosti ali potrebe, ki jo ne le lahko, ampak jo je potrebno preseči z obleko in sodi skupaj k osnovnim življenjskimi potrebam, kot sta hrana ali voda. Podoben je Hamiltonov zaključek, da »je nagota v Stari zavezi zmeraj povezana z neko obliko ponižanja«. Vendar pa njegovo sklepanje, da bi »dokazi iz odlomkov pokazali, da je nagota najpogostejše razumljena kot simbol krivde«, razkriva zanemarjanje podrobnosti vseh kontekstov, posebej Ezk 16 in Oz 2, Am 2, in je ni mogoče dokazati (Hailton 1990, 181).

Zgodba o Noetovi nagoti v pijanosti (1 Mz 9,20–7), ki je sicer izredno težka za interpretacijo, če ne drugega, nakazuje na to, da ni primerno, če nagoto vidijo drugi, medtem ko 2 Mz 20,26 podpira implikacijo 1 Mz 3,10 o pomenu zakrivanja pred Bogom in v okviru bogočastja. (Propp 1990, 194; Brichto 1998, 82) Kot razlog 2 Mz 28,2.40–1 navaja, da so oblačila znamenja ponosa in časti.²⁷ V drugih svetopisemskih kontekstih nenazadnje ne moremo najti dokaza za to, da bi v. 25 lahko imela povezave s čutnostjo ali spolno zavestjo (Wambacq 1970, 551).²⁸

Končno je v prevodu izbrana beseda »naked« (nagota (SSP)), v duhu tega, da ustvarja pripovedni suspenz. Gre za bolj nevtralni termin v sodobnih angleško

govorečih kulturah, kot je pomensko bolj otežena beseda »nude«, ki nosi kontrastne konotacije artistske reprezentacije (in pozitivne vrednosti), in sugestivne razkritosti (negativni prizvok). Besedi »bare« ali »exposed« obe nakazujeta pomanjkanje oblačil, a sta splošno uporabljeni za širši spekter subjektov, ne zgolj za ljudi, zato bi prinašali nenamerne semantične asociacije.²⁹

Ashamed (sram) – אָשָׁמַם

Koren בָּשָׁ se v svetopisemskih besedilih pojavi 111-krat v različnih oblikah s splošnim pomenom »biti sram«. Nosi konotacije razkritosti, sramote, nikakor pa ni »usmerjen proti spolnemu sramu.« (Seebass, 'בָּשָׁ, בָּשָׁח, בָּשָׁח, TDOT II, 5060; DCH II, 130–2) Kombinacija nagote in sramu³⁰ se, kot smo že omenili, pojavi v Mih 1,18.; 11; Iz 20,4 in Am 2,16. V Iz 47,3, Neh 3,5 in Ezk 16,36–9; 23,29 sta nagota in sram uporabljena kot sinonimna evfemizma za ženske spolne organe v kontekstu slačenja kot kazni za prešuštvo. Tako sram kot nagota, ki sta uporabljena za metaforično žensko, ki predstavlja mesto, ki bo uničeno,³¹ sta lahko uporabljena z name-nom specifičnih konotacij poraza v bitki.

V v. 25, בָּשָׁ gre za imperfektno obliko, ki ima pogosto pomen trajanja ali navade.³² John Skinner pravi, da to nakazuje, da je bila reakcija dveh ljudi drug na drugega stanje, ki sta ga delila od trenutka svojega stvarjenja dalje. (Skinner 1910, 70) Še dlje gre Sasson, ki trdi, da vidik pogostosti te oblike »poudarja banalnost nagote« za ljudi brez spolne zavesti. (1985, 419) Jan Joosten pa nasprotuje široko sprejetemu mnenju, da ta oblika izraža sočasno dejanje (ali v tem primeru, pomanjkanja le-tega), ki se običajno izraža s predikativnim participiom. (2002, 57–8) Predlaga, da je »najpogostejša funkcija besede *yiqtol* izraz dejanja, ki se še ni pričelo« (64), prinaša novo alternativno razumevanje v. 25: »a ju še ni bilo sram.«³³

Ta beseda je *hapax legomenon*, edin primer korena בָּשָׁ s *hitpolel* obliko v hebrejskem svetem pismu.³⁴ Splošni vidiki *hitpolel*/*hitpael* oblike so reflektivni, vzajemni, iterativni, označevalni in posnemajoči (ali »kot da«)

(Hackett 2010, 148). V tako raznolikih možnostih so interpreti izbrali različne vidike, ki so jih poudarili s prevodi. Gunkel poudari vzajemnost: »*they were not ashamed in each other's presence*« (»ni ju bilo sram enega pred drugim«) (Gunkel 1997, 14; Skinner 1910, 70; Westermann 1984, 251; Wambacq 1970, 548, n. 4). Clines prav tako vključi dimenzijo vzajemnosti: »*be ashamed of one another*« (»ni ju bilo sram drug drugega«) (DCH 132, 2). Še dlje gre Sasson, ki poudarja dejanske (kavzalne) kvalitete oblike: »*yet, they did not shame [or embarrass] each other*« (»nista se osramotila«) (Sasson 1985, 420).

Seebass opaža drugače, da ima בָּשָׁם vedno pasivno konotacijo, celo v kavzalnih oblikah, in interpretira vrstico 25 kot: »nista (moški in njegova žena) bila v stanju sramu kar zadeva njuno nagoto.« (Seebass, TDOT II, 52) Podobno misli Dexter Callender, ki pravi, da Sasson preveč poudari faktivni in vzajemni vidik in trdi, da *hitpael* oblika označuje »dejanje dvojnega statusa«. Ta značilnost oblike prinaša tukaj kompleksnost tako reflektivnega kot vzajemnega pomena in zatorej intra- in inter-subjektivni vidik sramu kot socialnega čustva, ki zahteva udeležbo subjekta (Callender 2015, 69.70). Popolnoma v nasprotju z drugimi pa Paul Joüon dvomi v vzajemen pomen, saj pravi, da ga ni zaslediti v Septuaginti in Vulgati ali drugih antičnih prevodih, in misli, da je tako razumevanje sad komentatorjevih interpretacij.« (Wambacq 1970, 548–9, n. 4)³⁵

V angleškem jeziku refleksivnosti ali vzajemnosti ni mogoče izraziti brez neželenih poudarkov. Podobno pomanjkanje ima angleščina v semantičnem polju besede »*shame*« (»sram«). Besede »*dishonour*«, »*disgrace*« in »*undignified*« imajo zahtevano semantično vsebino, toda nobena od teh besed nima oblik, ki bi delovale v lingvističnem kontekstu pomanjkanja sramu. »*Embarrassed*« ima primeren pomen samozavedanja, ampak sporoča tudi neželen pridih trivialnosti in trenutnosti, kar je v nasprotju s svetopisemskimi besedili. (Barr

1992, 62–3) Prevod »*Ashamed*« je ohranjen kot beseda, ki najbolje posreduje osebni in socialni psihološki vidik človeškega bitja v odnosu. Prevod je boljši kot »*felt no shame*«, ki implicira, da stanje pripada predvsem čustvenemu svetu in zmanjša poudarek kognitivnim in socialnim vidikom. »*Experienced no shame*« bi bila dobra alternativa, ki bi v ospredje prinesla pasivni pomen in znotraj narativnega konteksta doprinesla nujen poudarek na nepričakovanem. Toda četudi bi ta prevod s prijetno kadenco in lirično kvaliteto poudarilo prozo vrstice, je prevod na koncu zavrnjen kot preveč arhaičen.

Now (zdaj) . . . but (a)

Beseda »*now*« (»zdaj«)³⁶ nakazuje ponovno sledenje pripovedni niti, ki se je prekinila z vrstico 23, in začetek nove zgodbe (2,25–3,7). »*But*« (»a«) izraža negativni poudarek na sklepnem delu stavka s kombinacijo glagolskih oblik *wayyiqtol* in *qatal* v vrstici: »Naraven rezultat, ki ga pričakujemo, je, da bi ju bilo sram. A ju ni.« (Edwards 1887, 263–4)³⁷

The two of them (Oba) . . . *the human being and his female* (človek in njegova žena)

וְהָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ . . . הָאָדָם

Nagota in pomanjkanje sramu v v. 25 nakazuje, da sta imela prva človeka nezavedanje, ki je podobno živalskemu in ne otroškemu. (Propp 1990, 194) Eva, ki je bila narejena iz Adama, ne zemlje, je bila ustvarjena ko neka nad-žival, saj obstoječe živali niso zadovoljile njegovih potreb.« (Barr 1992, 62)³⁸ To podpira besedišče v 1 Mz 3,1, ki sledi 2,25 in vodi k prevodu:

As for the snake, it was smarter than all the animals of the field Yahweh God made. (Kača pa je bila bolj prekanjena kakor vse živali na polju, ki jih je naredil GOSPOD Bog) (1 Mz 3,1) (SSP).

Hebrejska besedna igra med »*nag*« in »*prekanjen*«, ki smo jo omenili zgoraj, poudarja nagoto človeka in kače (oba imata gladko kožo, kača morda še posebej v primerjavi z drugimi živalmi). Do 3,7 sledi preobrat, ko sta človeka pametnejša od kače in ostalih živali, kača pa je prekleta »med vso živino in vsemi poljskimi živalmi« (3,14) (Levine 2002, 191–2).³⁹ Kača se tudi levi, kar predstavlja slačenje oblačil – to jo naredi ne

zgolj esencialno »nago« žival, ampak več kot to, žival, ki se slači in sčasoma postaja »bolj naga« (namesto »pametnejša«) in tako izgublja čast. (Propp 1990, 195) Prevod »smarter« v angleščini ima primerne konotacije oblačenja (ali »boljšega oblačenja«)⁴⁰ poleg pozitivnega smisla bistrournosti.⁴¹ Ustvarjanje in nošenje oblačil je zunanji pozitivni znak »dobrega« znanja, da morajo biti ljudje oblečeni (v 3,7), kar potrdi Jahve z oblačili iz kože v 3,21.⁴² Besedna igra v povezavi s kačo je tu zato morda še večja, kot je bilo mišljeno prej.

Dalje v besedilu zasledimo poudarek na razliki med ustvarjenostjo ljudi in živali v primerjavi z Jahvejem, Bogom. Ponovljeno besedišče עֲשֵׂה iz 2,18, וְהָיָה כְּחַיָּה, se pojavi dvakrat v 2,19 kot začetni potencialni vir moževe pomočnice. Ko je Bog ustvaril živa bitja, je najprej obstajala ena meja, ki je označevala dve kategoriji božjega stvaritelja in stvaritve. Po poimenovanju živali in stvarjenju Adamove pomočnice iz njegove strani, veselje v v. 23 namigne na razliko med človekom in živaljo znotraj kategorije živih bitij, ne da bi določilo jasno mejo. Opis človeka kot »nagega« v v. 25. že nakaže ustvarjanje meje, saj ta koncept ni uporabljen za živali. Meja je končno ustvarjena v 3,7, ko par opazi svojo nagoto in si naredi oblačila. (Barr 1992, 63)⁴³ Spoznanje dobrega in hudega naredi človeka še bolj božja, kot so živali. Meja med novim človekom in božjim stvarnikom je zdaj tista, ki se jo lahko ogrozi (3,22), zato izgon iz raja in ločitev od drevesa življenja in možnosti nesmrtnosti (Newsom 2005, 10–13; Barr 1992). To končno sklene etiologijo človeštva in človeškega življenja, ki ga poznamo.⁴⁴

V 1 Mz 7, ko Jahve naroči Noetu, naj na ladjo vzame pare živali, so dvojice in sedmice večkrat ponovljene. V 1 Mz 7,2 se fraza וְאִשָּׁתוֹ אִשָּׁה za moško žival in žensko žival pojavi dvakrat. Da bi namignili na skupne značilnosti z živalmi, ki so prav tako nage in jih ni sram, posebej kača, je tu prevod »female« (»ženska«) boljši kot »wife« (»žena«), ali »woman« (»ženska«), saj nakazuje na »two of a (soon-to-be-fully-human-) kind«

(»dva-skoraj-že-popolnoma-človeka«) in hkrati priznava, da predstavljata celotno človeško družbo. »Two« (»dva«) je boljše kot »both« (»oba«) ali »pair« (»par«), kar poudari povezavo z 1 Mz 3,7 in 1 Mz 7.⁴⁵

ZAKLJUČEK

Znanje, ki sta ga prva človeka pridobila z zauživanjem prepovedanega sadu, ni bilo spolne narave (Schmid 2002, 2019; Bauks 2012, 172–3). Naša analiza ni pokazala nobenega dokaza za to, da ima povezava med nagoto in sramom v hebrejskem svetem pismu spolne konotacije. Dejstvo, da se glagol יָדַע (»spoznati«) lahko uporablja figurativno za spolni odnos (kot v Mz 4,1), ni dovolj za vzpostavitev povezave med spolnostjo in spoznanjem dobrega in slabega v 1 Mz 2–3. (Bauks 2012, 172–3; Grund 2008, 118–19)⁴⁶ Glede na prvotno stanje bivanja moškega in ženske, se zdijo spolni odnosi normalni in naravni vse od prvotnega vzklika »končno« dalje (1 Mz 2,23).⁴⁷ Vendarle pa tu ne gre za vrhunec stvarjenja, niti v v. 25. V. 25 niti ne opisuje otroške ali asekualne nezrelosti.

To, kar so razlagalci videli kot otroško nedolžnost, je bližje živalski nedolžnosti v človeku na vrhu človeškosti: gola (brez primernih oblačil za dostojanstveno življenje znotraj skupnosti med seboj in z Bogom), in še ne v sramu (ker še ne vesta, kaj je dobro za ljudi), želita pa si biti modra (3,6). S tem, da prekršita Božjo zapoved, da ne smeta jesti z drevesa spoznanja,⁴⁸ pridobita znanje o tem, kaj pomeni biti človek, kaj je človeško dostojanstvo, ustvarjalne zmožnosti, moč racionalnega mišljenja in zmožnost etičnih razločevanj. (Barr 1992, 62, Schmid 2002, 28) Toda z zmožnostjo, da dojameta, kaj je dobro, pridobita tudi spodobnost, ki je prej pripadala zgolj Jahveju: sposobnost razločevanja slabega (2,18). Sram, ki ga očitno pridobita v 3,7, je torej primeren sram, družbena primernost in bistveno pozitiven ter znak kulture. S tem, da jima da oblačila, Jahve lahko reče: »Glejte,

človek je postal kakor eden izmed nas, saj pozna dobro in húdo.« (1 Mz 3,22)

Čeprav v naši diskusiji dobršnega deleža zgodbe o raju nismo analizirali, je eksegeza pokazala, da je kulturno primerno branje besedila, ki je smiselno glede na strukturo in jezik zgodbe, možno in lahko prinese sveže vpoglede, če smo le pripravljeni odgovoriti na vprašanja, ki se zdijo nevprašljiva. Izid pa prinaša potrebo po prevetritvi teološke antropologije, ki temelji na fiksiranih predpostavkah o tem odlomku, predvsem za krščanske tradicije, ki 1 Mz 2 – 3 primarno razumejo kot poročilo o »padcu«. ⁴⁹ Zgodba o nastanku prvih ljudi je morda prej komedija kot tragedija (1 Mz 3,8–13 ima pridih pantomimskega scenarija?) in manj Izgubljeni raj kot Skorajda pridobljena božanskost.

Prevedla: Lea Jensterle

LITERATURA:

- Anderson, Gary A. 2001. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Anderson, Gary. 1992. The Garden of Eden and Sexuality in Early Judaism. V: H. Eilberg-Schwartz, ur. *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Arnold, Bill T. 2009. *Genesis* (NCBC). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barr, James. 1992. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*. London: SCM.
- Batto, Bernard F. 1992. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Batto, Bernard F. 2000. The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis, CBQ 62.
- Bauks, Michaela. 2011. Nacktheit und Scham in Genesis 23. V: Michaela Bauks and Martin Fürchtegott Meyer, ur. *Zur Kulturgeschichte der Scham* (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9). Hamburg: Meiner.
- Bauks, Michaela. 2012. Knowledge, Nakedness, and Shame in the Primeval History of the Hebrew Bible and in Several Texts from the Judean Desert. V: Nora David et al., ur. *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bauks, Michaela. 2015. Erkenntnis und Leben in 1 Mz 23: Zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs. ZAW 127.
- Bechtel, Lyn M. 1995. Genesis 2.4b3.24: A Myth about Human Maturation, JSOT 67.
- Becking, Bob. 2011. Signs from the Garden: Some Remarks on the Relationship between Eve and Adam in Genesis 23. V: G. Eidevall in B. Scheuer, ur. *Enigmas and Images: Studies in Honor of Trygve Mettinger*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.
- Brandscheit, Renate. 2011. Nacktheit. V: S. Alkier, M. Bauks, in K. Koenen, ur. *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28635/>.
- Brenner, Athalya. 1997. *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and 'Sexuality' in the Hebrew Bible* (BibInt 26). Leiden: Brill.
- Brichto, Herbert C. 1998. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. New York: Oxford University Press.
- Brueggemann, Walter. 2010. *Genesis* (IBC). Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Bührer, Walter. 2014. *Am Anfang . . . : Untersuchungen zur Textgenese und zur relativ-chronologischen Einordnung von Gen 13* (FRLANT 256). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Callender, Dexter E. 2015. Biblical 'adam and Mesopotamian Adapa as 'Primal Human': A Cognitive Approach. V: J. M. Hutton, in A. D. Rubin, ur. *Epigraphy, Philology, and the Hebrew Bible: Methodological Perspectives on Philological and Comparative Study of the Hebrew Bible in Honor of Jo Ann Hackett* (ANEM 12). Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Carr, David. 1993. The Politics of Textual Subversion: A Diachronic Perspective on the Garden of Eden Story, JBL 112.
- Cassuto, Umberto. 1961. *A Commentary on the Book of Genesis Part 1*. Jerusalem: Magnes.
- Clines, David J. A. 1990. *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSup 94). Sheffield: JSOT Press.
- Clines, David J. A. 1995. *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Collins, John C. 2001. What Happened to Adam and Eve? A Literary-Theological Approach to Genesis 3. *Presbyterion* 27.
- Collins, John C. 2006. *Genesis 14: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg, NJ: P & R.
- Cotter, David W. 2003. *Genesis*. (Berit Olam). Collegeville, MN: Liturgical Press.
- DCH = *Dictionary of Classical Hebrew*. 2011. David J. A. Clines. 4 zv. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Driver, Samuel R. 1911. *The Book of Genesis* (8. izdaja) London: Methuen.
- Edwards, John. 1887. Genesis II.25 and XLVIII.10. *Hebraica* 3.
- Fretheim, Terence E. 1994. Genesis. V: Leander E. Keck, ur. *The New Interpreter's Bible*. Nashville, TN: Abingdon.
- Gordon J. Wenham. 1987. *Genesis 1–15* (WBC). Waco, TX: Nelson.
- Grund, Alexandra. 2008. 'Und sie schämten sich nicht . . .' (Genesis 2,25). V: M. Bauks et al., ur. *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5): Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Gunkel, Hermann. 1997. *Genesis*, prev. M. E. Biddle. Macon, GA: Mercer University Press.
- Hackett, Jo Ann. 2010. *A Basic Introduction to Biblical Hebrew*. Peabody, MA: Hendrickson.
- HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 1996. Ur. Ludwig Koehler in dr. 5 zv. Leiden: Brill.
- Hamilton, Genesis, 1994. 191;
- Hamilton, Victor P. 1990. *The Book of Genesis: Chapters 117* (NICOT). Grand Rapids. MI: Eerdmans.
- Jacob, Benno. 2000. *Das Buch Genesis*, repr. Stuttgart: Calwer..
- Joosten, Jan. 2002. Do the Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew Express Aspect? *JANES* 29.

Jouön, Paul. 1925. Notes de lexicographie hébraïque: Yitbōšāšū Gen. 2,25. Bib 7.

Kass, Leon. 2006. *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.

Kelley, Page H., Mynatt, Daniel S. in Crawford, Timothy G. 1998. *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Cambridge: Eerdmans.

Levine, Nachman. 2002. The Curse and the Blessing: Narrative Discourse Syntax and Literary Form. *JSOT* 27.

Mendenhall, George E. 1974. The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3. V: H. N. Bream, R. D. Helm, and C. A. Moore, ur. *A Light Unto My Path: Old Testament Essays in Honor of Jacob M. Myers*. Philadelphia: Temple University Press.

Mettinger, Tryggve N. D. 2007. *The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 23*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Moberly, Walter L. 1988. Did the Serpent Get It Right?. *JTS* 39.

Newsom, Carol A. 2005. Genesis 23 and 1 Enoch 616: Two Myths of Origin and their Ethical Implications. V: C. Roy Yoder et al., ur. *Shaking Heaven and Earth: Essays in Honor of Walter Brueggemann and Charles B. Cousar*. Louisville, KY: Westminster John Knox.

Niccacci, Alveiro. 1994. Analysis of Biblical Narrative. V: R. D. Bergen, ur. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Winona Lake: Eisenbrauns.

Niehr, H. «קָרוֹם, קָרוֹם, קָרוֹקָה», G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, ur. *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT) XI.

Pagels, Elaine. 1988. *Adam, Eve, and the Serpent*. London: Weidenfeld & Nicholson.

Rogerson, John. 1996. *Genesis 111*. Sheffield: Sheffield Academic.

Ron, Zvi. 2014. Wordplay in Genesis 2:25–3:1. *JBQ* 42.

Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Sasson, Jack M. 1985. Welo' Yitbōšāšū (1 Mz 2:25) and its Implications. *Biblica* 66.

Schmid, Konrad. 2002. Die Unteilbarkeit der Weisheit: Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen. 2f. und ihrer theologischen Tendenz, *ZAW* 114.

Schmid, Konrad. 2008. Loss of Immortality? Hermeneutical Aspects of Genesis 2–3 and its Early Reception. V K. Schmid and C. Riedweg, ur. *Beyond Eden: The Biblical Story of Paradise and Its Reception History* (FAT II 34). Tübingen: Mohr Siebeck.

Schorch, Stefan. 2005. 'Du bist ein verschlossener Garten': Theologie, Anthropologie und Geschlechterverhältnis im Alten Testament. V: Francois Vouga, ur. *Wort und Dienst* (Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, 28). Bethel: Kirchliche Hochschule Bethel.

Schüle, Andreas. 2009. *Die Urgeschichte* (Gen. 11–1) (ZBAT 1,1). Zürich: TVZ.

Skinner, John. 1910. *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC). Edinburgh: Clark.

Stordalen, Terje. 1992. Man, Soil, Garden: Basic Plot in Genesis 23 Reconsidered. *JSOT* 53.

Stordalen, Terje. 2000. *Echoes of Eden: Genesis 23 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*. Leuven: Peeters.

Tosato, Angelo. 1990. On Genesis 2:24. *CBQ* 52.

Trible, Phyllis. 1978. *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT). Philadelphia: Fortress.

van Wolde, Ellen. 1989. *A Semiotic Analysis of Genesis 23* (SSN 25). Assen: Van Gorcum.

van Wolde, Ellen. 1994. *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 111* (BibInt 6). Leiden: Brill.

von Rad, Gerhard. 1985. *Genesis: A Commentary*, 3. izd. London: SCM.

Walsh, Jerome T. 1977. Genesis 2:4b3:24: A Synchronic Approach, *JBL* 96.

Wambacq, B. N. 1970. Or tous deux etaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'avaient pas honte (Gn 2,25). V: A. Descamps and R. P. A. de Halleux, ur. *Melanges bibliques: En hommage au R. P. Beda Rigaux*. Gembloux: Duculot.

Wellhausen, Julius. 1927. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (6. izdaja). Berlin: De Gruyter.

Westermann, Claus. 1984. *Genesis 1–11: A Commentary*. London: SPCK.

William H. Propp. 1990. Eden Sketches. V: W. H. Propp, B. Halpern, in D. N. Freedman, ur. *The Hebrew Bible and its Interpreters* (BJSUCSD 1). Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

¹ Prevedeno po: Sarah G. Turner-Smith. »Naked But Not Ashamed: A Reading Of Genesis 2:25 in Textual And Cultural Context.« *The Journal of Theological Studies* 69 (2):425–446.

² Če ni drugače rečeno, so angleški navedki vzeti iz prevoda NRSV. Dve drugačni zgodnji interpretaciji vključujeta aramejski targum Pseudo-Jonathan, ki je v angleščini preveden kot: »And both of them were wise, Adam and his wife; but they were not faithful (or truthful) in their glory« (Tg. Ps.-J. Gen. 2:25). Glej tudi: »AND THEY WERE NOT ASHAMED (LOYITHBOSHASHU), which means, lo ba'u shesh sha'oth (six hours had not come)« (Gen. Rab. 2:25) [velike črke v izvirniku]. Obstoje te zgodnjih različic nakazuje kasnejšo razpravo o nagoti in sramu.

Slovenski prevodi svetopisemskih navedkov in razprav o prevodih nadomestčajo angleške, kjer je to smiselno in pomensko nesporo ter puščajo (tudi) angleške izvirnike, kjer je to pomembno za razumevanje razlage. (op. prev.)

³ Pomen te interpretacije je poudaril B. N. Wambacq (1970, 553–4) in tudi William H. Propp (1990, 194).

⁴ V masoretskem besedilu je 1 Mz 2,43.21 po palestinski navadi označen kot odlomek za sobotno branje v sinagogi. Znotraj je nekaj vrzeli v besedilu, vključno po 2,4a, 14, 25; 3,7. (BHS, 5. izd., xiiixiii; Kelley, Mynatt, in Crawford 1998, 155, 167).

⁵ Mnogi verjamejo, da to odseva različne vire (Documentary Hypothesis) (Rogerson 1996, 64).

⁶ Navaja reference o poznavanju dobrega in slabega v 5 Mz 1,39, 1z 7,1516, in 2 Sam. 19,35. Ibid., 1415; tudi Driver (1911, 43, 46) – njegova diskusija je podobna Gunkelovi in je lahko njen derivativ.

⁷ Carr 1993, 581.

⁸ Moška oblika množine besede »nag« je praktično enakozvočnica moške množinske oblike besede »pretkan«. Glej »קָרוֹם« HALOT II, 882; »קָרוֹם« DCH VI, 556; »קָרוֹם« HALOT II, 883; »קָרוֹם« DCH VI, 556.

⁹ Podobna interpretacija: »2:25 benennt den ... defizitären Status der Menschen als Unbekleidete« (Bühner, 232, 2014); glej tudi Tribble (1978, 107–8), za kogar v 25 opisuje »meso spolnosti« kot »meso brez obrambe«.

¹⁰ Wambacq pripomni »On peut alors se demander si cette traduction n'est pas l'effet de leur interpretation.« (1990, 549, n. 4).

¹¹ »Der poetische Höhepunkt der Menschenschöpfung« (Schüle 71, 2009).

- ¹² Glede 2,18–23 kot enote, glej Westermann (1992, 225, 231–3). Navkljub popularni, četudi netočni etimološki etiologiji besede נָחָם v v. 23b vidi namen enote v stvarjenju človeštva, v komplementarni združbi moškega in ženske in ne spolna ali poročna enotnost, ki jo slavi v. 24.
- ¹³ Drugod v hebrejski bibliji se etiologije pogosto uporabljajo za zaključek zgodb; tu sta dve. (Carr 1993, 580); v podporo razumevanju v. 24 kot dodatka, glej Tosato (1990, 389–409).
- ¹⁴ Glavni vzrok za izbiro je bila besedna igra z 3,1 (Ron 2014, 37).
- ¹⁵ Ta uvod navajajo kot klasičen primer ločnice narativnih podenot, toda drugi dokazi kažejo na to, da ima v tem primeru funkcijo opozicije (Propp 1990, 194).
- ¹⁶ S tem, da pripovedovalca opisuje kot da ima »otroška zanimanja« (xxxv), zavzame patronizirajoč odnos v svojem modelu življenjskega razvoja antične izraelske kulture.
- ¹⁷ Čeprav ima malo vpliva na njihovo končno interpretacijo, glej Brichto (1998, 83), Stordalen (2000, 228–9); (Arnold 2009, 61).
- ¹⁸ Kot stvarilo proti enačenju kulture in božanskega, glej Iz 44, kjer se pojavi argument za Jahveja kot stvarnika.
- ¹⁹ Je to morda namerno ambivalento: kot eden podoben »Elohimu« in eden izmed bralcev?
- ²⁰ Glede tega, da v svetem pismu obleke simbolizirajo kulturo, glej Brenner (1997, 41). Kot smo pokazali, se razrešitev v 2,25 pojavi v 3,7, ko prvi par vzame listje in si napravi מִגְדָּן . To se prevaja na različne načine, vključno kot predpasnik (*apron*) (npr. WEB), pokrivalo (*covering*) (npr. NIV) in sramni predpasnik (*loincloth*) (npr. NRSV, NJPS). Splošnejši termin za sramni predpasnik je מִגְדָּן , medtem ko se מִגְדָּן običajno prevaja kot pas (*belt*). (2 Sam 18,11, 1 Kr 2,5, 2 Kr 3,21, Iz 3,24, v vseh primerih), z izjemo zadnjega v pomenu moške bojne opreme). Wenham meni, da ta beseda skupaj z izbiro listja morda poudarja skromnost teh oblačil in njihovo neprimernost za pokrivanje intimnih delov (*Genesis* 1–15, 76). Druga razlaga je, da je bila beseda מִגְדָּן odveč in tu namerno uporabljena v arhaičnem pomenu za označitev preprostih oblačil davne preteklosti (Mendenhall, 1974, 327–8). To, da je oblačilo prvega para starinsko ali komično neprimeren pas, je morda manj pomembno kot sam napredek od golote k oblačilom iz rastlin in nato živalskih kož, ki lahko odseva avtorjevo teorijo zgodnjega razvoj oblačil pred prihodom tkanin, ki so bila produkt kmetovanja (Propp 1990, 197). Glede na obliko pripovedi 3,7 ne more biti konec odlomka, saj po dilemi, ki se pojavi v 2,25, par je z drevesa (3,6), v nasprotju z Jahvejevo prepovedjo (2,16–17), kar predstavlja zasuk zgodbe z velikim suspenzom. Pripovedovalčeva spretnost doseže vrhunec v 3,7b, ko človeka pridobita občutek za primernost (kar zmanjša napetost), a se neprimerno zatečeta h kulturnim dejanjem, namesto da bi se zanesla na Jahveja (kar zaostri napetost). Da po 3,7 ostane še nekaj dvoma, se pokaže, ko se par skrrije pred Jahvejem med drevmi in izjavita, da sta naga.
- ²¹ To lahko pomeni popolno ali delno goloto, a kontekst nakazuje prvo.
- ²² Preroško simbolno dejanje (dejansko izvajanje le-tega je dvomljivo).
- ²³ Prav tako v preroškem govoru.
- ²⁴ V prvem primeru gre za figurativno uporabo in se nanaša na zemljo, ki je bila opustošena; slednja dva pa sta uporabljena za žensko kot metaforo za Jeruzalem in se nanašata na slačenje v smislu vrnitve k rojstvu. Figurativna uporaba lahko nakazuje uničenje mesta, poraz in izgon.
- ²⁵ Besedilo je ambivalentno glede opisa Savlove nagote.
- ²⁶ Zadnja omemba se pogosto interpretira kot zgolj seksualna v kontekstu (figurativne) kazni za prešuštvo, a ker ponovi isti izraz, ki je že prej dvakrat uporabljen v poglavju, da se nanaša na ranljivo stanje novorojenčka, se ta asociacija tu zdi pomembnejša (Wambacq 1990, 550–1; Niehr, TDOT 11, 349–54).
- ²⁷ Sarna, *Genesis*, 29, n. 11.
- ²⁸ Ne glede na slačenje prešušnice Jeruzalema v Ezekielu in Ozeju (Brandscheit 2011).
- ²⁹ OED, »bare«, www.oed.com.
- ³⁰ Za spisek referenc glej Hamilton (1994, 181, n. 14).
- ³¹ Babilon, Nineve in Jeruzalem.
- ³² Alternativna sklanjatev ali *yiqtol* (Hackett 2010, 66).
- ³³ V tem kontekstu se zdi teža medmeta »še« (yet) prevelika. To se delno popravi z izbiro besede »sedaj« (*now*), ki začne v. 25. Če bi uporabili oboje, bi vnaprej določili izid v. 3,7, ne bi poudarili napetosti in bi »pokvarili« zgodbo.
- ³⁴ *Hitpolel* je ekvivalent *hitpael* oblike za glagole II-waw (Hackett 2010, 207).
- ³⁵ Paul Joüon, »Notes de lexicographie hébraïque: Yitbōšāšū Gen. 2,25«, *Bib* 7, 74–5;
- ³⁶ Op. prev: Besede zdaj v slovenskem SSP prevodu vrstice ni: »Bila pa sta oba naga, človek in njegova žena, a ju ni bilo sram.«
- ³⁷ Opaža ujemanje z 1 Kr 1,1. Pomembno pa je, da je ekseget pisal pred seksualno revolucijo na Zahodu sredi dvajsetega stoletja in sočasno spremembo, ki se je zdela »naravna«.
- ³⁸ To podpira tudi Adamov vzklík, »končno« (Kass 2006, 79, n. 29).
- ³⁹ Targum Ps.-J. 1 Mz 2,25 se izogiba neprimernosti človeške nagote in vnaprej določa vlogo obrata s tem, da opiše ljudi kot modre, morda pod vplivom razumevanja rajskega vrta kot metafore za sveti kraj, tempelj kot v knjigi Jubilejev 3, ali za svet, ki prihaja (Anderson 1992, 47).
- ⁴⁰ Vsaj v britanski angleščini.
- ⁴¹ Za spisek vseh primerov glej Niehr, TDOT XI, 361–6. Osem primerov s pozitivno konotacijo v Pregovorih odtehta dve negativni v Jobu, predvsem zato, ker Pregovori vključujejo govorjenje o znanju, dobrem, slabem, drevesu in življenju. Glede predloga, da je motiv drevesa spoznanja dobrega in hudega v 1 Mz 2–3 podobno drevesu življenja v Pregovorih, glej Bauks (2015, 20–42).
- ⁴² »In einem letzten Akt versieht Gott den Menschen ... mit einem 'Schutzschild' und zeigt so seinen anhaltenden Willen zur Solidarität mit dem Menschen an.« (Bauks 2011, 33)
- ⁴³ Obleka je »das erste und unerläßliche Merkmal einer menschlichen Gesellschaft und für das sittliche Gefühl das Zeichen, das den Menschen äußerlich vom Tier unterscheidet«. (Jacob 125, 2000)
- ⁴⁴ V tradiciji midrašev (Gen. Rab. 8,11) se prav tako pojavi pogled na človeka kot delno žival in delno božanstvo (Anderson 2001, 49).
- ⁴⁵ Sasson trdi, da ponavljajoči motiv $\text{וְהָאָדָם וְהַחַיָּוָה}$ v 2,25–3,21 funkcionira kot ločnica med gibanjem obeh. (1985 420, n. 6) Alternativna interpretacija pa je, da poudarja skupen vidik dejanj, ki so jih ljudje opravljali skupaj: hranjenje, šivanje in skrivanje.
- ⁴⁶ V drugem članku bi lahko raziskali zgodnjo judovsko in krščansko eksegezo 1 Mz 2,25. Anderson (2001; 1992) in Pagels (1988). Na sodobne eksegete so vplivala tudi odkritja bližnjevzhodnih besedil, kot je denimo ep o Gilgamešu in Atrahasis (Brichto 1998, 83; Batto 1992; 2000, 621–31).
- ⁴⁷ Primerjaj 1 Mz 29,34, 35; 30,20; 46,30, prvi trije primeri vključujejo uspešno prokreacijo. (Anderson, 1992, 501)
- ⁴⁸ Ambivalento dejanje, ki ga bomo morali raziskati drugič.
- ⁴⁹ Glede Pavlove uporabe 1 Mz 2–3, glej Rim. 5,12–21; 1 Kor 15,21–2.